

С.М. Климова*

СОВЕТСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОТИВОРЕЧИЙ
В СОЗНАНИИ Л.Н. ТОЛСТОГО**

В статье рассмотрены две позиции описания противоречий сознания у Толстого в советской философии в 1950-х – 1960-х гг. С одной стороны, Толстой представлен внутри постоянной, хотя и неравномерно развивающейся дискуссии между формалистами и марксистами. С другой стороны, особый акцент сделан на оппозицию архаики и модерна, рассмотренную в статье В.Ф. Асмуса «Мировоззрение Толстого», который в качестве методологии использует программные работы Ленина о «кричащих противоречиях» Толстого. Автором представлена и позиция самого Толстого, мышление которого построено не на противоречиях, но в форме антиномии между ноуменально понятной свободой, бессмертием, этикой и феноменальной ограниченностью исторического прогресса, на манер гегелевского эволюционизма.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, противоречия, советская философия, формализм, марксизм, остранение

Soviet interpretations of contradictions in Leo Tolstoy's consciousness.
SVETLANA M. KLIMOVA (HSE University, Moscow)

The article considers two positions from which the contradictions of Leo Tolstoy's consciousness were described in Soviet philosophy of the 1950s and 1960s. On the one hand, Tolstoy is presented within a constant, albeit uneven, discussion between formalists and Marxists. On the other hand, special attention is paid to the opposition of the archaic and the modern, considered in the article «Tolstoy's worldview» by Soviet philosopher Valentin Asmus who used programmatic works of Vladimir Lenin on Tolstoy's «screaming contradictions» as a methodology. The author also presents Tolstoy's own position, stating that his thinking is built not on contradictions, but in the form of an antinomy between noumenally understood freedom, immortality, ethics and the phenomenal limitation of historical progress, in the manner of Hegelian evolutionism.

Keywords: Leo Tolstoy, contradictions, Soviet philosophy, formalism, Marxism, defamiliarization

1950-е гг. можно назвать важным этапом советских исследований теоретической мысли Л.Н. Толстого. В 1954 г. В.Ф. Асмус пишет одну из фундаментальных статей об осмыслении противоречий Толстого в работах Ленина [1]. Восемь статей Ленина о Толстом стали,

* КЛИМОВА Светлана Мушаиловна, доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: sklimova@hse.ru

© Климова С.М., 2022

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 20-011-00646.

с его точки зрения, методологией (или программой) исследования его наследия. Работа была замечена толстоведом. «В своей статье В. Асмус всесторонне проследил противоречия мировоззрения Толстого, сказавшиеся в его критике разделения труда, церковного христианства, капитализма, политических форм деятельности и государства. Но этими проблемами, разумеется, не исчерпывается вся сложность мировоззрения Толстого. Ленинские статьи, предостерегающие от всяких попыток идеализации толстовщины, выдвигают задачу широкого изучения Толстого не только как гениального художника, но и как выдающегося мыслителя своего времени» [10, с. 58]. Ленинская программа, так или иначе, в советском литературоведении и философии в целом исходила из сцепления творчества писателя и марксистского учения о классовом подходе в искусстве. Главным Асмус назвал толстовское противоречие между художественным творчеством и мировоззрением, которому, однако, не было дано четкого определения.

Следующая его статья 1961 г. «Мировоззрение Толстого» во многом повторяла предыдущую; в 1969 г. она вошла в двухтомник его «Избранных философских трудов». Она также начиналась с ленинских тезисов о противоречиях в сознании Толстого, но теперь они обсуждались уже через теорию отражения общественного бытия в индивидуальном сознании и творчестве писателя.

Асмус рассматривает толстовские противоречия с точки зрения их целостности и единого корня, их питающего. Противоречия имели «живой центр, к которому тяготели все эти различные увлечения и которым они объединялись» [2, с. 40]. Этим центром и для художественных, и для теоретических произведений был поиск ответов на главный вопрос: в чем смысл жизни и как человек должен прожить свою жизнь в соответствии с этим. Асмус отвергает расхожую, даже в то время, знаменитую идею народника Михайловского о «двух Толстых». Он отмечает, что Толстой – один и тот же, начиная с первых дневниковых записей конца 1840-х гг. и заканчивая романом «Воскресение» (1889–1899 гг.), многочисленными трактатами и воззваниями, наполненными острой критикой системы и власти в начале XX в. Важнейшей, с его точки зрения, является социально-политическая или историософская тема в наследии Толстого, которая опирается на ленинские методологиче-

ские установки, в том числе и на принцип отражения общественного бытия в сознании.

Формалисты в дискуссиях о Толстом

Идеи Асмуса неожиданно обнаруживают дискуссионную связь с другой интерпретацией толстовского наследия в советский период – формалистической позицией В.Б. Шкловского и использованием им приема остранения. Асмус, опираясь на Ленина, весьма своеобразно «вкрапляет» формалистический прием в свою диалектическую логику, сделав упор на «новой оптике» видения исторической реальности Толстым. Благодаря этому оказалось, что писатель «глядел на него (новый строй. – прим. авт.) глазами не помещика, не офицера, не чиновника и не литератора, а глазами патриархального русского крестьянина (курсив мой. – прим. авт.) – того самого крестьянина, который, не успев освободиться полностью от гнета крепостнического, попал в условия еще большего и разорительного капиталистического гнета. В этих условиях сознание патриархального крестьянина оказалось сознанием противоречивым» [2, с. 42].

О приеме остранения Шкловский впервые написал еще в 1917 г., однако в отношении Толстого эта мысль будет им обсуждаться в знаменитой биографии писателя, вышедшей в ЖЗЛ в 1963 г. [15]. Таким образом, работы Асмуса и Шкловского о Толстом написаны в одном временном срезе. В анализе приема остранения Шкловский выстроил логику «нового визионерства» в литературоведении, хотя прием остранения был открыт вовсе не им. Он говорил о традиционном восприятии мира как автоматизме работы сознания, которое почти бессознательно фиксирует реальность, и «вещи или даются одной только чертой своей, например, номером, или выполняются как бы по формуле, даже не появляясь в сознании» [14, с. 80]. Автоматизмом философ-формалист называл все наши навыки восприятия и законы прозаической речи. На примере творчества Толстого он показывает изменение роли литературы, которая заставляет нетривиально увидеть мир новыми глазами.

Согласно формалистам, литература не описывает мир ни реалистически, ни по законам теории ленинского отражения, или социально-критически преображая реальность под требования классовых или идеологических нужд. Здесь представлен принципиально другой подход. С точки зрения формалистов, литература,

остраняя реальность через текст, показывает ее как искусство – нечто автономное, внешнее, как сделанную вещь. В тексте самым важным оказывается не само событие/содержание, а форма, в которой передано содержание.

Казалось бы, в такой логике нет места никакой теории отражения. Формалисты пишут лишь о структуре текста, методах его репрезентации, пытаясь избежать содержательного анализа. Но Шкловский не отделяет искусство и реальность непроходимой стеной, и связь, конечно, есть. Напротив, прием остранения заставляет читателя преодолевать автоматизм восприятия текста как реалистического или отражающего события реальности. Главное – увидеть остраненную, внелитературную реальность, посмотреть на мир другими глазами, чтобы изменить свое отношение к миру, а не к искусству. И это, например, будет взгляд, под- сказанный текстами Толстого.

Шкловский заложил основы формализма еще в 1920-е гг., творчески развивая свои идеи в 1950-е – 1960-е гг. Но и в 1920-е, и в 1960-е гг. оппозиция между марксизмом и формализмом всегда присутствовала. Напомним о знаменитом диспуте между формалистами и марксистами в Ленинграде 6 марта 1927 г. В ходе него Шкловский коснулся и Толстого, обратив внимание на использование им элементов, аккумулярованных в понятие нелитературного быта. «Писатель имеет определенное задание от эпохи, при том, что внеэстетическое задание, попадая в эстетическое произведение, не только изменяется, но и создает новую форму» [9]. Формалисты обвиняли марксистов в вульгарном социологизме, уже тогда ведущем наступательные действия в науке. Они предложили марксистам изучать законы литературной эволюции, а не пытаться вычитывать из литературных сюжетов объективную историю и внелитературные факты. Термин «отображение», связанный с понятием отражения, был назван Шкловским просто вредным [9].

Дискуссия была продолжена и в 1960-е гг. Метод остранения позволил превратить художественный текст в самостоятельную, прямо не связанную с фактами реальность. Марксисты, в свою очередь, предпочли такой формальный метод назвать «метафизической»¹ осно-

вой мировоззрения, противопоставляя его все объясняющей ленинской диалектике. Главной интенцией марксистов был вопрос почему, формалистов – как.

Как указал Майкл Деннер [17], Шкловский находился под влиянием трактата Толстого «Что такое искусство» (1897), конкретно – его рассуждений о роли и значении искусства для жизни. В этом трактате заложены основы и классового подхода, актуального для языка советской критики. Толстой выделяет два вида искусства, связывая их с двумя классами – паразитирующим дворянством и угнетаемым крестьянством («искусство народное и искусство господское» [12, т. 30, с. 80]), и показывает, что искусство отражает народное мировоззрение, «среди которого оно возникло», и что главной функцией искусства должно быть духовное соединение людей: « Сущность христианского сознания состоит в признании каждым человеком своей сыновности Богу и вытекающего из него единения людей с Богом и между собой, как и сказано в Евангелии (Иоан. XVII, 21), и потому содержание христианского искусства – это такие чувства, которые содействуют единению людей с Богом и между собой» [12, т. 30, с. 157].

Однако Шкловского вдохновило не это. Его мало интересовала религиозная цель искусства у Толстого. Как заметил М. Деннер, уникальность ситуации в том, что Толстой, непревзойденный мастер реалистического романа, был в этом трактате вдохновлен авангардизмом (формотворчеством), к которому канадский ученый свел толстовский поиск народной формы искусства. При этом, мне кажется, не было в мире более чуждого авангардизму человека, чем Толстой. Но утверждение, что его поиск нового языка выражения в искусстве, ориентация на народное и религиозное искусство и мировоззрение, на народную лексику и форму, по сути,

наивно-реалистической концепцией истории в пользу еще худшей – метафизической. О метафизике формального метода рассуждал и В.В. Маяковский, предупреждая, что факты литературы нужно «соприкасать» с социальными, «вне этого формальный метод переходит в метафизику. Как перешел в метафизику формальный метод Андрея Белого; вне этого литературная работа становится сплошным малярством. Только при установлении связи формального метода с социологическим может быть правильный подход к новому вопросу о революционном искусстве» (Цит. по: [13, с. 158]).

¹ «Борьба с наивным реализмом завершается торжеством метафизики. Социологический метод, в защиту которого выступает Шкловский, показывается культурно-историческим методом, отказавшимся от

вдохновили авангардное движение в России, звучит убедительно [3; 4; 6].

Устойчивая авангардистская оппозиция «архаика-новаторство» в определенной степени может резонировать с ленинскими противоречиями в отношении Толстого, «разрывающими» писателя между патриархальностью, религиозной юродивостью отсталого крестьянского сознания и активной позицией передового критика политического строя. Сблизило Толстого с авангардистами и неприятие традиционной дворянской культуры. В запале радикальных анархистских порывов и деклараций авангардисты в процессе «сбрасывания» с корабля современности старой культуры сбросили заодно с Пушкиным и Достоевским и самого Толстого. Но здесь нет кажущегося противоречия с интимными желаниями самого писателя. Толстой уже в «Исповеди» (1879–1882 гг.) сам практически отрекся от своей миссии художника – учителя жизни и, следовательно, своего места «на корабле современности».

Что же понимал Шкловский под приемом остранения у Толстого? Речь шла об особой оптике в его творчестве и мировоззрении. Шкловский показал, что толстовские герои смотрели на мир «глазами простаков»², по-новому описывая происходящее. Толстой предлагает взглянуть на мир глазами Платона Каратаева, лошади или даже дерева. При этом большинство людей воспринимают мир автоматически как данность, напрямую, даже не пытаясь встать на другую точку зрения. Искусство же (его особый вид – литература), с точки зрения формалистов, конкретно – толстовское, есть инструмент (оптическая линза), который ломает стереотипы и возвращает ощущение подлинности мира, «ощущение вещи как видения, а не как узнавания» [14, с. 11–13]. Оно возвращает к изначальному смыслу предметов, слов, событий, обладая достоинствами непосредственного восприятия.

Прием остранения заставляет Толстого в качестве главной визуальной линзы выбирать «мировоззрение народа», «народный взгляд» как естественный, лишенный оптики эстетизированного – искусственного, окультурен-

ного, лживого понимания жизни. Народность здесь – не только принадлежность к крестьянскому сословию: народный – это и бесхитростный, чистый, не нагруженный семиотически взгляд – взгляд ребенка. Герои Толстого, конечно, не дети. Но, независимо от их статуса, только при таком «свежем» взгляде на мир у людей есть шанс сбросить с себя оковы культурных клише и стереотипов, остраниться от системы с ее лживыми и фальшивыми правилами и в самом акте созерцания разрушить этот бессознательный автоматизм проживания жизни, обращаясь напрямую к своим чувствам и совести. Прием остранения Шкловского схож с тем, как Толстой определяет задачу истины, которая «большею частью разоблачая обман, разрушает иллюзию, главное условие красоты» [12, т. 30, с. 79]. Пользуясь языком Толстого, лучше было бы употребить не понятие архаичности, первобытности, а понятие религиозной первозданности, которое гораздо ближе к толстовскому мировоззрению, стремившемуся вернуть людям восприятие, характерное для первых христиан, через Христа открывших новый мир и новое сознание. Но эти понятия не прорабатывались ни Шкловским, ни позже Асмусом.

Несмотря на то, что Шкловский старался остраниться от политического или социального аспектов использования своего приема, ему это не вполне удалось. Сегодня размышления о приеме остранения как способе социальной критики у Толстого давно стали общим местом [11; 16; 17]. Опираясь на прием остранения, ученые показали, как работал механизм разоблачения системы власти и ее институтов у Толстого. Снять с истории, экономики, культуры флер вечных и неизменных законов, показать, что «новое платье короля» – это лишь тотальный зрительный морок, и одновременно разоблачить автоматизм сознания, культурных клише, авторитарных установок, религиозной лжи обывателей, чиновников и власти – вот итог остранения и «мирного разрушения Карфагена» [18, р. 180–212].

Как и Ленин, Шкловский также замечает противоречие в мировоззрении Толстого между культом архаики и яркой политической критикой. Но объясняет его исходя из законов творческой эволюции писателя, опираясь на идеи индивидуального мифотворчества. Вот что пишет Шкловский о главном целеполагании – истинных мотивах толстовской веры: «Его идеал был в прошлом, но стоя на почве прошлого, он раз-

² Можно найти соответствие этого взгляда образу руссоистского романтического простака, который часто используют как аналог детского мышления. Сюда легко вписывается и видение Толстым мира «глазами патриархального русского крестьянина» [2, с. 42].

рушал временное, то, что хоть существовало, но должно было быть разрушено» [15, с. 555]. Он показал, что в целом у Толстого все схвачено верно, а опровергнуто неверно. Все основополагающие ценностные скрепы – неучастие, непротивление, молчание, любовь к другим и Богу и т.д. – основаны на величайших принципах христианства, которыми он живет. Но борется он за них исходя из другого языкового и смыслового регистра. Христианские идеалы он защищает в форме нападения, встав на позицию гражданина, борца и оппозиционера. Это противоречие Шкловский не смог разрешить, придав ему характер индивидуального мифа Толстого.

Асмус о противоречиях Толстого

Совершенно в ином аспекте представлены идеи Толстого Асмусом, который на протяжении всей жизни сохраняет верность ленинскому подходу в анализе толстовского творчества. Соображения Асмуса могут оказаться интересными подробностями к идейной транскрипции теории Шкловского. Так, подтверждая ленинскую установку о крестьянской оптике мировоззрения Толстого, Асмус указывает, что такой взгляд был порожден высокоинтеллектуальным толстовским мышлением, свойственным просветительскому уму, его универсальной способностью отстраняться от «гипноза» авторитетов любого типа. В этом заложен некоторый плохо преодолеваемый антиномизм толстовских противоречий. Освобожденный от «оков стереотипов» и знаний собственного класса, он почему-то смотрит на мир глазами крестьянина. Асмус не задается вопросом, как возможно такое совмещение. Ответ он ищет не в традициях просветительской оппозиции культуры и цивилизации, религиозной этики и прогресса: ответы ищутся в логике исследовательской программы Ленина, который был убежден, что отсталый крестьянин не имеет исторического чутья, трусливо отказывается от борьбы, начинает юродствовать там, где нужно сопротивляться, демонстрирует верность архаике, вере, а не прогрессу, разуму, силе. С точки зрения Ленина, все понятно, так как крестьянство для него – мелкособственнический отсталый класс, выступающий как естественное препятствие для революционных практик. У Асмуса более сложная логика. Прием остранения Шкловского, используемый им, приобретает конфигурацию противоречивого, можно даже сказать

антиномичного крестьянского сознания у Толстого. Формалистический прием просто заставлял его опираться на позиции формальной логики, для которой нет ничего более странного, чем мышление через противоречия. Асмус подтверждает известную истину формальной логики в отношении Толстого: если две мысли противоречат друг другу, то одна из них будет истинна. Истинной всегда оказывается мысль, названная таковой Лениным. Диалектическая логика, в которой Асмус был большим специалистом, здесь никак не используется.

Толстой, с точки зрения Ленина, выступил против нарождающегося в стране капитализма и в этом смысле стал проявителем всех тех противоречий, которые характерны для пореформенной России. «Критика Толстого потому отличается такой силой чувства, такой страстностью, убедительностью, свежестью, искренностью, бесстрашием в стремлении “дойти до корня”, найти настоящую причину бедствий масс, что эта критика действительно отражает перелом во взглядах миллионов крестьян, которые только что вышли на свободу из крепостного права и увидели, что эта свобода означает новые ужасы разорения, голодной смерти, бездомной жизни среди городских “хитровцев” и т.д.» [7, с. 40].

Ленин, безусловно, чрезвычайно настойчиво продвигает идею неизбежной пролетаризации крестьян после 1861 г., их люмпенизации. Однако на деле большинство крестьян не покинули свои земли и продолжали жить крестьянским трудом и после отмены крепостного права. Толстой был выразителем интересов именно этого, веками угнетаемого многомиллионного русского народа. Но ответ на вопрос о том, можно ли на этой основе сделать вывод о его патриархальности и наивности, может быть только отрицательным. Следует напомнить, что Толстой встал на защиту крестьянства не с позиции крестьянского сознания. В основании его мировоззрения лежала глубоко продуманная кантовская этика и одновременно анархистская христианская идея, которая была малопонятна и классу дворян, и классу крестьян в тот период. Недаром Ленин чрезвычайно высоко ценил Гегеля с его аморальными законами целесообразности всего существующего, но был весьма равнодушен к кантовской деонтологии. И тем более его не мог не раздражать религиозно-этический язык Толстого. Грубое отношение Ленина к религии и вере всем хорошо известно.

С точки зрения Асмуса, Толстой звал народ назад – в архаическую крестьянскую общину. Любопытно, что в учении о непротивлении злу насилием и отстранении от участия в политической борьбе сначала Ленин, а затем Асмус увидели тягу писателя к востоку, азиатчине, так или иначе отраженную в приверженности к восточным аполитичным религиям, например, буддизму или индуизму. В своем реальном историческом содержании толстовство, как пишет Ленин, является «именно идеологией восточного строя, азиатского строя» [7, с. 102]. Его логика ясна: русское крестьянство представляло собой отжившую массу, тормозящую развитие капитализма в России и ее европеизацию. Именно поэтому он так мечтал о разложении и люмпенизации крестьянства, пополнении его представителями городов и тех самых ночлежных домов, которые не просто ужасали Толстого, но заставляли видеть в капитализме (не без основания) новый источник вечных ужасных страданий для народа, усугубленных еще и процессом тотальной аморализации и неизбежной атеизации населения. Асмус, впрочем, уже знал о прогрессивном опыте восточной идеологии гандизма, опиравшегося на бескровные идеи ахимсы, свараджи и сатьяграхи. Поэтому его рассуждения об «азиатчине», конечно, конъюнктурны. Он должен был бы учесть опыт насильственной победоносной борьбы Индии за свободу и независимость. Он мог бы, но не стал, корректировать теоретические умозрения Ленина.

Классификация толстовских противоречий

Асмус дает типологию противоречий Толстого, опираясь на ленинскую установку о дифференциации *новаторства и архаики* в его сознании.

Первое противоречие Асмус назвал противоречием «общественного прогресса и деградации» [2, с. 44]. Его суть в том, что Толстой в своей критике точно схватил социально-экономическую природу неравенства, конфликт между ничтожным меньшинством, носителями идеи прогресса, и глобальным трудящимся большинством, которому этот прогресс ничего не дает практически. У идеи Толстого действительно есть сходство с концепцией отчуждения у Маркса. Он ясно утверждает, что трагедия современной культуры, науки, искусства и т.д. в том, что народ, без которого не состоялось бы ни одно

достижение «надстройки», отчужден от продуктов этой деятельности. Разница в том, что Маркс говорил об отчуждении в терминологии политэкономии, связывая его суть с явлением частной собственности и социальным разделением труда. Он писал об отчуждении как феномене капиталистического разделения труда, выделив его универсальность в 4 формах: отчуждение рабочего от производимого продукта, отчуждение человека от собственной сущности, отчуждение человека от родовой сущности и отчуждение человека от человека [8]. Маркс мечтал о преодолении этого отчуждения как воссоединения деятельности и ее результатов.

Для Толстого речь о другом отчуждении, характерном для русской сельской общины. С позиций просветительского подхода он не просто критикует факт экономического отчуждения. Ему принципиально чужд тот ход цивилизации, который представляет исторический подход Маркса. Народ, по Толстому, не только не может, он не хочет и не должен пользоваться благами аристократической культуры и эстетики. Они настолько далеки от крестьянского мира, что воспринимаются им как паразитические сферы, пустое развлечение. Не принял Толстой и несправедливого разделения труда: деления на умственный и физический труд. Оно кажется ему продолжением идеи противоречия между богатством и бедностью, праздностью и трудом, наукой и верой, эстетством и этикой.

Критика Асмуса направлена не столько на несоответствие теории, сколько на непонимание Толстым роли культуры, науки, искусства самих по себе. «Сам того не замечая, он на каждом шагу подменяет предмет своей критики. Он критикует уже не только условия общественного строя, которые лишают народ доступа к культурным приобретениям и ценностям. Он критикует самые эти ценности, в самом существе их содержания» [2, с. 46–47]. Конечно, Толстой не подменял предмет критики – ибо и строй, и его ценности были, с его точки зрения, результатами одного порядка, и отвергал он их вполне сознательно. Ведь он не просто критиковал недоступность балета или оперы для крестьян в силу их сложности или оторванности от практики. Но он принципиально выступал против тех форм искусства и культуры, которые не несли в себе религиозно-этического содержания, то есть не сближали, а разделяли людей. Для него такое искусство было, по сути, фальшиво, безразлично и иллюзорно.

Следующее противоречие связано с трактовкой Толстым противоречия между разделением труда и специализацией. Вместо естественного разделения труда (прежде всего – на умственный и физический) он предлагает его разделение на части, так называемые «упряжки». Асмус не объясняет, что за требованиями Толстого к трудовой дифференциации скрывается все та же попытка преодоления отчуждения человека и восстановление его целостности. «Упряжки» относились прежде всего к требованиям Толстого к самому себе. Он размышлял о собственной ежедневной жизни как смене форм деятельности: сначала физическое укрепление тела, потом физический труд, под которым можно очень широко понимать любую бытовую деятельность (готовка еды, уборка, домашние заготовки и т.д.), далее шел умственный труд и, наконец, труд общения с людьми. В этой идее при желании можно найти и сходство с концепцией гармоничной личности у Маркса. «По Толстому, единственным критерием при обсуждении вопроса о допустимости и полезности разделения труда может быть не отвлеченное благо общества в целом, но только благо каждого из его членов» [2, с. 48]. Для Толстого важен не абстрактный исторический прогресс, в объективность которого он не верит, но религиозно-этическая целесообразность, согласно которой тот или иной процесс должен реализоваться. Такой целью, в духе кантианства, для Толстого всегда был человек, его духовные возможности, а не система, история, общество, абстрактные законы или, тем более – государство. «Выгоднее для всех людей – одно, то самое, что я для себя желаю, – наибольшего блага и удовлетворения тех потребностей, и телесных, и душевных, и совести, и разума, которые в меня вложены» [12, т. 25, с. 392]. Толстого пугал процесс омертвления личности и ее «затухания в образованном сословии» [5, с. 126].

Позицию Толстого Асмус приводит, однако, не в этико-религиозном духе его учения, но с подачи Ленина, как близкую к ошибочным политическим взглядам народников. Мысль эту он не развивает, поэтому остается догадываться о близости Толстого к народникам, видимо, как близости по сходству любви к объекту – народу. Асмус острие своей критики направляет на кантианские и христианские установки Толстого, для которого никогда общее, идея, прогресс, система не могли иметь более важного значения, чем человек и исполнение им нравствен-

ного закона. Безусловно, такого языка описания мы в тексте Асмуса не найдем, но раздражение от толстовской заботы о каждом по сравнению с абстрактной заботой обо всех явно прослеживается в нем.

Необходимо напомнить, что Толстой отнюдь не безразличен к идее общности, развивая свою концепцию всеобщего и личного жизнепонимания, например, в «Царстве божием внутри вас». Но в указанных статьях Асмуса мы не найдем ни ссылок на религиозные работы Толстого, ни их анализа. Исключением стала «Исповедь» – важное, но не самое концептуальное из его произведений. В духе классовой теории Асмус подчеркивает, что критика разделения труда основана на критике эксплуатации и неравенства в обществе. Толстой показывает, что плоды цивилизации, развитие капитализма неизбежно ведут к уничтожению базиса этого прогресса – природного крестьянского мира. В своей критике писатель впадает в крайности, но эти крайности сродни острашению Шкловского. Чтобы понять все отрицательные последствия прогресса, надо использовать линзу народного мира и показать, что случится с миром, увлеченным его плодами. То есть Толстой мерит цивилизацию и прогресс этическим, религиозным и даже экологическим аршинами. В этом смысле он не архаичен, но стоит на позициях всеобщего духовного преображения, преодолевая и архаику, и модернизм как нарождающиеся историософские дискурсы. Эта позиция воплощена в его учении о третьем типе объединения людей – христианском жизнепонимании [5].

Следующий цикл противоречий Асмус основывает на указанном толстовском неприятии разделения труда: «Толстовский анализ вопроса о разделении труда – ключ к пониманию аналогичных противоречий мышления Толстого в развиваемой им критике различных сторон и явлений культурной истории общества, – в критике науки, философии, искусства, государства, апологии войны и т.д.» [2, с. 54]. Он практически повторяет логику Шкловского: Толстой смотрит на науку, медицину, педагогику не глазами образованного аристократа, но лишь глазами наивного крестьянина, в чем-то схожего с Наташей Ростовой во время ее знаменитого просмотра оперы. Любопытно, что Асмус, говоря о толстовском крестьянском взгляде, приводит ответ Толстого крестьянину, который спрашивает писателя о сути науки. Это письмо в основном и цитирует Асмус. Письмо нагляд-

но показывает, что в позиции Толстого отражены не противоречия, а твердые убеждения, на которых построена вся система аргументации: наука (теоретическая, прикладная, философия или теология) и все остальное нужно человечеству для того, чтобы понять, в чем смысл жизни и помочь следовать ему. Все, что этому не способствует, им отвергается. При этом Толстой выступал и против антропоцентризма научного познания истины, который также можно связать и с приемом остранения: «Совершенно произвольно и неверно это положение потому, что для всякого существа, одаренного другими чувствами, как например, для рака или микроскопического насекомого и для многих и многих, как известных, так и неизвестных нам существ, мир будет совершенно иной. Так что первое положение, на котором основываются все выводы этих наук, положение о том, что мир в действительности таков, каким он представляется человеку, произвольно и неверно» [12, т. 38, с. 141]. Безусловно, здесь нет никакого крестьянского взгляда, ибо Толстой показывает, что как люди из народа, так и образованные классы одинаково подвержены лживым ценностям и лживой оптике псевдонаучного мировоззрения, склонны преувеличивать собственную значимость для мира. Он проповедовал лишь одну науку, сформулированную по-кантиански: как надо жить, чтобы быть человеком. В этом смысле Асмус абсолютно правомерно заключил, что для него настоящими деятелями были не ученые, а великие моралисты и религиозные практики. В этом же он правомерно видит подмену науки (как, впрочем, и всех иных сфер общества) этикой, совпавшей у Толстого с религией.

Центральным пунктом критики Асмуса стала религиозная концепция Толстого, вернее – ее сведение к этике. Разговор о ней оказался еще одним типом толстовского противоречия. При этом кажется, что Асмус всеми способами пытается отвести от Толстого подозрения в религиозном характере его мировоззрения несмотря на то, что сделать это практически невозможно. Так, его религиозную позицию он рассматривает как вариант этики и философии, утверждает, что за рядом религиозных понятий прячутся метафоры из области внутренних переживаний Толстого (совесть). Он даже использует типологию отрицательного и положительного определения религии, утверждая первенство отрицательного – критики системы власти и Церкви, то есть формы социального протеста. Он цити-

рует Толстого: «Религия людей, не признающих религии, есть религия покорности всему тому, что делает сильное большинство, т.е., короче, религия повиновения существующей власти» [12, т. 23, с. 445]. При этом вера у Толстого трактуется как сила жизни, которая помогает человеку принимать все как данность. Здесь вновь актуализуется позиция крестьянского взгляда. Можно согласиться с Лениным, что в вопросах религии, представленных в цитируемой Асмусом «Исповеди», Толстой действительно совершает акт остранения от самого себя и встает на народную точку зрения. Именно народ – крестьяне – помогают ему спастись, направляя его в правильную сторону в решении вопроса о смысле жизни. Но если для Ленина это лишь выражение отсталости и слабости толстовской мысли, то для самого Толстого это переоткрытие истины христианства, которую он освобождает от всех пут культурных, социально-политических напластований и в которой открывает истинное зерно – учение Христа. В этом открытии заложены все объяснения тех мнимых противоречий Толстого, с которыми пытается разобраться Асмус.

Да, Толстой действительно попал в исторический зазор между «молотом архаики», под которой понималась феноменальная жизнь многомиллионного крестьянского народа России, оказавшегося выброшенным на историческую дорогу, и того, что можно назвать «наковальной модернизма» – развитием капитализма, ставшего неизбежным после реформ 1860-х гг. Капитализм, как и весь прогресс, для Толстого неприемлем только с одной – религиозной – точки зрения, которую нельзя свести ни к критике, ни к архаике-азиатчине и нирваническому сну апатичного народного «тела».

В ходе анализа становится ясно, почему Ленину, а затем Асмусу понадобилось увести читателя от христианского мировоззрения Толстого/народа к восточному. Необходимо было отвести от марксизма главный толстовский критический удар – учение о непротвлении злу насилием, превращенное в советском дискурсе в теорию восточного «неделания», «воздержание от всякой деятельности, полный покой, квиетизм» [2, с. 70]. Нужно было оправдать неизбежность революции, а для этого – высмеять его анархическую и утопическую идею христианского жизнепонимания.

В этом пункте Асмус обсуждает противоречие между анархизмом и непротвлением злу

насилием Толстого, который убедительно показывает, что тот самый прогресс, за которым марксизм видит историческое движение от несправедливого общества к справедливому, на деле есть не что иное, как смена одной формы насилия другой. Он отрицает все формы правления. В этом, по Асмусу, и заключена главная ошибка и источник противоречия. Не всякое государство – зло, согласно марксизму, но лишь эксплуататорское, основанное на частной собственности. Социалистическое же государство, согласно Ленину, – последний шаг к безгосударственному, коммунистическому строю, наступления которого надо просто дожидаться. Поэтому для Ленина и Асмуса не лозунг непротivления злу должен стать движущей силой, но лозунг классовой борьбы и революции, которых не принимает ни крестьянство, ни Толстой. Упразднение государства может и должно произойти, думал Толстой, только путем непротivления, т.е. путем мирного и пассивного воздержания или уклонения, отказа каждого члена общества от всех государственных обязанностей – военной, податной, судебной, от всех видов государственных должностей, от пользования государственными учреждениями и установлениями и от всякого участия в какой бы то ни было – легальной или революционной – политической деятельности [2, с. 81]. Именно такую позицию советская мысль назвала архаическим утопизмом.

Выводы

Таким образом, наблюдается некоторая симметрия восприятия противоречий в сознании Толстого в формализме и марксизме в советской философии. То, что Шкловский определил как остранение, Асмус назвал преодолением вульгарного социологизма, которым чрезвычайно страдало марксистское литературоведение, сопрягая социальный статус писателя с содержанием его произведений. Формалистический прием противоположен диалектической логике марксизма. Он позволил установить сходство толстовских противоречий с типом кантовских антиномий. Толстовское противоречие между сознанием отсталого крестьянина и передового мыслителя становится типом антиномии между ноуменально понятной свободой, бессмертием, бесконечностью и феноменальной ограниченностью исторического прогресса, на манер гегелевского эволюционизма.

Обобщая, можно сказать, что остранение (Шкловский) или противоречия (Асмус) Тол-

стого – это тотальная деконструкция писателем всех сторон искусственной жизни (надстройки) как лживых, иллюзорных или превращенных форм сознания (идеологии). Толстой наносит удары по культуре, церкви, науке, праву, искусству и т.д. Асмус верно уловил, что за противоречиями Толстого стоит его нежелание перевести духовные ценности из религиозной сферы в область культуры или науки, то есть идет отказ от неизбежной уже тогда секуляризации и атеизации. Никакого бесчеловечного прогресса он не признает. Для него вся надстройка прогнила и ее главная беда – растворение всех духовных ценностей в идеологии и лживости власти, в ходе формирования общественного мнения. Идеология держится на инерции сознания масс и лживой сути всех государственных институций. Единственный способ самосохранения – это неучастие во лжи и жизнь по кантовским этическим принципам и заповедям Христовым.

Толстой искренне убежден, что человек, не понимая смысла жизни, своей встроенности во всеобщую божественную волю, не может стать кем-то значимым и в социальной жизни. Нельзя механически жить, надо сознательно понять свое предназначение. Оно не в прогрессе, не в логике гегелевского Абсолюта или рациональной целесообразности и оправданности всего существующего. Толстому чужда тотальность разумного детерминизма. Но оно и не в архаичной наивной вере народа. Толстой делает скачок не в сторону архаики или сельской традиционности, как утверждал Ленин. Он двигается в сторону кантовской деонтологии и антиномизма, а также в сторону религиозной анархии. За своим статусом писателя, семьянина, за Львом Толстым он ищет единого Христового человека, который един во всех людях. Каждый христианин должен открыть в себе Христа.

Толстой требует понять слова Христа о любви, непротivлении злу, отказу от собственности не символически или метафорически, но прямо, по сути, сопрягая каждое слово Христа с христианской практикой жизни. Телеологическая миссия человека – стремиться к любви, добру и непротivлению злему. Любить других – это не абстракция, но требование прямого действия любви людей друг к другу. Любовь несовместима с насилием, злом, убийством, воровством. Поэтому непротivление злу насилием – это тоже не метафора для него, а прямое следование словам Христа, практическое индивидуальное исполнение Его воли.

Реализация убеждений индивидуального сознания человека, отраженного в сознании каждого, должна изменить бытие, саму реальность, по Толстому. Толстой верит в ведущую роль сознания, которое не может не быть религиозно мотивированным. Он – идеалист и полный антипод марксистов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Асмус В.Ф. Мировоззрение Льва Толстого в анализах Ленина // Ученые записки Белорусского государственного университета им. В.И. Ленина. Серия филологическая. 1954. Вып. 18. С. 3–79.
2. Асмус В.Ф. Мировоззрение Толстого // Асмус В.Ф. Избранные философские труды: в 2-х т. Т. 2. М.: МГУ, 1969. С. 38–100.
3. Белая И.А. Лев Толстой и русский авангард: пресечения мыслительных стратегий // Манускрипт. 2019. Т. 12. Вып. 7. С. 131–135.
4. Бланк К. В поисках иконичности. Л. Толстой и К. Малевич // Русская литература. 2004. № 1. С. 33–42.
5. Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой: художественно-этические искания. Л.: Наука, 1981.
6. Гродецкая А.Г. Ответы предания: жития святых в духовном поиске Толстого. СПб.: Наука, 2000.
7. Ленин В.И. Собрание сочинений в 55 т. Т. 20. М.: Политическая литература, 1961.
8. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 42. М.: Политическая литература, 1974. С. 41–174.
9. Материалы диспута «Марксизм и формальный метод» 6 марта 1927 г. // Новое литературное обозрение. 2001. № 4. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/4/materialy-disputa-marksizm-i-formalnyj-metod-6-marta-1927-g.html>
10. Опульская Л. Некоторые вопросы изучения Льва Толстого // Вопросы литературы. 1958. № 9. С. 56–63.
11. Прокудин Б.А. Толстой: принцип «остранения» в политике // Ценности и смыслы. 2013. № 1. С. 139–146.
12. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1935–1958.
13. Цимерин Б. «Мы были марксисты, мы будем марксисты и хотим быть хорошими марксистами... (Об одном выступлении В. Маяковского) // Вопросы литературы. 1964. № 6. С. 154–162.

14. Шкловский В.Б. Искусство как прием // Шкловский В.Б. О теории прозы. М.: Советский писатель, 1983. С. 63–381.

15. Шкловский В.Б. Лев Толстой. М.: Молодая гвардия, 1963.

16. Christoyannopoulos, A., 2019. The subversive potential of Leo Tolstoy's 'defamiliarization': a case study in drawing on the imagination to denounce violence. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 22, no. 5, pp. 562–580.

17. Denner, M.A., 2008. Dusting off the couch (and discovering the Tolstoy connection in Shklovsky's «art as device»). *The Slavic and Eastern European Journal*, Vol. 52, no. 3, pp. 370–388.

18. Medzibovskaya, I., 2008. Tolstoy and the religious culture of his time: a biography of a long conversation, 1845–1887. Lanham: Lexington Books.

REFERENCES

1. Asmus, V.F., 1954. Mirovozzrenie L'va Tolstogo v analizakh Lenina [Worldview of Leo Tolstoy in the analysis of Lenin], *Uchenye zapiski Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta im. V.I. Lenina. Seriya filologicheskaya*, no. 18, pp. 3–79. (in Russ.)
2. Asmus, V.F., 1969. Mirovozzrenie Tolstogo [Worldview of Tolstoy]. In: Asmus, V.F., 1969. *Izbrannye filosofskie trudy: v 2-kh t. T. 2. Moskva: MGU, 1969*, pp. 38–100. (in Russ.)
3. Belaya, I.A., 2019. Lev Tolstoi i russkii avangard: presecheniya myslitel'nykh strategii [Leo Tolstoy and the Russian avant-garde: overlap of intellectual strategies], *Manuskript*, Vol. 12, no. 7, pp. 131–135. (in Russ.)
4. Blank, K., 2004. V poiskakh ikonichnosti. L. Tolstoi i K. Malevich [In search of iconicity. Leo Tolstoy and Kazimir Malevich], *Russkaya literatura*, no. 1, pp. 33–42. (in Russ.)
5. Galagan, G.Ya., 1981. L.N. Tolstoi: khudozhestvenno-eticheskie iskanija [Leo Tolstoy: artistic and ethical search]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)
6. Grodetzkaya, A.G., 2000. Otveti predaniya: zhitiya svyatykh v dukhovnom poiske Tolstogo [Answers of tradition: lives of the saints in Tolstoy's spiritual search]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
7. Lenin, V.I., 1961. *Sobranie sochinenii v 55 t. T. 20* [Collected works in 55 volumes. Vol. 20]. Moskva: Politicheskaya literatura. (in Russ.)

8. Marx, K., 1974. Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda [The economic and philosophic manuscripts of 1844]. In: Marx, K. and Engels, F., 1974. *Sobranie sochinenii*. T. 42. Moskva: Politicheskaya literatura, pp. 41–174. (in Russ.)
9. Materialy disputa «Marksizm i formal'nyi metod» 6 marta 1927 g. [Materials of the dispute «Marxism and the formal method». March 6, 1927]. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/4/materialy-disputa-marksizm-i-formalnyj-metod-6-marta-1927-g.html> (in Russ.)
10. Opul'skaya, L., 1958. Nekotorye voprosy izucheniya L'va Tolstogo [Some issues in the study of Leo Tolstoy], *Voprosy literatury*, no. 9, pp. 56–63. (in Russ.)
11. Prokudin, B.A., 2013. Tolstoi: printsip «ostraneniya» v politike [Tolstoy: the principle of «defamiliarization» in politics], *Tsennosti i smysly*, no. 1, pp. 139–146. (in Russ.)
12. Tolstoy, L.N., 1935–1958. *Polnoe sobranie sochinenii v 90 t.* [The complete collected works: in 90 volumes]. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo «Khudozhestvennaya literatura». (in Russ.)
13. Tsimerinov, B., 1964. «My byli marksisty, my budem marksisty i khotim byt' khoroshimi marksistami... (Ob odnom vystuplenii V. Mayakovskogo) [«We were Marxists, we will be Marxists and we want to be good Marxists... (About one speech by Vladimir Mayakovsky)], *Voprosy literatury*, no. 6, pp. 154–162. (in Russ.)
14. Shklovsky, V.B., 1983. *Iskusstvo kak priem* [Art as device]. In: Shklovsky, V.B., 1983. *O teorii prozy*. Moskva: Sovetskii pisatel', pp. 63–381. (in Russ.)
15. Shklovsky, V.B., 1963. *Lev Tolstoy* [Leo Tolstoy]. Moskva: Molodaya Gvardiya. (in Russ.)
16. Christoyannopoulos, A., 2019. The subversive potential of Leo Tolstoy's 'defamiliarization': a case study in drawing on the imagination to denounce violence. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 22, no. 5, pp. 562–580.
17. Denner, M.A., 2008. Dusting off the couch (and discovering the Tolstoy connection in Shklovsky's «art as device»). *The Slavic and Eastern European Journal*, Vol. 52, no. 3, pp. 370–388.
18. Medzibovskaya, I., 2008. *Tolstoy and the religious culture of his time: a biography of a long conversation, 1845–1887*. Lanham: Lexington Books.

