
Г. Л. ВЕНЕДИКТОВ

ПЛАТОН КАРАТАЕВ КАК МОДЕЛЬ КОЛЛЕКТИВНОГО СОЗНАНИЯ

(Публикация М. А. Никифоровой)

О толстовском Каратаеве написано много. Можно полагать, что такой интерес вызван тем, что проблема мужика долгое время находилась в центре внимания общественного сознания России. Сам же образ в эпопее «Война и мир» занимает небольшое место. Отсюда следует, что критикой значение образа как будто постоянно завывалось. С другой стороны, перед нами мужик, образ которого явно расходится с нашим представлением о человеке, пусть даже и сельском человеке. К тому же восторженное отношение Толстого к своему персонажу несомненно. Не следует ли из этого, что Каратаев — искусственное создание, а не отражение реальности, «проповедь», а не правда жизни? Таков итог изучения более чем столетней критики образа.

Действительно, с момента появления романа в печати до последнего времени с одинаковой уверенностью и страстностью декларируется попеременно то реакционная публицистичность, выдуманность образа, то его правдивость и (хотя бы частичная) положительность.¹ Более полувека критики и той и другой стороны опираются на великолепные статьи Ленина о Толстом, что не спасает их от метаний и противоречий. Причиной этого, по нашему мнению, является недостаточное внимание к той самой правде жизни, с которой Толстой лепил своего Каратаева.

Все критики соглашались, что образ этот восходил к типу патриархального крестьянина, но место такого человека в крестьянской массе оставалось как бы в тумане. Если В. И. Ленин считал характерным для первой русской революции 1905—1907 гг., что именно большая часть крестьянства «плакала и молилась, резонерствовала и мечтала <...> — совсем в духе Льва Николаевича Толстого»,² то с этой «большой частью» в лучшем случае и связывали образ Каратаева. В таком случае Каратаев оказывался представителем реакционной части крестьянства.

Но записывать в реакционную ту часть крестьянства, которая вскоре вынесла на своих плечах тяжесть Октября и Гражданской войны, никак не хотелось. Отсюда закономерные попытки увидеть в Каратаеве патриотизм, связь с солдатской массой и т. п. Между тем остается фактом, что Каратаев показан совершенно вне войны, что представить себе Каратаева солдатом, несмотря на его многодесятилетний стаж в славном Апшеронском полку, читатель не способен. Резонно замечание, что при такой службе солдат Апшеронского полка не мог совпадать

¹ Напр.: *Абрамов В. А.* Образ Платона Каратаева в героической эпопее Л. Н. Толстого «Война и мир» // Учен. зап. Бурят-Монгольского гос. пед. ин-та. Улан-Удэ, 1956. С. 121, 123, 128, 132; *Аксельрод-Ортодокс Л.* Лев Толстой. М., 1928. С. 23, 46—47, 110; *Мотыльова Т. Л.* О мировом значении Л. Н. Толстого. М., 1957. С. 52, 53; *Шепелева З. С.* Лев Николаевич Толстой (краткий очерк жизни и творчества). М., 1960. С. 105.

² *Ленин В. И.* Лев Толстой как зеркало русской революции // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1961. Т. 17. С. 211.

с Каратаевым психологически.³ Резонно и замечание, что образ такого человека не совмещается с «дубиной народной войны» 1812 г. в отличие от образа Тихона Щербатого. Но не менее резонно и то, что в солдатах Апшеронского полка и в участниках Бородина присутствовали и каратаевские черты.⁴ Можно доказать, что Каратаев сидит и в Щербатом, и в той солдатской массе в целом, которая так любовно рисуется Л. Н. Толстым. Другими словами, Платон Каратаев подвергается истолкованию в качестве солдата, но не отождествляется с ним.

Что касается статей В. И. Ленина, то в них «горы ненависти, злобы и отчаянной решимости» относятся автором именно к патриархальной деревне, патриархальность рассматривается как «зеркало слабости (...) крестьянского восстания», и потому надо полагать каратаевское начало не только в плакальщиках и «ходаталях», но и в «революционной мягкотелости»⁵ мужика. Противопоставление каратаевского начала крестьянскому бунту бессмысленно.

Критика смотрела на образ Каратаева как на нечто стоящее в ряду с образами Пьера, князя Андрея, Курагиных, Берга и т. п. Но если перед нами нечто качественно иное? Что если перед нами не соединение типических и индивидуальных черт, а только родовое, типическое? В таком случае как понимать доброту, любовь, трудолюбие, «круглость», фатализм Каратаева? И допустимо ли тогда говорить, что отражение той или иной родовой стороны является «проповедью», измышлениями писателя?

Исходя из сказанного, мы считаем дальнейшее изучение образа Платона Каратаева без особого социологического исследования непродуктивным. И тут обнаруживается идеальное психологическое совпадение образа с так называемым коллективным сознанием крестьянства. Целью данной работы будет рассмотрение образа под углом коллективного сознания и, поскольку Каратаев говорит почти одними пословицами, отношение коллективного сознания к пословице.⁶

* * *

Коллективное сознание⁷ — это форма человеческого сознания, безраздельно господствовавшая в первобытную эпоху и определившая мирозерцание крестьянства в эпоху феодализма; коллективное сознание — начальная форма человеческого сознания. Действительно, если человек есть «совокупность всех общественных отношений»⁸ на данном этапе, то со сменой исторических этапов должно было меняться и человеческое сознание.⁹

Стадиальность сознания в онтогенезе человека получила конкретную разработку еще у Л. С. Выготского как формирование сначала «внешней речи», потом, на ее базе, речи «внутренней», речи для себя, как формирование сначала мышления «конкретного», «комплексного мышления» на базе не понятий, а «неоформленных и неупорядоченных множеств», и только потом — «мышления в понятиях» («категориального», словами его ученика А. Р. Лурии), причем даже в мышлении взрослого человека на каждом шагу было отмечено сползание к «мышлению конкретному, комплексному».¹⁰

³ Шкловский В. М. И. Кутузов и Платон Каратаев в романе «Война и мир» // Знамя. 1948. № 5. С. 143.

⁴ Напр., см.: Успенский Г. И. Из записной книжки // Успенский Г. И. Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 8. С. 119.

⁵ Ленин В. И. Лев Толстой как зеркало русской революции. С. 211, 212.

⁶ Автор говорит о пословице как о части фольклора. — Примеч. М. Н.

⁷ См.: Венедиктов Г. Л. Эволюция социального протеста в бытине и проблема коллективного сознания крестьянства // Русский фольклор. Л., 1975. Т. 15. С. 6—25.

⁸ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 3.

⁹ Автор говорит об изменении человеческого сознания, но не человеческой природы. — Примеч. М. Н.

¹⁰ Выготский Л. С. Мышление и речь: Избранные психологические исследования. М., 1956. С. 87, 165, 169, 196.

Уже Л. С. Выготский соотнес данные онтогенеза с формами «дологического» мышления по Л. Леви-Брюлю,¹¹ то есть соотнес их с филогенезом. Его ученик А. Р. Лурия еще в начале 1930-х гг. провел полевые наблюдения над характером психологических и мыслительных процессов у отсталой части населения Средней Азии в эпоху коллективизации и установил, что у нее наблюдалась не категориальная, а «конкретно-практическая» форма мышления, «практическая наглядно-действенная форма» его, или «ситуационное мышление», когда движение мысли замыкается в пределах непосредственного практического опыта и процесс рассуждения ограничивается рамками практических ситуаций.¹² А. Р. Лурия заключил, что сознание человека исторично и что самосознание возникает значительно позже, чем общественное сознание.¹³

Детальную разработку этапов человеческого сознания в филогенезе предприняли социология и социальная психология, и тезис о развитии от сознания внеличностного к сознанию личностному можно считать общепризнанным.¹⁴ Так, Б. Ф. Поршнев писал, что сознание человечества началось не от «я» и даже не от «мы», но от «они», что самосознание стоит не в начале, а в конце процесса.

Появились и работы, посвященные конкретным особенностям сознания в эпоху феодализма.¹⁵

Однако во всех этих работах нет еще единой терминологии, да и то, что можно разуметь под коллективным сознанием, понимается подчас по-разному. Отметим расхождения.

Б. Ф. Поршнев полагал, что человеческая речь началась не с познавательной функции, которая «развилась позже», а с функции «взаимного воздействия людей», или внушения — суггестии. Именно отражением дисгармонии этих двух функций, неналаженностью речи как органа познания и мышления Б. Ф. Поршнев и считал тот Монблан этнографических наблюдений, который называли «дологическим» мышлением.¹⁶ Эта гипотеза является самым слабым звеном в его теории, и можно полагать, что экспериментальные данные Л. С. Выготского и А. Р. Лурии о становлении мышления как мышления ситуативного вполне достаточны, чтобы обойтись без преувеличения роли внушения. Полевая работа группы А. Р. Лурии показала относительную легкость «коренной перестройки структуры психических процессов» при переходе от мышления «полноценного в системе практического наглядно-действенного опыта» к мышлению вербально-логическими операциями.¹⁷

Во-вторых, нельзя согласиться с мыслью, встречающейся и у Б. Ф. Поршнева, о том, что неразвитость крестьянского сознания при феодализме объясняется «мертвящей», «сковывающей» ролью общины и «деспотизмом традиций».¹⁸ В этой же работе Б. Ф. Поршнева с опорой на Ф. Энгельса неоднократно говорилось о благодетельной роли общины как оплота крестьянской свободы и процветания.¹⁹

¹¹ Там же. С. 187.

¹² Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974. С. 88, 105, 164, 165.

¹³ Там же. С. 148.

¹⁴ Поршнев Б. Ф. 1) Социальная психология и история. М., 1966; 2) Контрсуггестия и история // История и психология / Ред. Б. Ф. Поршнева и Л. И. Анцыферовой. М., 1971. С. 7—36; 3) О начале человеческой истории. М., 1974; Кон И. С. Социология личности. М., 1967; Архангельский Л. М. Социально-этические проблемы теории личности. М., 1974; Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М., 1974.

¹⁵ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972; Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976; Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967; Литвак Б. Г. О некоторых чертах психологии русских крепостных первой половины XIX в. // История и психология. М., 1971. С. 199—214; Базанов В. Г. От фольклора к народной книге. Л., 1973.

¹⁶ Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. С. 174.

¹⁷ Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. С. 88, 24, 31.

¹⁸ Поршнев Б. Ф. Феодализм и народные массы. М., 1964. С. 211; Парыгин Б. Д., Рудаков Л. И. Н. К. Михайловский о психологическом факторе в историческом процессе // История и психология. М., 1971. С. 292.

¹⁹ Поршнев Б. Ф. Феодализм и народные массы. С. 280, 294—295.

В-третьих, у А. Я. Гуревича и А. И. Титаренко не проводится размежевания сознания крестьянства и сознания феодалов. Между тем при всем влиянии феодальной корпоративности на сознание феодалов их сознание гораздо ближе к сознанию личностному или, оперируя термином М. И. Стеблина-Каменского, к сознанию авторского начала, авторского права. Коллективное сознание основательнее считать сознанием специфически крестьянским.

* * *

Черты коллективного сознания были выведены нами на чисто фольклорном материале. Насколько же они приложимы к живому человеку, нет ли расхождения между сознанием, выраженным в фольклоре, и сознанием носителя этого фольклора? Образ Платона Каратаева дает для выяснения этого чрезвычайно благодатный материал.

В Каратаеве многие отмечали черты непосредственности, бессознательности и стихийности. Реже говорили об отсутствии у него личности. Однако оставалось неясным, понимается непосредственность как открытость или как неспособность к сложным формам поведения, бессознательность — как бездумность или как отсутствие самосознания, стихийность — как господство чувства или как неспособность к планированию поведения. Отсюда наблюдался и разнобой в трактовке образа Каратаева — вплоть до приписывания ему чуть ли не проповеди фатализма и мистицизма. Отсюда и стремление «опростить» образ, выставив Платона обыкновенным, только мало развитым человеком нашего типа. Но если будет доказана иная природа его сознания, то прекратятся нелепые споры о проповеди и необоснованное возвеличивание мужика до уровня, бывшего недоступным его классу. Можно будет доказательнее говорить и о месте образа в романе и в эволюции самого Л. Толстого.

Главной чертой коллективного сознания является действие установки.²⁰ Оно заключается в том, что поведение человека в конкретной ситуации целиком определяется рамками этой ситуации, что оно не распространяется на другую ситуацию, что оно, таким образом, замыкается в рамках данной ситуации. Замыкание — вот первое проявление коллективного сознания.

Замыкание в Каратаеве Толстой выразительно определил как «круглость». Эту «круглость» ряд исследователей трактовали как образ идеальности, «благообразия» Платона.²¹ Действительно, доля идеализации Платона, у которого круглые руки, как бы всегда собирающиеся обнять кого-то, круглая улыбка и круглые большие карие глаза (I, XIII),²² у которого «круглые, спорые» движения (I, XII), — доля этого есть. Однако в целом Каратаев с его страшным запахом пота, с отнюдь не идеальной биографией, с «убогостью душевной мебелировки» (Короленко) не благообразен. Не благообразием, а своей умиротворенностью, душевным покоем и равновесием поражает он мятущегося Пьера — об этом великолепно писал В. Г. Короленко!²³ Это «благообразие» обычно раскрывалось критиками и как художественный принцип построения образа. Но тогда «круглость» перестает быть его внутренней характеристикой, с чем нельзя согласиться. «Круглое», на наш взгляд, — это антитеза «угловатому» в человеке, это образ мягкости, отстраненности от внешних противоречий — замкнутости его.²⁴ «Круглость» Платона прямо переходит в его отношения с людьми: «Привязанностей, дружбы, любви, как по-

²⁰ См.: *Узнадзе Д. Н.* Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961.

²¹ *Мережковский Д. С.* Исследования: Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 11. С. 89; *Билинкис Я. С.* О творчестве Л. Н. Толстого. Л., 1959. С. 239, 240; *Сазонов П. Г.* Философия истории и образы Кутузова, Платона Каратаева в романе «Война и мир» Л. Толстого // Труды Пржевальского гос. пед. ин-та. 1962. Вып. IX, [2]. С. 32; *Краснов Г. В.* Герой и народ: О романе Л. Толстого «Война и мир». М., 1964. С. 223; *Бочаров С.* «Война и мир» Л. Н. Толстого // Три шедевра русской классики. М., 1971. С. 92, 93.

²² Здесь и далее в скобках указывается часть и глава 4-го тома романа.

²³ *Короленко В. Г.* Л. Н. Толстой. Статья 1-я. // Л. Н. Толстой в русской критике. М., 1960. С. 294.

²⁴ Почти так — у В. В. Ермилова; см.: *Ермилов В. В.* Толстой-романист. М., 1965. С. 322. О Каратаеве как образе «общемужика», символе нерасчлененности сознания, как «непроницаемом для внеш-

нимал Пьер, Каратаев не имел никаких (...) Пьер чувствовал, что Каратаев (...) ни на минуту не огорчился бы разлукой с ним» (I, XIII). И точно так же не чувствуют привязанности к замкнутому на себя Каратаеву солдаты и Пьер.

Но всякий ряд замыканий дает логическую противоречивость. Нечувствительность к логическим противоречиям на стыке замыканий нами раскрывалась как вторая черта коллективного сознания. Каратаев же часто «говорил совершенно противоположное тому, что он говорил прежде» (I, XIII).

Сам он не замечает этой противоречивости, ибо не осознает свою деятельность в целом: «...сам он не знал (...) сколько ему было лет»; «он никогда не думал о том, что он сказал и что он скажет»; он не мог повторить песню, молитву, только что сказанную фразу; «каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь» (I, XIII); слова у Платона как будто всегда «были готовы во рту его и нечаянно вылетали из него» (I, XII).

Итак, у Каратаева наличествует не просто бессознательность поведения, но, как мог бы сказать А. Р. Лурия, у него отсутствует программирование поведения, он вне категориального мышления. Более того, «он не понимал и не мог понять значения слов, отдельно взятых из речи» (I, XIII), — по Л. С. Выготскому, это говорит о несформированности самих понятий.

Правда, Толстому не удастся целиком подчинить образ намеченным чертам: два рассказа Платона, два его «монолога» представляют собой в общем куски, логически связные. Однако они, эти куски, никак не претендуют на определяющее место в образе Платона, принципиально же их трудно совместить со всем остальным материалом.

Примечательно, что оба рассказа Толстой дает со значительными пропусками, а относительно последнего подчеркнуто, что на Пьера произвела впечатление не логика рассказа, а «таинственный смысл» его (II, XIII).

Отметим еще одну черту. Каратаев любил поговорку: «Лёг — свернулся, встал — встряхнулся», — и сам он своим поведением ей идеально соответствовал: «...стоило ему лечь, чтобы тотчас же заснуть камнем, и стоило встряхнуться, чтобы тотчас же, без секунды промедления, взяться за какое-нибудь дело, как дети, вставши, берутся за игрушки» (I, XIII). **Здесь Платон оказывается как бы вне процесса решения, решение как будто приходит извне, а он, Каратаев, только его исполнитель, или, точнее, решение в самом Каратаеве не встречает никакого противодействия контролирующего аппарата в виде осознания — как у ребенка, принимающегося по первому влечению за игрушку!** Так мы наблюдаем здесь отсутствие самого механизма самосознания.

Толстой пишет: «Он пел песни не так, как поют песенники, знающие, что их слушают, но пел, как поют птицы, очевидно, потому, что звуки эти ему было так же необходимо издавать, как необходимо бывает потянуться или расхотиться...»; «...жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла как отдельная жизнь» (I, XIII). **Последнее говорит об экстравертности сознания Каратаева, о его исключительной ориентированности на внешние, а не на внутренние ценности.**²⁵

Наконец, Толстой дает прекрасный пример полного единства Каратаева и фольклора: в песне Платона было «родимая, березанька и тошненько мне, но на словах не выходило никакого смысла» (I, XIII) — **песня дается как комплекс логически не связанных между собой мотивов, как разрушение логического сюжета.**

* * *

Но если Каратаев не имел самосознания и не обладал навыками категориального мышления, практически не был подготовлен к нему, то у него не могло быть мировоззрения, идейного отношения к миру. Характерно, что его влияние на Пье-

них впечатлений» см.: Шкловский В. М. И. Кутузов и Платон Каратаев в романе «Война и мир». С. 144.

²⁵ См.: Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М., 1974. С. 42.

ра было не влиянием идеи: Пьер принял Платона «не умом, а всем существом своим» (III, XII), не как философа, а как правду о народе и о человеке вообще, и здесь каратаевское, безличностное начало выступает не как начало, несовместимое с личностным началом «интеллигента», но как сопутствующее ему и как его база, как его молодость и раскованность.

Главный материал к вопросу о взглядах Платона дают его пословицы. А Каратаев говорит почти одними пословицами. Но пословицы, как и всякий фольклор, придуманы не самим Каратаевым, — это чужая, заемная, не принадлежащая ему лично «мудрость». Каратаев живет по существу «чужим умом».²⁶

Значение этого проясняется данными нейропсихологии. Оказывается, что при поражении лобных долей мозга у больного наступает так называемая динамическая афазия — потеря способности программировать элементарное собственное высказывание. Такой человек не может самостоятельно построить, «сформулировать даже простое предложение», но способен воспроизвести заученные стереотипы речи, в том числе пословицы.²⁷ Следовательно, пословица не есть акт самостоятельного программирования, не есть мысль того, кто ею пользуется, она не венец мудрости говорящего, а его спутник. Поэтому-то пословица не составляет части рассуждения говорящего, а «к слову молвится», она только принимается говорящим к высказыванию или отвергается им, если не подходит, благо пословиц хватает на любой случай.

Пример — пословицы в рассказе Каратаева о солдатчине: «Батюшка и говорит, все дети равны: какой палец ни укуси, все больно. А кабы не Платона тогда забрили, Михайле бы идти» (I, XII). **Здесь пословица не составляет звена в логическом рассказе, она выражает только жалость к Платону, и весь рассказ идет как переход от чувства к чувству.** Характерен конец рассказа: «Так-то, друг мой любезный. Рок головы ищет. Вот мы все судим: то нехорошо, то неладно. Наше счастье, дружок, как вода в бредне: тянешь — надулось, а вытацишь — ничего нету. Так-то». Здесь мотив рока, мотив осуждения недовольных и мотив счастья логически никак не связаны, а два последние никак не связаны с самим рассказом. Пословица выступает как готовый штамп — для выражения, кстати, не мысли, а смутного чувства.

Важно заметить, что в случае динамической афазии у человека типа Каратаева его «мудрость» не пострадала бы, она осталась бы при нем, оказываясь в то же время совершенно вне его. Говорить после этого о «философии» Каратаева, о его «проповедях» уже просто анекдотично.

В связи с этим коснемся и «рассудительности» Каратаева. Эта «рассудительность» (типа «где суд, там и неправда») рассматривалась подчас как осознание несправедливости существующего строя, как подступы к революционному протесту.²⁸

Но если каратаевская рассудительность ограничивается пословицами, то развитие через них сознательного начала в мужике остается крайне проблематичным.

* * *

Существенное значение для понимания «мудрости» Платона Каратаева имеет определение пословицы как жанра. Со времен В. И. Даля пословицы определяли как «суждение, приговор, поучение», «свод народной опытной премудрости и суе-

²⁶ Речи Платона с пословицами — «общие места», он «расплывается в общем» (Ермилов В. В. Толстой-романист. С. 320).

²⁷ Лурья А. Р. Основы нейропсихологии. М., 1973. С. 304—305; Ахутина Т. В. Нейролингвистический анализ динамической афазии (к вопросу о механизмах построения связного, грамматически оформленного высказывания). М., 1975. С. 13—14.

²⁸ Арденс Н. Н. К вопросам философии истории в «Воине и мире» Л. Толстого // Учен. зап. Арзамасского гос. пед. ин-та. 1957. Вып. 1. С. 76.

мудрия».²⁹ За последнее время «мудрость» все больше сближают с мировоззрением и даже с народной философией.³⁰ С таким определением согласиться нельзя.

Характерно, что в работах В. П. Аникина отмечаются даже пословицы о всеобщей диалектике жизни, но не упоминаются пословицы о нравственности.³¹ Между тем нигде, как именно в пословицах, «так ярко не отразилось отношение народа к моральным принципам».³²

Детальное рассмотрение «мудрости» пословиц открывает сразу же ее относительность.³³ Так, В. И. Чернов, отдавая слишком большую дань предполагаемой философичности пословицы, все же признает, что «понятие „причина“ применяется в пословицах субъективно», что называемое в пословицах причиной «не является причиной в полном смысле слова», что в понятиях причинности, необходимости, случайности проявляется «ограниченный характер» народного познания, его «созерцательность, непоследовательность и противоречивость».³⁴ Но, может быть, согласно Л. С. Выготскому, тогда следует говорить не о понятиях, а о «комплексах представлений», о предпонятиях?

В. И. Чернов замечает, что народное мышление направлено «не на решение вопроса о природе мира», а на конкретное познание, справедливо ссылаясь на слова К. Маркса о «художественном освоении мира», что конкретно-оценочная форма пословицы уже мешает формированию категорий познания, что «народные массы успешно осваивают лишь фактическое положение вещей и никак не могут справиться с вопросом о существенных, коренных причинах этого положения и даже не ставят вопроса о его происхождении», о том, что это «освоение мира» носит только «первоначальный», «предметно-чувственный», «созерцательный» характер и не может дать глубокого освоения мира.³⁵

В таком случае не лучше ли воспользоваться терминологией А. Р. Лурии и сказать, что перед нами тип конкретного, ситуативного мышления? В этом отношении заслуживают внимания работа Г. Л. Пермякова, рассматривающая пословицы как знаки тех или иных ситуаций,³⁶ и близкая к ней точка зрения В. П. Аникина.³⁷

В пословицах, как справедливо замечает А. А. Крикманн, фольклорист должен исходить не из стремления иллюстрировать философию, а из изучения самого фольклора. А. А. Крикманн приходит к выводу, что пословицы раскрывают не теоретическое, системное, а обыденное, диффузное, «осколочное» мировоззрение, что перед нами набор эмпирических законов, представлений и норм, привязанных к конкретной повседневности.³⁸ Исследователь совершенно справедливо считает, что народной философией пословицы можно назвать только условно, что пословицы в первую очередь не идеология народа, а социальная психология и нравственное сознание.³⁹

Такой вывод вполне согласуется с нашими наблюдениями и с данными психологических наук. Пословица является отражением ситуативного пласта мышления и выражает не мировоззрение народа, а его конкретно-ситуативный и нравствен-

²⁹ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 18.

³⁰ Например, К. С. Давлетов относит их к «народной диалектике, народному здравому смыслу, народной философии» (Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. М., 1966. С. 63).

³¹ Аникин В. П. 1) Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор: Исследование и тексты. М., 1957. С. 33–34; 2) Пословицы и поговорки // Русское народное поэтическое творчество / Под ред. Н. И. Кравцова. М., 1971. С. 86.

³² Шаповалова Г. Г. Пословицы и поговорки // Русское народное поэтическое творчество. М.; Л., 1955. Т. 2, кн. 1. С. 517–518.

³³ См.: Шаповалова Г. Г. Сатира и юмор в русских пословицах и поговорках // Русский фольклор. М.; Л., 1957. Т. 2. С. 90; Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. С. 181, 212.

³⁴ Чернов В. И. Философия и фольклор. Саратов, 1964. С. 32, 33, 70.

³⁵ Там же. С. 6, 28, 71, 72, 73.

³⁶ Пермяков Г. Л. От поговорок до сказки (заметки по общей теории клише). М., 1970.

³⁷ Аникин В. П. Пословицы и поговорки. С. 79.

³⁸ Крикманн А. А. К проблематике исследования содержания и мировоззрения пословиц. Таллин, 1975. С. 41.

³⁹ Там же. С. 43, 44, 45, 47, 50.

ный опыт. Отсюда неоднократно отмечавшаяся в науке дедуктивность, категоричность и противоречивость пословицы.⁴⁰ Из этого следует, что поиски мировоззрения в пословицах Каратаева бесплодны.

* * *

Однако общепризнанными остаются фатализм и религиозность Платона. Подвергнем это утверждение проверке.

Известно, что пословицы его взяты из собрания В. И. Даля.⁴¹ Первое же обращение к сборнику говорит не о выборке Толстого, а о подборке.

В любом сборнике пословицы не складываются ни в какую идейную систему, наоборот, любой дидактической пословице нетрудно обычно подобрать пару с противоположным смыслом. В сущности, Толстой говорит о пословичной речи Каратаева то же самое: «...часто он говорил совершенно противоположное тому, что он говорил прежде, но и то и другое было справедливо» (I, XIII). Однако самые значительные пословицы Каратаева складываются в строго однозначную группу: «Час терпеть, а век жить»; «Где суд, там и неправда»; «Червь капусту гложет, а сам прежде того пропадает»; «Не нашим умом, а Божьим судом»; «От сумы да от тюрьмы никогда не отказывайся» и т. п.

Из смысла этих пословиц у Толстого вместо хорошо известного по пословицам мужика с его зыбучей и сплошь практической мудростью, с его вечным авосем и небосем,⁴² вместо воплощения «всего русского» встает некто, весь сосредоточенный на осознании жалкости и ничтожества человека в мире сем, весь придавленный этой ничтожностью, — некто тоскующий по «матери-пустыне», куда надо бы стремиться для спасения и страдания. Подбором пословиц Толстой переводит Каратаева из крестьянина в монашествующего пустынноика, философствующего странника типа горьковского Луки. Так обнаруживается поворот Толстого от правды жизни действительно к проповеди.

В этом отношении характерно то, как подает пословицу Каратаева автор: значительность пословицы у Каратаева подчас определяется не содержанием самой пословицы, а ссылкой на авторитет других исполнителей: «Как не скучать на это смотреть. Да червь капусту гложет, а сам прежде того пропадет — так-то старички говаривали...» (I, XII). «Червь» здесь авторитетом «старичков» поднимается до чего-то весьма значительного, установка пословицы на конкретно-чувственное содержание довольно низкого бытового плана подменяется отвлеченно-философским морализаторством, совершенно не свойственным простому мужику.

Второй пример: Платон передает французу сшитую для него рубашку с такими словами: «...а сказано: без снасти и вша не убьешь» (II, XI). Это «а сказано» превращает обыкновенную бытовую фразу в некое вещание — чуть ли не по Писанию и авторитетам Церкви.

Во-вторых, Толстой нанизывает пословицы одну на другую (см. хотя бы выше рассказ о солдатчине). Эти пословицы далеко не синонимичны, и переход между ними достаточно тонок. Такое «плетение словес» по типу Даниила Заточника вряд ли можно приписать мужику, который говорит, не обдумывая и не направляя свою мысль. Между тем нагромождением этих пословиц бесхитростный Каратаев, бывший весь олицетворением духа «простоты и правды» (I, XIII), сдвигается в сторону хитроумного проповедника сектантского толка.

⁴⁰ О противоречивости пословицы как отражении противоречивости мировоззрения фольклора и влияния идеологии господ см.: Русское народное поэтическое творчество / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1953. Т. 1. С. 432. О противоречивости пословицы как порождении «незрелости и противоречивости сознания народных масс» см.: Чичеров В. И. Сборник Владимира Даля «Пословицы русского народа» // *Даль В. И. Пословицы русского народа*. М., 1957. С. XVI.

⁴¹ Пословицы и поговорки в произведениях, дневниках и письмах Толстого / Публ. Э. Е. Зайденшнур // *Литературное наследство*. Т. 69, кн. 1. М., 1961. С. 568.

⁴² *Овсянко-Куликовский Д. Н.* Лев Николаевич Толстой. СПб., 1908. С. 22.

Однако нельзя преувеличивать этого сдвига. «Проповедь» Каратаева, понимавшаяся обычно как проповедь фатализма, проповедь отказа от личного вторжения в жизнь, самоустранения от всякого общественного деяния, — эта проповедь для Платона столь же неуместна, сколь она может быть уместна для Кутузова, Пьера, Багратиона, князя Андрея — любого человека самосознания. Поэтому такая проповедь в рамках образа самого Каратаева становится неосязаемой, пустой, несовместимой с его собственной практикой.

В жизни самого Платона на первый план выступает вовсе не фатализм, а беспрестанно подчеркиваемая Толстым ласковость, певучесть, ожидание радостного. Этот «оптимизм» Каратаева замечен был и рядом критиков. Воплощение мягкости и «круглости», Каратаев ищет вокруг себя и порождает эту мягкость и круглость. Его мир — это мир «благообразия», и это «благообразие» замечают в Платоне все соприкасающиеся с ним. Для него все существа — объекты и источники такого «благообразия», даже собака — «шельма». Это ожидание любви, добра, «благообразия» раскрывается уже в первой встрече с Платоном, когда в первом же его «монологе» фаталистическое «час терпеть, а век жить» без остатка растворяется в приступе умиления перед жизнью: «Вот так-то, милый мой. А живем тут, слава богу, обиды нет. Тоже люди и худые и добрые есть...» (I, XII). Таким же умилением заканчивается и рассказ о начале солдатчины Платона: «...думали, горе, а радость!» (I, XII) — и уже совершенным просветлением, восторженным сиянием пронизан так любимый Платоном рассказ о страданиях невинно осужденного купца и раскаянии убийцы (III, XIII).⁴³ И с этим же светом «тихой торжественности» Каратаев ожидает минуты своей смерти (III, XIV).

Теперь можно спросить: фаталист ли Каратаев? Перед нами мир простых и цельных практических отношений, мир, замкнутый в этой простоте и цельности. Такой мир, чуждый всякой логической противоречивости, не может не быть благообразным, не может не быть торжеством «простоты и правды». Каратаев, не понимающий себя отдельно от этого мира, подобно капле в фантастическом сне Пьера, стремящейся слиться, раствориться среди окружающей природы,⁴⁴ — с углом балагана, где он мгновенно хозяйственно устроился, с Пьером, своим новым соседом, с французом, своим заказчиком, и т. д., — этот Каратаев не способен противопоставлять себя внешнему миру и поэтому не может иметь о нем никаких идей.⁴⁵

«Рок головы ищет», «не нашим умом, а Божьим судом» — это неуловимое, текучее ощущение всеобщей взаимосвязи, «смысленности» мира, а не фатализм, не идея предопределенности.⁴⁶

Роль человека здесь отнюдь не отрицается,⁴⁷ ибо человек не мыслится вне природы, он — ее частица, частица всеобщего потока, столь же увлекаемая, сколь и составляющая это движение. Это оживотворение всего и растворение в природе, близкое к пантеизму,⁴⁸ — психологическая суть того, что в науке разумелось под русским «двоеверием». Это двоеверие — не две веры мужика. Это — понимание мира как нерасчлененного, текучего, наполненного своим собственным смыслом,

⁴³ В этом рассказе А. А. Сабуровым усматривался не фатализм, а «предельная гипербола альтруизма»; в мире же, олицетворяемом Каратаевым, — «идеальные формы альтруизма», «высокая этика альтруизма». — Сабуров А. А. «Война и мир» Л. Н. Толстого: Проблематика и поэтика. М., 1959. С. 301, 300.

⁴⁴ Как типичный пример критики см. у Фриче о «фаталистической покорности року (Богу)» и «антииндивидуалистической слиннкости со всем миром»: Фриче В. М. Л. Н. Толстой. М., 1929. С. 105.

⁴⁵ Ср.: Платон как «убежденный фаталист», «юродствующий мужичок», проповедник «всеобщей любви»: Бычков С. П. Л. Н. Толстой. М., 1954. С. 195, 196.

⁴⁶ А. М. Горький писал о мире толстовского Платона Каратаева: «...смерть и несчастья одной личности сменяется полнотой жизни и радостью для некоторого другого, и в этом состоит мировой порядок, гармония». Из этих слов делается вывод, что оправдывается «всё зло мира»: «Мир оправдан весь, со всем его злом, со всеми несчастьями и зверской борьбой людей за власть друг над другом». — Горький М. История русской литературы. М., 1939. С. 292, 293.

⁴⁷ Не фатализм, а «бессознательная деятельность» — см.: Арденс Н. Н. К вопросам философии истории в «Войне и мире» Л. Толстого. С. 58—59, 62.

⁴⁸ Об аниматизме как стадии человеческого сознания см.: Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, нигедальцы, айны: Статьи и материалы. Хабаровск, 1933.

где человек, как часть этого мира, еще не обладает никаким «я» и не противопоставит миру. Здесь нет места идейному осмыслению своего отношения к миру — нет философии и нет религии.

Каратаев молится: «Господи, Иисус Христос, Никола угодник, Фрола и Лавра...» (I, XII), но «Фрола и Лавра» здесь не звено религиозной иерархии, не звено осмысления, а сопричастность этой всеобщей «смысленности» мира — по законам партиципации, как у Л. Леви-Брюля. В семье Каратаева нет Бога в точном религиозном смысле слова: когда Платон приходит на побывку из солдатства в дом и видит, как все благополучно устроилось через его «грех», его отец подводит всю семью к иконам и заставляет кланяться в ноги Платону — не иконам кланяться, не Богу, а Каратаеву, который явно сам ничего не устраивал: ни солдатства, ни благополучия семьи.

Здесь нельзя говорить ни о фатализме, ни о религии (религиозности) Каратаева буквально.⁴⁹ И Пьер через Каратаева узнает только то, что «человек сотворен для счастья, что счастье в нем самом, в удовлетворении естественных человеческих (лучше сказать: животных. — В. Г.) потребностей, и (...) на свете нет ничего страшного» (III, XII).

Но из этого следует, что Толстой в основном вылепил образ Платона совершенно правильно, что никакой «проповеди», никакой искусственности в построении образа допущено не было — никакой, исключая тенденциозной подборки части каратаевских пословиц.

* * *

Особо заслуживает внимания вопрос о нравственности Каратаева. Неоднократно писалось о доброте, трудолюбии и патриотизме его. Но важно определить, к какой нравственной структуре относится Платон.

Мысль о том, что нравственные качества человека представляют определенную структуру и что развитие человечества есть смена таких структур, смена исторических форм нравственного сознания, — эта мысль в этике только теперь получает конкретную историческую разработку. Оказывается, что та или иная нравственная структура определяется уровнем зрелости индивида на данном этапе.⁵⁰

Если вначале люди не формируются как личности: они, пишет Ф. Энгельс, «неотличимы друг от друга, они не оторвались еще, по выражению Маркса, от пуповины первобытной общности»,⁵¹ — то при феодализме тоже не приходится говорить о вполне развитой личности. Здесь человек всегда выступает как носитель узкого, сословного сознания,⁵² хотя в народных массах, то есть прежде всего в крестьянстве, еще были сильны и традиции общинно-родовой нравственности.⁵³

Для феодального типа, и тем более для дофеодального нравственного сознания, характерна экстравертность, ориентация человека вовне, а не внутрь, опора исключительно на общественную оценку поведения⁵⁴ и, как выражение этого, ритуализация поведения, опора на обычаи, господство традиции;⁵⁵ характерна «крайняя ограниченность моральной мотивации».⁵⁶ Для феодализма типично представление о человеческой душе как о крепости, осаждаемой извне тьмою пороков, страстей и соблазнов, которое устраняет из рассмотрения весь внутренний мир

⁴⁹ Вспомним слова В. Г. Белинского о нерелигиозности русского народа, об отсутствии у него мистицизма и страха Божьего. — *Белинский В. Г.* Письмо к Н. В. Гоголю. Зальцбрунн, 15.07.1847 // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 215.

⁵⁰ *Титаренко А. И.* Структуры нравственного сознания. С. 50, 157.

⁵¹ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 99.

⁵² *Титаренко А. И.* Структуры нравственного сознания. С. 45, 96.

⁵³ Там же. С. 60.

⁵⁴ Там же. С. 111, 171, 74.

⁵⁵ Там же. С. 167, 186, 190, 191.

⁵⁶ Там же. С. 115.

человека. Эта картина полностью совпадает с нашим представлением о коллективном сознании.

Тип же личностного нравственного сознания, или тип нравственного самосознания, характеризуется интровертностью, ориентацией вовнутрь, известной свободой от ритуала, наличием внутренней мотивировки поведения, допустимостью в обществе вариантного поведения и наличием «морального выбора» такого поведения у личности.⁵⁷

Теперь, возвращаясь к образу Каратаева, мы видим степень глубины его раскрытия. Каратаев не проявляет никаких признаков личности. Он нигде не обнаруживает личных мотивов поведения и никогда не колеблется относительно своего поведения: ни при порубке леса, ни при отдаче в солдаты, ни в плену. Наоборот, именно отсутствием внутреннего мира, собственных нравственных мотивировок можно теперь объяснить некоторые детали (черты) образа: Платон в солдатах не был ни разу бит, то есть не встречал в своей душе никакого нравственного противодействия обычной жестокости в армии; Платон любил всех, даже французов, — любил, не вызывая в других ответной любви, такой, какой ее понимал Пьер, и сам ни на минуту не огорчаясь разлукой с этими людьми. Последнее чувство оказывается, собственно, не страстью, а чисто нравственным отношением, ограниченным самыми общими представлениями о человеке и лишенным всяких личных мотивов.

Самым слабым у Толстого оказывается то, что не показана связь нравственности Платона с традицией, обрядом. Правда, Платон — солдат, оторванный от своей крестьянской почвы.

В качестве примера можно взять отношение Платона к патриотизму. Неотстранимость его от патриотической войны казалась всегда настолько очевидной, что при надобности с уверенностью говорилось о патриотизме Каратаева.⁵⁸ Между тем для этого нет оснований. Два места в романе дают повод для разговора на эту тему. Первый раз — на вопрос Пьера, не скучно ли Платону без товарищей по полку, тот отвечает: «Как не скучать, соколик! Москва, она городам мать! Как не скучать на это смотреть» (I, XII). **Некоторые критики пытались здесь домысливать и воспоминание о сражении за Москву, и отношение к французам, однако всё это не более чем предположения, которые на фоне недвусмысленного отношения к «мироедам» Тихона Щербатого как-то не идут Толстому.**

Зато вторая пословица Платона: «России да лету — союзу нету» (II, XII), — так полюбившаяся Пьеру, дается в совершенно явном отстранении Пьера от всякого патриотизма: Пьера покидают всякие мысли о России и войне, воспоминания о своей попытке героического спасения России и мира от Наполеона кажутся ему смешными, Пьер вообще отказывается от любых высоких помыслов. И между прочим, пословица эта идет у В. И. Даля в строку с другой: «Русь под снегом закоченела»⁵⁹ — и, стало быть, не дает повода для «патриотического» истолкования.

Толстовский Каратаев вне патриотизма, и в этом началось тенденциозное стремление писателя оторвать мужика от духовного начала вообще, совместить крестьянское начало исключительно с кругом «естественных» потребностей, перевести духовное в крестьянской жизни в разряд «излишка». Это исторически грубо неверно, но в рамках романа полемически допустимо и оправданно.

Связь Платона с традицией раскрывается главным образом через его особую приверженность к пословицам, и авторитет этой мудрости «старичков», как уже было показано выше, для него непреерекаем. Впрочем, пословиц нравственного содержания у Каратаева очень немного: «Где суд, там и неправда»; «Потная рука таровата, сухая неподатлива»; «Уговорец — делу родной братец»; «Все дети равны...».

Судить по этим пословицам о нравственной стороне персонажа весьма трудно. Но вопрос требует ответа: какой тип нравственного сознания вообще характерен

⁵⁷ Там же. С. 111, 193, 10.

⁵⁸ Например: Пословицы и поговорки в произведениях, дневниках и письмах Толстого / Публикация Э. Е. Зайденшнур. С. 567.

⁵⁹ *Даль В. И.* Пословицы русского народа. С. 327. В дальнейшем страницы будут указаны в скобках.

для пословицы? Толстой избежал «нравственных» пословиц или как ненужного повторения, или из опасения впасть в противоречие с уже созданным образом? Проверка материалом сборника В. И. Даля — нетенденциозного и достаточно объемного, чтобы базироваться на нём, — полностью подтверждает первое. Нами были выбраны все пословицы со словами «совесть», «стыд», «честь», «гордость», «долг», и их на сборник оказалось 285. Первый вывод: сам малый объем подобного материала говорит о том, что нравственность не стоит в центре внимания пословицы.

Со словом «стыд» идут 77 номеров. Большинство из них принимают стыд как положительное явление: «Стыд та же смерть» (306); «Без стыда лица не износишь» (307). Около десяти упоминают стыд как синоним совести: «Первое счастье, коли стыда в глазах нет» (307); «Как сыт стал, так и стыд взял» (307); «Убей бог стыд, все пойдет хорошо» (307). И около десяти иронизируют над стыдом, отвергают его: «Стыд не дым: глаза не ест» (307); «Стыдливому удачи не видать» (307); «Коли стыдно, так закройся» (307), — и эта доля пословиц связана с полосой разложения народной нравственности, с полосой замещения нравственных ценностей на более материальные.

Со словом «совесть» идут 38 номеров — значительно меньше первой группы. Но стыд — это чувство раскаяния, чувство несоответствия своего поведения общепринятой норме, и в отличие от категории «совесть» категория «стыд» не входит в область сознания, а входит в область социальных чувствований. Количественное соотношение пословиц этих групп уже говорит о господстве коллективного, неличностного, нормативного.

Для группы «совесть» характерен мотив «злой» совести: «Совесть без зубов, а загрызает» (306); «Злая совесть стоит палача» (306); «Совесть спать не дает» (518). Совесть в пословицах говорит, как правило, задним числом, она пассивна. И только две пословицы говорят об активном, личностном отношении: «Наперед спросись сам у себя (у совести)» (306); «За совесть да за честь хоть голову снести» (306).

Вместе с тем ряд пословиц говорит о распаде совести: «Божница домашня, а совесть продажна» (50); «Заскорюзлой совести не проймёшь» (308); «Бородка Минина, а совесть глиняна» (698). В пословице замечен распад коллективной нравственности, но ей обычно недоступна нравственность личная.

Более яркие данные получены при анализе групп с привычными для нас категориями чести, гордости и долга.

Со словами «честь», «честный», «бесчестье» отмечено 148 номеров, это самая крупная группа. Честь в феодальную эпоху — «стержневая», определяющая все другие, «доминирующая» нравственная категория,⁶⁰ и она носит не личностный, а родовой характер.⁶¹ Пословицы со словом «честь» распадаются на три группы.

В первой группе (130 номеров) «честь» выступает в значении, близком к «почету», и честь не связана здесь с понятием добра и совести, она выступает скорее как категория оценки в рамках феодальной иерархии: «Жена по муже честна» (369); «Честен перстень на дворянской руке» (587); «Что за честь, коли нечего есть» (786); «Честь (то есть сан, званье, место) ум рождает» (726).

Во второй группе (18 номеров) честь выступает как поведение, связанное с понятием совести и справедливости, — поведение, осознаваемое как нравственное или безнравственное: «Жена честнее — мужу милее» (369); «Честное слово и буйную голову смиряет» (681); «Не из чести приносят вести» (655); «Честь чести на слово верит» (726). Однако «честь» и в этой группе носит родовой характер.

Неожиданной оказывается немногочисленность пословиц этой группы. Понятие чести в пословицах оказывается более юридическим, чем этическим понятием. Кстати, так же обстоит дело и с понятием «правды», которое в феодализме неотчленимо от понятия «права».⁶² Это соответствует общему выводу А. И. Титаренко,

⁶⁰ Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. С. 76, 80. «Честь» и «преданность» ранее других категорий становятся абстрактными (с. 80).

⁶¹ Там же. С. 83, 81, 84; Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 145, 184.

⁶² Поршнев Б. Ф. Феодализм и народные массы. С. 310.

что чем глубже мы уходим в историю, тем более «вещественным» оказывается моральное сознание.⁶³

Только третью группу (10 номеров) составляют те пословицы, которые можно связать с нравственностью личной, где честь оказывается параллелью личного уважения, достоинства, гордости: «Не знаешь чести, так палок двести» (231); «Береги платье снову, а честь смолоду» (306); «За честь хоть голову с плеч» (306); «Пора и честь (стыд, совесть) знать» (306); «Честь головою оберегают» (726); «Честь в слове стойка» (726); «Всякому своя честь дорога» (608)... Однако граница с предыдущей группой очень расплывчата, ни одну из этих пословиц нельзя отнести только к личной нравственности, они все, как определил бы А. И. Титаренко, ориентированы на коллективные, а не на личностные ценности, поэтому они относятся к коллективному сознанию.

С категорией гордости связано 15 номеров: «Гордым быть — глупым слыть» (729); «Во всякой гордости чёрту много радости» (729); «Нищему гордость что корове седло» (730); «За очи горда, а в очи раба» (735); «Смирен духом, да горд брюхом» (50)... Характерно, что о спеси и смирении пословиц не в пример больше.

Во всех примерах гордость, чувство личностное, осуждается как гордыня. Пословица отвергает гордость, которая видится глазами коллективной нормативности. Категория гордости оказывается категорией, враждебной миру пословицы.

О долге насчитывается 78 пословиц. Однако почти все они относятся не к нравственности, а к материальной зависимости.⁶⁴ Нравственному истолкованию поддаются крайне немногие из них: «Он в долгу не останется» (253); «Долг платежом красен» (535); «В долгу, как в шелку» (537); «По уши в долгу» (537); «Отца-мать кормить да долги платить» (539). Итак, категория долга только формируется, она носит исключительно родовой характер.

Из этого маленького «изыскания»⁶⁵ можно сделать следующие выводы: категории нравственности в пословицах отражают этап коллективного сознания — неличностного сознания; и они отражают только самое начало этапа становления личностного сознания. Этот вывод тем серьезнее, что в пословицном творчестве принимало участие не одно крестьянство, что в этот жанр легче всего и скорее всего пробивалась мысль не только «городская», но и мысль господствующих классов.⁶⁶

Поэтому нет оснований сомневаться в выдержанности образа Каратаева в фольклорном ключе, в ключе коллективного сознания.

* * *

Итак, образ Платона Каратаева — гениальное отражение коллективного сознания крестьянства в его поведении, мышлении и морали. Это каратаевское начало в различной степени было свойственно всем слоям крестьянства, и изживание его было процессом раскрестьянивания мужика. Слова В. И. Ленина о «подлинном мужике» у Толстого,⁶⁷ скорее всего, относятся именно к «Войне и миру», ибо это замечание он сделал в прямой связи с перечитыванием романа.

С другой стороны, перед нами пласт глубокой архаики коллективного сознания, не свойственный большей части крестьянства XIX в. Об этом говорит галерея образов мужиков у самого Л. Н. Толстого, у Гл. И. Успенского, В. Г. Короленко и др. В крестьянстве XIX в. элементы мировоззрения и идеологии наблюдались в гораздо большей степени, чем это раскрыто в образе Каратаева. Поэтому можно

⁶³ При этом смысл нравственного понятия связывается «с определенным реальным действием или предметом». — Титаренко А. И. Структура нравственного сознания. С. 79.

⁶⁴ Там же. С. 136.

⁶⁵ Совершенно подобную картину дает и сборник советского времени. — Рыбникова М. А. Русские пословицы и поговорки. М., 1961.

⁶⁶ Раскин Д. И. Русские пословицы как отражение развития крестьянской идеологии // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 206.

⁶⁷ Горький М. В. И. Ленин // Горький М. Собр. соч. в 30 томах. М., 1952. Т. 17. С. 39.

говорить о нем только как о *модели* коллективного сознания — не больше. Реальный солдат Апшеронского полка был богаче и шире образа Платона.

Платон не был выдумкой, не был «проповедью», — это была правда, хотя и правда, симпатичная Л. Н. Толстому. Он понимал слабости Каратаева, поэтому в центре романа оказывается не Платон, а Пьер, князь Андрей, Кутузов; поэтому Пьер от каратаевщины идет к декабризму, поэтому Каратаев, который, видимо, не одобрил бы декабризма (Эпилог. I, XVI), **оказывается вместе с недалеким Ростовым** против Пьера, Андрея и Денисова.

Однако значение образа Каратаева огромно. Не совпадая с философией истории Л. Толстого, он выступает ее базой и одним из идейных узлов романа. Эту определенную связь Платона с образами Наташи, — Наташи не только замужней, Николая Ростова как «бессознательного орудия воли крестьянства», Кутузова и всей философией истории отмечал первый критик образа Н. В. Шелгунов.⁶⁸ Связь Каратаева с философией романа и с важнейшими образами в разной степени отмечали и другие.⁶⁹

Наконец, если Каратаев раскрывается со всеми своими слабостями,⁷⁰ то в дальнейшем Л. Толстой не только становится выразителем мужицкой ненависти и протеста, но и переходит к идеализации мужика, к возвеличиванию класса, чье сознание и психология были исторически пройденным этапом.⁷¹ Этим определяется место Каратаева во всем творчестве Л. Толстого.

В 20-х гг. XX в. русская и молодая советская наука в целом взяли ориентир на комплексное изучение человека и за десятилетие преуспели в этом. Автор всегда считал, что ученый должен быть высокопрофессиональным, но никак не узким специалистом, «подобным флюсу»: жизнь сложна, и в ней часто мало что можно понять при взгляде только с одной точки. И данная работа на стыке фольклористики, литературоведения и психологии привлекает материалы смежных наук. Надеюсь, что читатель вышел из детского возраста и его не будет «травмировать» имена К. Маркса и В. И. Ленина, тем более что первый — один из крупнейших ученых XIX в., а второй оставил превосходные статьи о Л. Н. Толстом.

⁶⁸ Шелгунов Н. В. Сочинения. СПб., 1895. Т. 2. С. 380, 381, 384.

⁶⁹ См.: Овсянко-Куликовский Д. Н. Лев Николаевич Толстой. СПб., 1908. С. 22; Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 92; Бирюков П. И. Биография Льва Николаевича Толстого. М.; Л., 1923. Т. 2. С. 28; Еголин А. Е. Освободительные и патриотические идеи русской литературы XIX века. Л., 1946. С. 303; Арденс Н. Н. К вопросам философии истории в «Войне и мире» Л. Толстого. С. 74; Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой: Материалы к биографии с 1855 по 1869 г. М., 1957. С. 790; Билинский Я. С. О творчестве Л. Н. Толстого. Л., 1959. С. 241; Гудзий Н. К. Лев Толстой. М., 1960. С. 83; Сазонов П. Г. Философия истории (...) С. 10; Краснов Г. В. Платон Каратаев и толстовская философия народной жизни // Учен. зап. Горьковского гос. ун-та. Горький, 1963. Т. 60: Л. Н. Толстой: Статьи и материалы. [Вып.] V. С. 171; Фейн Г. Н. Роман Л. Н. Толстого «Война и мир». М., 1966. С. 223–224.

⁷⁰ О несовпадении взглядов Л. Н. Толстого и «каратаевщины» см.: Арденс Н. Н. К вопросам философии истории (...) С. 82, 87. Характерно, что Н. Страхов и К. Леонтьев утверждали, что речь идет именно о совпадении: Страхов Н. Н. Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. М., 1895. С. 474; Леонтьев К. Н. О романах графа Л. Н. Толстого. М., 1911. С. 149.

⁷¹ См. замечание о том, что Толстой в конце жизни ближе к каратаевщине, чем в период работы над образом. — Ермилов В. В. Толстой-романист. С. 319.