А.С. Кондратьев
М.Ю. Белянин

Толстой в кривом зеркале толстоведения

Устойчивое внимание к творческому наследию Толстого свидетельствует о том, что и в начале XXI столетия оно остается существенным фактором отечественной духовной культуры, однако следует признать, что в современной науке нет общепризнанной концепции творчества писателя, так что «всякий раз <…>он оказывается проблемой»[1] в читательском или же исследовательском восприятии. М.В. Строганов в рецензии на монографию И.Ю. Лученецкой-Бурдиной «Особенности индивидуального стиля Л.Н. Толстого в 1870-1890 годы» (Ярославль, 2001) отмечает: « <…> если с Толстым по «Войну и мир», в общем-то, и так все ясно, то дальше сложнее. Мы давно уже вышли из плена оценок позднего Толстого, данных В.И. Лениным, но мы до сих пор еще не нашли адекватного решения вне ленинской фразеологии»[2]. К сожалению, приходится констатировать, что этот вывод все же отмечен оптимистическим пафосом, поскольку изучение собственно толстовского наследия в современных условиях во многом подменяется эксплуатированием уже сложившейся методологии, ключевые положения которой меняют свое содержание в зависимости от того, на какой аксиологии: революционно-демократической или религиозной – оно базируется. Неизменным остается одно: принципиально важно подобрать, вырвав из контекста, положения Толстого, соответствующие установкам исследователя. Общим местом считается обращение пристального внимания на поэтику текстов и выявление специфики художественной детали, при этом игнорируется духовная составляющая творчества Толстого, а если ей и уделяется внимание, то лишь только для того, чтобы в очередной раз, поддавшись во многом непреодолимому желанию остаться в пределах существующих и апробированных наработок, указать на недолжную христианскую высоту и чистоту Толстого. В связи с этим напоминание В.Б. Ремизова о том, что мы еще «не имеем разработанной концепции <…> мировоззрения позднего Толстого»[3], восходящего к периоду становления творческой индивидуальности писателя, не потеряло своей актуальности и отражает состояние современного толстоведения в целом.

Таким образом, творчество Толстого, «адвоката стомиллионного земледельческого народа» и страстного обличителя нравственно-социальной неустроенности общественной жизни, нуждается в новом прочтении, адекватном его художественно-философским установкам, ибо в современных условиях он должен восприниматься классиком, для которого критерием художественности является «внутренняя работа души»[4]. Осуществление поставленной задачи возможно на основе расширения горизонта понимания закономерностей и специфики преломления *духовной традиции русской культуры*, *христианской по своим истокам и содержанию*, в художественном

творчестве русских писателей, в свете чего учитываются категории *национального миропонимания*[5] и *духовные доминанты* авторского сознания. Все это выявляет перспективы разрешения кризиса адекватности литературоведческих исследований[6], связанного с несоответствием системы аксиологических координат исследования и аксиологии объекта изучения, поэтому положение И.А. Есаулова о *христианской* доминанте отечественной духовной культуры[7] принимается нами как исходное *методологическое обоснование* исследования: «Осмысление в художественном творчестве христианской сущности человека и христианской картины мира свидетельствует о собственно христианской традиции»[8].

Для уяснения сложности истолкования художественно-философского смысла наследия Толстого показательно, что с ним и по сей день все спорят, его не принимают и даже отвергают и представители русской интеллигенции, и революционеры-демократы, и представители советского и постсоветского литературоведения. Подобное единодушие в оценках обусловлено тем, что, не принимая какой-либо один из аспектов его наследия, они стремятся дискредитировать все творчество, сглаживая остроту его высказываний, либо наоборот, обнажая противоречивость и эмоциональность суждений. К сожалению, мало кого из них интересовал Толстой как мыслитель или духовный наставник, скорее их внимание было обращено на значимость Толстого как для духовной культуры, так и общественно-политического развития России. И желание Толстого, обостренно переживающего все происходящие вокруг него и стремящегося дать ему оценку, указывает на его интерес к российской действительности, желание критически ее осмыслить.

Для русской интеллигенции, во многом так и не понявшей и не признавшей Толстого, его критика воспринималась как расшатывание или подрыв сложившихся жизненных устоев, поэтому, несмотря на всю очевидность назревших перемен, они предпочитали игнорировать намеченные Толстым болевые точки, считая его учение достаточно прогрессивным и даже радикальным.

Так, Д.И. Овсянико-Куликовский утверждал, что учение Толстого было «сухое, рассудочное, *рационалистическое* (курсив наш. – М.Б.). Это религия не души, а силлогизмом»[9].

С.Н. Булгаков констатирует близость Толстого церкви, высказавшейся предельно однозначно в определении святейшего Синода от 24 февраля 1901 г.: «<…> отлученный Толстой остается близок и церкви, соединяясь с ней какими-то незримыми подпочвенными связями», однако сразу же исправляется: «Церковное учение и «толстовство» действительно между собой непримиримы, между ними возможна только борьба и никаких компромиссов»[10].

Д.С. Мережковский указывает на Толстого как на воплощение православной духовности, утверждая, что он, «как ни странно сказать, церковнее, чем сама церковь, православнее, чем само православие», но в перспективе социального обновления «совсем не видит церкви истинной»[11], однако ее «истинность» ставится под сомнение следующим заявлением: «<…

> если вы отлучили от *церкви* (курсив наш. – М.Б.) Л. Толстого, то отлучите и нас всех, потому что мы с ним, а мы с ним потому, что верим, что с ним Христос»[12]. Подобные суждения своей непроясненностью не только не вскрывают логику рассуждений самого Толстого, но даже затмевают ее, ведь истинной оказывается позиция самого Д.С. Мережковского, а не Толстого, а потому не ясно, как может быть «истинной» церковь, от которой так легко отказываются, а отлучить от такой церкви нужно лишь потому, что *«они»* с Толстым, и в чем же тогда ее «истинность», если Христос не с ней? Для Д.С. Мережковского Толстой был тайновидец плоти, в отличие от Ф.М. Достоевского, тайновидца духа, и одним из ключевых приемов изображения человека у Толстого Д.С. Мережковский считает движение «от видимого – к невидимому, от внешнего – к внутреннему, от телесного – к духовному или, по крайней мере "душевному"»[13], что вряд ли может быть подтверждено воплощенными в произведениях Толстого художественно убедительными движениями человеческой души, к освоению которых и стремился прежде всего писатель. Однако Д.С. Мережковского это нисколько не смущает, поэтому он отмечает: «Л. Толстой – великий творец человеческих душ, именно в этой стороне их, которая обращена к телу, к бессознательным, животно-стихийным корням жизни. Но творец ли он живых человеческих личностей, того, что называется "характером"?»[14]. Он выдвигает гипотезу художественной специфики произведений Толстого, не подкрепленную наблюдением над духовным содержанием и поэтикой толстовских произведений, и сам отвечает на поставленный вопрос, нисколько не нуждаясь в подтверждении собственных выводов положениями Толстого: «Итак, в произведениях Л.Толстого нет характеров, нет личностей, нет даже действующих лиц, а есть только созерцающие, страдающие; нет *героев*, а есть только *жертвы*, которые не борются, не противятся, отдаваясь уносящему их потоку стихийно-животной жизни»[15]. Для современного толстоведения данное положение явно не может быть признано продуктивным[16], поскольку непомерно принижен статус человека в творчестве Толстого. Д.С. Мережковский по сути лишил его духовного измерения, и в связи с этим писатель понимается им не как «созидатель», а как «разрушитель», оставляющий человека страдать на земле в его животном существовании, поскольку вне поля зрения исследователя оказались вопросы веры и нравственного совершенствования человека: «Л. Толстой почерпает свою не мнимую, не лжехристианскую, а истинную, языческую религиозность из бесконечного углубления в тайны этой плотскости, этой божеской животности <…> Л. Толстой, как мыслитель-художник, погружаясь именно в эти бездны животного, на последних его пределах встречает другое начало, вечно ему противоположное и как будто его отрицающее – сознание грозящего разрушения животной личности, сознание смерти»[17]. К сожалению, данное положение не столько проясняет сущность толстовского мирочувствования, сколько еще больше отдаляется от вдумчивого читателя, пытающего постигнуть логику рассуждений Д.С. Мережковского, безапелляционно утверждающего, что истинная религиозность Толстого по

своей природе является языческой, при этом он употребляет абсолютно не поддающейся дешифровке термин «божеская животность». И уж совсем странным выглядит предположение Д.С. Мережковского о том, что бездны животного начала в человеке, которые якобы с таким упоением описывает Толстой, способны предохранить личность от разрушения и смерти. Подобная путаница Д.С. Мережковского в религиозных вопросах побудила Толстого в ответ на такого рода «критику» заметить: «Есть люди, которые пользуются религией для злых целей <…> но есть и такие, которые пользуются ею для забавы, для игры: Мережковский и т.д.» (55;300).

Так же и В.В. Розанов, с одной стороны, отмечает плодотворное влияние Толстого на духовную культуру: «Толстой, при полной наличности ужасных и преступных его заблуждений, ошибок и дерзких слов, есть огромное религиозное явление, может быть – «величайший феномен религиозной русской истории за 19 век», тогда как, с другой стороны, преисполнен непримиримого отрицания его морального воздействия на Россию и призывает «с кровью оторвать такое явление, такого человека от своей груди»[18].

В.Ф.Эрн интерпретировал творческие искания Толстого как непрерывное духовное самоубийство, усматривая в них «постоянную пламенность его огромного духа добровольно надетыми путами», актуализирующими антихристианские тенденции: «Более тридцати лет он пишет все об одном, о недостатках церковного учения; все разрушает и разрушает и никак разрушить не может»[19].

С.Л. Франк подчеркивал связь толстовской критики церковного вероучения с духовной трагедией России в XX столетии, что закономерно восходит к признанию единства церковной и государственной аксиологии: «<…> слабая, все упрощающая и нивелирующая моральная проповедь Толстого имела живое влияние и в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины, культуры, которые на наших глазах погубили Россию»[20], однако, по замечанию С.Л.Франка, «в этом учении Толстого сказался характерный русский догматизм», ибо «одинаковые поступки могут быть в одном случае хороши, в другом дурны, в зависимости от их мотивов <…> Кто прилагает к ним абсолютные и застывшие критерии, тот впадает в догматизм и проповедует своего рода обрядность», хотя ниже философ указывал на несостоятельность своих замечании: «Эта идея – одна из величайших идей чистого христианства – в наши дни никем не была высказана с такой силой и убедительностью, как Толстым»[21]. Интеллигенция, питавшая едва ли не эсхатологические надежды на исход общественно-политического движения, не соглашается с Толстым в его понимании общественной роли человека, который у него, по мнению С.Л. Франка, «принимает резкую антиобщественную тенденцию: не нужно заботиться об обществе и его пользе, каждому нужно работать только над самим собой, и общественное благо будет обеспечено <…> В этом – пункт величайшего расхождения между Толстым и всей русской интеллигенцией, которая выдвигает на первый план обязанность общественного строительства

и считает заботу о собственном благе <…> непозволительным эгоизмом», хотя попутно С.Л Франк признает значимость толстовского учения о человеке: «<…>на стороне Толстого была значительная доля истины, и притом истины насущно-необходимой»[22].

К.Н. Леонтьев, размышляя о влиянии Толстого на мировоззрение своих современников, приходит к парадоксальному выводу: «И старый безумец Лев Толстой продолжает безнаказанно и беспрепятственно проповедовать, что Бога нет, что всякое государство есть зло и, наконец, что пора прекратить существование самого рода человеческого на земле»[23]. Стоит отметить, что менторский тон и неуважительнее, переходящее в грубость, не являются главной отличительной чертой выдвинутого положения, а потому вряд ли заслуживают пристального внимания. Более важно то, что К.Н. Леонтьев элементарно подменил факты: Толстой никогда не ратовал за прекращение человеческого рода, наоборот, в своих религиозно-философских и художественных сочинениях он искал ответа на вопрос о перспективах духовного обновления человека, его нравственного совершенствования, определяя вектор движения истории человечества в его устремленности к постижению Божественной правды и утверждению Царства Божия на земле. Вряд ли в сочинениях Толстого подобных можно уловить вменяемый в вину писателю К.Н. Леонтьевым усмотреть человеконенавистнический пафос.

Н.А.Бердяев, размышляя о религиозности Толстого, приходит к выводу, что «он принимает христианство безлично, отвлеченно <…> без всякого лика»[24], что, по его мнению, свидетельствует о том, что вера Толстого ориентирована прежде всего на самого человека и лишена Божественного света. Необходимо отметить, что Толстой в основных своих положениях восходит к пониманию мира и человека Отцами Церкви: Григорием Нисским, Ефремом Сириным, Григорием Паламой, Иоанном Златоустом[25] и др. Поэтому вывод Н.А. Бердяева все же кажется больше эмоциональным порывом в духе сложившейся критики Толстого. Сам же исследователь, ощущая односторонность своих суждений, указывает и на созидательный пафос творческих исканий Толстого: «Ветхозаветная правда Толстого нужна была изолгавшемуся миру»[26]. И уж совсем неожиданным становится его следующее положение: «Православная основа у него была сильнее, чем обыкновенно думают»[27]. Неожиданность состоит в том, что еще в статье 1918 г. «Духи русской революции» Н.А. Бердяев не утруждал себя вдумчивым изучением специфики мировоззрения Толстого, истолковывая его апелляцию к абсолютным основаниям духовной культуры как анархизм: «Толстовский анархизм, толстовская вражда к государству <…> одержали победу в русском народе», поскольку Толстой якобы является одним из «виновников разгрома русской культуры», являющейся по своим истокам и основаниям глубоко религиозной. Подобное нарушение причинно-следственной связи обусловлено тем, что Н.А. Бердяев так и не сумел решить для себя вопрос о том, является ли Толстой *созидателем* или же *разрушителем* духовной культуры России. К сожалению, необходимо отметить, что Н.А. Бердяев во многом умозрительно и иллюзорно представлял себе учение Толстого, не

видел в нем призыва к нравственному очищению и духовному обновлении, в контексте которого должен произойти и общественный переворот, ставящей целью прежде всего обретение человеком своего духовного Я в мире, лишенным лжи, предательства, эгоизма и гордыни. И для этого вовсе не обязательно разрушать русскую культуру, чего и не было никогда в помыслах Толстого, ведь он сам являлся неотъемлемой ее частью, хотя Н.А. Бердяев самочинно и выводит Толстого за ее пределы, тогда как укорененность в духовной традиции, на которой, по мнению Толстого, и должно базироваться обновление, никогда не ставилась им под сомнение.

И.А. Ильин также не сумел дать объективную оценку феномену Толстого, причислив его к самым видным анархистам[28], но вместе с тем вынуждено признав: «Когда граф Л.Н. Толстой и его единомышленники призывают к внутреннему преодолению зла, к самосовершенствованию, к любви; когда они настаивают на необходимости различать «человека» и «зло в нем», на неправильности сведения всей борьбы со злом к одному внешнему принуждению, на духовном и нравственном преимуществе убеждения, то они следуют в этом за священной традицией христианства; и они правы <…> противиться злу следует из любви, от любви и посредством любви»[29].

Подобная путаница понятий и непроясненность суждений отличает выводы, сделанные церковными исследователями наследия Толстого. Отец Иоанн Кронштадтский, основной темой которого является «борьба … с толстовством»[30], как «душепагубным еретичеством», видит в попытке достижения Толстым гармонии и благодати мировосприятия во Христе не только абсолютизацию относительных ценностей, но и неверное толкование Евангелия, в котором тот якобы самовольно подменил непротивление греху пассивностью перед ним как таковым. При этом неприятие Толстым Христа возводится в ранг непреложной аксиомы, а смысл самой проповеди сводится не к освоению учения Христа как духовного основания жизни человека, но к отображению его страданий, что намеренно лишает ее духовной ценности. Поэтому понимание толстовской трактовки ненасилия как перераспределения зла указывает на явную зыбкость утверждения о заблуждении Толстого: «Главная магистральная ошибка Льва Толстого … в том, что он не понял ни Нагорной проповеди, ни заповеди о непротивлении злу <…> Толстой возгордился, как сатана, и не признает нужды покаяния <…> надеется достигнуть совершенства без Христа и благодати Его <…> а под непротивлением злу разумеет <…> непротивление греху или поблажку греху и страстям человеческим <…> таким образом делается величайшим пособником дьяволу, губящему род человеческий, и самым отъявленным противником Христу»[31]. Проповедь Кронштадтского была сердечно воспринята русским народом (неспроста он был почитаем всенародным батюшкой), с которой Толстой не всегда и во всем был согласен, но всячески сдерживал свою нетерпимость к своему оппоненту в споре по религиозным вопросам, о чем он пишет в Дневнике 13 сентября 1891 г.: «<…> стала хвалить Ионна Кронштадтского. Я возражал, потом вспомнил: благославляйте ненавидящих вас и стал искать доброе в нем и стал хвалить

его. И мне так весело и радостно стало» (52;52). В период общественной критики Кронштадтского в связи с его отношением к еврейским погромам в Кишиневе (май 1903 г.) Толстой после прочтения стихов, высмеивающих и осуждающих батюшку, писал В.Г. Черткову: «А совсем не понравились стихи об Иоанне Кронштадтском. Это совсем недостойно и дурно» (88; 307), в чем и видится истинное христианское смирение, ибо он «был более терпимым, чем его православные критики», благосклонно относившиеся к «Союзу русского народа», совершавшему «преступления чуть ли не против всех заповедей Христа», но при этом усердно исполнявшему «все церковные предписания»[32], что, безусловно, вызывает сомнения в нравственной состоятельности их критики Толстого.

Продолжая спор о толстовской концепции мира и человека, названной еще в Постановлении священного синода от 1901 г. «противохристианским и противоцерковным лжеучением», И.М. Концевич в статье «Истоки душевной катастрофы Л.Н. Толстого» безоговорочно утверждает как возобладавшее в культурном сознании исключительно негативное отношение к духовным исканиям Толстого: «Серьезная критика давно уже показала несостоятельность его учения с богословской и философской точки зрения»[33].

Критика творческого наследия Толстого Иоанном Сан-Францисским (Шаховским) также тенденциозна и, по замечанию доктора богословия Владимира Алексеева (Нью-Йорк), «несправедлива»[34], поскольку концептуальные положения, высказанные Толстым, не были им адекватно интерпретированы. Более того, Сан-Францисский (Шаховской), пытаясь вскрыть несостоятельность толстовского учения, обращается за подтверждением своей критики к идейному противнику Ленину. Подмена авторитетов высвечивает сущность особого метода исследователя, аксиология которого не соотносится с объектом исследования: «Правда Толстого взрывала мир, старое миросозерцание православной России. Не грехи русского народа она ампутировало, но самую Россию в ее святыне народной. Не грехи мира. Но весь мир во всем его строе и порядке <…> это как раз то, что нужно было Ленину»[35]. Сближаясь в критике Толстого с Лениным, Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) делает вывод о порочном и разрушительном влиянии Толстого на Россию: «Именно благодаря обособленной критике всех и вся Толстой смог остаться свободным в России и сотворить наиболее удобно всю свою идеологическую работу по разложению русской государственности и подрыву православной веры»[36].

На первый взгляд достаточно странная апелляция церковного иерарха к Ленину при более тщательном анализе выглядит вполне логичной. Необходимо заметить, что ленинская теория *целостного*, но *противоречивого* Толстого стала одним из постулатов советского литературоведения, актуализирующего в контексте творческого наследия противопоставление *сильных* и *слабых* сторон, например критического художника-обличителя и вздорного проповедника религиозного мракобесия, причем религиозно-философский пафос был актуализирован ломкой «всех "старых устоев"

деревенской России»[37]. Так, И.В. Чуприна считает работы Ленина о Толстом «золотым фондом литературоведения»[38], П.А. Николаев доказывает, что «Ленин глубоко истолковал "кричащие" противоречия Толстого: несравненные картины жизни и культивирование религии, беспощадный протест и непротивленчество»[39]. В.А. Ковалев идет много дальше и выводит из ленинской интерпретации противоречивого мировоззрения Толстого ключ к пониманию художественного мира писателя: «Ленинские суждения о Толстом <…> обязывают критиков и исследователей поставить и осветить вопрос о творческой эволюции поэтики писателя»[40]. Таким образом, для Ленина толстовская критика становится иллюстрацией социальной неустроенности общества, но при этом не принимается во внимание духовная составляющая его творческого наследия: Ленин использует толстовский материал в своих целях, попутно позволяя себе во имя идейной чистоты его критику, допуская существование Толстого только в усеченном формате – без религиозно-философских сочинений. Для Иоанна Сан-Францисского (Шаховского) особую важность приобретают сделанные выводы о противоречивости Толстого, что указывает на то, что во имя дискредитации Толстого можно и даже должно употреблять любые аргументы, поэтому и он тоже принимает Толстого избирательно – вне контекста его религиозно-философских исканий. Как видим, и Ленин, и церковный иерарх хотят принимать *одного* Толстого, правда причины у них разные: для Ленина Толстой является выразителем революционных настроений, для Иоанна Сан-Францисского (Шаховского) недопустимо никаких отклонений от официально признанных догматов, поскольку частное мнение Толстого казалось опасным оружием, обладающим «разрушительной силой и растлевающим характером»[41].

О непродуктивности ленинского подхода писал еще И.А. Бунин в своем исследовании «Освобождение Толстого» (имеется в виду купированный советской цензурой фрагмент из XV главы): «<…> в коммунистической России вышло уже свыше 80 работ о Толстом – все "с точки зрения научного социализма". Точка эта очень проста: "Толстой поражает своим социальным убожеством, идеологической ложью, но ценен тем, что в дни мрачной реакции возвысил бы свой голос против паразитствующих и насильствующих»" – о том, что Толстой возвысил бы свой голос и в дни коммунистической реакции против всех ее насилий, не говорится, конечно»[42]. Однако советское толстоведение, методологически полагаясь на ленинские статьи о Толстом, активно разрабатывало предложенную, а точнее, навязанную концепцию творчества писателя, нимало не заботясь о вразумительности выдвигаемых положений и полученных результатов.

Тезис о том, что Толстой якобы находится внутри революционно-демократической идеологии, разделяя все ее важнейшие доминантные установки, стал предметом научного дискурса после работ В.И. Ленина, не взирая на контекст духовных исканий, да и игнорируя характер художественного мышления писателя, апеллирующего к исконным и безусловным началам: «Учение Толстого безусловно утопично и, по своему

содержанию, *реакционно* (курсив наш. – М.Б.) в самом точном и в самом глубоком значении этого слова. Но отсюда вовсе не следует ни того, чтобы это учение не было социалистическим, ни того, чтобы в нем не было критических элементов, способных доставлять ценный материал для просвещения передовых классов»[43]. Выявленная реакционность позиции Толстого, восходящая к утверждению писателем в своем творчестве духовных приоритетов, позволяет причислить его к борцам с существующим строем, правда с некоторыми оговорками, которые оказываются принципиальными для достижения поставленной цели. Так, отмечается несостоятельность Толстого как революционера, его бесполезность в предполагаемой борьбе, ибо он «не мог абсолютно понять ни рабочего движения и его роли в борьбе за социализм, ни русской *революции* (курсив наш. – М.Б.)»[44], ведь само социалистическое строительство понимается Толстым все же во многом по-другому: « <…> нравственность должна быть основой прогресса <…> нравственность истинна только тогда, когда она выражается в усилии установить органическое единство общества, как вы это называете, или – установить Царство Божие на земле, как выражаю я то же самое <…> это совершенно новый и более возвышенный взгляд на социализм» (66;33).

Таким образом, предложенное Толстым социально-нравственное улучшение общества на путях преодоления всеобщего разобщения любовью требовало *ненасильственного* изменения его структуры. Значит, если и можно считать Толстого революционером, то только в узком смысле, видя в нем прежде всего духовного наставника, но никак не социального реформатора (да и было ли это уделом художника и мыслителя!?), использующего для достижения цели – братства и согласия – не насилие и террор, а любовь, которая «есть Бог, есть сама жизнь, т.е. Божественное, что есть в человеке, и эта любовь, которая заключена в человеке, стремится расшириться <…> Вот это-то движение жизни мы и чувствуем в себе <…> единственное средство для любви проявлять и расширять себя есть правда» (69;197). П.Л. Лавров, один из видных революционных деятелей, считал любовь преградой на пути прогресса: «<…>любовь к человечеству вызывает *ненависть* (курсив наш. – М.Б.) ко всему, что мешает осуществлению царства справедливости»[45].

И все же сложность вопроса о революционности Толстого состоит в том, что исследователи, апеллирующие к факту расхождений Толстого с церковью, но не вскрывающие природы его религиозности, признают оригинальность его учения и указывают на подмену одного типа духовности (церковного православия) иным типом религиозности и религиозного сознания, опираясь при этом не столько на глубокое исследование взаимодействий революционной идеологии и толстовского мирочувствования, сколько на поверхностные выводы, зачастую обоснованные лишь констатацией их видимого сходства. Очевидно, что главным критерием для выявления степени замещения одного типа духовности другим является соотнесенность *контекста понимания*, в

пределах которого функционирует творческое сознание, с *христианской традицией* освоения мира и человека. При этом нужно учитывать тот факт, что наследование иной духовной культуры с иной системой ценностей не отрицает возможности функционирования в ее пределах иного, отличного от христианского, типа религиозности, ведь «разрыв с традицией – это следование ей на ином уровне, ибо разрыв с образцами имеет свою традицию»[46]. Необходимо отметить, что полноценных работ, посвященных изучению данной проблемы в контексте современного толстоведения практически нет. Частные суждения, однако, не дают полной картины, поэтому нам представляется чрезвычайно важным показать, что для того, чтобы определить степень революционности Толстого, необходимо определить степень его *укорененности* или *неукорененности* в революционной традиции, соотнося положения видных революционеров с положениями Толстого.

Если Толстой, декларируя совершенствование человека, направленное на то, чтобы «животную личность тратить на сохранение и увеличение души.
Т.е. жить для души.
Т.е. жить по-Божьи, желать того, чего хочет Бог, возростить высшую душу в себе и в других» (53; 241), создает условия для проявления Божьего лика в душе, то революционеры понимали человека отвлеченно, безлично, как совокупность общественно-исторических отношений, видя в нем некий *расходный* материал для проведения ими социальных преобразований, естественно не учитывая при этом духовной уникальности человеческой природы.

Только реконструируя систему революционной веры, можно адекватно описать отдельные ее звенья. Инфляция духовных ценностей приводит М.А. Бакунина к пониманию необходимости спасения и соединения людей не на религиозном фундаменте, но через обретение мифического всеобщего счастья в социальной революции: «Для всех стран спасение и путь к соединению один – Социальная Революция»[47]. Очевидная десакрализация человеческой природы подчеркивается графическим выделением мечты революционера о всеобщем рае, хотя в пределах христианской традиции так особо выделяли Бога и Церковь. Все это свидетельствует о подмене духовных приоритетов, в связи с чем лишь вопрос об освобождении пролетариата своей всемирной значимостью выходит за пределы мира дольнего и получает онтологический статус, хоть и не может быть решен «без кровавой ужасной борьбы»[48]. Толстой цитирует Бакунина, единственного из всех революционеров, во второй части книги «На каждый день», приводя мысль о необходимости уничтожения государства, однако писатель в качестве жизни полагается не на насилие, но все же на развитие в человеке духовной жизни, которая «значит то, чтобы видеть связь причины и следствия в духовном мире, и этой связью руководить свою жизнь. Материалисты не видят этой связи и потому не верят в нее, а видят физическую и верят – физическая же связь есть всегда только следствие следствия» (53; 352).

П.Л. Лавров продолжает использовать богословскую терминологию, наполняя ее революционным содержанием. Так, он считает, что «закон борьбы за существование должен был бы вести человечество к выработке социализма», поскольку, «если социализм не есть борьба за нравственное право против вопиющей несправедливости <…> если бы социалистический строй не мог и не должен был сделаться средою высшего развития всех личных способностей, то слово социализм не имело бы никакого смысла», поэтому, делает он вывод, «социалистическое общество должно быть обществом солидарных личностей, связанных сознательной готовностью пожертвовать собой личным наслаждением для общего блага»[49]. Показательно, что если в христианской традиции категории права и Благодати противопоставлены друг другу, то в границах провозглашаемой П.Л. Лавровым религиозности они сливаются, в результате чего появляется эвфемизм «нравственное право», которое регламентируется стремлением человека к «высшему развитию всех *личных* качеств», поэтому *нравственное* переходит в разряд *полезного*, а «при таком подходе секуляризация сакрального не может пониматься иначе, как профанация духовного измерения в целом, как такое "упрощение", при котором принципиально двуплановый мир деградирует в направлении отказа от «незримого», "невыразимого", в конечном же итоге – от духовного спасения к иллюзорной земной прагматике»[50]. Поэтому и жертвование человеком своей жизнью осознается не в свете христианского предназначения одухотворенной личности, проявляющегося, по Толстому, в «готовности полной жертвы всем во имя того, что считается *религиозной истиной* (курсив наш. – М.Б.)» (36;337), но сводится к насилию, условия необходимости которого, как признает П.Л. Лавров, лежат вне нравственной оценки, ибо «эта борьба не есть еще царство нравственных начал, но лишь неизбежное условие торжества этого царства»[51]. Толстой же в письме к В.В. Стасову от 17 октября 1905 г. указывает на свое несогласие с оправданием насилия на путях обновления условий жизни человека: «<…>на всякие же насилия и убийства, с какой бы стороны не происходили, смотрю с омерзением» (76;89), что однозначно выявляет его расхождение с революционной аксиологией. Это и было подмечено П.Л. Лавровым в статье «Старые вопросы (учение графа Л.Н. Толстого)», в которой он указывает на то, что его учение является «религиозным эгоизмом», и в качестве примера приводит социалистов, создающих *антиевангелие*, моделируя тем самым новую историю, в которой борьба и насилие есть подвиг: «<…>убежденные социалисты давно уже ценою своего личного счастья разносят *евангелие* (курсив наш. – М.Б.) солидарности трудящихся во все концы мира <…> социалисты-революционеры ценою своей жизни *готовят оживление разъединенных костей капиталистического поля смерти* (курсив наш. – М.Б.)»[52]. Данные утверждения свидетельствуют о том, что полученные выводы отвечают выбранной исследовательской аксиологии, но вряд ли имеют научную значимость, поскольку еще в 1905 г. Толстой в письме к В.Г. Черткову писал, что для него революция – это «*массовый*, не подъем духовный, а упадок», а

сами революционеры, «руководимые ребяческим задором, губят и жизни, и духовные силы людей, увлекая их *нелепые, бессмысленные затеи* (курсив наш. – М.Б.)» (89;10).

П.Н. Ткачев фактически повторяет мысль Н.Г Чернышевского из «Антропологического принципа философии»[53] о том, что смысл жизни человека состоит в удовлетворении эгоистических, в то время как в христианской аксиологии дана перспектива преодоления греха гордыни. Но в том-то и состоит суть революционной идеологии: грешно то, что праведно с точки зрения христианской морали. Поэтому тождество нравственности и эгоизма вполне отражает установки критика, декларирующего вседозволенность первейшим достоянием человека и соотносящего свою пользу с общественной лишь в той степени, в какой социальные задачи соотносятся с его личными амбициями: «<…> в основе нашего нравственного чувства, в основе всех наших альтруистических побуждений лежит чисто эгоистический мотив, стремление к личному счастью и отвращение от личных страданий», ведь, по утверждению П.Н. Ткачева, «каждый человек в современном обществе думает и заботится об одном лишь себе, что свое личное благо он ставит выше всего на свете, делает себя и свой интерес высшим мерилом добра и зла, лжи и предательства»[54]. Для Толстого же было очевидно, что «всякое ослабление духовной силы выражается увеличивающимся эгоизмом, самодовольством и самовозвеличиванием» (52;67), а потому в письме В.Г. Черткову от 22 января 1905 г. Толстой указывает причину, по которой не может принять революционную идеологию: «Тут *нет Бога* (курсив наш. – М.Б.), и не могу на старости лет хвалить то, что не от Бога» (89;10).

Таким образом, вряд ли можно согласиться с Н.А. Бердяевым, констатировавшим близость Толстого революции и отметившим, что «русская революция являла собой своеобразное торжество толстовства», поскольку художник «вызывал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ей одержим»[55]. В письме В.Г. Черткову от 4 ноября 1905 года Толстой замечает: «Хорошо вы делали, что подчеркивали различия между нашим мировоззрением и революционным <…> только с религиозной точки зрения можно быть ни на той, ни на другой стороне и жалеть и тех, и других». (89;27). Продолжая эту мысль, в статье 1907 г. «Не убий никого», Толстой напишет: «Вся Россия стонет от ужаса вырвавшихся наружу, ничем не сдерживаемых инстинктов, побуждающих людей совершать самые ужасные, бессмысленные убийства <…> Положение России ужасно. Но ужаснее всего не материальное положение, не застой промышленности, не земельное неустройство, не пролетариат, не грабежи, не бунты, не вообще революции. Ужасно то душевное расстройство, которое лежит в основе всех этих бедствий» (37;43). Исследователи, выявляющие в творчестве Толстого «заряд нужной им революции»[56], делая выводы, не подкрепленные наблюдениями над творческими исканиями писателя, искажают его духовный облик, тогда как писатель последовательно дистанцировался от революционной аксиологии, признавая факт нравственного кризиса

российской действительности, ведь если прежде «нерелигиозные люди были врагами общества», то теперь они – «руководители» (54;277). Толстой по-христиански относится ко всем вовлеченным в стихию борьбы и противостояния: «Только с религиозной точки зрения можно быть ни на той, ни на другой стороне и жалеть и тех и других» (89;27), потому как ограничить человека социально-политическими формами жизни и сводить к их отражению своеобразие его духовной природы Толстому не представлялось возможным.

Подмена исконных приоритетов условными и призрачными нравственными ориентирами самоопределения человека сказывалась на размывании критериев нравственно-социальной стабильности и расшатывании первооснов человеческой природы, тогда как «людям открыт несомненный закон Бога, стоящий выше всех человеческих законов, по которому мы все должны не враждовать, не насиловать друг друга, а, напротив, любить и помогать» (65;85). И в связи с уяснением толстовской концепции человека, восходящей к христианской антропологии, особым смыслом наполняется размежевание Толстого, художника и мыслителя, с притязаниями революционеров на вседозволенность и неподсудность во имя достижения во многом призрачного и иллюзорного *общего блага*: «Движет человечество духовный рост – религия. Марксисты не видят этого и хотят вывести движение из экономических причин» (53;354), поскольку «ошибка марксистов (и не одних их, а всей матерьялистической школы) в том, что они не видят того, что жизнью человечества движет рост сознания, движения религии, более и более ясное, общее, удовлетворяющее всем вопросам понимания жизни, а не экономические причины» (53;206).

Так что нет ничего удивительного в признании Толстым того, что «движется вперед человечество только в той мере, в которой оно исполняет ту программу, которая поставлена ему Христом» (67;147). Человек, по Толстому, в достижении поставленной перед человеком цели – установление всемирного братства – полагается не на насилие и террор, а на любовь, которая «есть Бог, есть сама жизнь, т.е. Божественное, что есть в человеке, и эта любовь, которая заключена в человеке, стремится расшириться <…> И единственное средство для любви проявлять и расширять себя есть правда» (69;197). Так что вряд ли представляется возможным серьезно отнестись к замечаниям Е.П. Андреевой, стремившейся, манипулируя фактами, доказать, что «революция захватывала писателя силою, справедливостью своих освободительных идей»[57], приводя в качестве доказательства суждение Толстого о том, что великий исторический переворот «не может свершатся без внутреннего потрясения, но потрясения временного» (36; 488), хотя данное положение является вариантом №20 статьи «Конец века» и не вошло в ее окончательную редакцию. Попытка выдать размышления Толстого за окончательно устоявшееся суждение выглядит более чем сомнительной. Так же, как и выводы С.И. Машинского, повторившего ставшие общим местом ленинские мысли: «Наследие Толстого служило целям революции»[58]. Думается, возможно согласиться В.

Маклаковым, указавшим на непримиримость Толстого с большевизмом, в котором «соединилось все, что было наиболее ненавистно Толстому <…> потому говорить о каком бы то ни было сходстве между учением Толстого и большевиков, значит, ничего не понимать в этом учении»[59].

Кроме понимания советским литературоведением Толстого как «зеркала русской революции», *идея перелома* в его творчестве также долгое время оставалась защищенным от какой бы то ни было критики положением, а по сути, непреложным фактом. Г.В. Плеханов, обосновавший в своих статьях «учение о двух Толстых», выдвинул положение о переломе в творческих исканиях писателя: «Переворот, пережитый Толстым в начале восьмидесятых годов, заключался преимущественно в том, что наш великий писатель вышел из того гипнотического состояние, в которое он попал под влиянием окружавшей его общественной среды и находясь в котором он выступал в нашей литературе как художественный бытописатель высшего сословия»[60]. Нетрудно заметить, что данное суждение не принимает во внимание существование иного измерения, кроме общественно-социального, рассматривая религиозного художника и мыслителя с опорой на классовый подход. Очевидно, что полученный вывод заметно сужает контекст понимания собственно толстовских исканий. Не найдя в исканиях писателя сколь-нибудь прогрессивных мыслей для построения нового общества, Г.В. Плеханов отказывает классику в актуальности и значимости его исканий, считая, что *слово* Толстого дойдет до будущих поколений, «когда наша планета <…> клонится к упадку»[61].

«Классик» советского толстоведения М.Б. Храпченко концепцию творчества Толстого строит на плехановском освоении его наследия «отсюда и досюда» и, естественно, в свете ленинских статей, отделяющих уже один период творческих исканий писателя от другого, так что по сути учение о «двух Толстых» остается на правах исходного методологического положения: «В конце семидесятых – начале восьмидесятых годов в мировоззрении Толстого происходит глубокий перелом, приведший к существенным изменениям в характере его литературной деятельности»[62]

На перелом в мировоззрении Толстого указывает и С.П. Бычков, один из авторитетных исследователей в послевоенный период, и объясняет его истоки и смысл логикой революционно-демократического движения, не сообразуя свои выводы с особенностями становления феномена авторского сознания, подменяя специфику художественной индивидуальности писателя *зеркальным* (ленинская метафора, низводящая писателя до участия в мирской суете) отражением общественно-исторической ситуации: «<…> назревание и завершение "перелома" в мировоззрении Толстого лежит между двумя демократическими подъемами в стране – 1859-1861 и 1879-1880 годов. Стимулы и источники "кризиса" заключены не в личной биографии писателя, а носят глубоко социальный характер, они своим корнями уходят в народное освободительное движение в стране и органически связаны с нараставшим протестом русской патриархальной деревни против наступления капитала»[63]

Однако освоение наследия Толстого в его религиозно-философском аспекте и художественном воплощении позволяет выдвинуть предположение о **целостности** исканий писателя, разделявшихся традиционно и во многом надуманно на два периода: «до» и «после» пресловутого перелома, искажающих логику становления его творческой индивидуальности. Идея о «хорошем» писателе и «дурном» философе и мыслителе была поставлена под сомнение даже представителями советского толстоведения, хотя они были лишены адекватной методологической базы и научной перспективы рассмотреть «вопрос о знаменитом "переломе" в его взглядах <…> который и знаменует поворот к религии»[64]. В.И. Кулешов обозначил по сути проблему системно целостного освоения творчества Толстого, состоящую в уяснении связи двух эпох в его жизни и принятии «некоего "единого" Толстого, уже в начале поприща знавшего, куда идти»[65]. Сам Толстой настаивал на преемственности этапов своего творческого пути. В 1882 г. он отвечал на письмо Ж. Дюма, французского профессора, обратившего внимание на истоки религиозно-философского учения писателя в его раннем творчестве, когда уже в «Войне и мире» было показано, что «данной нам Христом мерой хорошего и дурного» (12;165) возможно избежать духовной погибели под бременем греха и порока. Толстой соглашался с наблюдениями ученого и в ответном письме к нему подчеркивал: «Я думаю, что вы совершенно правы, предполагая, что перемена, о которой я говорю в "Исповеди", произошла не сразу, но что те же идеи, которые яснее выражены в моих последних произведениях находятся в зародыше более ранних» (66;188). Преемственность творческих исканий Толстого подтверждает его запись в Дневнике о своих юношеских письмах к А.А. Толстой, с которой он был в предельно откровенной переписке на протяжении всей жизни: « <…> теперь бы ничего не сказал другого» (58;23).

К сожалению, приходится еще раз констатировать, что большинство работ в советском литературоведении не дает предельно точной оценки духовным исканиям Л. Толстого. Необходимо отметить, что продуктивные наблюдения Н.Г. Чернышевского[66] над художественной спецификой воплощения концепции человека в творчестве Толстого долгое время оставались не учтенными литературоведческой наукой, сосредоточившей свое внимание на освещении реализма Толстого в свете методологических установок ленинских статей. В 1946 г. была опубликована не оцененная по достоинству статья Л.М. Поляк «Принципы изображения человека в романах Льва Толстого», в которой автор предпринял дерзновенную попытку объяснения художественной индивидуальности писателя – «расшифровать неуловимую тайну … тончайшего и "неуловимого" мастерства»[67] без использования ленинской методологии. Автор поставил задачу вывести своеобразие толстовского художественного метода «срывания масок» из религиозно-философских исканий писателя, предположив, что преломление толстовского учения в художественном наследии писателя усиливает эстетическое воздействие произведений писателя. Данное предположение было подвергнуто резкой критике в рецензии Н.М. Онуфриева за

расхождение с устоявшимися в советском толстоведении стереотипами, побуждающими к отрицанию нравственного содержания художественного творчества Толстого: «Грубой ошибкой автора является утверждение, что толстовщина, будучи претворена в художественные образы, теряла свою реакционную окраску»[68]. Так что нет ничего удивительного в том, что были предприняты попытки прочтения творчества Толстого в свете революционно-демократической теории «разумного эгоизма»: «В сущности, и Толстой и Чернышевкий в области этики апеллировали к так называемым естественным основам человеческой природы <…> Великий "мужик в литературе Толстой" и крестьянский революционер Чернышевский в 60-е годы при всех разногласиях во много сходились, когда искали нравственную основу характера положительного героя»[69].

Л.М. Поляк же, подчеркивая этический пафос художественного творчества Толстого, обратилась к специфике изображения человека, указав на ряд художественных приемов его воплощения, как-то: *многосторонность* картин его жизни, текучесть и динамичность, внимание к внутреннему миру, проявляющемуся во внешнем облике, углубление писателя к иррациональным началам человеческой природы, воспринятой им во всей полноте и многосоставности. Сам факт обращения исследователя к человеку как одной из ключевых для толстоведения проблем свидетельствует о поисках автором путей выхода из усугубляющегося в науке кризиса адекватности, что виделось в освещении *целостности* художественных исканий писателя, подчиненных постижению человека в контексте отечественной духовной традиции.

Литературоведческий кризис адекватности и отсутствие устоявшейся научной концепции истории русской литературы подводили исследователей к искаженному восприятию собственно толстовского мировоззрения и попыткам «додумывания» за писателя того, чего в художественном мире его произведений нет, но, по мнению ученых, должно быть[70]. Типичным примером подобного отношения к толстовскому наследию может служить статья Н.И. Пруцкого «Л.Н. Толстой, история, современность», в которой исследователь в силу известной установки искажает содержание учения Толстого, предлагая свое толкование, восходящее к ленинским постулатам. Так, отмечается, что писатель искал путь избавления от буржуазного рабства, и в «этих поисках не только впадал в наивные и смешные иллюзии, в реакционнейшие утопии и заблуждения, но и «снимал» некоторые из них»[71]. Очевидно, что смешными и наивными иллюзиями, реакционнейшими утопиями признается именно наследование христианских ценностей, которые предстают в виде предрассудков, поэтому, делает вывод исследователь, толстовское учение связано не только с ними, «но и с разумом писателя», который толковался исключительно в рационалистическом контексте, что не соответствует истине, и оно «заключало в себе сильное социально-критическое, оппозиционное начало, которое могло в условиях того времени вооружать и реализм, и приносить пользу борющемуся человечеству»[72]. Подобный подход не оставил интерперетатору иного выбора, кроме как

констатировать факт того, что в «учении этом заключено и глубочайшее обличительное социальное содержание»[73]. Таким образом, игнорирование духовного контекста понимания приводит к декларированию таких положений, которые, как лакмусовая бумажка, выявляют сущность аксиологических установок исследователя. Очевидно, что художественная природа толстовских текстов не соотносится с ними.

Методология современного литературоведения, осваивающего творчество Толстого, базируется на ленинских статьях о Толстом и предполагает использование их положений при обращении к духовному подтексту произведений писателя с целью дискредитации художника, которому вменяется в вину уже не расхождение с реалистическими принципами изображения действительности, но отпадение от христианских основ понимания мира и человека. Подобное редуцированное прочтение (уже не в силу *атеистической одномерности* позитивистской аксиологии, а в связи с установкой на ортодоксальный подход к изучению художественного наследия, остающийся одномерным по своей сути[74]) подменяет предмет критического освоения, который связывается уже не с функционированием в тексте «аскетических идеалов», а с несоответствием этим самым идеалам, точнее – недостаточной идейной (теперь уже «христианская») чистотой. Мы полагаем, что экстраполяция нового литературоведческого клише с заведомо известным результатом на «корпус *художественных* текстов» вряд ли корректна, и ставит под сомнение адекватность полученных результатов, на основании которых «высокомерный отказ писателям в причастности их творчества христианской традиции»[75] выглядит по крайней мере псевдонаучным[76], ибо русские писатели в таком случае оказываются словно отлученными от русской литературы, христианской по своим истокам и духовному содержанию.

Говоря об оценках наследия Толстого, приходится вновь констатировать, что противоречивость и разброс подчас взаимоисключающих суждений о творчестве Толстого[77] сохраняется и по сей день и остается характерной чертой толстоведения, что свидетельствует об отсутствии в науке исходных положений и прецедентных понятий и отражается прежде всего на работах о религиозно-философских взглядах и творческих исканиях писателя

Исследователи, находящиеся в этом методологическом формате, по мнению Г. Андреева (Фейна), «подчас теряют элементарный вкус, изображая Толстого то чертом с рогами, то глупеньким доморощенным яснополянским болтуном[78]».

Показательна статья В.Ш. Сабирова и О.С. Соиной «Жизнь и смерть, любовь и ненасилие», в которой авторы при всей критичности своих суждений все же *снисходительно* признают философское творчество Толстого выдающимся событием: « Хотя результат его духовных и философских исканий оказался в итоге отрицательным, мы должны быть снисходительны к великому писателю, потому что он заплатил за свои ошибки слишком дорого»[79] К сожалению, современная наука не в полной мере преодолела соблазн прежде апробированной апелляции к ленинским

статьям о Толстом, что приводит порой к явной несуразице положений и выводов о творческих исканиях писателя: «Фактически именно Л.Н. Толстой в отношении к *христианству* являлся своеобразным *"предтечей" В.И. Ленина*, что до сих пор, *к сожалению*, замалчивается многими исследователями его учения (курсив наш. – М.Б.)»[80].

В статье же О.А. Кириченко «Роман Л.Н. Толстого «Анна Каренина» в контексте православия (образ Анны Карениной)» автором предпринимается попытка «подогнать» текст романа под выбранную им аксиологию. Очевидная узость контекста понимания исследователя выражается в его постоянном желании *указать* Толстому, каким должен был бы быть роман, чтобы не возникало сомнений в правомерности его рассмотрения в границах *православного* мировосприятия: «К такому решению можно было бы свести все содержание романа вкупе с эпиграфом к нему. Это было бы в русле православной традиции. Но не толстовской»; «В случае с Анной Карениной условие "не грешить" было бы выполнено, если бы героиня вступила в законный брак с Вронским»; «<…> условие «не грешить» выполнялось в случае, если бы Каренина прекратила дальнейшие встречи с Вронским»[81].

В монографии Н.Г. Набиева «Человек в мире Л.Н. Толстого» (М., 1999) впервые поставлена задача **комплексного** освещения изображения человека в художественном наследии Толстого, который для писателя всегда представлял колоссальный интерес и понимался как самобытное и самоценное явление. Однако автор избирает предметом своего исследования все же **частные** характеристики концепции человека в мировоззрении Толстого, **не сопряженные** друг с другом: *бытование* человека в *историческом* процессе и его *самоопределение* в *семейных* отношениях. И в связи с этим можно заключить, что в работе Н.Г. Набиева так и не было обобщено описание аспектов жизни человека, и за ее пределами остались неразрешенные **вопросы** об истоках и религиозно-философском содержании **антропологических воззрений** Толстого, а также в данном исследовании не получили должного освещения проблемы поиска **смысла жизни**, становления **человека** и веры. Не нашел своего отражения в работе Н.Г. Набиева и закодированный в повествовании произведений Толстого диалог автора с читателем, обусловленный стремлением писателя к этическому воздействию на него. И вместе с тем автором были собраны очень важные наблюдения над художественным воплощением человека в творчестве Толстого, сделаны выводы об особенностях человека Толстого, подкрепленные богатым материалом. Так, Н.Г. Набиев выдвигает положения, что главным «объектом изображения великого писателя была духовная жизнь человека», что в творчестве Толстого «прослеживается культ духовности, культ нравственности и отрицание всего придуманного, вторичного: законов общества и их судов, департаметнов»[82], с чем нельзя не согласиться, ибо проникновение в духовные процессы жизни человека является одной из ведущих художественных особенностей творчества Толстого. Вместе с тем необходимо признать, что содержание внутренней жизни героев Толстого так и осталось не охваченным исследователем.

Н.Г. Набиев вскрывает важнейшую особенность изображения человека в творчестве Толстого: если для Ф.М. Достоевского Богопознание является магистральным вектором художественного мышления, то для Толстого-художника главная цель и высший критерий художественности – это человек, который «может совершенствоваться до Христа, он как земное начало через духовное самоусовершенствование, т.е. через развитие тех естественных духовных начал, которые вложены в него самой природой, может дойти до идеала Христа»[83]. Решая проблему духовного преображения человека в творчестве Толстого, Н.Г. Набиев весьма тонко подмечает, что тема Воскресения – духовная доминанта творческих исканий Толстого, однако, поставив вопрос о понимании человека Толстым в свете его отношения к Богу, он весьма неожиданно приходит к умозаключению: «Нравственное перерождение человека у Толстого – это дело рук *самого человека*, результат его воли и желания стать лучшим (курсив наш. – М.Б.)»[84], тогда как человек у Толстого никогда не был предоставлен сам себе.

Книга Н.Г. Набиева «Человек в мире Л.Н. Толстого», в которой была поставлена принципиально новая научная проблема – освещение художественной впецифики воплощения концепции человека в творчестве Толстого, унаследовала штампы и расхожие суждения советского толстоведения, как бы автор ни пытался от них дистанцироваться. Противопоставление религиозных исканий Толстого – художественному творчеству, оперирование понятиями «позиция дворянства» и «позиция патриархального крестьянства», тогда как для Толстого было особо значимо, чтобы «не было деления народа и не народа» (85;27); нарочитое **отделение** этапов творческого пути писателя друг от друга, затемняющее **связующие** их **духовные** тенденции; **сведение** глубины замысла «Анны Карениной» к теме семьи, а «Воскресения» – к изображению человека на фоне социальной жизни – вот те спорные утверждения Н.Г. Набиева, противоречащие декларативно заявленной новой теме исследования и отличающие, к сожалению, большинство современных работ.

Показательной в этом смысле является статья К. Нагиной «Я сделался зверем, злым, хитрым зверем…», в которой выдвигаются несколько спорных положений. Так, вызывает сомнение актуализированная автором «непонятость» Толстого, «который обладал столь страстным стремлением быть понятым», что, используя разные жанровые формы, руководствовался «главной целью – включить в сферу своего притяжения как можно больше людей»[85]. Не совсем убедительным выглядит обращение автора к теории «двух Толстых», научная продуктивность которой весьма сомнительна: «Художественное содержание повестей Толстого <…> несводимо к идеям Толстого-моралиста»[86], а «дневной свет» его религиозно-философских трактатов противопоставляется «ночному небу» его художественных произведений. И уж тем более вряд ли можно согласиться с тем, что «в центре внимания … произведений (повести «Дьявол» и «Крейцерова соната» - М.Б.) – вопрос о природе и характере стихии пола»[87]. Однако, несмотря на путаницу понятий, в статье предпринята попытка выявления природы

«звериного» в героях позднего Толстого, что является важным для изучения его художественной концепции человека и поэтики поздних произведений.

На общем фоне последних публикаций о Толстом особо выделяется книга Б. Сушкова «Пророк в своем отечестве. Пушкин. Гоголь. Толстой. (О невостребованных идеях и идеалах русских гениев)», претендующая на характер литературоведческого исследования. Автор поставил проблемы веры Толстого, значения его наследия для русской культуры, толстовской концепции человека, которые остаются неразрешенными, ибо автор выдвигает необоснованные и не подкрепленные историко-литературным материалом выводы и положения, являющиеся на сегодняшний день во многом «рудиментами»: «И в теории, и в практике христианство – безумие!», «Какое невежественное, троглодитное хрисианство было на … "Святой Руси"!», а потому он и не смог постигнуть масштаб личности и значение наследия Толстого для человечества, заявив, что «вся беда в том, что он был одновременно – попеременно – и художник, и моралист, и помещик, и богослов, и христианин, и язычник, и педагог, и философ и т.д. – и все это выходило у него на любительском уровне»[88]. Стоит отметить, что для исследователя Толстой не является авторитетом, поэтому его можно и должно сбросить с пьедестала, разговаривая с ним на равных, а иногда даже поглядывая сверху вниз, начетнически отчитывая его за различные огрехи, которые именно этому исследователю и дано было увидеть. Так, Б. Сушков парадоксально отмечает, что для Толстого «совершенствование не есть развитие, а есть атавистическое движение вспять, дабы вновь укрыться в материнском лоне природы. Отсюда – идеал вечного младенчества и наивная, инфантильная форма протеста против издержек в развитии цивилизации»[89]. Налицо стремление соригинальничать, для чего оказывается допустимым подменить нравственное совершенствование собственно общественным прогрессом, который для Толстого не мог состояться в отрыве от духовного преображения человека, будучи им же обусловленным. Однако в погоне за «альтернативным» Толстым Б. Сушков по сути повторяет выводы, сделанные Г.В. Плехановым, В.И. Лениным, М.Б. Храпченко, Е. Ярославским и др. об отсутствии в наследии Толстого пресловутого прогрессивного начала. Таким образом, «альтернативность» проявляется в том, что оно осмысливается вне религиозного контекста, не учитывать который означает элементарно изучать «Другого» Толстого, далекого от оригинала.

Б. Сушков в качестве методологической основы якобы адекватной интерпретации Толстого выделяет именно теорию «двух Толстых», призывая «заново поставить»[90] эту проблему. Нам представляется, что продуктивность подобного подхода выглядит вполне очевидной в пределах классовой теории и потому является абсолютно несостоятельной, если принимать во внимание духовное измерении творчества Толстого. Очень важно, что сам исследователь признает однобокость своих рассуждений, указывая на то, что подобное разделение было обусловлено не объективной правдой, а собственно потребностями самих исследователей эксплуатировать толстовские идеи для подтверждения своих собственных измышлений и

домыслов: «<…> делили Толстого на "сильного" художника и "слабого" мыслителя <…> все по-разному, в зависимости от своего собственного мировоззрения <…> используя идейный материал Толстого в тех или иных целях, за или против происходящих событий»[91]. Таким образом, не идеи Толстого являются объектом исследования, но собственные выводы «исследователя», не подкрепленные материалом, что заметно искажает сущность толстовского наследия, а это означает, что к уже готовым умозаключениям, ничего общего не имеющим с толстовскими, подбираются те или иные его суждения, зачастую вырванные из контекста.

Нечеткость и неопределенность методологии приводит М.М. Дунаева к парадоксальным и взаимоисключающим выводам и суждениям о творчестве Толстого. Например, он отмечает правоту Ленина как интерпретатора Толстого: «Хотел того Толстой или нет – он деятельно поработал на революционную идею. Ленин великий профессионал в своем деле, знал, что говорил, называя писателя "зеркалом революции"»[92]. Кроме того, Толстой осознается одновременно и **еретиком**, и наставником **православного христианина**. Так, поздний Толстой, после «Анны Карениной», по его наблюдениям, хотя и является создателем «собственного вероучения, далекого от Православия», все же пишет художественные произведения, вполне пригодные «верующему человеку для чтения»[93]. А в предисловии к статье В. Свенцицкого «Положительное значение Льва Толстого (К восьмидесятилетнему юбилею)» он ничего не говорит о заслугах художника и мыслителя в области религиозного просвещения, **игнорируя** не только позицию Толстого, но и собственно содержание самой статьи, отмечает все же духовный вклад писателя в нравственное совершенствование человека: «Его призыв служить Богу относится вовсе не к Тому, Кому молится христианин <…> И спасение для Толстого мыслится не в вечности, а в земной жизни: как спасение от страха смерти <…> Однако придать смысл самой смерти можно, лишь противопоставив ей то самое Воскресение, какое Толстой безусловно отвергал»[94]. Заблуждения М.М. Дунаева насчет разноплановости творческих исканий Толстого вполне обоснованны и далеко не случайны. Противопоставление *светского* и *духовного* в контексте единой культуры актуализирует мнимое превосходство одного компонента культуры над другим. Литература же своей принадлежностью к светскому компоненту не может и не должна дублировать духовный компонент культуры. Поэтому исследовательские манипуляции обусловлены предубеждением в том, что между светским компонентом культуры и христианской традицией не только не усматривается сколь-нибудь существенной близости, но и постулируется их духовная несовместимость. Однако «убеждение в непереходимости грани между благодатью и миром означает, по сути дела, невозможность самого проникновения идеи соборности в жизнь, невозможность воцерковления жизни»[95], поэтому мы, вслед за И.А. Есауловым, полагаем, что для адекватного истолкования творчества русских писателей, а именно Толстого, принципиально важно определить *не степень дистанцированности* художника от христианской традиции постижения мира и человека, а степень

близости ей. И в связи с этим снимается противопоставление духовных исканий Толстого христианскому миропониманию: «Акцентирующие разрыв (Толстого и Церкви. – М.Б.) исследователи … при рассмотрении его художественного творчества обращают внимание на идеологические *расхождения* (курсив автора. – М.Б.) писателя с современным ему духовенством. Однако православие не является *идеологией* (курсив наш. – М.Б.)», так что, как показывает И.А. Есаулов, православный тип духовности стал «своего рода "грибницей" для поэтики Толстого»[96].

Поэтому, при всем многообразии точек зрения на феномен Толстого, целью современного исследователя его наследия должно быть выявление «подлинной сути пути писателя, глубинного смысла его метаний», и в связи с этим вряд ли плодотворны в научном отношении попытки «загнать живую жизнь в определенные *идеологические* (курсив наш. – М.Б.) или иные рамки»[97], как это делает М.М. Дунаев.

Характеризуя состояние современной науки о литературе, П. Фокин отметил, что сосредоточенность исследовательского внимания на методике анализа текстов восходит так или же иначе к марксистско-ленинской методологии, при всей полемичности и даже оппозиципонности к оной постсоветской научной мысли: «*Классовость, партийность, идейность, народность* уступили место *структуре, парадигме, дискурсу, онтопоэтике* и прочей *интеллигибельности*», так что русские писатели при подобном подходе к их творчеству исследователей «оказались еще более замордованными и изувеченными»[98], что имеет непосредственное отношение к толстоведению. В кривом зеркале толстоведения нашли свое отражение актуальные проблемы истолкования творческих исканий Толстого, художника и мыслителя, активно сопротивляющегося прочтению «отсюда и досюда», среди которых представляются наиболее значимыми отношение писателя к революции и православной вере, преемственность этапов его творческих исканий, художественная концепция человека. Неразработанность узловых вопросов современного толстоведения объясняется невниманием исследовательской мысли к наследию писателя, что подчас подменяется виртуозным позиционированием исследователями и комментаторами своей индивидуальности.

[1] Бабаев Э.Г. Лев Толстой: итог или проблема»? // Связь времен: Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX – начала XXвека. – М., 1992. – С. 75. Еще в 1980 г. С.Ф. Терехов поставил вопрос об адекватном предмету изучения освещении творческих исканий Толстого (См.: Терехов С.Ф. Л.Н. Толстой и проблемы современного литературоведения // Л.Н. Толстой и современные проблемы культуры. – М., 1980. – С 4-18), тем не менее мало что изменилось в науке за прошедшие годы. На необходимость преодоления стереотипных подходов в работах о творчестве Толстого указывали Л.Д. Опульская в обзоре статей и комментариев в Юбилейном издании ПСС (См.: Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. – М., 1961. – С. 521-523), а также А.Б. Тарасов, отметивший, что творческое наследие Толстого по-прежнему представляет собой «серьезную духовную и научную проблему» (Тарасов А.Б.. В поисках высшей правды // Литературная учеба. – М., 2001. – №6. – С. 82).

[2] Новое литературное обозрение. – М., 2003. – №5. – С. 385

[3] Ремизов В.Б. Л.Н. Толстой: диалоги во времени. – Тула, 1998. – С. 121

[4] Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 тт. Т. 29. – М., 1954. – С. 210. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

[5] Актуализация национального своеобразия русской литературы обусловила необходимость создания этнопоэтики. См. об этом: Захаров В.Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков. – Петрозаводск, 1998. – С. 5-50.

[6] Именно поэтому в середине XX в. литературоведение оказалось в методологическом тупике: изучение художественной литературы было сосредоточено на освещении воплощенных в произведении общественно-социальных процессов (См. об этом: Кожинов В.В. К методологии гуманитарных наук // Контекст-1973. – М., – С. 9-10). И.А. Есаулов убедительно показывает взаимообусловленность версии историко-литературного процесса, предложенной советской наукой, и методологии, дистанцирующейся от проблемы освоения христианской составляющей отечественной культуры и творческих исканий русской классики (См. об этом также: Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – С. 84-114).

[7] Как заметил исследователь, «русская классика XIX века, обогатившись художественными открытиями Нового времени, смогла создать шедевры, которые как в тексте, так и в своих подтекстах наследуют трансисторической *христианской традиции* в понимании мира и человека» (Есаулов И.А. Христианский реализм как художественный принцип Пушкина и Гоголя // Гоголь и Пушкин: Четвертые Гоголевские чтения. – М., 2005. – С. 105).

[8] Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – С. 548. Ср: «…русская литература в своем магистральном духовном векторе не противостояла многовековой русской православной традиции <…> но, напротив, вырастала из этой традиции, из русского пасхального *архетипа* и идеи *соборности*». (Есаулов И.А. Духовная традиция // Литературная энциклопедия терминов и понятий / гл. редактор и составитель А.Н. Николюкин. – М., 2001. – С. 255).

[9] Овсянико-Куликовский Д.И. Лев Толстой. Очерк его художественной деятельности и оценки его религиозных и моральных идей. – СПб., 1911. – С. 89.

[10] Булгаков С.Н. Толстой и церковь // Русские мыслители о Льве Толстом. – Тула, 2002. – С.296.

[11] Мережковский Д.С. Революция и религия // Л.Н. Толстой: pro et contra – СПб., 2000. –С. 401.

[12] Он же. В тихом омуте. – М., 1991. – С. 139

[13] Он же. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М., 1995. – С. 71.

[14] Там же. – С. 87.

[15] Там же. – С. 96.

[16] Уже в советском литературоведении положение о биологизме человека Толстого, выдвинутое Д.С. Мережковским, было подвергнуто критике. См. об этом: Храпченко М.Б. Лев Толстой как художник. – М., 1965. – С. 379.

[17] Мережковский Д.С. Л. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М., 1995. – С. 51-52.

[18] Розанов В.В. Об отлучении гр. Л.Н. Толстого от церкви // Л.Н. Толстой: pro et contra – СПб., 2000. –С.423-424, 425.

[19] Эрн В. Толстой против Толстого // О религии Льва Толстого. сборник второй . – М., 1912. – С.247.

[20] Франк С.Л. De profundis // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М., 1990. –С. 265.

[21] Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н.Толстого // Лев Толстой: pro et contra. – СПб., 2000. – С. 302;303.

[22] Там же. – С.304.

[23] Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. – М., 1996. – С. 678.

[24] Бердяев Н. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // Л.Толстой: pro et contra. СПб., 2000 – С.223.

[25] См. об этом: Белянин М.Ю. Художественная антропология позднего Л.Н. Толстого: АДК. – М., 2007; Андреев (Фейн) Г.Н. Чему учил граф Лев Толстой – М., 2004.

[26] Бердяев Н. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // Л.Толстой: pro et contra. СПб., 2000 – - С.263

[27] Он же. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С.204.

[28] В статье «Творческая идея России» И.А. Ильин указывает, что «из семи теоретиков анархизма трое русских: Бакунин, Кропоткин, Толстой» (Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 тт. Т. 6. Кн.II. – М., 1996. – С. 616. См. об этом также: Бехтенева Р.А. Проблема человека в русском анархизме второй половины XIX века (Бакунин, Толстой, Кропоткин): АДК (философ.). – Ростов н/Д, 1999.

[29] Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993. – С.16.

[30] Великие духовные пастыри России. – М., 1999. – С. 433.

[31] Ответ о. Иоанна Кронштадского на обращение гр. Л.Н. Толстого к духовенству // Духовная трагедия Льва Толстого.- М., 1995 – С.113

[32] Андреев (Фейн) Г.Н. Чему учил граф Лев Толстой – М., 2004. – С. 12; 282.

[33] Духовная трагедия Льва Толстого. – М., 1995. – С. 3.

[34] http://www.krotov.info/history/20/1900/alek2005.htm

[35] Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), арх. Избранное. – Петрозаводск, 1992.- С. 276.

[36] Там же. - С.277.

[37] Ленин В.И. Л.Н. Толстой и современное рабочее движение // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 20. – М., 1980. – С. 39.

[38] Чуприна И.В. К вопросу о методологическом значении статей В.И. Ленина о Л. Толстом // Методологические вопросы литературной науки. – Саратов, 1973. – С. 65.

[39] Николаев П.А. Историзм в художественном творчестве и литературоведении. – М., 1983. – с. 281.

[40] Ковалев Вл. А. Поэтика Льва Толстого. Истоки. Традиции. – М., 1983. – С. 16.

[41] Петров Г.И. Отлучение Льва Толстого от церкви. – М., 1978. – С. 22.

[42] Бунин И.А. Pro et contra. – СПб., 2001. – С. 14.

[43] Ленин В.И. Л.Н. Толстой и его эпоха // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 20. – М., 1980. – С. 103. Ср.: в его учении и обнаружился «протест миллионов крестьян и их отчаяние» (Там же – С. 40).

[44] Ленин В.И. Лев Толстой, как зеркало русской революции // Там же. Т. 17. – С. 210. Ср.: «Толстовские идеи, это – зеркало слабости, недостатков нашего крестьянского восстания, отражение мягкотелости патриархальной деревни и заскорузлой трусливости "хозяйственного мужичка"» (Там же. – С. 212).

[45] Лавров П.Л. Философия и социология. Избр. произведения: В 2 тт.Т.2. – М., 1965. – С. 435.

[46] Гройс Б. О новом (утопия и обмен). – М., 1993. – С. 116-117.

[47] Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С.349.

[48] Там же. – С. 341.

[49] Лавров П.Л. Философия и социология. Избр. произведения: В 2 тт.Т.2. – М., 1965. – С. 381, 368, 377.

[50] Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – С. 126-127.

[51] Лавров П.Л. Философия и социология. Избр. произведения: В 2 тт.Т.2. – М., 1965. – С. 492.

[52] Там же. – С. 371.

[53] Н.Г. Чернышевский в «Антропологическом принципе философии» утверждает основы взаимоотношения человека и мира, антиномичные христианскому толкованию человеческого предназначения и получившие название *теории разумного эгоизма*. Отвергая необходимость признания Другого, хотя этот процесс и является жизненной необходимостью в пределах христианской культуры, он отказывает человеку в возможности вступления в диалог и ограничивает его жизненное пространство своим Я, диалог с которым вряд ли можно назвать полноценным, поскольку в нем его духовный вектор «Я – Другой» подменен формой «Я – другое Я», поэтому принятие «Другого» не происходит, и весь поток эмоций перераспределяется в пределах собственной души, так и не найдя своего адресата. Таким образом, декларируя расширение границ мира за счет возвеличивания человека и наделения его неограниченными полномочиями, Чернышевский на деле сужает поле его деятельности до культивирования собственного Я, которое не имеет возможности взаимодействовать на других людей и вынуждено игнорировать их: « …каждый человек думает только о себе самом, заботится о своих выгодах больше, нежели о чужих, почти всегда приносит выгоды, честь и жизнь других людей в жертву своему расчету» (Чернышевский Н.Г. Собр. соч.: В 5 тт. Т. 5. – М., 1974. – С. 277.) Поэтому в дружбе как одном из вариантов любви в ее онтологическом статусе «легко открывается эгоистическая основа», а целью всех человеческих стремлений становится «получение наслаждения», при этом совершенно не учитывается тот факт, что за мнимым величием скрывается падение до уровня животного, в жизни которого первостепенную роль играют инстинкты, а потому вывод о том, что «человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия» (Там же. – С. 280, 287, 282.), соответствует логике исследования и выглядит странным только в контексте христианской культуры.

[54] Ткачев П.Н. Кладези мудрости российских философов. – М., 1990. – С. 371, 376.

[55] Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины. – М.. 1990. – С. 79, 81.

[56] Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), арх. Избранное. – Петрозаводск, 1992. – С. 276.

[57] Андреева Е.П. Толстой-художник в последний период деятельности. – Воронеж, 1980. – 43.

[58] Машинский С. Революция, Ленин, Толстой // Вопросы литературы. – М., 1978. - № 8. – С.10.

[59] Маклаков В. Толстой и большевизм // Слово. – 1991. - №9. – С.54. Показательно, что в современных работах, посвященных изучению философской антропологии, материалистическая антропология, апологетами которой являлись В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, П. Л. Лавров, противопоставлена идеалистической, среди разработчиков которой, кроме Л.Н. Толстого, фигурируют Ф.М. Достоевский, Вл.Соловьев, В.И. Несмелов, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев. (См. об этом: Апрышко П.П. Философская антропология в России: основные черты и особенности // Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Российского симпозиума историков русской философии. – Нижний Новгород, 1998. – С. 126-129.)

[60] Плеханов Г.В. Еще о Толстом // Плеханов Г.В. История в слове. – М., 1988. – С. 359-360.

[61] Там же. – С. 368.

[62] Храпченко М.Б. Лев Толстой как художник. – М., 1965. – С. 194.

[63] Бычков С.П. Л.Н. Толстой: очерк творчества. – М., 1954. – С. 336.

[64] Кулешов В.И. Аспекты изучения Л.Н. Толстого // Он же. Этюды о русских писателях. – М., 1982. – С. 220. Следует отметить, что постулат о переломе, ставший методологической основой советского толстоведения, принявшего на вооружение ленинскую концепцию творчества писателя, был оспорен самим Лениным в прочитанном реферате «Л.Н. Толстой и русское общество», в котором он «развил ту мысль, что вовсе не было у Толстого перелома, кризиса <…> показал цитатами из ранних произведений Толстого, что с самого начала Толстой был тем же самым Толстым, каким он был в 80-х годах» (Цит. по: Каганова Р.Ю. Ленин во Франции: 1908-1909. – М., 1972. – С. 406). И весьма примечательно в связи с этим, что в недрах советского толстоведения наметилась тенденция принципиально нового освещения творческих исканий позднего периода, когда писатель «был склонен считать "краеугольным камнем" своей системы религиозное учение» (Фридлендер Г.М. Статьи В.И. Ленина о Толстом и проблема современной интерпретации художественной классики // Классическое наследие и современность. – Л., 1981. – С. 33), что «не дает оснований говорить о слабости Толстого-мыслителя, искателя социальной правды и справедливости» (Барышников Е.П. Диалектика этического и художественного в прозе Л. Толстого. – Воронеж, 1980. – С. 8-9).

[65] Кулешов В.И. Аспекты изучения Л.Н. Толстого // Он же. Этюды о русских писателях. – М., 1982. – С. 220. Сделанные исследователями Толстого в советский период развития науки замечания о единстве творческих исканий писателя, к сожалению, не были учтены в полной мере. Б.М. Эйхенбаум высказал мысль о предвзятости стереотипных подходов к освоению творческого пути писателя: «Обычное прежде деление жизни и творчества Толстого на два периода – до "кризиса" 80-х годов и после него – искажает реальную перспективу» (Эйхенбаум Б.М. О прозе: Сб. статей. – Л., 1969. – С. 25). Л.С. Дробат, развивая выдвинутые положения о целостности творческих исканий Толстого, так и оставшиеся в науке частными замечаниями, показывает, что «ранний Толстой это уже в известной мере и "зрелый" Толстой, сочетающий невиданную до него в литературе детализацию душевной жизни отдельного человека, все его бытие, воссозданное с потрясающей пластичностью, и эпическое начало, взгляд с точки зрения вечности» (Дробат Л.С. О трилогии Толстого // Яснополянский сборник: 1980. – Тула, 1981. – С. 67. С.В. Симонова выдвигает положение, сводящееся к утверждению, что «уже в представлении молодого Толстого содержится в зародыше то основное стремление, которое конкретизировалось в его сложившемся позднее религиозно-нравственном учении» (Она же. Критика религиозных аспектов этических воззрений Л.Н. Толстого // Социально-философские аспекты критики религии. – Л., 1980. – С. 65). П.Е. Астафьев, один из первых исследователей мировоззрения Толстого, выдвинул положение: «Более, чем какой-либо другой писатель гр. Л. Толстой может быть правильно понят только в полноте своих произведений. В каждом из них <…> и в художественном, и в нравственно-философском, и в религиозном – он все тот же, неизменно верный себе» (Астафьев П.Е. Учение Толстого в его целостности. – М., 1892. – С. 38). На целостности наследия Толстого настаивал и критик и писатель В. Шубин, недоумевающий по поводу умозрительности выкладок литературоведческой науки, когда почему-то «отрезается» Толстой-художник от Толстого-философа и Толстого-проповедника, что «не только лишает нас (потомков Толстого. – М.Б.) важнейших инструментов нравственного воспитания, но и вынуждает … умалчивать об огромном влиянии Толстого» (Шубин В. Неопалимая купина (Заметки о традициях русской классики в современной прозе) // Наш современник. – М., 1981. – №12. – С. 177).

[66] Н.Г. Чернышевский отметил у Толстого психологическую насыщенность картин внутренней жизни человека, их внутреннюю целостность и системность, что является выражением антропологических воззрений писателя: «<…> чувство, непосредственно возникающее из данного положения или впечатления, подчиняясь влиянию воспоминаний и силе сочетаний, представляемых воображением, переходит в другие чувства, снова возвращается к прежней исходной точке и опять <…> странствует, изменяясь по всей цепи воспоминаний» (Чернышевский Н.Г. Собр. соч.: В 5 тт. Т.3. – М., 1974. – С. 334). Очерчивая контуры понятия «человек Толстого», Н.Г. Чернышевский выявляет характер изобразительной манеры писателя, определяет ее как «диалектика души», объясняя художественное мастерство Толстого в изображении человека тем, что писателя интересует «сам психологический процесс, его формы, его законы, диалектика души» (Чернышевский Н.Г. Собр. соч.: В 5 тт. Т.3. – М., 1974. – С. 334), однако не вскрывает ее мировоззренческих истоков, хотя и обозначает, их ведь «диалектика души» позволяет проникнуть в глубины человеческого духа, что является ключевой особенностью художественной антропологии Толстого, характерной для его художественных исканий на протяжении всего творческого пути.

[67] Поляк Л.М. Принципы изображения человека в романах Льва Толстого // Ученые записки МГУ. Труды кафедры русской литературы. Вып. 110. Кн. I. – М., 1946. – С. 110.

[68] Советская книга. – М., 1948. – №2. – С. 101.

[69] Наумова Н. Проблема характера в «Войне и мире» // Русская литература. – Л., 1960. - №3. – С. 111.

[70] Нельзя не отметить, что еще 60-е годы XX в. С.Г. Бочаров пришел к выводам об особенностях и закономерностях художественного воплощения духовного роста человека в творчестве Толстого: «<…> характер, подобно атому, казался неделимым, но вдруг обнаружил свою неисчерпаемость. И подобно тому, как проникновение внутрь атома и далее внутрь ядра обнаруживает разнообразие простейших частиц, лежащих в основании единства материального процесса. Так, психологический анализ Толстого стремится найти «простейшие частицы душевной жизни человека» (Бочаров С.Г. Толстой и новое понимание человека // Литература и новый человек. – М., 1963. – С. 248). Кроме обращения к психологической насыщенности и неисчерпаемости внутренней жизни героев Толстого, С.Г. Бочаров одним из первых заговорил о теме Воскресения в творчестве писателя, указывая на то, что черты характера героя и изображение его внутренней жизни подчинены художественному воплощению преображения человека по законам «диалектики души», которая «не рассредотачивает сюжет, но … обостряет его коллизии <…> сама порождает особую фабулу – Воскресение, обновление становится темой и фабулой произведения и композиционной его кульминацией» (Там же. – С. 306.). Положение С.Г. Бочарова указывает на то, что толстовская концепция человека формирует систему художественно-изобразительных средств: идея Воскресения, побуждающая читателя к морально-нравственному совершенствованию, выражена символическим описанием внутренней жизни героя, то есть в художественном мире Толстого возникает образ-идея, который становится структурообразующим элементом повествования произведений.

Следует заметить, что М. Щеглов еще в контексте советского толстоведения, восходящего, как известно, к ленинским статьям, сумел отметить тяготение Толстого в изображении духовных исканий своих героев к безусловным началам и авторитетам, хотя и охарактеризовал их как утопические: «Как бы ни относиться к нравственным утопиям толстовства, нельзя не увидеть в них одного высокого и мудрого отношения к человеческой жизни как ответственному духовному делу, объективного утверждения ее высочайшей ценности» (Щеглов М. Гений Льва Толстого // Он же. Литературная критика. – М., 1971. – С. 81). В связи с этим следует отметить, что некоторые прорывы – случайные или закономерные – советского литературоведения, к которым следует отнести работы М. Щеглова, свидетельствовали о творческой интуиции исследователей. Л.Я. Гинзбург, занимаясь психологизмом русской литературы как отличительной ее особенностью, не ставила перед собой задачу осмысления специфики образа человека у Толстого, но обратила внимание на пластику описаний внутренней жизни его героев, природу которой она обозначила, но не объяснила: «В персонаж как бы заложена схема <…> Толстой, пользуясь схемой, одновременно ее оспаривает» (Гинзбург Л. О психологической прозе. – Л., 1971. – С. 319-320), и в этом видится подспудное указание на воплощение в героях свободы чувств и глубинной мотивированности переживаемых ими психологических состояний, не подчиняющейся формальной логике, что в дальнейшем найдет свое отражение в работах, посвященных освоению художественных особенностей изображения человека в творчестве Толстого, определивших пути дальнейшего развития науки.

[71] Пруцкой Н.И. Л.Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. – Л., 1979. – С. 10-11.

[72] Там же. – С. 11.

[73] Там же.

[74] См., например, суждения К. Леонтьева: «Любовь к человечеству приводит Толстого и Достоевского к "бездне", отрицанию покорности и смирения, смыкает с социализмом» (Леонтье К. Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой. – М., 1982. – С. 4).

[75] Есаулов И.А. Экфрасис в русской литературе нового времени // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX вв. – Петрозаводск, 2001. – С. 47.

[76] В.Н. Захаров отмечает, что при таком подходе «православными могут быть только духовные сочинения» (Захаров В.Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX вв. – Петрозаводск, 1998. – С. 7), что собственно и не ставит под сомнение А.М. Любомудров.

[77] См. об этом: Андреев (Фейн) Г.Н. Чему учил граф Лев Толстой – М., 2004. – С. 10-12.

[78] Андреев (Фейн) Г.Н. Чему учил граф Лев Толстой – М., 2004. – С. 7.

[79] Сабиров В.Ш., Соина О.С. Жизнь и смерть, любовь и ненасилие // Философия ненасилия Л.Н. Толстого: точки зрения. – Екатеринбург, 2002. – С. 191.

[80] Там же. – С. 171.

[81] Кириченко О.А. «Роман Л.Н. Толстого «Анна Каренина» в контексте православия (образ Анны Карениной)» // Литература и культура в контексте христианства. – Ульяновск, 2002. – С. 61;65.

[82] Набиев Н.Г. Человек в мире Л.Н. Толстого. – М., 1999. – С. 4; 51.

[83] Там же. – С. 39.

[84] Там же. – С. 40.

[85] Нагина К. «Я сделался зверем, злым, хитрым зверем…» // Подъем. – Воронеж, 2003. – №8. – С. 151.

[86] Там же. – С. 152; 162.

[87] Там же. – С. 166.

[88] Сушков Б. Пророк в своем отечестве. Тула, 2003. – С. 335, 438,347.

[89] Сушков Б. Альтернатива Толстого. Альтернативный Толстой. – Тула, 2008. – С. 28.

[90] Там же. – С. 14.

[91] Там же.

[92] Дунаев М.М. Православие и русская литература. Ч.IV. – М., 1998. – С. 252. Показательно, что оформление высказывания, его структура и обличительно-назидательный пафос сближает богослова и литературоведа М.М. Дунаева со своим идейным противником – вождем пролетариата. Безусловно, противоречивость оценок обусловлена разными причинами, однако принципиально другое: оба хоть и отмечают игнорирование Толстым как социалистической, так и религиозной аксиологии, что предполагает их взаимоисключение, тем не менее одновременно вынуждены признать их актуальность для писателя. Налицо общность подходов, обусловленных общей задачей. Правда, для ее решения революционер отталкивается от отрицания религиозности Толстого, в то время как богослов, отрицая близость Толстого христианству, фактически доказывает первое суждение.

[93] «В вопросах веры не должно быть принуждения»: Беседа профессора Московской духовной академии, автора исследования «Православие и русская литература» М.М. Дунаева и критика, кандидата филологических наук, С.М. Казначеева // Москва. – М,. 2002. - №4. – С. 200.

[94] Дунаев М.М. Предисловие // Новый век. Толстой. Журнал размышлений. – Тула, 2005. – № 1. – С.19. Показательна в свете уяснения исследовательской установки М.М. Дунаева мысль самого В. Свенцицкого, не совпадающая с положениями, выдвигаемыми современным исследователем: «Толстой *не разрушил* (курсив наш. – М.Б.) христианской догматики, как это думают те, кто считает догматику ветошью, с которой, в сущности, не стоило и бороться <…> застывшая религиозная жизнь, превращающая догмат из живых подвижных творческих начал в мертвые и сухие, почти бессознательные слова, - это религиозная жизнь получила от Толстого мощный толчок вперед» (Там же. – С. 27).

[95] Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск, 1995. – С.20.

[96] Есаулов И.А. Христианское основание русской литературы: соборность. // Литературная учеба. – М., 1998. – №1. – С. 115.

[97] Тарасов А. В поисках высшей правды. Л.Н. Толстой и православие как научная проблема // Литературная учеба. – М., 2001. – №6. – С. 82.

[98] Фокин П. Литературовидение // Литературоведение как проблема. – М., 2001. – С. 431.