

Культура (Литературоведение)

Н.Н. Страхов в поисках идеального собеседника: диалог с Л.Н. Толстым

Сергей Шавлов. Парус. №45 • 05.04.2016

Степень согласия и уровень полемики Страхова и Л.Н. Толстого — вопросы спорные. Философское, а тем более религиозное осмысление этой проблематики остается за гранью нашей работы. Для нас важны конкретные текстуальные проявления этих процессов, общие закономерности этого диалога. Одна из таких закономерностей очевидна: Страхов избегает прямого столкновения с толстовской концепцией Бога и человека, взятой в ее сути, зато с удовольствием обсуждает ее практические выражения. Личная этическая позиция Толстого и его последователей зачастую оказывается для критика более ценной, чем этико-религиозные основания этой позиции. Именно тут прорываются порой многозначительные противоречия.

В письме Страхова к Л. Толстому от 18 августа 1894 года есть любопытный для нас пассаж о В.Г. Черткове: «В нынешний приезд мне досталось особенное счастье: Чертков жил подле Вас и мне довелось немножко ближе узнать его. Никогда я не видал, чтобы он улыбался, и не слышал, чтобы он шутил; он похож на человека, который потерпел большое несчастье или имеет за собою большую вину и ни на минуту не может забыть ее. Но какая чистота и искренность! Какая полная преданность тому, что признается должным! И при этом какая мягкость и доброта! Он очень трогателен и привлекателен» [1].

Сначала обратим внимание на несколько показательных странностей этого описания. К примеру, выражение «особенное счастье...ближе узнать» совмещается с указанием на неулыбчивость и молчаливость, «большое несчастье» и «большую вину»; «большая вина», в свою очередь, — с «чистотой и искренностью». Ассоциативные значения здесь антонимичны, что на фоне частичной или полной совместимости основных, ядерных смыслов создает ситуацию скрытого парадокса, загадки для читателя или иронии по отношению к описанному человеку. Еще одна интересная словесная деталь: «преданность тому, что признается должным», не «должному», а тому, что им «признается». Здесь мы имеем дело либо с признанием относительности найденной истины, либо опять же со скрытой иронией.

Страхов рисует Черткова подвижником веры, но внешняя похвала на уровне прагматики высказывания подвергается сомнению. Причина в неполной тождественности создаваемого образа с подлинно православным подвижничеством, описанным Страховым в «Воспоминании о поездке на Афон»: «Мы все немножко чувствуем, как мы дурны и гадки, мы несколько понимаем надобность покаяния, а потому легко воображаем, что монах есть человек много нагрешивший и теперь предающийся покаянию. <...> монашество есть путь действительного блаженства, что, следовательно, можно искать этого блаженства, вовсе не будучи ни великим грешником, ни великим несчастливцем, — этого мы понять не можем, это выходит за пределы всех наших представлений» [2].

Буквально повторение парных формул «большое несчастье или большая вина» и «великий грешник и великий несчастливцев», общность темы заставляют нас постулировать сознательную, установленную автором связь между двумя высказываниями. Но смыслы тут противоположные, и если в «Воспоминании...» нет иронического снижения авторитета высказывания, то в письме Толстому приемы такого снижения очевидны даже вне сопоставления с приведенным отрывком. Рассуждение о Черткове становится в таком контексте скрыто ироническим указанием на заблуждение, полемикой в форме похвалы.

В первую очередь, следует отметить «эзотерическую» природу и динамизм страховской иронии: она понятна только в контексте «Воспоминания о поездке на Афон» и, таким образом, для читателя, не обладающего этим кодом, невидна; ирония эта развивается от простого установления связи двух текстов с помощью автореминисценций до едкого сарказма, в тоне которого воспринимаются (при учете контекста) финальные слова о

«трогательности и привлекательности» Черткова.

Сам по себе скрыто иронический пассаж Страхова, может быть, и не был бы столь для нас важен, но все меняет фигура, на которую обращена эта ирония. Один из самых близких к Толстому людей, один из главных идеологов толстовства, Чертков в то время уже претендовал на практическое воплощение этого учения (или невольно превращался в такое воплощение — разница невелика). Таким образом, ирония Страхова — скрытая критика практического воплощения идей яснополянского старца.

Иными словами, это наблюдение по-новому осложняет вопрос о степени согласия Страхова и Толстого. Две противоположные тенденции понимания этого вопроса, бытующие в современной научной мысли, полностью описывают интеллектуальное пространство, в котором он разворачивается. Первая, более сильная и более распространенная, сводится к признанию полного согласия философа с писателем. Правда, для этого приходится вольно, а иногда и невольно корректировать саму мысль и традицию ее восприятия, сглаживать расхождения Толстого и Страхова, а порой и прочитывать последнего как религиозного модерниста [3].

Дело тут, видимо, в разности подходов. С точки зрения философской рефлексии оба рассматриваемых мировоззрения берутся, с одной стороны, в своем «идеальном», логически очищенном виде, а с другой — предстают как элементы дрящей традиции философствования, в рамках которой, конечно, могут пересечься. Для нас же первичен текст, непосредственное словесное бытие мысли, в рамках которого она, без сомнения, имеет свои истоки и продолжения, точки соприкосновения с другими авторами в области взаимной тождественности с ними, но при этом имеет и свои границы, вне которых теряет аутентичность и авторскую принадлежность.

Вместе с тем оба подхода отличаются от целого ряда современных исследований, написанных с позиций, если можно так выразиться, православной критики и отличающихся, прежде всего, интенцией не на аналитику (хотя и без нее такие штудии не обходятся), а на оценку мировоззренческих поисков. Причина отличий в том, что в этом случае к двум сторонам объекта добавляется, как подлинно первичная, третья — учение православной церкви.

Не чувствуя себя вправе оценивать близость/удаленность обоих наших персонажей к православному канону, признаем в качестве отправной точки нашего рассуждения следующее: религиозная мысль занимала в их мировоззрении центральное место и разворачивалась именно в христианской парадигме. Пресловутый интерес Толстого к восточным религиям и его экуменизм представляются нам все-таки попыткой привести эти учения к христианской основе — здесь мы опираемся на самого Страхова, для которого центром толстовского учения была все-таки евангельская мысль. В этом — их общая основа. Насколько соприкасались линии их дальнейшего развития — вопрос именно для философского исследования. Наша задача скромнее: анализируя очевидные для литературоведа полемические соприкосновения текстов, выявить приемы и цели этой полемики, описать границы и «пограничные встречи» двух философов. Философия Толстого и философия Страхова нас интересуют не в форме «дистиллированных» умозрений, а в их конкретном текстуальном воплощении, причем, в первую очередь именно со страховской стороны.

Возвращаясь к цитированному выше письму, сразу стоит сказать, что указанный полемически-иронический пассаж не единственный. Пишет Страхов перед Толстым не мешал ему возражать и развивать собственную мысль. Письмо от 18 августа 1894 года в этом смысле представляет особый интерес. Написанное по итогам длительного визита к Толстым, оно представляет собой как бы отложенный ответ на то, что Страхов увидел и осознал в Ясной Поляне. Значение его утверждается, по сути, самим Страховым: «...когда нет причин тревожиться, человек сам себе придумывает тревогу, и я придумал: свою тупость и боязнь Вашей горячности. Много раз мне казалось, что я играю роль какого-то молчаливого свидетеля, а не участника той жизни, которая ключом бьет в Вас и около Вас. И Вы иногда косились на меня — не правда ли? И у меня не хватало живости и речистости, чтобы сейчас же рассеять это настроение. Простите меня! Если случалось, что я был тяжел для Вас, то это было против моей воли и против существа дела» [4].

Затем после весьма искренних заверений в дружбе идет тот самый абзац, отрывок из которого мы уже анализировали. Однако описанию Черткова предшествует еще одна многозначительная фраза: «Зрелище людей, которые стремятся к своему нравственному усовершенствованию, очень восхищало меня. Много раз я приходил в умиление и мне вспоминалась история первых христиан» [5]

Возникает некий парадокс: с одной стороны, Чертков являет собой противоположный афонскому образ подвижничества (а именно Афон Страхов считает хранилищем самого древнего благочестия); с другой — именно наблюдение за толстовцами и Чертковым рождает у Страхова такие ассоциации. Парадокс усугубляется словом «умиление», в тесте Страхова почти всегда тяготеющем к своему исконному православному значению.

Ключевые компоненты здесь названы: «стремление к самосовершенствованию» и порождает в сознании зрителя «умиление». Однако значение этого слова сначала снижается уже вскрытой нами иронией, а потом и вовсе перерождается. Собственно, с

изменения значения этого слова Страхов и переходит к открытой полемике с Толстым: «Мне и хотелось бы только отдаваться умилению при этой картине, только учиться всяким добродетелям. Но Вы знаете, что меня тревожит. Я не вижу, как это стремление к вечному примирить с временным. Отречение от мира непременно переходит в отрицание мира. Помню, я когда-то писал Вам об этом, о том, можно ли согласить жизнь с высшими требованиями нравственности, и Вы мне отвечали прямо, что это так же невозможно, как невозможно, чтобы свеча горела и светила не сожигаясь, не истрачивая себя. Как верно и как выразительно! Беспреданно я думаю об этой теме и мне досадно, что со своею отупевшею головою мне не удалось Вам высказать каких-нибудь своих мыслей. В Ясной Поляне часто говорилось против государства, патриотизма, промышленности, наук, музыки, поэзии, философии и т.д. Все это, конечно, не нужно с точки зрения *единого на потребу*; ничто из всего этого не должно иметь для человека верховного значения. Но всем этим живут люди, и не перестанут жить» [6].

«Умиление» оказывается недостижимым («хотелось бы»), немедленно разрушается «тревогой». Далее следует ключевая фраза о вечном и временном, косвенная связанная и с «Воспоминанием о поездке на Афон». Одна из ключевых идей «Воспоминания...» — полное примирение, гармония духовной красоты монашества и просветленной красоты афонской природы. Это и есть, на наш взгляд, внятный страховский идеал слияния вечного и временного, религиозного и эстетического. «Отречение-отрицание» этому идеалу, безусловно, противоположно и с точки зрения философского теоретизирования, и с точки зрения практики жизни.

Именно к проблемам практического осуществления толстовской программы дальше и переходит Страхов — вполне в духе столь частых логико-стилистических совмещений религиозного пафоса и бытовых зарисовок в «Воспоминаниях об Афоне». Итог практической полемики — в последних фразах приведенной цитаты.

Таким образом, письмо Страхова Толстому от 18 августа 1894 представляет собой эпизод полемики двух мыслителей. Является ли это знаком их принципиального расхождения? Нет. Принципиально расходится с толстовской философией только этот конкретный, эпистолярный текст, причем, полемическая сила прямо получена им от яснополянских впечатлений Страхова.

Другие реплики Толстого вызывают и другие ответы Страхова: «Да, я свой грех знаю, и думаю о нем каждый день. Словами я выражаю это так: нужно обратиться к Богу. И вот, хочу исповедаться перед Вами: мне становится страшно от этой мысли; я чувствую себя таким ничтожным, слабым, порочным, я начинаю ставить для обращения к Богу такие высокие требования, желать в себе такой глубокой перемены, что теряю всякую решимость, не могу приступить к делу. <...> Боже мой! Какая уродливость, какая безжизненность! Вероятно, отец родил меня в минуту несчастного раздумья. <...> Я только избегаю дурного и только желаю хорошего, но делать хорошее не делаю по слабости стремления. Сознание этого мучит меня, и тогда я только говорю: прости меня, Боже, прости меня! Ваша молитва несравненно лучше, молитва человека действующего и живущего, а не убегающего от жизни, как я, не закрывающего перед Богом свою голову и свои глаза. Душевно благодарю Вас за то, что Вы написали о своей молитве. Но как следовать этому наставлению? Как подражать этой задушевности и прямоте, которые дают Вам такую силу? Буду стараться, буду надеяться»[7].

Этот ответ на прямую толстовскую проповедь в письме от 26 апреля 1895 года: «...одиноким не может быть никто, у кого есть общение с Богом. <...> молитесь ли вы, можете ли молиться? <...> молитесь ли так, чтобы, отказавшись от всяких рассуждений, от всяких мыслей, слов, просто жалобно отдаться той власти, в [которой] находишься, и просить ее или взять от меня мою волю, или вложить в меня свою. Я молюсь так, и не знаю кому, и как может отзываться тот, кому молюсь, на нее, но знаю, что мне это нужно, необходимо и что этот акт молитвы не пустой крик только моей слабости, но важнейшее и лучшее дело, кот[орое] я могу сделать»[8].

Страховская исповедь, без сомнения, замечательный документ внутренней жизни философа. Во-первых, он также соотносится с контекстом его афонских воспоминаний, дополняя их трагическим ощущением невозможности и в то же время жажды молитвы. Причем при относительной сдержанности самовыражения накал этой трагедии чрезвычайно высок. Фактически речь идет об острейшем ощущении оторванности от Бога, ощущении поистине адском (ср. в «Братьях Карамазовых» в речи Зосимы: «Отцы и учителя, мысля: “Что есть ад?” Рассуждаю так: “Страдание о том, что нельзя уже более любить”») [9].

Важно также, что проповедь Толстого если не усугубляет это ощущение, то во всяком случае не указывает выхода из него. Молиться толстовской молитвой Страхову невозможно (может быть, это и есть прямое следствие отрыва Толстого от православия, веры, от которой его собеседник никогда не отходил). Спасения читателю такая вера не приносит, однако Страхов стоически завершает свое письмо словами надежды.

Как сочетается эта трагическая исповедальность с мягкой, но принципиальной критикой толстовских идей? Можно ли вообще одновременно видеть ущербность идеи и исповедаться (а ведь это именно исповедь, в письме Страхова очевидно стремление

полностью раскрыться в своем несовершенстве и получить духовное исцеление) ее носителем? Каков механизм подобного синтеза? К ответу можно приблизиться через одну интересную типологическую параллель.

Речь идет о полемической коллизии, возникшей в отношениях С.Т. Аксакова и Н.В. Гоголя в пору «перехода» последнего от «чистого творчества» к «проповеди» и публикации «Выбранных мест из переписки с друзьями». Как и Страхов, С.Т. Аксаков играл здесь «вторую скрипку», отвечая на изменения позиции своего собеседника в диалоге и фиксируя свою мысль в эпистолярной форме. Заметим, кстати, что «История моего знакомства с Гоголем» отнюдь не случайно содержит эпистолярный стержень: для такой полемики ключевое значение имеет как раз непосредственность отклика.

Реакция старшего Аксакова в силу иного темперамента гораздо резче страховской: «Вы грубо и жалко ошиблись. <...> Если бы книгу написал обыкновенный писатель — Бог бы с ним! Но книга написана вами; в ней блещет местами прежний могучий талант ваш...»[10]; «Все это [то есть «Выбранные места...». — С.Ш.] надобно повершить фактом, который равносителен 41 числу марта (в «Записках сумасшедшего»)» [11]. «Ошибка» Гоголя, по Аксакову, — в совмещении двух несовместимых жизненных ролей (ср. с противопоставлением «вечного» и «временного» у Страхова), чуть раньше автор «Семейной хроники» в замечательном, одном из самых глубоких своих писем предупреждает: «Дрожу, чтоб не пострадал художник!.. Чтобы творческая сила не охладела от умственного напряжения отшельника»[12].

Здесь религиозный конфликт земного и небесного развернут в эстетическом аспекте (совмещение религиозной и эстетической проблематики — еще одно характерное сходство позиций С.Т. Аксакова и Страхова).

Сомнение в истинности слова и дела своих собеседников в обоих случаях совмещается с преклонением перед величием попытки и стремлением к самораскрытию перед носителем идеи. С.Т. Аксаков в финале только что цитированного письма позволяет себе пространную лирическую исповедь, четко соотносящуюся с цитированными выше исповедальными строками Страхова: «Лень, слабость воли. <...> разнообразные страстишки заставляли меня зажимать глаза и бежать прочь от ослепительного и страшного блеска, всегда лежащего в глубине духа мыслящего человека. <...> но нашелся человек, близкий моему сердцу сам по себе и драгоценный мне как великий художник. Он стал передо мной лицом к лицу, поднял со дна души давно заброшенные мысли и говорит: “Пойдем вместе! Я вот что делаю с тобой. Помоги мне, а потом я помогу тебе”»[13].

Структурное сходство (при различии стилистики) двух реакций на две проповеди очевидно. Обусловлено оно, на наш взгляд, столкновением двух равнодействующих в русской культуре концепций искусства и жизни в искусстве. Мысль о постоянном стремлении русской литературы выйти за свои рамки, распространиться в сферы проповеди, философствования, политики и т.д. давно уже стала триумфом [14].

На уровне авторского сознания и восприятия публики это выглядит как переход к роли «пророка» от представляющейся более привычной в рамках европеизированной русской культуры роли «поэта» (второй, не менее масштабный метафорический образ искусства). И жизнь Гоголя, и жизнь Толстого может быть прочитана в этой системе координат. Общность структурообразующих свойств обуславливает типологическое сходство двух реакций.

Однако у этой коллизии есть не только культуролого-философский, но прежде всего литературный фундамент — один из исходных для русской культуры последних двух веков текст, неоднократно становившийся и предметом подражания (в том числе и в жизнестроительстве), и объектом литературно-философской полемики. Неочевидный для диалога Страхова и Толстого, он вполне ясен для предшествующей полемики С.Т. Аксакова с Гоголем.

Цитированная выше «исповедь» Аксакова-отца четко ассоциируется с пушкинским «Пророком», по сути, повторяя схему стихотворения: от «духовной жажды» и «разнообразных страстишек» — к духовному служению. Есть и почти прямые аллюзии: слепота, от которой избавляется пушкинский пророк, и «зажмуренные глаза» Аксакова. Гоголь же, о котором иносказательно говорится в этом отрывке, по своей роли уподоблен «шестикрылому серафиму», императивно зовущему к действию.

Но С.Т. Аксаков гораздо сильнее привязан к телесной материальности жизни, чем Гоголь, а потому он и здравомысленнее. В лучших традициях пушкинского же текста (только уже *прозы*) он заставляет читателя-адресата вместо ожидаемого по инерции ассоциаций финала («И он мне грудь рассек мечом, / И сердце трепетное вынул, / И уголь, пылающий огнем, / Во грудь отверстую водвинул») прочесть нечто абсолютно противоположное по духу.

Аксаков дает сниженный и более правдоподобный вариант финала: «Недолго звенят во мне слишком долго не бранные струны; я рад тому: их сотрясение болезненно. Около них нет простора. Они заплыли всякой дряпью, которая вошла в состав моего организма... Мне больно, когда ее трогают»[15].

Та святая боль, мука провидения, которая есть в «Пророке», напрочь отсутствует у С.Т.

Аксакова; зато у него есть стыд и печаль (ср. со страховским «умилением» в финале «Воспоминаний о поездке в Афон»). Заметим, у Аксакова миссия «Гоголя»-«серафима» оказалась невыполненной: это, возможно, намек писателю о будущей реакции на его «так сказать» наставнический тон. Это — предсказание неудачи, структурно однотипное утверждению о том, что люди «не перестанут» жить. Отказ следовать услышанной проповеди, фактически — ее дезавуация — общий финал и для С.Т. Аксакова, и для Страхова, парадоксально совмещенный с преклонением перед личностью проповедника.

Однако у этой почти зеркально повторенной схемы есть и еще одно важнейшее свойство: Аксаков и Страхов свой отказ следовать новому учению формулируют на фундаменте литературной традиции. И если С.Т. Аксаков использует пушкинский текст, то мысль Страхова опирается (вопрос о том, сознательно или нет, для нас не столько важен) на традицию другого своего знаменитого собеседника, а именно — Достоевского.

Последовательно сравним цитаты из письма Страхова Толстому от 29 октября 1894 года и те фрагменты текста Достоевского, на которые вольно или невольно ориентируется критик. Так явную, почти цитатную параллель в последнем романе Достоевского имеет рассуждение Страхова о святости и любви: «На пути к святости нам нужно стараться всех любить, но никого особенно. Особенная любовь мешает общей, ослабляет ее, даже может породить ненависть»[16].

Сравним с цитатой из «Братьев Карамазовых»: «Я тебе должен сделать одно признание, — начал Иван: — я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то по-моему и невозможно любить, а разве лишь дальних»[17].

Есть в этом письме и пассажи, сближающиеся с упреками, которые адресует Христу Великий Инквизитор. У Страхова читаем: «Большинство людей не имеют дара любви и святости: «...требование святости невозможно для всех людей, что оно может быть выполнено только в очень редких случаях. Поэтому люди никогда не жили и не будут жить по этому требованию. <...> Вы не замечаете, как Вы поглощены Вашею внутреннею работою и предлагаете людям то, чего они принять не способны»[18]. Ср. в речи Великого Инквизитора: «И если за тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станет с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? <...> И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных?»[19]

Наконец, понятие о жизни, которое Страхов рисует здесь в противовес «постоянному напряжению самосовершенствования, также имеет карамазовский претекст. Сравним. У Страхова: «Жизнь требует спокойных, твердых форм, требует простора для желаний, требует труда и отдыха, забавы и восторга». Это рассуждение может быть соотнесено уже не с одной конкретной цитатой (хотя Иван много рассуждает о противопоставлении бунта и «клеяких листочков» жизни), а с целым комплексом образов «живой жизни» у Достоевского.

Речь, разумеется, не идет о прямом заимствовании или скрытом цитировании текста Достоевского в страховском эпистолярии, хотя ценностность и называется современными исследователями в ряду других свойств его творческой манеры. Думается, что здесь имеет место совпадение ряда ключевых моментов развития мировоззрения Страхова с характерными элементами художественного мира Достоевского. Совпадение, судя по всему, до некоторой степени осознанное самим Страховым[20], а возможное, и используемое для усиления собственной мысли. Смысл исходного контекста здесь также изменяется. Отказ от «вечного» совершается все-таки не ради «временного», преходящего, а ради синтеза обоих полюсов. Особенно очевидно это на примере Страхова с его идеалом афонской гармонии. Иными словами, мы имеем здесь дело с не разорванным сознанием карамазовского типа, а наоборот, с сознанием, стремящимся обрести гармонию.

И С.Т. Аксаков, и Страхов полемизируют со своими адресатами с позиций примирения «вечного» и «временного» (у Аксакова оно происходит в автобиографической диалогии через формирование особого эпического повествования), признавая при этом право и величие своих собеседников, стремящихся «горняя мудрствовать и горняя искати». Но на этом взаимодействие двух типов сознания (или двух текстопорождающих систем) не завершается. В обоих случаях персона-инициатор диалога превращается в итоге в факт творческого сознания второго собеседника, по сути, — в персонажа. С.Т. Аксаков пишет «Историю моего знакомства с Гоголем», а Страхов — «Толки о Толстом».

В сюжетно-идеологической структуре, запрограммированной пушкинским «Пророком» и через ряд трансформаций повлиявшей на диалог Страхова и Толстого, отказ от идеала означает отпадение от Христа. Однако не Христа реального, а Христа — персонажа «поэмы» Ивана Карамазова.

Итоговый смысл диалога Страхова и Толстого, программируемый его литературным фоном, зависит от того, насколько в сознании Страхова был отрефлектирован именно этот нюанс. Если в восприятии Страхова Христос «поэмы» не отождествляется с

реальным Христом, тогда его «инквизиторский» диалог с Толстым — попытка указать собеседнику на фальшь его позиции.

Если же подобное отождествление имело место, тогда позиция Инквизитора становится равнозначной позиции Страхова, и мы должны признать факт осознанной полемики Страхова с Толстым.

Тексты Страхова не дадут нам указаний на решение этой дилеммы. Судя по некоторым страницам его афонских воспоминаний, он понимал Христа все-таки не по-карамазовски. Однако «Поэму о Великом Инквизиторе» он назвал «Легендой» (причем, по всей видимости, сделав это раньше В.В. Розанова), тем самым «объективировав» ее, и роман «Братья Карамазовы» склонен был именовать романом «штатия».

Собственно, именно «объективация» «поэмы» Ивана Карамазова, ее превращение в «Легенду», приводит к смещению восприятия романа, фактически — к частичному или полному (в «запущенных» случаях) отождествлению Достоевского с Иваном Карамазовым. Рецептивная ошибка Розанова и ее последствия уже не раз прокомментированы в отечественном литературоведении[21].

В своей антропологии Страхов, видимо, ближе к Великому Инквизитору, чем к Христу. В первой главе предлагаемой работы цитировался эпизод его эпистолярной полемики с Достоевским по вопросу о «гнусности человека». Как ясно из других его сочинений, «гнусность» обусловлена своеволием: «...сила бесконечного противодействия, неумолимого освобождения от всего, что на него действует. История этого противодействия есть история человечества. <...> Существенным, необходимым образом воля подчинена только одному — именно идее своей свободы, идее неподчинения, самобытного и сознательного самоопределения»[22]. Тяга к свободе, трагически приводящая ко злу, — одна из тем «поэмы» Ивана Карамазова — занимает существенное место и в системе страховской мысли.

Вместе с тем «Воспоминание о поездке на Афон», философско-исторические тексты Страхова, некоторые страницы его эпистолярного наследия свидетельствуют, как минимум, о деятельном процессе постижения веры.

В статье «Справедливость, милосердие и святость»[23] Страхов выстраивает своеобразную трехчастную систему духовного совершенствования человека — от «человека честного» через «доброе» к «чистому», освободившемуся от земного. Вл. Соловьев упрекал Страхова за эту статью в эпигонстве по отношению к Шопенгауэру, современная исследовательница находит еще один фундамент его умозрений — наследие Фихте [24].

При действительно существующих преемственных связях идей в этих интерпретациях возникает закономерное противоречие между традицией внеморального понимания воли (Фихте, Шопенгауэр и дальше — Ницше как раз и образуют эту традицию) и подчеркнута этическим видением проблемы у Страхова.

При этом риторика данной статьи такова, что ее осмысление с необходимостью опирается не только на контекст немецкой философии, но и требует включения русской православной традиции. Однако это сопоставление неминуемо заканчивается формулировкой нового противоречия — на сей раз между православием и его кажущейся модернизацией в тексте Страхова.

На наш взгляд, оба противоречия запрограммированы сами Страховым. Ход и формулировка его мысли таковы, что в восприятии актуализируются сразу две традиции, не совпадая при этом ни с одной. Так философская речь становится диалогически активной, не равной самой себе, динамически развивающейся в воспринимающем сознании, ориентированной на спор, разговор, «серьезный обмен мнениями». Осознанно или неосознанно, Страхов выстраивает свою мысль в расчете на «ответный ход» читателя; прием «привязки» своей мысли к уже работающему в культурном сознании контексту в этом смысле очень эффективен. Это может быть книга или писатель (поэтому для Страхова так важна литературная критика), некая духовная традиция (к примеру, афонское монашество), наконец, расхожие мнения и предубеждения общества (на диалоге с такими «штампами», к примеру, построены и «Толки о Толстом» и «Роковой вопрос»).

Именно этим объясняется известная цитата из письма В.В. Розанову: «Я так люблю ссылаться на всякие книги и говорить не от себя, а чужими словами, сопоставляя и толкуя места какого-нибудь автора. Тогда я чувствую себя на твердой почве»[25].

Но для этого в исходном высказывании (в том, с которым Страхов вступает в диалог) должно оставаться пространство для мыслительного маневра. Именно поэтому и не получилось диалога с Достоевским: реплика Страхова заранее и целиком покрывалась «репликой» Достоевского. В самом существенном своем высказывании, в основной своей идее[26] философ Страхов был предвосхищен и оспорен художником Достоевским. С позиций философского умозрения такая «полемика», безусловно, некорректна[27], к тому же, Страхов не видел в Достоевском качество, стоящих в центре его «мира как целого».

Парадоксально, но Достоевский для Страхова оказался более жестоким и авторитарным

полемистом, чем Толстой, с которым оказался возможен и диалог, и даже относительно равноправный спор.

Но почему Страхов спорил именно в подтексте, намеками и штрихами и крайне редко — прямым, стремящимся к однозначности словом? Дело, видимо, в том, что диалогична не только коммуникативная, но и внутренняя структура его мысли. Страхов если не сомневается, то всегда оставляет в своей мысли место для сомнений и именно поэтому постоянно нуждается в чужой реплике для фундирования своей (см. приведенную выше цитату из письма Розанову).

Жизнь Страхова в принципе может быть прочитана как поиск такой опоры (важно отметить, что полное совпадение этой основы с собственными мыслями философу не требовалось): крутой поворот от духовного образования к естественно-научному, затем не менее крутой поворот от модного материализма к немецкому идеализму, затем спуск (именно спуск, поскольку русской литературе в пору начала его критической деятельности еще предстояло доказать свое право на философскую глубину) к актуальной словесности, попытки диалогически опереться на Тургенева, Фета, Достоевского, Толстого (это диалог наиболее плодотворен).

Визит на Афон и афонское «Воспоминание...» Страхова также встраивается в этот ряд: этот очерк не случайно настолько глубок, исповедален и в то же время исторически обобщен — афонские впечатления дали Страхову важный импульс для самораскрытия и самопознания.

Философия Страхова — беспрерывно *становящаяся* философия, неотделимая от формы и повода высказывания, в котором выражается. Отсюда публицистичность его мысли, зависимость от текущего, в том числе и от литературного текущего.

Современный историк философии пишет: «...в философии Страхова мы имеем дело с редко ныне встречающимся единством научного и эстетического подхода к миру»[28]. Это заключение рождается из анализа содержательной стороны страховской философии, но с точки зрения формы можно сделать аналогичные выводы: один из основных законов мысли Страхова — постоянный внутренний диалог, причем, диалог полемический, любому утверждению находящий либо противоположное, либо иронически сниженное отражение.

Однако мы здесь имеем дело не с релятивистским хаосом, Страхов — не предтеча постмодерна. Из этого диалога философ выносит некоторые сущностные воззрения и убеждения. Спор всегда кончается финальным словом и, надо заметить, обогащает и укрепляет его. «Горнило сомнений», может быть, не такое мощное, как у Достоевского, но столь же необходимое в большинстве случаев, выводит Страхова на путь к его цели[28].

Из этого можно сделать, между прочим, интересные методологические выводы, представляющиеся актуальными и для современного литературоведения. Страхов-философ и Страхов-критик принципиально отличается от современных ему философских и критических традиций. Дело не в непредвзятости как таковой (здесь Страхов не всегда безгрешен; «тургеньевские» его статьи откровенно тенденциозны), а в готовности принять чужое слово как целое, с которым можно не согласиться, но с которым необходимо считаться.

Страхова отличает от многих современных ему критиков и многих литературоведов последующей эпохи подчеркнутое стремление к целостности восприятия, а значит, к познанию текста в его живом взаимодействии с читателем и обществом и в его самостоятельном значении. Да, на этом пути возможны искажения и порой фатальные ошибки, но нам следует признать, что даже «играя против» Достоевского, Страхов «играл на его поле». Именно этим и объясняется его возмущение: в художественном мире Достоевского любая полемическая мысль заранее «схвачена» и «перекрыта» авторской. Но даже в этом случае Страхов, вынося суждения о текстах Достоевского, остается «внутри» этих текстов, сохраняя свою «самость», допускает их правомерность (ср. с позицией Л.Н. Толстого, так и не смирившегося с творческой манерой автора «Братьев Карамазовых»). Эта способность принять чужой текст и жить в нем и в наше время отнюдь не лишняя.

Заключение

Итак, творческое сознание Страхова диалогично, диалогична и творческая самореализация этого сознания. Страховский текст, в отличие от наследия многих его современников (в первую очередь Достоевского и Л. Толстого, с которыми он соотнесен в предлагаемых работах [см. 43-44 номера журнала «Парус»]), слишком многое теряет, если вырвать его из этой ситуации «обмена мнениями».

При этом такой обмен может происходить в самых разных формах, прямая полемика или открытый диалог (скажем, в критической статье) тут вовсе не всегда оказываются нужны Страхову. Более того, наиболее глубокие, по-настоящему *свои* идеи и оценки Страхов предпочитает вообще не выговаривать, а только намекать на них.

Показательный в этом смысле пример — его книга «Мир как целое», подробно и

глубоко обосновывающая взгляд на мир как на антропоцентричную и, одновременно, этически значимую систему и резко останавливающаяся перед самым центром этого мира — перед человеком. И читатель вынужден самостоятельно выводить мысль о трагической расколоте этого центра, о своеволии и смирении как базовых началах страховской антропологии. Это похоже на впечатляюще развернутую фигуру умолчания — информативную структуру с демонстративно удаленным элементом, провоцирующую читателя дополнить, довершить недостающую мысль.

По похожей схеме строятся и отношения Страхова с его великими современниками. «Реплики» Страхова в диалоге с Л.Н. Толстым, в какой бы форме они не создавались, по нашему мнению, имеют двухуровневую структуру. Внешне они всегда представляют собой в высшей степени пиететные высказывания, в публичном виде это всегда — апология Толстого, защита его текстов и идей от любой критики. Но почти всегда в них есть полемический подтекст, в рамках которого бесспорные до этого идеи Толстого вдруг проблематизируются, теряют свою устойчивость. Особенно интересна сейчас даже не суть, а форма данной полемики.

Почему полемический подтекст этого диалога Страхов прятал так тщательно? На наш взгляд, дело не только в том, что он дорожил дружбой с Толстым (разумеется, дорожил), а в том, что открытая полемика неизменно приводила бы к включению собственно страховского мировидения в центростремительный контекст толстовского духовного пространства. Иными словами, Страхов в своих выступлениях в печати творит будущий контекст прочтения своего текста. Этот «сюжет» можно определить как своеобразное «компаньонство» при гении (может быть, знаменитая инвектива Достоевского о Страхове-«приживальщике» имеет не только житейское измерение?) при тщательном охранении сердцевины своего мироведения и мироотношения от всепроникающей духовной силы этого гения.

В случае с Достоевским Страхов вольно (если предполагать, что он не верил мифу о «ставрогинском» грехе Достоевского) или невольно (если все-таки был сам убежден в правоте этой клеветы) сформировал противоположный контекст.

В современном представлении об окружении Достоевского он, без сомнения, один из самых одиозных персонажей. Здесь есть интересный нюанс: зачем это было сделано? Ссылки на личную обиду здесь действовать не должны: в долгой литературной и философской жизни Страхова были обиды более серьезные, но не завершившиеся такими признаниями.

К примеру, Вл. Соловьев, на определенном этапе поведший против Страхова настоящую идеологическую войну (при том что он был кое-чем обязан автору «Мира как целого»), подобных ответных ударов (собственно, вообще *никаких ударов*, кроме вежливой полемики) не дождался.

На наш взгляд, Страхову было важно полностью исключить себя из «достоевского» контекста, резко ему себя противопоставляя. Знаменитое страховское письмо обращено не столько к Толстому, сколько к потомкам. Цель этого письма — «спрятаться» от Достоевского.

По нашему мнению, Страхов на определенном этапе (может быть, еще при жизни Достоевского) осознал, что стал «персонажем» напряженного духовного сюжета, разворачивающегося в романах своего давнего собрата по перу. Его клевета — форма бегства от слишком пронизательного собеседника. Парадокс его отношений с Достоевским состоит в том, что Страхов из многих и многих людей, окружавших писателя, может быть, был наиболее способен воспринять и принять (но не принять) ключевые, именно «достоевские» смыслы его творчества.

В результате перед нами вырисовывается сложный образ. Литератор и философ, заслоненный своими великими современниками, тем не менее, сумел создать в диалоге с ними самостоятельный, включенный в их контексты, но не растворенный этими контекстами текст. Может быть, именно поэтому оказалось возможным нынешнее резкое возрождение интереса к Страхову как самоценному персонажу истории русской культуры. Видимо, в каком-то смысле нужен сейчас пример человека, способного вступить в диалог с русской классикой и при этом не подчиниться ее властному голосу безраздельно.

Примечания

1. Толстой Л.Н., Толстая С.А. Переписка с Н.Н. Страховым / Оттавский ун-т. Славян. исследов. группа. — М.; Оттава, 2000. С. 66.
2. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 32.
3. См. об этом например: Ильин Н.П. Соратники Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов в борьбе за христианский гуманизм // Толстой. Новый век». 2005. № 1. С. 129–148; Кокшенева К.
4. Толстой Л.Н., Толстая С.А. Переписка с Н.Н. Страховым. С. 66.
5. Там же.
6. Толстой Л.Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 66–67. Курсив Страхова.

7. Толстой Л.Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 98.
8. Там же. С. 96.
9. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 292.
10. Аксаков С.Т. Собр. соч. В 3 тт. Т. 3. — М.: Художественная литература, 1986. С. 185.
11. Там же. С. 182. Письмо к И.С. Аксакову.
12. Там же. С. 141.
13. Аксаков С.Т. Собр. соч. В 3 тт. Т. 3. — М.: Художественная литература, 1986. С. 141.
14. К примеру: «Историческая судьба русской культуры — всегда быть одновременно русской и больше, чем русской, вырываться за пределы себя самой», — Лотман Ю.М. Тезисы к семиотике русской культуры // Ю.М. Лотман и тартусско-московская семиотическая школа. — М. 1994. С. 416
15. Аксаков С.Т. Собр. соч. В 3 тт. Т. 3. — М.: Художественная литература, 1986. С. 141.
16. Толстой Л. Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 75.
17. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 14. С. 215.
18. Толстой Л. Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 75–76.
19. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 14. С. 234.
20. См. нашу работу «Идеал и способы его выражения: структура и прагматика “Воспоминания о поездке на Афон” Н.Н. Страхова».
21. См., например: Померанц Г.С. Страстная односторонность и бесстрашие духа. — М.: Университетская книга, 1998. С. 172: «Розанов гораздо сильнее чувствует логику Великого инквизитора, чем молчание Христа. Но это Розанов, а не Достоевский. Иван, каким он видится Розанову, не находит аргументов против инквизитора не только в уме, но и в сердце, — однако Зосима видит Ивана иначе, а Достоевский бесспорно находил в своем глубоком сердце противовес эвклидовскому разуму»/
22. Страхов Н.Н. Очерки вопросов практической философии П.Л. Лаврова // Светоч. 1860, т. 7. С. 13/
23. Страхов Н.Н. Справедливость, милосердие и святость // Новое время. 1892, апрель № 5784.
24. См.: Снетова Н.В. Страхов как философ // Вестник ОГУ. Приложение «Гуманитарные науки». — 2005, №4. С. 11–16.
25. Розанов В.В. Литературные изгнанники. — М., 2000. С. 93.
26. А это, по нашему мнению, идея антропологически ориентированного целостного мироздания, целостность которого имеет, прежде всего этическую природу. Трагическое напряжение этой онтологической структуры создается тем, что ее центр — человек — содержит в себе источник разрушения всей целостности — индивидуальное своеволие. Соответственно, смирение понимается не только как этически, но и онтологически значимая жизненная программа.
27. См. нашу работу «Идеал и способы его выражения: структура и прагматика “Воспоминания о поездке на Афон” Н.Н. Страхова».
28. См.: Снетова Н.В. Проблема эстетики естественнонаучного познания в творчестве Н.Н. Страхова // Эстетика научного познания. — М., 2003/
29. Но вряд ли к самой цели: ср. «жажда молитвы», но еще не действительное обретение Бога.