

На пороге диалогии культуры (на примере философских исканий Н.Н. Стрхова)*

С. М. КЛИМОВА

В статье анализируется специфика переходного к XX в. периода русской философской культуры как диалогической на примерах экзистенциально-культурных диалогов русского философа Николая Николаевича Стрхова с современниками. Особенное внимание уделено, с одной стороны, диалогам Стрхова с Толстым, с другой – взаимоотношениям с молодыми современниками – философами Серебряного века. В целом эти диалоги представляют непрерывный разговор о неклассической природе творческого (гуманитарно-филологического) мышления.

The article analyses a specificity of the transitional, to XXth century, period of Russian philosophical culture, as a dialogical one, by examples of existential-cultural dialogues of the Russian philosopher Nikolay Nikolajevich Strakhov with his contemporaries. A special attention is paid to his dialogs with Leo Tolstoy, from one hand, and to his interrelations with younger contemporaries, philosophers of the Silver Age. As a whole, these dialogs are the continuous conversation on a non-classical nature of the creative (humanitarian-philological) thought.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: диалогическое гуманитарно-филологическое мышление, переходный период, неклассическая философия, творческий процесс.

KEYWORDS: dialogical humanitarian-philological thought, transitional period, non-classical philosophy, creative process.

Как известно, Россия и Европа в 1910-х – начале 20-х гг. пережила интеллектуальное состояние, названное “десятилетним столетием” (Е. Замятин), возникновения гуманитарного мышления. Ярким проявлением этого процесса стала деятельность Невельского кружка, основанного Михаилом Михайловичем Бахтиным и Матвеем Исаевичем Каганом [Библер 1991, 15, 31]. Как весьма убедительно показал В.С. Библер, новая культурная парадигма (поэтика, в его терминологии), как сопряжение (и вместе с тем преодоление этого сопряжения) эстетики, этики и логики, позволяет открыть мир другого как целостный и независимый от познающего субъекта. Единственно возможным способом такого поэтического осознания является выстраивание диалогического (синоним творческого) про-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 09-04-00493а/Р.
© Климова С.М., 2010 г.

странства между личностями, культурами, эпохами. И в этом, по словам Библера, проявляется “феномен мышления “гуманитарно-филологического”, – как знамения нового разума (общения разумов), возникающего в XX в. [Библер 1991, 23]. Новая гуманитарная парадигма обозначила момент всеобщего сдвига мышления от полюса “науки” (гносеологии) к полюсу культуры (культурологии).

С нашей точки зрения, истоки данного процесса следует искать в предшествующей этому десятилетию “классической” эпохе XIX в., заложившей основы диалогического мышления/культуры века грядущего; с другой стороны, многие аспекты гуманитарно-филологического сознания оказались хорошо опознаваемы уже в переходный к началу XX в. период интеллектуальной истории Европы и России. Начиная со второй половины XIX в., русская культура оказалась в переходном состоянии от классических стилей и направлений, развивавшихся главным образом в искусстве, к новационным процессам не только в художественной, но и научной, и политической жизни. О переходности этих процессов можно рассуждать, рассматривая общие тенденции трансформации подобного рода, а можно, изучая судьбу и творчество конкретных людей. На примере переходности в жизни даже одной личности можно уловить предпосылку и момент всеобщего изменения. Это обстоятельство позволяет “схватить нить судьбы” философа Н.Н. Страхова¹, обратившись к теме *переходности* эпохи, в которой он жил и *переходности* того типа философствования, который олицетворял.

Чаще всего в современной “философской памяти” Н.Н. Страхов представлен как философ “второго эшелона” и его имя окружено “ореолом” других – знаменитых имен: о нем вспоминают *в связи* с Ф. Достоевским, Л. Толстым, Н. Данилевским, Ап. Григорьевым, Вл. Соловьевым, А. Фетом, В. Розановым. Он зачастую предстает как фоновая фигура, как философ-тень *других – великих*. Но в “той” реальной жизни его роль и место определялись по-иному. Он был, скорее всего, не тенью, но “проявителем” ряда интеллектуальных процессов, которые способствовали рождению русской философии Серебряного века.

Важной чертой описываемого нами состояния органической переходности является характеристика специфического диалога, который складывался у представителей разных философских направлений и традиций и обнажал специфику переходности *как мышления различными способами “одновременно”*. Огромное любопытство вызывает не столько разглядывание людей, живших в одно время, но как будто в разные эпохи, сколько попытка проникнуть в природу того уникального диалога, который состоялся между ними и по-своему прояснял специфику философского (диалогического) мышления начала XX в. в целом. В частности, эти диалоги обрели уникальное звучание в жизни Николая Николаевича Страхова, представлявшего классический²/традиционный тип философа в череде разнообразных философствующих личностей и типажей того времени. Традиционно мыслящий философ в России обречен на забвение и для нашего героя оно было бы предопределено, если бы он не оказался в экзистенциальной “близости” к уникальным мыслителям, создававшим собственные, ни с чем не соотносимые (или соотносимые с чем угодно) художественно-философские тексты и мифо-поэтические философские системы. Можно выделить диалоги Страхова с “ближним кругом”: Ап. Майковым, Данилевским, Толстым и Достоевским, то есть с людьми, связанными одной культурой и судьбой; с другой стороны, совершенно нетривиально на этом фоне выглядят его диалоги с молодыми философами “новой формации”: Соловьевым, Леонтьевым, Розановым, Фетом и др., с теми, кому было суждено представлять русскую философию в духовном пространстве Европы, закладывая основы новой гуманитарной парадигмы XX в.

Эти диалоги рассмотрены нами как метаоснование в осмыслении специфики глобального перехода от монологически-авторитарного нововременного философского рационализма к диалогическому полифонизму эпохи Серебряного века и “десятилетнего столетия”. Страхов оказался в эпицентре многих *переходных процессов*: от литературно-критического (классического) к религиозно-философскому (модернистскому) сознанию, от консервативного к радикально-политическому реконструированию реальности. Он, подобно аристотелевской точке на линии (здесь также уместен и образ песочных часов истории, в точке пересечения которых как бы расположена его фигура), замыкал собой одно

культурно-мыслительное пространство и синхронно открывал другое³. Особенность судьбы философа в том, что он олицетворял собой *ситуацию перехода*, но не испытал *события перехода*, своей индивидуальной жизнью не был вовлечен в “постравновесное пространство” истории [Вайман 2003, 171].

В судьбе Страхова не менее важно понять отражение и другого аспекта переходности: эпохального слома классического рационалистического (логоцентристского) мышления и начало рождения новой культурной парадигмы, для которой *состояние переходности*, станет перманентным принципом существования культуры на протяжении всего XX в. “Изживание логоцентристской культурной парадигмы”, когда “последовательно имманентизируемый европейским антропоцентризмом *Бог, в конце концов, преобразовался в Культуру*” [Пелипенко 2007, 13] станет, пожалуй, самым глобальным и фундаментальным основанием этого состояния, и в России в период Серебряного века получит ярчайшую реализацию. Хотя его начало связано с именами великих ниспровергателей рационализма: Ницше и Достоевского, идеи подобного преобразования повсеместно носились в воздухе. Критика европейского рационализма, как следствие кризиса всей классической (средневековой) системы религиозных ценностей, стала всеобъемлющей и в русской мысли от славянофилов и фактически до окончания эпохи религиозно-философского ренессанса. Не чужда она и Страхову – ярому борцу с западным “просвещенством” и бессмысленной логоцентричностью (просим прощения за не соответствующий эпохе термин). “Помешались они на логике! Не содержание им важно, а силлогистическая форма, и им и в голову не приходит, что эта бедная форма не может вместить и сотой доли истины!.. Холодные, бессмысленные и наконец ужасно-грубые и логически-то построения!”⁴ [1. п. 47 от 15 марта 1873, с. 99].

Владимир Соловьев в своей знаменитой речи, посвященной памяти Ф.М. Достоевского, указал на симметричность двух противоположных путей развития русской истории в описываемый переходный период: один вел к радикальной (революционной/идеологической) перестройке реальности, другой – к Богу и Церкви. “Европейские социалисты требуют насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню сытых и самодовольных рабочих, требуют низведения государства и общества на степень простой экономической ассоциации. “Русский социализм”, о котором говорит Достоевский, напротив, возвышает всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя через воплощение в нем истины и жизни Христовой” [Соловьев 1988, II, 300].

Страхов прекрасно предошутил в деятельности нигилистов, радикалов, социалистов, заполонивших все ниши русской общественной мысли, грядущий кризис эпохи и показал, что их дело, прежде всего в разрушении “четырехсотлетнего стояния христианства” в России, которое составляет основу общественного устройства и которое мало-помалу начинает исчезать из новых реалий жизни. Вера, патриотизм, нравственность – все это обречено уйти вместе с христианством, да и оно само обречено было стать лишь историческим осколком того фундаментального аксиологического основания, на котором строилась история в веках. “Все новые принципы – прямое признание мирской, земной жизни – и вот отчего так пышно ныне развилась жизнь... Нынешняя жизнь носит противоречия внутри себя... Я давно смотрю и вглядываюсь, но не вижу ясного идеала” [1. п. 288 от 31 марта 1882. С. 631–632]. При этом культурный консерватизм Страхова был, пожалуй, фундаментальнее, чем у Достоевского и Толстого – духовных лидеров эпохи. Он очень точно почувствовал, что у общества нет других “спасителей” ценностных основ культуры от всепоглощающей “поступи” мирского/цивилизации, кроме наличного государства и традиционной церкви, в то время как Достоевский занимался бесконечной апологией сложной противоречивой человеческой души, а Толстой неистово разрушал устои государства и Церкви во имя идеализируемой “чистоты Христового дела”. Но при этом Страхов ни разу не “выкинул знамени”, не пошел ни по одному из “путей”, описанных Соловьевым, за что и был осужден всеми и практически всеми не понят. Он не сделал этого, не потому, что был беспринципен, как считали, например, Достоевский⁵ или Соловьев. Просто ни

один из “предложенных” путей, не оказался ему близок духовно, хотя его причисляли и к рационалистам, и к славянофилам, и к консерваторам. И в этом заключался трагизм мыслителя Н.Н. Страхова, который, подобно многим тогдашним философам, не имел оригинального учения, не провозгласил своей философии. Как оказалось, в России даже способ философствования лежит в плоскости выбора политических обязательств мыслителя. Страхов же был далек и от тех, кто требовал перестроить жизнь на манер теурга (Соловьев), и от тех, кто звал к Христовым истинам и Церкви (Достоевский). “Мне часто бывает очень грустно, когда подумаю, в каком фальшивом положении я стою. Когда я говорю против Дарвина, то думают, что я стою за катехизис; когда против нигилизма, то считают меня защитником государства и существующего в нем порядка; если говорю против вредного влияния Европы, то думают, что я сторонник цензуры и всякого обскурантизма и т.д. О, Боже мой, как это тяжело! И что же делать? Иногда приходит на мысль, что лучше молчать... Все серьезные люди терпят ту же беду и часто принуждены молчать. Таково положение России, что между революционерством и ретроградством нет прохода; эти два течения все душат. Поэтому то, что Вы (Толстой. – С.К.) сделали, Ваше заявление самобытной религиозной мысли – я считаю великим делом...” [2. п. 375 от 21 мая 1890. С. 819].

Трагизм Страхова и в том, что, разделяя пафос критического отношения к западному рационализму, он, будучи олицетворением человека переходной эпохи, теоретически непротиворечиво совмещал в своем мировоззрении гегельянско-рационалистические, шеллингианско-органические, пантеистические, духовно-антропоцентрические, почвеннические и пр. идеи, не создав при этом самобытной философской системы. В отличие от многих своих знаменитых оппонентов, он практически всегда оставался на почве классического европейского философствования. Критикуя европейский рационализм, он оставался рационалистом западного толка, и не предполагал ни его слома, ни тем более гибели. Более того, обсуждая с Толстым в начале 1873 г. свою книгу “Мир как целое”, написанную в “лихие” 60-е, он в принципе так и не увидел никакой другой философской альтернативы гегелевскому/немецкому “пантеизму”, приверженцем которого оставался до конца жизни. “До сих пор, однако же, я приписываю пантеизму величайшую важность, как прямо противохристианскому движению, которым воодушевлено все умственное (движение) развитие Запада, которое составляет душу немецкой литературы, которое дало немцам силу, недавно ими обнаруженную, и произведет еще огромные последствия. Корень пантеизма глубок неизмеримо. Нам неизвестна другая наука, кроме науки пантеистической. *Все привычки нашего ума сложились в этом направлении, и я не вижу выхода, – вот моя беда* (курсив мой. – С.К.)” [1 п. 45 от 8 января 1873 г. С. 93]. “Борясь с Западом”, он по большому счету оказался пропагандистом его идей, после этой “борьбы” ставших еще более привлекательными для молодых интеллектуалов⁶. Преодоление кризиса он рассматривал как усовершенствование логики европейской философской мысли, а не ее ниспровержение. Он видел в рационализме ядро классического философского мышления, а в Абсолюте – трансцендентный надмирный центр европейской метафизики, в то время как философы поколения 80–90-х уже весьма успешно начали “трансформировать Бога в культуру”. Они “алгебру поверяли музыкой”; соединяли вербальные и невербальные средства для изложения мысли и строгое рациональное мышление обосновывали религиозными, художественными, поэтическими, мифологическими, агиографическими, мистическими и даже невербально-образными или фотографическими “аргументами” [Климова 2003, 94].

Диалоги Страхова с молодыми философами устанавливались с большим трудом. Он – на правах старшего и “по-немецки образованного” учителя, выдвигал категорическое требование изучать классиков немецкой мысли, которое настоятельно предъявлял молодым “классически необразованным” мыслителям, например, в известной переписке с В.В. Розановым⁷. Если Розанов⁸ был его любимым молодым другом и в какой-то мере действительно учеником (в мере дружеских связей и всяческой поддержки, которую оказывал ему Страхов), то гораздо жестче и “бессердечнее” он высказывался об опыте философствования Вл. Соловьева, Н. Грота, Д. Цертелева и других молодых “проповедников всяческих ересей” “недоучившихся гимназистов”, “юных выскочек”. Вот, что он писал по этому поводу Л. Толстому: “Собравшая теперь все его (В. Соловьева. – С.К.) лекции, я вижу,

что он хотел произвести *синтез востока и запада*, слить в одну систему атомизм, дарвинизм, пантеизм, христианство и т.д. ... Выходит пантеизм совершенно похожий на гегелевский, только с вторым пришествием впереди. Каббала, гностицизм и мистицизм внесли тут свою долю. Но все это разлетелось как дым, и ни одной мысли не осталось у меня от всех лекций. Был я и на лекции кн. Д.Н. Цертелева, очень милого юноши, приятеля Соловьева. Этот мне показался просто недоучившимся гимназистом, который не умеет еще и правильно строить фразы. Он читал очень самоуверенно и приятно; очень быстро переходил от одного предмета к другому, ничего не заканчивая, пил воду, как Соловьев, и точно так же кончил несколькими стихами, встал и поклонился. *Мне было немало совестно* (курсив мой. – С.К.) [1. п. 187 от 9 апреля 1878. С. 426–427]. Хотелось бы привести аналогичную ироническую фразу, высказанную Толстым, но уже по поводу увлеченности самого Страхова Гегелем!: “Менее всего понимаю, как с вашей ясностью может уживаться этот сумбур” [1. п. 44 от 12 ноября, 17 декабря 1872 г. С. 88]. Симптоматичен сам факт *попадания* в одну “сумбурную” корзину таких разных мыслителей одной переходной эпохи.

Чувство стыда, испытываемое Страховым–“мэтром” от посещения лекций “молодых”, обнажает и его самолюбие, и научный педантизм, и в то же время противоположность культур уже явно разных поколений философов, живущих в одном историческом времени. При кажущейся правомерности его сетований и иронии по поводу забвения классических образцов философствования, интуитивно уловив нарождение новых проблем философствования, способов анализа и аргументации, Страхов, однако, не заметил начавшейся в это время принципиальной смены философских установок с классических на неклассические. И дело вовсе не в том, что строгость и методичность рационалистической философии сменились эклектикой и дискурсивной “болтовней-белебердяевщиной” будущих модернистов. Изменилась эпоха, и Страхов, уже создавший к тому моменту учение о целостности, не заметил в “многоязычии” чужих текстов новационного процесса, связанного со специфической закономерностью состояния органической переходности, возникшего в 70–80-е годы XIX столетия не только в Европе, но и в России. Способность “молодых” мыслить “всеми способами сразу” воспринималась им как эклектичная, разрушительно-безответственная и бестолковая, а главное “малограмотная”, то есть не научная. Как точно заметил С. Вайман, по сути, лишь “в ситуации именно органической переходности гений захватывает предельную полноту “всей массы” мировых литературных (*философских*. – С.К.) накоплений и синтезирует все потенциальные ее ресурсы в универсальный протейческий способ художественной самореализации” [Вайман 2003,173]. Такими гениями оказались Толстой, Соловьев, Розанов, многие “титаны Серебряного века”, те, чья эпоха, однако, еще не была угадана, даже такими выдающимися интеллектуалами, как Страхов.

Всю жизнь он опирался на немецкую фундаментальность философских идей, тождественных константности философского сознания, открывавшего вечные истины. А жить ему пришлось среди тех, кто презрел всякий академизм, авторитеты и искал опору лишь в собственной мыслительной самобытности, которую Страхов (и ему подобные) принимал за дилетантизм, хлестаковщину, творческую отсебятину “самых фантастических людей на земле”. “Это самые фантастичные люди в мире, люди, принимающие самую свою жизнь, то есть свои чувства и мысли за призрак, за игру. Поэтому они так охотно сочиняют... Только теперь я вполне понял... его (Соловьева. – С.К.) высокопарность, туманность, софистичность, его твердое убеждение, что *сравнение есть доказательство, а симметрия признак безусловной истины* (курсив мой. – С.К.)... С такими людьми (о Фете и Вл. Соловьеве. – С.К.) можно ли вести серьезный обмен мнениями?” [1. п. 339 от 25 апреля 1887. С. 736]. Любопытно, что под “жизнью” Страхов понимает “чувства и мысли”, то есть вполне рационалистическую категорию, не выходящую за пределы классических характеристик. То, что он называет “фантазиями фантастичных людей” вполне укладывается в характеристики базовых черт русской неклассической философии: слитность с русской литературой, интуитивное постижение проблем, мистицизм, отсутствие строгой верифицируемой аргументации, ее метафоричность, символизм. Именно так позже бу-

дет охарактеризована специфика русской философии в знаменитых строках А.Ф. Лосева: “Она (русская философия. – С.К.) представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности (*Lebens Dynamik*)” [Лосев 1991, 71].

Гносеологическая ориентированность разума, рефлексия, априоризм рационального знания лежат в основе классического (новоевропейского) мирозозерцания, представителем которого стал Страхов, тогда как интуиция, творчество, интеллектуальный прорыв определили облик новой нарождающейся эпохи модернизма. В одной из бесед с В. Розановым, его неназванный визави изрек: “Какое же может быть сомнение, – Страхов, конечно, *гораздо умнее Соловьева...* Но у Страхова, конечно, нет и малой доли того, *великолепного творчества*, какое есть у Соловьева. Две эти фразы, *в обоих изгибах верные*, вполне и до конца исчерпывают “взаимное отношение” этих двух лиц, в которых в сущности ничего не было сходного, ни – умственно, ни – морально” [Розанов 2001, 13–14]. В этих словах – экзистенциальная разница не просто людей, но уже эпох. С другой стороны, дискуссии с молодыми философами обнажают реальное противоречие переходного времени. Люди, которым было предназначено открыть многоголосие, поэтику и диалогичность культуры начала XX в., были весьма монотонны в своих изложениях, закрыты для творческого диалога друг с другом, не желали обсуждения тем “на равных” с оппонентами различного уровня. Внутренне они были как бы монологичны, слышали и слушали только самих себя (и лишь себя почитали за гениев), не стремясь и не желая обрести Других – собеседников – голосов, особенно среди тех, кто, подобно Страхову, стремился быть объективным и аналитичным, а не популярно-политичным, как того требовало время.

Отсюда понятно и непримиримое “отталкивание” друг от друга этих двух эпох, весьма наглядно отраженное в известной полемике Соловьева со Страховым. Взаимно-неприязненная дискуссия длилась довольно долго (в “Русском Вестнике” шли полемические статьи Страхова, в “Вестнике Европы” – Соловьева). “Его (Соловьева. – С.К.) мысль обыкновенно так обща и лишена конкретности, что ничему не противоречит и ничего не говорит ясно. В этом я убедился, проштудировав оба выпуска *Национального вопроса*. Тут нет и намек на определенное понятие о национальности, о ее значении, а есть много неправильных ссылок, неправильных обвинений и уверений, что какие-то люди проповедают, чуть ли не питье человеческой крови и пожирание живых младенцев” [2. п. 405. 24 ноября 1891. С. 890], – сетует Страхов на Соловьева. Полемика носила обоюдоострый характер, и Соловьев обвинял Страхова абсолютно в тех же грехах, в чем обвинял и его оппонент. Оставив в стороне нюансы, заметим однако, что в пылу взаимных обвинений и тот и другой хотя и от философского стиля оппонента одного и того же: строгости формулировок, ясности понятий, обоснованности теории, корректности цитирования и истинности высказываемого. В этой словесной борьбе оказалось очень много “личного”: взаимные обиды, обвинения в неспособности хорошо писать, в слабости аргументов и главное – в *нежелании слушать друг друга*: так столкнулись две логики/эпохи в непримиримой схватке времени.

Страхов прекрасно понял, что началась борьба поколений и мировоззрений, и оружие молодых отличается новизной и нетрадиционностью: например, уже упомянутые *публичные лекции*, создавали представления о философе совершенно иного типа, нежели являл собой тип Ното Legens – книжного человека, образцом которого был Н.Н. Страхов. Здесь не последнюю роль играл внешний облик выступающего, манерность, ораторские способности⁹. Философ становится обо-зримым, доступным и в то же время публично притягательным как актер или певец. Публичное (агитационное слово) – это слово-интонация, слово-призыв, требующее и сравнения, и символизации, и поэзии в качестве эмоциональных аргументов, как нельзя лучше согласуемых с новым мироощущением глашатаев и пророков. Такое слово мгновенно “уводит” от монополии монолитного печатного слова-идеи, системы, логики и аргументации в эмоцию, интонацию, жест. Страхов чрезвычайно чуток к печатному слову, он хорошо улавливает и новые невербальные интонации, обога-

шающие или даже меняющие смыслы давно известных понятий, а также уникальную художественную стилистику: “меня подкупает остроумие и тонкость” слов и плетение кружев мысли новых философов [2. п. 405. 24 ноября 1891. С. 891]. Далее, придет газетное слово, публичные письма, рецензии, комментарии, ритмизованная проза и белые стихи, рисунки и фотографии, которые молодые оппоненты “старых классиков” будут использовать как аргументацию своих многообразных идей. Позже, когда Страхова уже не будет в этом мире, Василий Розанов создаст свою гениально-уникальную форму “опавших листьев”, молодой Владимир Маяковский придумает язык плакатно-стихотворных лозунгов-слоганов, остро буравящих сознание плохо образованных советских людей, Велимир Хлебников сотворит рваную рифму рваных слов-идей, а Даниил Хармс обнажит абсурдную природу известных литературных и философских (классических) штампов. Но пока, кажется, что еще можно предотвратить “развал классической” культуры и Страхов пишет Л.Н. Толстому: “Нечего делать, нужно готовиться к борьбе и пошире расставить ноги [1. п. 339 от 25 апреля 1887. С. 737].

Однако между Страховым и теми, с кем он бесконечно полемизировал, оказался и общий “русский” философский момент. Их русскость – в одинаковой неписанности в классическую традицию. Страхов с его приверженностью к классике был непритворно раздражен требованиями молодых примкнуть к тому или иному традиционному философскому мировоззрению. Характерно, что Соловьев, бросивший ему этот упрек публично, высказал *общую* всей русской философии мысль: “Никто, конечно, не требовал от г. Страхова, чтобы он приписался исключительно к какой-нибудь одной философской или политической категории. Без сомнения, ни одна из них не исчерпывает живой истины... Ничто не препятствует г. Страхову *объявить себя* (курсив мой. – С.К.) сторонником какой угодно синтетической системы, хотя бы своей собственной... Наверное, множество недоумевающих читателей было бы в высшей степени довольно, если бы г. Страхов, не приписываясь ни к одному из существующих *измов*, мог бы указать им *на свое собственное* (курсив мой. – С.К.), хотя бы очень сложное, но определенное и положительное решение главных философских и социальных вопросов” [Соловьев 1989, I, 529]. Молодые не могли простить мэтру приверженность к традициям, отказу от стремления к самовыражению в *своей* философии, хотя бы номинально-показательно.

Постепенно по мере культурно-исторического развития то, что представлялось бредовым и эклектичным собранием разных форм и способов мышления обретает свою завершенность в мировоззрении начала XX в. Русская мысль оказалась в пограничной зоне одновременного общения различных исторически определенных форм разумения. Это значит, что *рационализм* воспринимался ими уже не как главный принцип анализа, а как один из приемов изучения тех или иных процессов, наряду с другими, может быть и диаметрально противоположными. Не менее важно, что отношения оказались организованы по типу диалогических и в таком “виде” были включены в состав органической переходности. Это был имманентный обстоятельствам и новым идеям органический переход, «трансформация логики мышления (“трандукция”) в форму *разума культуры, логики культуры*, или иначе... актуализация бесконечно-возможного бытия в план *произведения*» [Библер 1991, 9]. *Произведение становится результатом бесконечного диалогизирования* многообразных способов мышления как внутри одного текста, так и между самыми разными позициями и подходами.

Но самое интересное, что в ситуации *творцов произведения* подобного типа оказались и “монологист” Толстой, и “классический” философ Страхов. Примером произведения подобного рода стал уникальный документ: их двадцатитрестилетняя переписка, ставшая достоянием современной культуры. В ней мы обнаруживаем *процесс создания нового типа философии*, приведший к открытию *природы творческого мышления* как сплава художественного, философского, критического, бытового и др. способов осмысления проблем, не связанных ни с “путями” Соловьева-Достоевского, ни с темами шумящей радикальной и политизированной России.

“Обыкновенный философ” и литературный критик Страхов из сонма своих знаменитых современников оказался ближе всех великому Толстому. И эта близость была не чисто

интеллектуальной, политической или даже религиозной, но экзистенциальной и духовно-творческой. “Знаете ли, что меня поразило более всего? – писал гениальный физиономист Лев Толстой после одного из первых посещений Страховым Ясной Поляны. – Это – выражение вашего лица, когда вы раз, не зная, что я в кабинете, вышли из сада в балконную дверь. Это выражение чуждое, сосредоточенное и строгое объяснило мне вас... Я уверен, что вы предназначены к *чисто* философской деятельности. Я говорю *чисто* в смысле отрешенности от современности; но не говорю *чисто* в смысле отрешения от поэтического, религиозного объяснения вещей. Ибо философия чисто умственная есть уродливое западное произведение; а ни греки – Платон, ни Шопенгауэр, ни русские мыслители не понимали ее так” [1. п. 5 от 13 сентября 1871. С. 15]. В этом высказывании зашифрован, во-первых, принцип философского дела: *отрешенность от современности*. Надо дополнить, что для Толстого – это, по сути, неприятие суетливости и погруженности людей в “больших городах” в журнальные, издательские и пр. светские дела (коими была наполнена внешняя жизнь Страхова при внутренней уединенности), уводящие от Дела, от духовной внутренней работы, смысл которой очень точно передает слово Творчество¹⁰. Но никому из русских, в том числе и самому Толстому, не удавалось убежать от современности, не реагировать на ее бесконечные вызовы, не ставить свое Слово в служение будущим преобразованиям и спасению этой самой современности, не зависеть от редакторов и издательств. В этом заключалось требование самой жизни и одновременно противоречивый характер писателя. С другой стороны, требование “отрешенности” при одновременной “включенности” в современность – характерно для русской философской мысли, коей они оба оказались близки. Толстой как бы вписывает русскую философию в неклассическую традицию познания, развивающуюся в стороне от западного рационализма и немецкой классики, для которой важнейшим является поиск истины в единстве естественного и сверхъестественного, человеческого и божественного, сознательного и мистического, рационального и иррационального. Истина как сплав знания и мистического переживания, данного Богом, свойственна и Платону, и Шопенгауэру, и самому Толстому. В своих теоретических установках Толстой предугадывает экзистенциально-диалогический аспект будущего типа философствования, присущего эпохе раннего Бахтина, который, по словам Библера, “возникает в очаге становления иной, *вне-гносеологической культуры “общающегося разума”, а не разума познающего*” [Библер 1991, 26]. Переписка наглядно демонстрирует процесс рождения философии “общающегося разума”, обнажает природу и элементы творческого (диалогического) мышления, ярко проявившегося в гуманитарной парадигме начала XX в.

То, что для Толстого Страхов был философом номер один в России, следует из его собственных признаний, 26-летней переписки и дружбы “на равных”. При этом, столь же очевидно, что Толстой воспринимал Страхова не как авторитетнейшего философа-классика, но скорее как доверительного собеседника, равного ему по возможностям понимания и аргументации важнейших философских проблем. Четвертьвековой диалог “на вечные темы” великого писателя с признанным философом обнажает размытость и стертость принципиального различия философской и литературной проблематики, способов аргументации, логики изложения, всего того, что сегодня принято называть “дискурсом”. Толстовская аргументация зачастую провоцировала Страхова на новое понимание собственных философских идей и была поднята им до непревзойденных высот. “Вас очень прошу, – пишет Страхов, – если не читали еще моей книги, – прочтите и скажите мне Ваше суждение. Уверю Вас, оно будет мне одним из главнейших указаний, *как идти вперед* (курсив мой. – С.К.)... Вы видите, что я Вас слушаюсь – занимаюсь философией, Вы как раз угадали меня...” [1. п. 42 от 4 декабря 1872. С. 83]. В ходе их общения сформировался особый тип философствования (как результат создания диалогического мыслительного пространства), который вполне сопоставим с тем, что представляла собой нарождающаяся неклассическая русская философия. По сути, мышление разными способами одновременно охватывало, в ходе совместного обсуждения идей и взаимопроникновения в обсуждаемую проблематику, соединение логики и эмоций в единое целое мысли, сочетание художественных, религиозных, философских аргументов в “творческое” самобытное

начало общего диалогического пространства. Их диалог – это и есть наглядная демонстрация *Lebens Dynamik* русской философии.

Толстой-собеседник обладает одним заведомо определенным качеством: он *гений*, чья гениальность, и следующие отсюда черты пророка, теурга, мессии и т.д., были очевидны Страхову. Страхов – классический мыслитель и интеллектуальный посредник между Толстым и эпохой. Эта его роль не случайна и требует объяснения. Он осуществлял свой анализ происходящего не как пророк, идеолог, политик или активный участник действий. Он не был самобытным (наподобие Соловьева) философом, уникальным ученым или известным писателем, революционером или человеком действия. Его обычность и уникальность в том, что он был *гениальным слушателем*, имел способность чутко слышать чужие голоса, вникать и понимать чужие позиции и погружаться в чужое как в собственный мир – глубоко и прочно. Толстой называл эту способность “готовностью понимать другого” [2. п. 396 от 6 июля 1891. С. 869], а не слушать лишь самого себя, как это чаще бывает. Бахтин подобную способность называл сущностью субъекта, “смысл бытия” которого – “внимать другому, воспринимать в себя его “друговость” (термин Бахтина. – В.Б.). Эта способность демонстрирует нам бахтинское “быть – это общаться”... уже означает, что мыслить “о человеке” невозможно (тогда будешь мыслить о вещи); возможно мыслить лишь к человеку... К другому человеку обращаясь” [Библер 2001, 122].

И в конечном итоге Страхов умел, как никто другой, адекватно понимать всю суть чужих идей, преломляя их в контексте научного видения проблемы. В его понимании/интерпретации любая идея обретала некую завершенность, целостность, что позволяло прояснять все смутные и, может быть, не ясные самим творцам особенности их концепций и теорий. Эту способность Розанов назвал талантом строить из всего чужого свою “внешне неяркую мыслительную вязь”, “рассматривать чужие труды в отношении к самим писателям, как показатели их внутреннего настроения” [Розанов 2000, 13,17].

В способности диалогизировать с другими – чужими текстами и создавать в ходе этих диалогов целостное понимание, и был выражен его индивидуальный творческий талант. Несмотря на статус литературного критика, Страхов преодолевал в своих размышлениях монологизм объяснения и выходил главным образом на природу *понимания*, которая всегда диалогична, так как в ее основе лежит идея взаимности – взаимопонимания – основы диалогического построения смыслов.

ЛИТЕРАТУРА

- Библер 1991 – *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. М., 1991.
Библер 2001 – *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. М., 1991.
Вайман 2003 – *Вайман С.Т.* Размышления о художественном переходе / Переходные процессы в русской художественной культуре. М., 2003.
Климова 2003 – *Климова С.М.* К проблеме понимания, или опыт прочтения “Уединенного” В.В. Розанова // *Человек*, № 6. 2003. С. 86–100.
Лосев 1991 – *Лосев А.Ф.* Русская философия / *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.*: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.
Маслобоева 2009 – *Маслобоева О.Д.* Н.С. Страхов и отечественная философия науки (посвящается 180-летию со дня рождения мыслителя) // *Вопросы философии*. 2009. № 5.
Ольхов 2009 – *Ольхов П.А.* Здравый смысл и история (заметки к полемической эпитафии Н.Н. Страхова “Вздох на гробе Карамзина”) // *Вопросы философии*. 2009. № 5.
Пелипенко 2007 – *Пелипенко А.А.* Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М., 2007.
Розанов 2000 – *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000.
Розанов 2001 – *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым. М., 2001.
Соловьев 1989, I – *Соловьев В.С.* Соч. в 2-х т. Т. 1. Национальный вопрос в России. Вып. 2. М., 1989.
Соловьев 1988, II – *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1988.

Примечания

¹ Надо отметить, что к наследию Страхова стали в последнее время снова обращаться. См.: [Маслобоева 2009; Ольхов 2009].

² Но, как не парадоксально, понятия классический и русский философ мало созвучны, неконгенитальны, а порой, даже как бы и взаимоисключают друг друга.

³ После революции семнадцатого года переход предстанет в своей “классической русской форме” (по определению Ю.М. Лотмана) крутой ломки и инверсионного переворота/смены старого новым.

⁴ Все ссылки даны по изданию: Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов. Полное собрание переписки. Т. 1 и 2. Государственный музей им. Л.Н. Толстого, Оттава. 2003. Цитируется по томам, нумерации писем, дате и странице.

⁵ “Чистейшая семинаристская черта, – писал о Страхове Достоевский. – Происхождение никуда не спрячешь. Никакого гражданского чувства и долга, никакого негодования к какой-нибудь гадости; он и сам делает гадости” // Достоевский / Литературное наследство. Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 83. М., Наука, 1973. С. 620.

⁶ Именно в таком духе оценил его книгу “Борьба с Западом...” его современник Е.Н. Опочинин в книге очерков: “Литературные портреты”. См.: “Среди великих”. Литературные встречи. М., 2001. С. 266.

⁷ “Но первый мой совет Вам: учиться по-немецки. И Бэр, и Кант, и Гегель – эти два философа всего важнее по вопросу о потенциальности – существуют только по-немецки. Как хотите, а нельзя двигаться свободно в области мысли, не зная по-немецки” (*Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым. М.: Республика, 2001. С. 11).

⁸ Но по существу и этот, самый близкий Страхову человек, оказался не понят им до конца жизни. Вот что он пишет о Розанове после выхода статьи “Вера и свобода” в 1894 году: “Вы (Л. Толстой. – мое С.К.) правы: все необдуманно и с размаху, самодовольно и ретроградно. Стою на том, что он очень милое и даровитое существо, но кажется ничего не сделает при своей необразованности и умственной распушенности” [2. п. 426 от 13 января 1894. С. 941].

⁹ Эти новые приемы “аргументации” мгновенно понял и Розанов: “Почти не нужно договаривать, что в споре *шум* победы был на стороне Соловьева, а *истина* победы была на стороне Страхова. Но Страхов писал в “Русском Вестнике”, которого никто не читал, а Соловьев – в “Вестнике Европы”, который был у каждого профессора и у каждого чиновника на столе (*Розанов В.В.* Переписка. ... С. 14).

¹⁰ Граф Толстой игнорировал тот факт, что в России быть “чистым” философом – большая роскошь во все времена. Борьба за элементарное выживание была вечной спутницей жизни Н.Н. Страхова, вынужденного, как поденщик, работать в различных журналах и издательствах за самые скромные гонорары, в том числе и “на графа Толстого”. [1. п. 8 от 10 марта 1872, с. 23].