

© С. М. КЛИМОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ ЛЬВА ТОЛСТОГО И НИКОЛАЯ СТРАХОВА

Обнажить нерв истории возможно не столько в ходе умозрений и абстрактного конструирования с опорой на факты и собственную интуицию, сколько в чутком вслушивании в разговоры ее творцов и участников, раскрывая в индивидуальном общезначимое. Наглядной формой такого рода диалогизирования становится эпохальное и одновременно исторически-конкретное общение выдающихся людей, которых можно назвать духовными «флагманами» своего времени. Для русской культуры второй половины XIX—начала XX века к таковым, безусловно, относился Л. Толстой. Имя другого — его друга, собеседника и «со-творца» экзистенциально-исторического диалога, известного философа и литературного критика Н. Страхова — в этой роли очевидно далеко не для всех. Для нас этот статус философа, однако, бесспорен.¹

26-летняя Переписка Толстого и Страхова² позволяет вскрыть природу их диалогического мышления и самые принципы философствования. Диалогизм заявлен эпистолярным жанром; его суть лежит на поверхности: он непосредственно отражен в вербальном обмене идеями и эмоциональным настроением, типичным для любого письма, даже «философского», т. е. имманентен эпистолярному пространству двух небезразличных друг другу людей. Здесь присутствует интимный пласт, ведущий к исповедальности обоих. В Переписке скрыты и огромные ресурсы для понимания тех поворотных точек в мировоззрении, которые позволяют раскрыть — сделать более ясными — причины и процессы их творческой и жизненной эволюции. Диалог просматривается и как результат философского общения, незаметно и исподволь формирующий и развивающий идеи, легшие в основу позднейших автономных произведений авторов. И. Паперно отмечала: «Переписка между Толстым и Страховым в 1875—1879 гг., быть может, наиболее важная составляющая в истории его религиозного переворота и эволюции от литературных к религиозно-философским сочинениям».³ При этом автор акцентирует внимание на ведущей роли Толстого и ведомой Страхова в этом диалоге.

Эта же мысль — сквозная в статье А. Донскова, одного из руководителей издания Переписки: «При последовательном и систематическом чтении переписки в полном объеме можно проследить постепенное развитие идей и положений, которые оказались общими для обоих корреспондентов и которыми они руководствовались в жизни. Это относится ко многим основным

¹ См. также: *Туниманов В. А.* Достоевский, Страхов, Толстой (лабиринт сцеплений) // Русская литература. 2006. № 3. С. 38—96.

² Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. [В 2 т.] / Группа славянских исследований при Оттавском университете и Государственный музей Л. Н. Толстого. Оттава; М., 2003 (далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы).

³ *Paperno I.* Leo Tolstoy's correspondence with Nikolai Strakhov: the dialogue on faith // «Anniversary Essays on Tolstoy» / Ed. Donna Tussing Orwin. Cambridge, 2010. P. 97.

идеям Толстого, высказанным им до и после „духовного кризиса” 1880 г. В принципе, в письмах Толстого Страхову, написанных до 1880 г., присутствуют начала почти всех нравственных и религиозных идей писателя, которые он проповедовал в последние три десятилетия своей жизни. (...) При своем, можно сказать, затворническом образе жизни в Ясной Поляне, Толстой в лице Страхова получил возможность вступить в серьезный диалог со всесторонне образованным человеком, что позволило ему также быть в курсе интересов широких интеллектуальных кругов».⁴ Полностью соглашаясь с данными утверждениями, неоднократно подтверждаемыми в Переписке, нам все же представляется, что роль Страхова значительнее и многограннее не только в понимании целостности⁵ толстовского мировоззрения, но и демонстрации того, как это понимание вырастает. На становление Толстого-философа Страхов, как нам кажется, повлиял более других современников и в экзистенциальном, и в творческом, и в теоретико-познавательном смысле. То есть, если признать мысль о том, что зачатки всех идей и творческих начал Толстого «находились» в нем всегда, то скорее всего лишь как «семя», «зародыш», требуя почвы и разнообразных способов взращивания. Одним из таких способов становится диалогизирование с другими и Другим, прежде всего с философом и другом Страховым.⁶ Именно их всесторонний диалог — напряженный совместный поиск в течение нескольких лет истинной философии и истинного метода — оборачивается открытием целостности как универсального метода новой философии, открытием толстовской «формулы творчества» (опять-таки по оценке Страхова), понимаемой предельно широко, и как жизнь, и как органическое (экзистенциально-религиозное) в ней бытование. Целостность Одного предполагает включение Другого в орбиту его жизни, мысли и чувств по принципу диалогического сопряжения в «единый круг» (образ Толстого), под которым следует понимать жизненное мировоззрение и Толстого, и Страхова. При этом целостность-сцепление проявляется по-разному: для Толстого Страхов вбираем через открытость — доверительное сочувствие к нему. Для Страхова по-иному проявляется Другой: он стремится быть в нем, идти навстречу его мыслям и чувствам, преодолеть себя ради него и его творчества. Для него Толстой не является средством самовыражения, но лишь целью, конкретным воплощением идеи кантовского гуманизма в отношении к человеку. При этом плодотворность диалога обеспечивает уникальная способность обоих слышать и понимать друг друга, что возможно лишь через взаимодействие этих двух независимых и равноценных и безусловно талантливых личностей.

Перед нами — встреча Двух, а не конструирование Другого для выражения собственной полноты. Толстой и Страхов — два одинаковых бытия, и их диалог — результат их взаимодействия, если угодно, они элементы того самого общего сцепления, целостности, к которой оба двигались и которую в конечном итоге обнаружил Толстой в открытом им творческом методе. «Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собой, для выражения себя, но каждая мысль,

⁴ Донсков А. А. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Эпистолярный диалог о жизни и литературе / Группа славянских исследований при Оттавском университете и ГМТ — Государственный музей Толстого. М., 2008. С. 79.

⁵ Цельность Толстого мы понимаем в страховском смысле: «Я давно называл Вас самым цельным и последовательным писателем; но Вы сверх того самый цельный и последовательный человек» (письмо 246, от 8 января 1880 года — 2; 552). Далее попробуем обосновать тождество писательского и человеческого через понятие «жизнетворчество».

⁶ См. также: Климова С. М. Природа творческого мышления в переписке Толстого и Страхова // Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания. СПб., 2010. С. 135—152.

выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения» (1; 267). Здесь есть все: и *природа творчества* как некая целостность, выразимая и невыразимая, по сути, и *природа понимания*, которая требует тех же самых творческих оснований, и *экзистенциальная интимная*, невербальная основа, вне которой ничего нельзя понять, но лишь условно определить как жизнь, поток жизни. Получается, что целостность (сцепление) осуществляется благодаря мысли-чувствованию Одного — автора, сопряженной с процессом со-переживания, то есть диалогическим выходом на Другого, коим может быть не только читатель, но также и сам автор. Предполагается и обратный процесс: от читателя не к автору, а целостности (сцеплению мыслей—образов—идей—чувств—переживаний) текста. Понятно, что в таком диалогическом пространстве нет места невовлеченным в диалог, интерпретаторам-критикам, которых так не любил Толстой. Критик становится порочным основанием герменевтического круга, создавая новые тексты и новые интерпретации, расположенные вне диалогической целостности автора и читателя. В этом пункте значение Страхова вырастает необыкновенно, потому что он для Толстого не критик, даже уровня гениального Ап. Григорьева, а Другой — *со-автор понимания*. Страхов пишет: «То, что Вы говорите о критике, — бесподобно; то, что об искусстве — удивительно. Я должен сознаться, что до сих пор не понимал ясно Вашего отвращения к критике и даже приписывал Вашему творчеству несвойственный ему характер, именно примесь к нему отвлеченной мысли, хотя вполне покоряемой творчеством. Помилуйте! Когда я вдумываюсь, то выходит у Вас такая стройность, так ясно все расчленяется, противопоставляется, оттеняет друг друга, продолжает одно другое! Теперь я должен понять, что эти чудеса нисколько не происходят тем способом, которому я их отчасти приписывал, что вообще *этим способом* ничто художественное произойти не может. (...) Это речь истинного художника, формула творчества (разрядка моя. — С. К.) во всей его силе и чистоте» (1; 270). Благодаря открытию этой формулы, Страхов сначала откроет философию Толстого как «религию художника», а потом как Религию Великого Учителя мира. Следует указать на универсальность открытого Толстым метода, так как целостность оказывается сопряженной с экзистенциальной интимностью (исповедальностью) — обнажением своего Я, зависящего и независящего от самого себя. Об этом мы еще скажем позже. Итак, Толстой нащупал метод целостного понимания не только литературы, философии, но и самой жизни, ядром которой становится субъективный мир переживаний, концентрируемый в понятии Бога, веры, любви, «жизни не для себя» (1; 235).

Теоретическим стержнем многих пластов переписки стал разговор о создании истинного типа философствования, в котором было воплощено предвидение полифонизма начала XX века. Их диалог — наглядная демонстрация *Lebens Dynamik*⁷ русской философии. Философия Толстого—Страхова

⁷ Lebens Dynamik А. Лосев трактовал как силу воображения и внутреннюю жизненную подвижность русской философской мысли (Лосев А. Ф. Русская философия // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 71). Практически в этом же аспекте высказался Н. Н. Страхов в письме от 21 апреля 1877 года: «Я убеждаюсь все больше и больше, что умственное развитие не имеет никакого логического хода, что оно управляется какими-то таинственными, или, скорее, очень грубыми и явными причинами — только не развитием идей» (1; 328).

формировалась в форме творческого диалога, предусматривающего мышление разными способами одновременно, в сплаве художественного, философского, научно-критического, бытового и других «дискурсов»; диалога, отличного и от религиозно-мифологических конструктов «розового христианства»,⁸ и от позитивистских настроений радикальной, политизированной и шумящей России. Этот процесс вполне сопоставим с общими путями формирования русской философии в начале XX века как *неклассической. Особую остроту этому процессу придает интимная форма эпистолярного жанра, в рамках которого формируется новая философия.*⁹

Известные произведения Толстого и Страхова можно перечест по-иному, поместив их в диалогическое пространство Переписки, ставшее психологической скрепой важнейших трудов мыслителей. Начало мировоззренческого перелома Толстого пришлось на середину 1870-х годов, когда начался активный процесс собирания себя в одно целое (поиск «основы сцепления», которую он позже найдет в вере). В середине 1870-х размышления о природе добра, зла, рационализме, религиозной (церковной) праведности и лжи, задачах философии и т. д. обоих корреспондентов схожи с бесконечными этюдами, набросками, набегамы мыслей-чувств, постоянно обсуждаемых, осуждаемых, обдумываемых и *идейно переживаемых обоими*, и носят во многом отвлеченно-абстрактный характер, не претендуют на окончательные sacramентальные и философские истины. Переписка этих лет и явно, и исподволь, порой неосознаваемо для ее творцов обнажает природу грядущего толстовского перелома и маркирует узловые переходные точки рождения нового — «внутреннего человека» и новой философии — *толстовского «исповедального» экзистенциализма.*

В письмах 1872—1879 годов пошагово выстраивается партитура будущей «Исповеди» — обнажается умственно-духовный процесс «метанойи» Толстого. В это же время шла (1873—1877) работа над «Анной Карениной», которую можно причислить к общепринятой форме деятельности, к внешнему деланию «внешнего человека», чрезвычайно важному для Толстого вначале и объявленному им «пустяком» в конце, когда он только и стремился к тому, чтобы закончить надоевший роман, «опростать место» для сокровенного. Сначала свое творчество он оценивал как высшую, возложенную «по высшему повелению», обязанность: «мучаюсь и нахожу в этом мучении всю, не радость, но цель жизни» (1; 104). Цель жизни — *творчество*, совершенно осознанный им сплав жизненного и творческого в единое пространство личности — главнейшее условие ее полноценного развития. Позже, ближе ко времени создания «Исповеди», мы видим человека, относящегося к писательству как к «пустяку», «тщеславию», «прибыли», от которого, однако, он отказаться не мог; уж очень давно был вкушен «соблазн»: «Я писал, поучая тому, что для меня было единой истиной, что надо жить так, чтобы самому с семьей было как можно лучше».¹⁰

В то же самое время начался рост и развитие «внутреннего человека», постепенно сосредотачивавшего свое внимание на том, что вскоре станет узлом его жизненного напряжения: на теме религиозного сознания, жизни и смерти, цели и смысла жизни, веры, добра, красоты, этико-культурных

⁸ Этот образ мы используем не в леонтьевском смысле неприятия апокастатических мотивов апологетов христианства, а для того чтобы подчеркнуть ироническое недоверие к оптимистическим прогнозам мифо-теократических ожиданий наших великих соотечественников.

⁹ Впрочем, письмо как форма философствования — весьма обычный прием русского мышления, но рождение философии в ходе многолетней дружеской переписки — это нечто новое, требующее пристального прочтения.

¹⁰ Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1957. Т. 23. С. 10 (далее ссылки на это издание даются в тексте: ПСС с указанием тома и страницы).

контекстах осмысления мировой истории, проблем телеологии и беспричинности. Этот «внутренний духовный человек» формировался, в том числе и в ходе умственной работы и обсуждения с другом-философом Стреховым важнейших мыслей и малозаметных другим нюансов переживаний этико-религиозных и эстетических идей, первоначально рассмотренных сквозь призму философского дискурса того времени. Философствование как поиск внешних ответов на внутренние вопросы совпало с началом «чего-то странного» в Толстом, позже названного им самим «остановкой жизни», кризисом, экзистенциальным переломом с последующим духовным рождением.

Нечто подобное, хотя и в другом роде, в то же самое время происходит и со Стреховым. Его внутренний пиетет и безграничное уважение перед Толстым несомненны, и может быть это и порождает иллюзию его подчиненности и ведомости в переписке. То, что многие принимают за ведомость, на самом деле является проявлением страховской способности к пониманию, другим — уникальным — проявлением творческого начала в человеке. Толстой нащупал важнейшую специфику страховской природы понимания: это *правдивость* высказывающегося и одновременно его *доброта* (*доброжелательность, симпатия*), сопереживание (сострадание) другому, которое возможно лишь при «родстве духовной жизни»! «Я узнал главное... о чем я и догадывался всегда, что ваше сочувствие ко мне, и мое к вам основано на необыкновенной родственности нашей духовной жизни» (письмо от 25 августа 1875 года — 1; 215).¹¹ Сопереживание другому — тоже «вид» сцепления, без которого невозможен ни диалог, ни целостность. Как бы ни были различны эти два человека, их соединила не только близость в умственном, этическом, но и духовном — смыслопорождающем — развитии. Нам кажется, что именно эту способность М. Бахтин позже определит как «сочувственное понимание».¹²

В переписке данного периода (до 1880 года) есть несколько переломных моментов, раскрывающих для нас разные пласты взаимоотношений между корреспондентами. Письмо Толстого от 12 ноября, 17 декабря 1872 — одно из первых в этом ряду. Это было письмо-рецензия на книгу Стрехова «Мир как целое», которое стало не просто вехой в их взаимоотношениях, но эмоциональным и интеллектуальным переломом в дальнейшем течении переписки. С этого письма отношения между двумя корреспондентами кардинально меняются. Это связано с «открытием» писателем не просто помощника в делах, грамотного корректора и тонкого литературного критика, искренне любящего его, но Стрехова-философа как этически близкого себе человека, которому можно открыться, доверять. *Рождается дружеская интимность, связавшая этих двух людей навсегда*. Как нам представляется, даже не через совместную редакторскую работу над книгами Толстого и обмен письмами по разным поводам до этого, а после прочтения книги Стрехова писатель нашел настоящего друга и уважаемого им мыслителя. Интересно, что все дальнейшие письма как будто обрели невиданную до этого простоту, невербализованный эмоциональный оттенок искренности и открытости. «Все время после вашего отъезда (4 дня) занимался исключительно вами, — читал вашу книгу. ...Она произвела на меня такое сильное дей-

¹¹ В некоторых письмах мы сохраняем даты, важные с точки зрения движения мысли.

¹² «Обычно эту извне идущую активность мою по отношению к внутреннему миру другого называют сочувственным пониманием. Следует подчеркнуть абсолютно прибыльный, избыточный, продуктивный характер сочувственного понимания... Сочувственное понимание не отображение, а принципиально новая оценка, использование своего архитектурного положения в бытии вне внутренней жизни другого» (Бахтин М. М. Человек в мире слова. М., 1995. С. 69).

стве, [что] я чувствую потребность написать вам о ней. Я читал ее, не мог оторваться и читал внимательно...〈...〉...(я в первый раз ясно понял вас из этой книги)...» (1; 86).¹³

Упоминания о книге неоднократны в переписке на протяжении 1870-х годов. В первом письме-рецензии Толстой тщательно разбирает достоинства и недостатки работы. Он врывается в обсуждение как равный, как философ, демонстрируя недюжую эрудицию и знание многих фундаментальных источников европейской мысли. Здесь явна неприязнь к идеалистической системе Гегеля; не согласен он и с главной страховской позицией о «подмене» понятия «сознание», или рефлексия, имманентного человеку, абстрактным понятием «дух» как неким объективным фактором развития и совершенствования. Слово «дух» прочно ассоциируется у Толстого с именем Гегеля — глубоко антипатичного ему, с которым он готов бороться до конца. Хотя Страхов оправдывается и объясняет ошибочность упреков Толстого, его гегельянство неизменно и самоочевидно: «За *дух* Вы напрасно меня упрекаете; я употребил это слово только как *известное название* того, о чем хочу говорить, а не в смысле признания особой сущности. По смыслу всей книги мир есть нечто цельное, то есть все его явления вытекают из одной сущности. Все существующее я одинаково признаю проявлением духа» (1; 93).¹⁴ Толстой поддевает Страхова своим главным живым упреком за то, что последний так и не объяснил выделенный им принцип отличия человека от животного, не расшифровал понятие *совершенствования*, по сути, так и не указал на причины самоделания-совершенствования человеком себя. Приписывание причин абстрактным понятиям: духу, богу, идее — чужды Толстому не даром. В его неприязни видится предчувствие будущего тотального движения философии XX века к феноменологии и экзистенциализму. Он не может принять совершенствование и в том органическом (физиологическом) смысле, в котором рассматривает его строгий ученый Страхов. Писатель сразу заметил отсутствие в рассуждениях Страхова религиозного (исторического), а значит, социально и культурно обусловленного источника совершенствования. Если в основе развития не лежит религиозно-нравственное начало, то к чему оно вообще нужно, сетует писатель, и чем оно отличается от животного, физиологического изменения. Здесь логика фактов, сталкиваясь с логикой чувств/переживаний, дает новый эффект философствования. Толстой ведь также не обосновывает, но лишь констатирует противоположное: смысл развития в нравственном и религиозном совершенствовании; он апеллирует ко всей истории мировых религий и культур, цементируемых этими понятиями, как к достаточному основанию доказательства истинности своей логики и подспудно, в русле просвещенческой философской традиции, напоминает Страхову о внешней причине развития челове-

¹³ В отличие от великого писателя профессиональная «философская публика» оставила книгу без внимания, по крайней мере, не проявляла к ней должного интереса до начала 1890-х годов — времени ее переиздания. «Никто из здешних моих приятелей моей книги не читал. Статью еще можно прочесть; но книгу — кто же читает книги в Петербурге», — сетовал Страхов своему корреспонденту в апреле 1873 года (1; 107). Первый серьезный отзыв не переиздание «Мира как целого» дал его молодой ученик и поклонник — В. В. Розанов в своей рецензии: «Идея рационального естествознания. Рецензия на книгу Н. Страхова „Мир как целое. Черты из науки о природе“» (2-е изд. СПб., 1892).

¹⁴ Позже немецкий дух книги будет критиковать другой близкий друг Страхова — Н. Я. Данилевский. В ответе на его упреки философ еще раз подтвердит свою приверженность гегельянству, оговорив его бесспорное значение как методолога науки: «...В том-то и штука, что учение Гегеля, над которым Вы так ругаетесь, и метода Гегеля — две вещи различные, и что если возможно отделиться от учения, то от метода невозможно.〈...〉 Логические приемы Гегеля проникли повсюду, во все науки, во все литературы, в газеты и в детские книжки. Они есть и в вашей „России и Европе“, они тот воздух, которым мы дышим» (цит. по: 1; 139).

ка. Страхову же важно показать органическую «пантеистическую» связь мира, внутри которого человек есть лишь наиболее совершенное из всех существ. Здесь опять-таки явен отголосок Гегеля, тогда как Толстой ведет свою логику скорее всего от Канта, который помещает человека в мир природы как в один из ареалов существования, задаваясь вопросом, почему же, будучи животным, смертным/конечным, единичным и зависимым, человек мыслит и ведет себя как бессмертное и свободное существо. Ответ для будущего религиозного мыслителя лежит лишь в плоскости этической и религиозной. Страхов эти плоскости старается обходить, будучи больше естественником, привыкшим к конкретным научным доказательствам, и гегельянцем, обосновывающим все объективным, а по сути, диалектико-пантеистическим соединением многообразия единичного в общее целое.

Вот как Страхов объясняет совершенствование: «Чрезвычайно важно, что это понятие несогласно с обыкновенным понятием причинности, что совершенствование не может быть объяснено как следствие совокупного действия каких-нибудь причин. (...) Явление следует необходимо из своей причины; вот все, что заключается в понятии причины. Какое явление произойдет, лучшее или худшее, это все равно, закон причинности этого не определяет. (...) Поэтому, какие бы причины не действовали на организм, мы не можем найти в них никакого основания, почему бы от их действий организм совершенствовался. Очевидно, совершенствование должно быть приписано самому организму, он сам себя совершенствует».¹⁵ Фактически Страхов, говоря модным языком, пишет о саморазвивающейся системе, каковой и предстает перед нами окружающий мир гетевско-шеллингианского толка. Он опровергает вульгарно-социальные концепции, учащие тому, что внешние условия (семья, школа, религия, общество) определяют жизнь и духовное развитие; воспитанием и историей нельзя объяснить ни величие и достоинство человека, ни его ничтожество и нравственную убогость. «Это подтверждает ежедневный опыт. Родился ребенок у достаточных родителей — и вот они, веря во всемогущество причин и действий, приступают к нему с тем, чтобы различными действиями создать из него такого человека, какого они хотят... но природа, как говорят, берет свое. Часто, несмотря на все труды, причины не производят желаемого действия: книги не дают мыслей, картины природы не дают ощущений, и вообще все возможные действия питомца не возбуждают его самостоятельности, а нередко даже мешают ее развитию. Совершенно ясно, что каждый человек может развиваться только тогда, когда развивает самого себя. Воспитание, образование — собственно не производят развития, а только дают ему возможность; они открывают пути, но не ведут по ним».¹⁶ Здесь есть неявное противоречие: ведь рассматривая мир как целое, а человека как его центр, мы никак не можем из связей, которые имманентны не отдельным элементам, но организму, изъять общество или воспитание как его составляющие. Философ как будто игнорирует понятие общества в принципе. У него мир есть мир абстрактного человека, автономного и саморазвивающегося целого, практически не отличающегося от мира природы. Он пытается отделить ум (умение) человека, способность к рефлексии как высшее проявление целостности (совершенствование) от образованности, многознания, воспитания, которые, как известно, «уму не научают», но вне которых у ума нет базиса для развития. Критика Толстого этой позиции скорее внешняя в начальный период, он также высоко ценит возможности разума, считает умственное развитие основанием целостно-

¹⁵ Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. М., 2007. С. 156—157. Кант, конечно, по-другому отвечает на этот вопрос.

¹⁶ Там же. С. 160.

го — развивающего самого себя — человека. Но при этом саморазвитие он определяет лишь как относительное, а не абсолютное качество совершенствования и утверждает, что человек, возомнивший себя центром вселенной, рискует уподобиться мухе, центрирующей паутину, и есть, безусловно, более сущностное основание, чем человек.

Писатель интуитивно точно восполняет характеристику «страховского» рационального самосовершенствования *этико-религиозной* и экзистенциальной субстанциональностью, создавая структуру «морального ума», вне которого не может быть целостного Я. «Но есть совершенствование нравственное, религиозное... Короче, это понятие добра. И понятие это таково, что нельзя про него сказать, что оно есть больше или меньше, что оно есть у человека, но его нет у животного. — Оно есть у человека, оно сущность всей жизни, и потому его не может быть ни больше, ни меньше» (1, 87). Однако В. В. Розанов — человек уже другой формации — более точно понял духовное ядро этой страховской книги, которое чувствовал, но не до конца осознавал Толстой: «...*религиозное* (курсив мой. — С. К.) составляет ни разу не названный центр постоянного тяготения его мысли... это тяготение, однако, скрыто определяет сферы знания, литературы и искусства, которым была посвящена и вся остальная их жизнь».¹⁷ Именно наличие этого духовного центра в мировоззрении Страхова, о котором как об их общей основе ранее писал Толстой, и позволило состояться их четвертьвековому творческому и жизненному диалогу.

Важно и то, что Страхов никогда ничего до конца не проговаривает, не завершает свои мысли однозначными обобщениями, поэтому его тезис, что «сама жизнь есть не что-либо постоянное, определенное, но именно стремление, именно способность существа отречься от самого себя, чтобы перейти в новое, лучшее»,¹⁸ хотя и содержит этические смыслы, но не выделяет их. При этом способность к отречению от себя, т. е. преодоление эгоизма — не важно животного или умственного, — самое яркое проявление нравственной природы развития, «лучшего» и высшая точка совершенствования, зрелости человека, его духовно-телесной и душевной вершины. Опять-таки Страхов очень по-гегелевски понимает причины, по которым человек дорастает до нравственного и религиозного отречения. Все они лежат в области духовной и умственной, являются результатом полноценного развития. Этические аспекты личности через самопожертвование он выводит под явным влиянием Шопенгауэра, который, по его признанию, и научил его понимать религию и нравственность, но который «приводит к отрицанию всего твердого в нравственности» (1; 94). Именно Шопенгауэр утверждал, что безграничное сострадание к другим — важнейшее ручательство за нравственный образ действий, который не нуждается в казуистике, т. е. во внешних причинах. С точки зрения Шопенгауэра, единение человека с миром открывается ему в момент нравственного прозрения. Как известно, Толстой также находился под сильным влиянием Шопенгауэра, который выступил «этико-религиозным мостиком» в разговоре двух корреспондентов. Против этой этики выступит Вл. Соловьев, не принявший «альтруизм» Шопенгауэра. Толстой понимает сострадание как религиозно-нравственную основу для единения, создания целостной основы жизни отдельных индивидов, позволяющей соединить этику и метафизику в одно начало и обойтись без абстрактных понятий: человек, мир, бог, душа и т. п. Позже оно откроется ему как «жизнь», «жизнь в Боге», как следование Христу, Его делу бук-

¹⁷ Розанов В. В. Литературная личность Н. Н. Страхова // Розанов В. В. Собр. соч. / Под ред. А. Н. Николюкина. М., 1996. С. 213—214.

¹⁸ Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. С. 158—159.

важно и фактически. Опять-таки феноменальное здесь будет вытеснять абстрактное и метафизическое и перерастать в экзистенциальное.

Стрехов научным языком, но в тоже время просто и убедительно, подчеркивает связь между знаниями и мировоззрением человека, а также нравственным чувством ответственности, которое он обязан иметь, достигнув полноты развития — совершенства. «Вот почему от человека, вполне развитого, мы требуем как долга, как исполнения нравственной обязанности, — известной полноты убеждений. Он должен сам определить свои отношения ко всем важным вопросам, как бы они важны не были. Мы даем ему на это право и виним его, если он не способен воспользоваться этим правом».¹⁹ Для него мировоззрение складывается из зрелости ума, способного выбирать и отвечать за свой выбор, а также зрелости убеждений, сложившихся на этой основе. Здесь явны задатки экзистенциальной философии, хотя и нет призыва к «активной позиции», логически вытекающей из разумного выбора и моральных убеждений человека, как нет и религиозной составляющей этого мировоззрения.

Итак, мы видим, что философствование корреспондентов движется от общих рассуждений, теорий и обсуждения научных достижений того времени к авторским обобщениям этического и религиозного характера, основанным в начальный период на рациональном обосновании веры/нравственности. При этом очевидно и их обоюдное недовольство классическими рационалистическими системами, индифферентными к морали и смыслу жизни.

В середине 1870-х годов вопрос о смысле жизни оказывается в центре внимания обоих мыслителей, которые выстраивают иерархию существовавших подходов к его решению в соответствии с тремя знаменитыми кантовскими: что я могу знать (философские смыслы); что я должен делать (нравственные смыслы); на что я могу надеяться (религиозные смыслы). Толстой и Стрехов солидарны в главном: смысл не обретается на пути абстрактного знания и внешнего существования (внешней активности-деятельности и внешней среды). Дискуссия развернулась вокруг второго кантовского «внутреннего» вопроса: *что я должен делать*,²⁰ но лишь для того, чтобы ответить на третий, самый главный вопрос: *на что я могу надеяться*, или «как спасти свою душу» (формулировка Стрехова). То есть для обоих приоритет религиозных смыслов самоочевиден в поисках смысла жизни, но ответы разводят их в разные стороны. Для Стрехова он разрешается в *принятии жизни* как она есть, неделании плохого, пассивном избегании лжи и обмана в своих убеждениях и поведении, в честности, которую он признает за главное моральное качество человека. *Понимание как активность в отношении к другим, но не себе — вот в чем было главное «умное дело» Стрехова, его творческая активность и судьба.* Никакой внешней активности он не признает в принципе. Эту собственную позицию он называет *пассивной* и как будто стесняется такого подхода к собственной жизни. Но стоит ли уточнять, что в уникальной способности к пониманию Другого было воплощено главное этическое требование — сопереживание и сочувствие другому, вполне христианское по смыслу.

Для Толстого этот вопрос также первостепенен, но он, напротив, действительно *активен* в поисках смысла жизни, который ищет на пути творения самого себя, в вере, также активно им самим творимой, которая поможет ответить на кантовский «общий» вопрос: «Что есть человек?». Как отмечает

¹⁹ Там же. С. 175.

²⁰ Акцент на этом кантовском вопросе, при его относительной изоляции от двух других, становится специфически русским способом философствования и в Серебряном веке.

Ирина Паперно: «Толстой был убежден, что все три вопроса интегрируются в один: „Что я такое?“»; «Вопрос о его собственном характере и одновременно о природе человека — „Что я такое?“ — был для Толстого вопросом богословским».²¹ Хотя по форме их взгляды казались противоположными, по сути они были тождественны. То, что было для Страхова естественно (отстраненное отношение к миру, сохранение самого себя в чистоте чувств), станет несостоявшейся мечтой позднего Толстого (создавшего себя в чистоте своих чувств), которому никогда не удастся уйти от мира, отречься от него.²²

При этом надо расставить акценты и не путать понятия, зачастую путаемые самими мыслителями. У Страхова есть еще одна близкая оппозиция: *наблюдатель и деятель*. Речь идет не о пассивности — бездельи в жизни, а о наблюдательстве — невмешательстве в ее ход, чуждом Толстому и многим другим гениальным преобразователям жизни в то время. Он экзистенциально посторонен жизни, которая бурлит и в миллионах пассивных, молчаливых тружениках: живет очень книжно и монотонно (*Homo Legens*), не имея семейных привязанностей и интересов, кроме близких друзей и книг. При этом Страхов был настоящим трудягой, всю жизнь работал как ломовая лошадь за копейки (в том числе и на графа Толстого), не имея, как и большинство подлинных тружеников, выучившихся на «медные деньги», ни накоплений, ни богатства, ни собственного дома.²³ Его умственная работа, стремление к пониманию других людей, идей, процессов — вот его дело и его труд. Но его пассивность сродни народной жизни. «В пассивных, которых большинство, хранятся наши лучшие качества, простота, правда, всякая душевная красота. Деятельные — почти без исключения дурны; это или бестолковые молодые люди, как нигилисты, или люди без стыда и совести, жестокие, своенравные, сильные, но отталкивающие» (1; 241). В «Исповеди» Толстой также отринул как явное уродство наглое проводывание и поучительство в писательстве, а потом и во всей цивилизации, к чему он и сам был непосредственно причастен. «Взгляд на жизнь этих людей, моих соотарищей по писанию, состоял в том, что жизнь вообще идет, развиваясь, и что в этом развитии главное участие принимаем мы, люди мысли, а из людей мысли главное влияние имеем мы — художники, поэты. Наше призвание — учить людей... Люди мне опротивели, я сам себе опротивел, и я понял, что вера эта — обман» (ПСС 23; 5—6).²⁴

Высказанное еще в середине 1870-х годов перманентное желание Страхова «молчать» позже открылось Толстому как «остановка жизни». Его пассивное отношение (в страховском смысле слова) началось с бесконечного повторения сакраментального «зачем?» и отрицательного: «И я ничего и ничего не мог ответить» (ППС 23; 11).

²¹ *Paperno I.* Op. cit. P. 98. См. письмо Толстого Страхову от 30 ноября 1875 года (1; 230).

²² В отличие от Сковороды, которого «мир ловил, но так и не поймал», великий писатель и сегодня не принадлежит себе, становясь объектом самых разных фальсификаций и мифов. Например, его вольно созданный художественный образ в биографическом романе Джея Парини (*Jay Parini*) «*The Last Station: A Novel of Tolstoy's Last Year*» (1990) и поставленный по роману еще более вольный фильм М. Хоффмана «*The Last Station*» (Hollywood Sony Pictures, 2009) привели к превращению Толстого в голливудский «бренд». Примитивность подачи семейного конфликта и акценты на надуманных мотивах гомосексуальности (Толстой—Чертков) не могут не вызвать негативной реакции у русского человека.

²³ Известно, что после его (члена-корреспондента Академии наук) смерти в доме не оказалось денег для организации похорон.

²⁴ До иронической отчетливости эта мысль дойдет в эпоху модернизма, когда Розанов пустит в широкое употребление цитату из «Пестрых писем» М. Е. Салтыкова-Щедрина: «писатель пописывает, а читатель почитывает».

Уже в этих общих размышлениях возникает то новое, что рождается в философско-религиозном дискурсе Толстого в ходе полемики со Страховым. Отвергая классический гегелевский взгляд на историю, Толстой вводит в оборот, не без влияния Шопенгауэра, важнейшее понятие неклассической философии — *жизнь*. «Следовательно, чем более сознана эта сущность (жизнь. — С. К.), тем она... более сознана», — писал Толстой в ноябре—декабре 1872 года (1; 87). Как отметила И. Паперно: «в течение более трех лет Толстой старался прояснить собственные религиозные взгляды, или определить свое *profession de foi*, но все его попытки (философские эссе, катехизис, литературный диалог) кончились ничем. Страхов был вовлечен в большинство этих попыток и, что, возможно, всего важнее, он слышал толстовские исповедальные размышления об усилиях найти определение веры, о неудовлетворенности „Анной Карениной“, о разочаровании в литературе, о депрессии и отчаянии. Следующая попытка Толстого была сосредоточена на прояснении понятия „жизнь“». ²⁵

Однако гораздо раньше Страхов чутко уловил его новации в понимании *жизни* через художественные произведения, даже не сумев еще определить ее философскую или теологическую значимость: «Вы правдивый, чистый и глубоко вдохновенный писатель. Тайнственные силы, управляющие людской жизнью, Вам видимы. И, по своей натуре, Вы смотрите на них с той высоты, на которую могут возвести человека лишь высшие философские и религиозные созерцания. Но Вы пытаетесь, сверх того, подвергнуть их анализу, привести Ваши взгляды в формулы обыкновенного знания. Я заранее уверен, что результаты, которые Вы получите, будут в сто раз беднее содержания Ваших поэтических созерцаний. Посудите, например, могу ли я взгляд на *жизнь, разлитый в Ваших произведениях* (курсив мой. — С. К.), не ставить бесконечно выше того, что толкует о жизни Шопенгауэр, или Гегель, или кто Вам угодно?» (1; 257). Страхов здесь невольно выразил ключевую для всей русской философии мысль: философия с ее образным аппаратом и логикой вчувствования (сердечности) вышла из литературы, как из своего лоноа. Литература диктовала и особый дискурс для нарождающейся философии, образную систему идей и категорий, ставя русскую мысль на гораздо большую высоту, чем немецкую или какую бы то ни было другую. С другой стороны, литература создавала и единственно возможное направление для неклассической философии жизни: *экзистенциализм, точнее, религиозный экзистенциализм*. Это прекрасно понял русский философ-экзистенциалист Лев Шестов: «...вся творческая деятельность его (Льва Толстого. — С. К.) была вызвана потребностью понять жизнь, т. е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию... Собственно же философия должна начинаться там, где возникают вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной и т. д., т. е. именно те вопросы, которым посвящена „Война и мир“». ²⁶ Толстой точно в таких же выражениях и сам определил майнстрим русской философии в письме к Страхову: «Философия, в личном смысле, есть знание, дающее наилучшие возможные ответы на вопросы о значении человеческой жизни и смерти. В общем смысле это есть соединение в одно согласное целое всех тех основ человеческих знаний, которые не могут получить логических объяснений» (1; 234).

²⁵ Паперно И. *Op. cit.* P. 106.

²⁶ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Шестов Л. И. Избранные сочинения. М., 1993. С. 87—88. При этом Шестов оказался в общем хоре гонителей Толстого-проповедника, четко различая «двух Толстых», высмеивая его проповедничество и «самообожествление». Даже он не уловил черты юродивости, которые видел в себе писатель, задолго до своего восхождения на свой «Олимп-Голгофу».

Письмо от 30 ноября 1875 года — второй перелом в Переписке. Оно вновь было спровоцировано перечтением книги Страхова,²⁷ а также их письменной договоренностью писать друг другу философские письма. В письме излагается философская позиция Л. Толстого и его оценка всей предыдущей истории философии. Он выделил несколько типов философских систем: материализм, идеализм, Платон и Шопенгауэр, а также «все религиозные учения», которые «ставят настоящую цель философии и в изложении ее не держатся научного метода... а отыскивают смысл жизни, не разлагая на составные части тех сущностей, из кот[орых] слагается жизнь для каждого человека» (1; 232). Перечисляя эти сущности, Толстой вводит нас в хорошо знакомый сегодня круг экзистенциальной философии: «*Мое тело, моя душа, моя жизнь, моя смерть, мое желание, моя мысль, мне больно, мне дурно, мне хорошо, мне радостно*, всегда одни и те же и не могут быть ни яснее, ни темнее, ни для дикого, ни для мудреца» (1; 232). Он говорит о новой, совершенно отличной от других философии, предмет которой нельзя развить или разложить на составные части, ибо жизнь, смерть, желания... абсолютно цельные понятия, «так как это понятия, приобретаемые непосредственно, и потому невозможно из этих понятий строить цепь какой бы то ни было необходимости.〈...〉 Все эти понятия не подлежат логическим выводам, все они равны между собой и не имеют логической связи. И вследствие того убедительность философского учения никогда не достигается логическими выводами, а достигается только гармоничностью соединения в одно целое всех этих нелогических понятий, т. е. достигается мгновенно, без выводов и доказательств, и имеет только один прием доказательств — тот, что всякое другое, чем данное, соединение бессмысленно» (1; 233—234). Таким образом, он говорит о новом, уникальном методе познания, которого не было ни у материалистов, ни у идеалистов, но который он находит у религиозных мыслителей. Суть этого метода — целостное схватывание жизни; гармония как ядро этой целостности; основы гармонии в «сцеплении», соединении самых разнообразных ситуаций и состояний в одно неразрывное начало — «круг или шар, у которого нет конца, середины и начала, самого главного или неглавного, а все начало, все середина, все одинаково важно и нужно» (1; 235). Эта мысль не сразу была понята Страховым в силу ее абсолютной новизны (поэтому он ее переинтерпретирует под идею синтеза — распространенный философский метод). Позже Толстой эту же идею выразил в своей «формуле творчества», сделал понимание метода универсальным, а философию максимально сблизил с литературой, литературу с религией, религию с жизнью. Уже в этом письме универсальность такого метода, его способность охватить все ясна Толстому: «По-моему, наука в общем смысле, философия, религия — одно и то же» (1; 238).

Страхов пронесет через всю свою жизнь и четко объясняет шумящей вокруг «позднего» Толстого 1890-х годов толпе идею цельного и целостного Толстого и в экзистенциальном, и в творческом планах: «...начала, которые он теперь проповедует, бессознательно жили в нем всегда и составляли душу всего, что он тогда писал.〈...〉 Из эстетика он обратился в нравственного проповедника, но содержание его нравственных образов и его практических наставлений осталось, в сущности, одно и то же».²⁸ Его представление о це-

²⁷ Как центр напряжения письма Толстого от 30 ноября — размышления об экзистенциальном характере философии, рассуждающей «о значении человеческой жизни и смерти» (1; 234). В письме от 1...2 января 1876 года он отмечает, что недавно перечитал книгу «Мир как целое». «Возражения, вопросы, поднимаемые и решаемые в ней, теперь особенно занимают меня, в особенности о различии органич[еского] и неорганич[еского]» (1; 244).

²⁸ Страхов Н. Н. Толки о Толстом // Страхов Н. Н. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892. С. 136—137.

лостном Толстом совпадает с его собственной философской позицией рассмотрения совершенства как высшей точки саморазвития человека, которое «основано на уверенности, что мы можем достигнуть *настоящего, зрелого* понимания вещей». ²⁹ Этого понимания Толстой достигал в каждом своем произведении, воплощая в нем полноту собственного совершенства и целостности.

Важным составляющим письма от 30 ноября 1875 года является намек Толстого о работе над «философским сочинением»; он даже отсылает небольшой фрагмент, который затем почти пять лет ждал под спудом напряженной повседневной и внутренней работы *завершения жизнью*, разворачивающей Толстого к другому горизонту. Этим отрывком, который тогда задумывался как сочинение и о котором Толстой писал в спокойных, отвлеченных словах, оказался фрагмент будущей «Исповеди»: «Если я не знаю чего-нибудь, то мне кажется, что узнай я это неизвестное знание, это не будет для меня занимательно — не откроет мне ничего нового — нового из того, что я хочу знать. Из внешних явлений мира я ничего не желаю. Если бы пришла волшебница и спросила у меня, чего я хочу, я бы не мог выразить ни одного желания» (1; 236). «Если я желал чего, то я вперед знал, что удовлетворю или не удовлетворю мое желание, из этого ничего не выйдет. Если бы пришла волшебница и предложила мне исполнить мои желания, я бы не знал, что сказать...» (ПСС 23; 11—12). В письме формулируется и конечная задача этого сочинения: «Рассказать о том, каким образом из состояния безнадежности и отчаяния я перешел к уяснению для себя смысла жизни, проникающего как пройденную мною часть и источник ее, так и остальную часть и конец ее, — составляет цель и задачи того, что я пишу» (1; 237). Но ведь явные признаки *безнадежности и отчаяния*, а также найденный *рецепт* смысла жизни проявятся в *реальной жизни* Толстого лишь спустя несколько лет. Что же это: предчувствие реальной жизненной перемены в художественном тексте или художественное сочинение своей жизни, в последующем перешедшее в саму жизнь художника. Слово «сочинение» указывает на умственный характер будущей «Исповеди», но реализация этой задачи оказалась напрямую связанной с интимными переживаниями и трансформациями сознания его автора на протяжении нескольких переходных лет жизни. В «Анне Карениной» также явны признаки душевного кризиса, истоки которого лежат в мучительном поиске Бога и бесконечных религиозных сомнениях.

Понятие *жизни-любви* плавно и логически стройно соединяется у Толстого с образом Бога Живого, идеей евангельской любви-всепрощения. Новая религиозная концепция в своем черновом варианте заложена им в диалогах со Стреховым. «Бог — живой — любовь есть необходимый вывод разума и вместе с тем бессмыслица, противная разуму» (1; 262). Толстой начинает враждовать с рационализмом с экзистенциальных позиций: «...зло есть все то, что разумно. Убийство, грабеж, явное наказание, все разумно — основано на логических выводах. Самопожертвование, любовь — бессмысленны» (1; 291). Так постепенно зрела мысль, четко оформленная в «Исповеди» в форме антиномизма рационального и веровательного (иррационального) постижения жизни. «Так что, кроме разумного знания, которое мне прежде представлялось единственным, я был неизбежно приведен к признанию того, что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное — вера, дающая возможность жить... Вера есть сила жизни... искание бога было не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей, — оно было даже прямо противо-

²⁹ Стрехов Н. Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. С. 175.

положно им, — но оно вытекало из сердца. Это было чувство *страха, сиротливости, одиночества* (курсив мой. — С. К.) среди всего чужого и надежды на чью-то помощь» (ПСС 23; 27—28).

Переход к экзистенциальным понятиям «жизни для себя» и «жизни для другого», поиски смысла жизни через соединение *творческого* и *этического* Я оказались синтезированы в понятии *любви* — важнейшей основе преодоления собственной ограниченности в акте целостного соединения с другим — миром и человеком. Любовь к другому — единственный путь к самому себе.³⁰ От этой мысли Толстой уже не откажется никогда: «Настоящая любовь та, когда мы любим не для себя, не себе желаем добра, а тем, кого любим, и любим не потому, что люди приятны или полезны нам, а потому, что мы в каждом человеке признаем тот же дух, какой живет в нас» (ПСС 45; 80); «Душа же одна и та же во всех людях. И потому, если человек любит свою душу, он будет любить и души других людей» (ПСС 45; 82); «Так что, не любя других, мы расходимся с тем, что одно во всех, расходимся сами с собою» (ПСС 45; 81).

Философствование писателя — результат творческого переосмысления собственных литературных образов и художественных идей в новой форме религиозно-философского дискурса. Толстой и особенно Страхов начинают понимать, что язык философии может быть разным и наиболее выпукло эта мысль выражена в образе, действии, метафоре, логосе, а не логике, понятиях и законах. Впитав в себя «формулу творчества» Толстого, Страхов приходит к аналогичному выводу и начинает понимать, что «наука не объемлет того, что для нас всего важнее, всего существеннее — *не объемлет жизни*. Вне науки находится главная сторона нашего бытия — то, что составляет нашу судьбу, то, что мы называем Богом, совестью, нашим счастьем и достоинством».³¹

Понятие жизни философ осознает явно в толстовском звучании, объясняя ее как нечто религиозное, нравственное и эстетическое, целостное, не поддающееся научному рациональному пониманию, а следовательно, невыразимое в строгом научном философском дискурсе. Толстой и сам еще смутно чувствует рождение новых смыслов, объясняясь весьма неопределенно: «Объективной сущности жизни человек понять и выразить не может — это первое. Сущность же жизни — то, что заставляет жить, есть потребность того, что мы называем неправильно добро. Добро есть только противоположность зла, как свет — тьмы, и как и света и тьмы абсолютных нет, так и нет добра и зла. А добро и зло суть только матерьялы, на которых образуется красота — т. е. то, что мы любим без причины, без пользы, без нужды.〈...〉 Все религии, имеющие задачу определить сущность жизни, имеют своей основой красоту...» (1; 110). В этом развороте мысли проявляется толстовская ориентация на платонизм: слышен отголосок греческого принципа калокагатии — эстетизма мирозерцания, греческой теории, альтернативной западному рационализму и прагматизму. В то же время Страхов осознает, что «это настоящая религия художника, поэта, и опять повторяю, тут нет ничего Шопенгауэрского» (1; 112).

В более поздних письмах, они придут к своим окончательным формулам: для Толстого Бог есть жизнь и имя ему — Народ, для Страхова жизнь есть Бог и имя ему — человек, его духовное (рационально-нравственное) совершенство, определяющее меру всему, в том числе и самому человеку.

³⁰ Толстовская идея органического развития человека (переход от детства к зрелости) и его высших точек проявления на пути преодоления эгоизма сформировалась под влиянием в том числе и страховской книги.

³¹ *Страхов Н. Н.* О вечных истинах (мой спор о спиритизме). СПб., 1887. С. 54.

Другой пласт проблем, вскрытый перепиской исследуемого десятилетия, — это диалогическое движение Толстого и Страхова к «экзистенциализму», через взаимную исповедальность. Открытая Толстым «формула творчества» проявилась и в необходимости открытия себя в *целостном сценировании* биографии. Таким образом, Толстой нащупал метод целостного понимания не только литературы, философии, но и экзистенциальной жизни личности.

Толстой просит Страхова «исповедоваться», открыться. При этом он смело рассуждает о своем друге, проясняя ему его способность к пониманию как лучшее и уникальное в нем. Критически относясь к «непроговариванию» самобытного, своего, заветного, Страхов всегда вел разговор только о чужом. Эта «безжизненность» друга будет мучить его практически до конца, она выражалась в бесконечных настоятельных требованиях *раскрыться в творчестве, «снять мундир объективности»*. Призывы, которые никогда не найдут полного отклика у философа. Здесь Толстой, конечно, не прав: страховская способность понимания есть принцип диалогического, творческого проникновения в проблему, следовательно, никак не может быть сведена лишь к объяснению чужого — объективному толкованию идей, но есть их наполнение, развитие, целостное переосмысление сквозь призму *собственных идей и чувств — «сочувственное понимание»*. В этом столкновении — узел их принципиальной и, если угодно, экзистенциальной, разницы. Толстой предстает перед нами как русский экзистенциалист и для него человек — не «объект», вещь или природа. Поэтому и не годятся для философии, которая занимается человеком, законы и методы естественных наук и мертвой метафизики. Он должен быть тем, *чем он должен быть*, а не просто существовать в пространстве и времени по законам вещного бытия. Страхов как будто «олицетворяет» собой научность. Он одет в «объективность» философии и своего в ней существования, как в броню, и отвергает всякую интимность, субъективизм (в его терминологии), всякое включение «наблюдателя» (как бы сказали социологи: «включенное наблюдение») в исследуемую жизнь в принципе. Он очень осторожен в самовыражении, так как мнение — это понимание другого, а не простая «отсебятина, позерство и самолюбование», в изобилии присутствующие в модных теориях конца позапрошлого века.

Следует иметь в виду еще одну специфическую черту Страхова — он чрезвычайно самокритичен, скромнен и хорошо понимает меру своего таланта, не видя в нем ничего особенного: «...мне ничего не претит, все проглочу и произвожу — чуть ли ни один навоз» (1; 94). Это, конечно, и кокетство, но и экзистенциальный пессимизм: не очень-то общество ценит и понимает уникальность его способностей, заставляя Страхова быть кем-то, «выкидывать знамена», «встать на полочку» какого-нибудь направления, только нельзя быть самим собой, в нем все видят только аналитика, но не оригинального мыслителя. Даже Толстой не сумел до конца отличить его способность к интерпретации от способности понимания, открывшейся в грядущей герменевтике. Вспомним хотя бы Гадамера, который указывал, что обращение к любому тексту требует прежде всего «опыт осмысления — осмысления, непрерывно продолжающего выражать себя средствами языка, осмысления, никогда не начинающегося с нуля и никогда не замыкающегося на бесконечности».³²

В письме от 17 ноября 1879 года Страхов в конце концов, откликаясь на призывы друга, исповедует. Его исповедь (письмо 241 — 2; 541—544)

³² Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 15.

жутко огорчила друга (письмо 242 — 2; 545—546). Специально не буду пересказывать эти тексты, которые каждый должен прочесть и прочувствовать сам. Но здесь-то вся их разница и сказалась, здесь диалог и понимание друг друга кончились. Страхов запаниковал, прочтя толстовские откровения о себе: что он «духовно болен» и не должен «писать свою жизнь», так как не знает Бога, а без этого самообнажение не только не имеет смысла, но и вредно для других. «Верьте, перенесите центр тяжести в мир духовный, все цели вашей жизни, все желания ваши выходили бы из него, и тогда вы найдете покой в жизни. Делайте дела Божьи, исполняйте волю Отца, и тогда вы увидите свет и поймете» (письмо от 19...22 ноября 1879 года — 2; 546). Это уже писал не ищущий общения и понимания человек, но нашедший и начавший проповедовать, пока еще только близкому другу, но, как мы знаем, вскоре и всему миру (уже почти готова «Исповедь»). Данное взаимное непонимание обнажает еще одну грань диалогического и монологического мышления участников Переписки. Толстой полифоничен внутренне, но в окончательном оформлении мысли он целостно-монологичен, его тексты завершены, самодостаточны. Страхов монологичен внутренне (слыша других не слышит самого себя) и уникально полифоничен в отношении к другим. Чутко понимая чужое, он не мог понять чужую мысль о себе. Он чуть ли не впервые не понимал Толстого. Поэтому был расстроен, подавлен ответом, увидел в себе только худшее; чувствуется, как страшно боится потерять Толстого-друга и единомышленника. И он его не теряет. Оказалось, что та вера, которой боялся и которой не выносил Страхов (с личным бессмертием и мистическими восторгами), была *не вера* Толстого.

Поняв природу религиозности Толстого, он «вернулся» в лоно их единомыслия. Вера Толстого, он сам как учитель, его мир и дом — Мекка — это все уроднено и религиозно близко Страхову, здесь опять все понятно и все сродственно обоим. «...Вы ищите спасения не в самозабвении и замирании, а в ясном и живом сознании. Боже мой, как это хорошо! Когда я вспоминаю Вас, все Ваши вкусы, привычки, занятия, когда вспоминаю то всегдашнее сильнейшее отвращение от всех форм фальшивой жизни, которое слышится во всех Ваших писаниях и отражается во всей Вашей жизни, то мне становится понятным, как Вы могли наконец достигнуть Вашей теперешней точки зрения. До нее можно было дойти только силою души, только той долгою упорной работою, которой Вы предавались. Пожалуйста, не браните меня, что я все хвалю Вас; мне нужно в Вас верить, эта вера моя опора. Я давно называл Вас самым цельным и последовательным писателем; но Вы сверх того самый цельный и последовательный человек. Я в этом убежден умом, убежден моею любовью к Вам; я буду за Вас держаться и надеюсь, что спасусь» (2; 552).

В 1875 году Страхов едет в Италию на два месяца «посмотреть природу и монахов», интерес к которым в каком-то смысле неожиданен и для него самого, и для Толстого: «Еще упоминание ваше о монахах много и длинно заставило меня думать и искать филиацию мыслей, которая вас привела к ним» (1; 205). Возможно, что Толстой улавливает свое собственное влияние на этот вдруг возникший интерес к аскетизму, поворот к религиозной проблематике, что еще раз подтверждает не случайный характер их эпистолярно-философского диалога, но скорее всего поездка — итог внутренней духовной работы, которую проделывает сам Страхов, и самостоятельно, и под влиянием друга. Ведь ища истинную веру, Страхов движется в одном с Толстым направлением *поиска* — он уходит от книг к людям, которые бы показали, объяснили и укрепили его в заповедном, «религиозном ядре». Эта же энергия поиска подвигла их обоих (так как движутся в общем направлении)

на поездку в Оптину Пустынь, которую они долго и тщательно обсуждали и планировали, которой они оба жаждали и наконец осуществили летом 1877 года. В мае 1879 года Толстой зовет Страхова съездить на Соловки, на что Страхов предлагает вновь посетить Оптину. Но ни то, ни другое они оба не совершают. Но этот зов можно считать признанием духовного доверия друг к другу.

Можно если не понять до конца, то хотя бы почувствовать противоположность этих людей: Толстой — весь «огонь и жизнь», он подвижен как ртуть, в нем рвется наружу его силища человека и мыслителя, мы видим ртутный процесс рождения русского экзистенциалиста; Страхов безинициативен, он смотрит на жизнь взглядом постороннего, он лишь наблюдатель и загореться жизнью, даже от такого «факела», просто не в состоянии. Но есть и в нем духовное горение, есть стремление и способность служения мыслям и чувствам другого — друга гения. В этом нам видится своеобразный страховский экзистенциализм — жизнь, создаваемая из фрагментов чужих историй и имен: в Ясной Поляне — и Мекка, и дом, яснополянца — семья и космос, Толстой — и друг, и «святой»: «...Ваша любовь ободряет меня, делает меня лучше, дает новые силы — это великая радость моей жизни. Графиня и Ваши дети были для меня всегда нераздельны с Вами; я на них распространял то уважение и сердечную преданность, которые чувствовал к Вам» (письмо от 16 января 1877 года — 1; 303). Позже появится в пространстве страховского мира и «сын» — «мухортик несчастный» — опекаемый и распекаемый им В. В. Розанов: «А Розанов — какое странное и жалкое существо! Он очень даровит... Он пишет вдохновенно, но смутно и часто бестолково. Да и ни с чем не умеет справиться; с женою, с дочерью-ребенком, с знакомыми, со службой — везде он, добрый и умный, находит поводы к тяжелым и мучительным отношениям. Я все боюсь за него, как будто он в постоянной опасности.<...> ...Мухортик, очень милое и очень слаонервное существо» (письмо от 28 июня 1895 года — 2; 1011).

Оба — и Толстой, и Страхов — оказались верны своим мирам всегда и до конца.