

С.С. Шаулов

**Н.Н. Страхов
как творец и персонаж
литературных контекстов**

Уфа 2011

УДК 830
ББК 83.3
Ш29

Шаулов С.С.

Н.Н. Страхов как творец и персонаж литературных контекстов: между Ф.М. Достоевским и Л.Н. Толстым. – Уфа: Издательство БГПУ, 2011. – 84 с.

В монографии противоречивая личность Н.Н. Стрхова, философа и литературного критика, рассматривается в двойном – достоевско-толстовском – контексте и в двух своих проявлениях: как творца и участника этих контекстов.

Монография представляет интерес для исследователей русской литературы и философии XIX века.

Монография написана в рамках выполнения проекта МК-2325.2011.6 «Поэтика литературоведения: к проблеме оснований литературоведческого знания», поддержанного Советом по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук.

Автор:

Шаулов С.С., к.ф.н., доц. БашГУ.

Рецензенты: кафедра русской литературы БГПУ

им. М. Акмуллы;

д.ф.н., проф., зав. кафедрой русской

классической литературы МаГУ А.П. Власкин

ISBN 978-5-87978-711-5

© Издательство БГПУ, 2011

© С.С.Шаулов, 2011

Оглавление

| | |
|---|----|
| Предисловие..... | 4 |
| Глава 1. Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский: диалогическая неудача и ее причины..... | 6 |
| Глава 2. Идеал и способы его выражения: структура и прагматика «Воспоминания о поездке на Афон» Н.Н. Страхова..... | 25 |
| Глава 3. Н.Н.Страхов в поисках идеального собеседника: диалог с Л.Н.Толстым..... | 56 |
| Заключение | 80 |

Предисловие

Предлагаемый ниже текст вырос не из предзаданной ему мысли, не как результат какого-либо существовавшего до текста замысла, а совершенно естественным образом – из докладов на нескольких конференциях¹. Первоначальная тематическая близость и единство подхода к теме позволили в итоге этим текстам сложиться в некий единый «сюжет», обладающий и историко-литературной, и, как нам кажется, даже методологической значимостью.

В самом деле, Н.Н. Страхов как литератор находился в уникальной ситуации вечного «пограничья»: между Л.Н. Толстым и Ф.М. Достоевским, между философией и литературной критикой, наконец, между православием и традицией немецкой философской классики, верой и рационализмом.

В этом смысле Страхов актуален для нашей текущей культурно-исторической ситуации, с неопределенностью ее перспектив и оценок, и неизменно будет актуален для литературоведения, постоянно обретающего свою идентичность между вечной

¹ Ф.М.Достоевский и Н.Н.Страхов: философский подтекст «вражды» (XXXV Международные чтения «Достоевский и мировая культура». – Санкт-Петербург, ноябрь 2010); Н.Н.Страхов и Ф.М.Достоевский: философский подтекст отношений (региональная научно-теоретическая конференция «Русское слово в Башкортостане». – Уфа, март 2011 г.); Религиозные воззрения Н.Н.Страхова в толстовско-достоевском контексте (Международная научно-практическая конференция «Литургическое слово в русской литературе. – Шуя, сентябрь 2011).

изменчивостью художественного текста и попытками положительного знания о нем.

Эта небольшая книга представляет собой попытку описания страховского текста, разворачивающегося «между» двумя классиками русской литературы, с одной стороны, и между литературой, философией и верой, с другой. Структура работы отражает эту цель и, кажется, пояснений не требует.

Глава 1.

Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский: диалогическая неудача и ее причины

В современном достоевковедческом тексте (если подразумевать наличие некоего единого текста современной науки о Достоевском) Н.Н.Страхов – довольно частый «гость». Приходится, однако, констатировать некоторый перекося научного восприятия: в центре его обычно находится навет Страхова на Достоевского в известном письме Л.Н. Толстому, соответственно, исследования вопроса превращаются в критику Страхова или апологию Достоевского².

Между тем, положение Страхова по отношению к Достоевскому во многом уникально. Дело не только в длительности знакомства и степени их интеллектуальной и духовной близости (в разное время – разной и неизменно проблематической), но и в необычных качествах самого Страхова, совмещавшего деятельность философа и литературного критика, богословское и естественно-научное образование, способность рационалистического анализа почти любого объекта и – одновременно – сокрытия собственного *credo* внутри диалогически ориентированного текста – рецензии, полемического отклика, большой критической статьи.

С точки зрения метода и стиля мышления Страхов – один из старейших и, может быть, наиболее ярких представителей движения, которое в современной истории философии называется «питерским

² См., например: Захаров В. Н. Проблемы изучения Достоевского. – Петрозаводск, 1978. С. 75-109.

критицизмом»,³ философской общности, сформировавшейся в последней трети XIX века.

Важность и интерес «питерского критицизма» как явления отечественной культуры для Достоевсковеда состоит в том, что эта историческая и национальная вариация рационалистической философии может быть понята как своего рода подтекст, background критического осмысления творчества писателя в конце XIX века. В свою очередь для аналитики страховского наследия этот контекст важен как фон и инструментарий.

Существенно для нас и то, что университетская философия того времени развивалась в тесном взаимодействии с «журнальной» философией, или тем, что мы сейчас называем философской публицистикой.

Впрочем, речь пойдет не о философской, или, скорее, мировоззренческой полемике Достоевского с целым рядом русских литераторов и философов (в 1870-80-х годах эти понятия трудноразделимы). Содержание этой полемики хорошо изучено, правда, большей частью и в содержательном, и в методологическом аспекте с позиций истории философии.

Уже в этом кроется некая проблема: признавая, что Достоевский не философ, философы и историки философии, тем не менее, рассматривают его отношения с современными ему течениями мысли именно как борьбу идей. Показательно в этом смысле, что и в

³ Красиков В.И. Университетская философия в России XIX века. Особенности и модель эволюции // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2009, № 3 (7). С. 25.

классических⁴, и в сравнительно новых трудах⁵ взгляды писателя даются не в динамике их становления, а с синхронической точки зрения – в виде системы ключевых проблем. Отмечая определенную справедливость этого подхода, литературовед все-таки должен признать более интересной сферу борьбы форм, чем сферу «чистых» идеологических содержаний. Здесь возникает второй вопрос: каких именно форм?

На страницах «Дневника писателя» полемика с оппонентами велась в обычной для «журнальной» философии того времени форме – уже упоминавшейся форме философской публицистики (хотя нужно признать, что резкость тона Достоевского, в общем, диссонировала со стилем философских рассуждений). Аналогичную форму использовали, как правило, и оппоненты. Хотя тут тоже можно сделать оговорку: собственно философы или гуманитарии научного склада сравнительно редко полемизировали с Достоевским на равных.

Зачастую роль главных философских оппонентов писателя исполняли скорее журналисты – отсюда и «своеобразный» тон диалога с ними. Серьезные отзывы академических (или близких к академическому умствованию) философов того времени на идеи писателя можно пересчитать по пальцам, и большинство этих отзывов нелицеприятны (вспомнить хотя бы завязавшуюся в последние месяцы жизни Достоевского полемику с К.Д. Кавелиным).

⁴ Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. – М.: Республика, 1996.

⁵ Сканлан Д. Достоевский как мыслитель. – СПб., 2006. В отечественной науке примером такого систематизирующего подхода к Достоевскому является следующая книга: Благова Т.И., Емельянов Б.В. Философемы Достоевского: три интерпретации: Л. Шестов, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003.

Эта картина нарушается только одним парадоксальным штрихом. Рядом с Достоевским был Н.Н. Страхов, крупный философ, обладавший, к тому же, весьма полной информацией о писателе, вхожий в его дом, с определенными оговорками «друживший» с Достоевским и т.д. И он-то не оставил потомкам практически ничего, что могло бы прояснить его точку зрения на философское мышление и проблематику Достоевского.

В попытке разрешить это противоречие нужно, прежде всего, попробовать обратиться к основаниям страховского мышления. Сам себя он определял в философском плане как последователя Гегеля. Его главный философский труд – «Мир как целое» – это, в общем, подтверждает, с одной важной оговоркой, о которой будет сказано ниже.

Представители «питерского критицизма» также считали Страхова «своим», признавая его права старшего учителя и едва ли не основателя традиции. О более чем уважительном отношении к Страхову свидетельствует сразу несколько специфических текстов – некрологов, а скорее, даже полноценных посмертных историко-философских статей, посвященные его философии Э.Л. Радловым, Н.Я. Гротом, А.И. Введенским⁶.

В то же время в современных исследованиях генезис его философии описывается значительно сложнее. Широко декларированное гегельянство трактуется, скорее, как маска, за которой кроются гораздо более обширные генетические связи со всей немецкой и – шире –

⁶ Грот Н.Я. Памяти Н.Н. Страхова: к характеристике его философ. мирозерцания [реф., чит. в моск. психол. о-ве]. – М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнарев и Ко, 1896; Радлов Э.Л. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова. – СПб.: Тип. В.С. Балашов и Ко, 1900; Введенский А. Значение философской деятельности Н.Н. Страхова // Образование. 1896, № 3, отд. II. С. 1-8; Введенский А.И. Общий смысл философии Н.Н. Страхова. – М.: Унив. тип., 1897.

европейской философской традицией⁷, с богословием⁸ и полемические соприкосновения с современной Страхову материалистической естественно-научной картиной мира и актуальными социальными учениями⁹. В своем синтетизме философия Страхова оказывается во многом гомеоморфна тексту Достоевского.

Тем более парадоксально, что он не оставил, вернее, не зафиксировал, своего философского прочтения Достоевского. В отличие от идей другого своего друга Л.Н. Толстого, многократно им откомментированных.

Вопрос – почему? Первый, напрашивающийся вариант ответа: воззрения Толстого были Страхову ближе, чем воззрения Достоевского. Но дело обстоит ровно наоборот. Очевидное тяготение Страхова к славянофильству и православию ставит его ближе именно к Достоевскому. Данная проблема весьма обстоятельно изучена

⁷ См. об этом: Снетова Н.В. Н.Н. Страхов и немецкая классическая философия // Россия – Запад – Восток: компаративные проблемы современной философии. Современные проблемы преподавания религиоведения: плюрализм и толерантность: материалы конф. – СПб., 2004. С. 41-48; Антонов Е.А. Антропоцентрическая философия Н.Н. Страхова как мыслителя переходной эпохи. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. С. 27-28.

⁸ См. об этом у современных исследователей: Скворцова А.В. Социально-философская концепция Н.Н. Страхова и идеи православного богословия // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Культурология. – 2008, № 32, вып. 9. С. 155-161; Снетова Н.В. Философия и религия в творчестве Н.Страхова // Взаимодействие науки, философии и богословия в формировании идей эволюции в природе и обществе: материалы XI междунар. конгр., Санкт-Петербург, 25-27 окт. 1999 г. – СПб., 1999. С. 55-56; Соколова С.Н. Кантовский религиозный диалог православной идеи в концепции Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени: материалы конф., посвящ. 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта, Москва, 18 марта 2004 г. – М., 2005. С. 329-332. См. также: Никольский Б.В. Николай Николаевич Страхов: критико-биограф. очерк. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1896. С. 2-8.

⁹ Антонов Е.А. Указ. соч. С. 135-146; Московцева М.Ю. «Русская идея» во взглядах почвенников: (А.А. Григорьев, М.М. Достоевский, Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов) // Научные труды Московского педагогического государственного университета. Сер. социально-исторические науки: сб. ст. – М., 2005. С. 107-112.

современными «страховедами»¹⁰, и ясно, что к толстовской системе Страхов относился достаточно сложно¹¹.

Напротив, его известная эпистолярная критика Достоевского (даже если не брать в расчет печально известное клеветническое письмо Толстому от 28 ноября 1883 года) – это, скорее, документ психологического отторжения, чем философской критики или апологии. Один из лейтмотивов этой переписки – Достоевский *противен* Страхову: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен»¹².

Таким образом, указанный выше парадокс оказывается глубже. Остается только предположить, что существовали более глубокие *психологические* противоречия с мировоззрением Достоевского, не позволившие Страхову вступить с ним в публичный интеллектуальный спор¹³. Дополнительное условие парадокса: знаток философии и философ, Страхов не мог проглядеть «философии» Достоевского (см. выше признание об «уме» Достоевского), следовательно, молчание это – намеренное.

Еще один интересный в рамках нашей темы факт: молчание о Достоевском и интеллектуальной связи с ним характерно не только

¹⁰ Можно сказать, что расхождения Страхова с Толстым при подчеркнутom признании пиететного отношения и духовной близости философа к писателю – одно из общих мест всех современных работ о нем. В частности, подходы, разумеется, отличаются. См., к примеру, соответствующую главу в недавней коллективной монографии: Н.Н.Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания. – СПб.: Алетейя, 2010.

¹¹ См. об этом подробнее в третьей главке настоящей работы.

¹² Л.Н.Толстой и Н.Н.Страхов. Полное собрание переписки в двух томах. – М.; Оттава, 2003. Т. 2. С. 652.

¹³ Продолжительный частный диспут у них был во время совместной поездки по Италии, закончившийся, кстати, бурным эмоциональным всплеском Достоевского и размолвкой, умело смягченной Н.Н. Страховым в последующей переписке.

для самого Страхова, но и для тех, кто в той или иной степени причислял себя к его «традиции». Так, Э.Л. Радлов в некрологе Страхову¹⁴, рисуя его философский портрет, упоминает о Достоевском мимоходом. В.В. Розанов, считавший себя наследником обоих и писавший о каждом из них в отдельности, не заинтересовался проблемой «Достоевский и Страхов». И даже в современной коллективной монографии, озаглавленной, кстати, «Н.Н. Страхов в диалогах с современниками», есть главы о его философских отношениях с Толстым, Соловьевым, Розановым и нет главы, посвященной Достоевскому.

Иными словами, диалог Страхова с Достоевским не состоялся. Философ и сам не хотел присутствовать в контекстуальном поле автора «Братьев Карамазовых» и до сих пор из него выпадает. Может быть, эпистолярные инвективы в адрес писателя и были попыткой (отчасти сознательной – ведь не мог философ не понимать, что толстовская переписка рано или поздно станет открытой) «вырезать» себя из контекста Достоевского, причем, во многом удавшейся. Или это была попытка сформировать собственный образ в этом контексте? Причины неприязни Страхова и его желания отмежеваться от Достоевского, как нам представляется, имели не только личностный характер.

Обратимся к воспоминаниям Страхова о Пушкинском празднике 1880 года. Внешне они выглядят доброжелательными по отношению к Достоевскому, но внимательное чтение вскрывает их более сложную структуру, а специфически страховский «охлажденный» стиль приобретает в данном случае свое, вполне поддающееся пониманию и формулировке, значение.

¹⁴ См.: Радлов Э.Л. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова.

Вот начало воспоминаний о том, чего Страхов ожидал от праздника: «Мне живо представлялось, что должен произойти большой шум и восторг, то явление, которое Достоевский так хорошо называл «увизжаться от восторга», – далее следуют весьма показательные рассуждения о национальном «энтузиазме»: «Но этот энтузиазм, иногда вспыхивающий таким чистым пламенем, обыкновенно гаснет без следа; в большинстве случаев это энтузиазм бесплодный, сам собою питающийся и удовлетворяющийся, не порождающий ни твердых и определенных убеждений, ни усердной и определенной деятельности»¹⁵.

Правда, дальше автор заявляет: «к счастью, я обманулся», но при этом реакцию на речь Достоевского описывает в конце именно в терминах «восторг» и «энтузиазм», никак не оговаривая их новое значение, а значит, оставляя старое.

Страховские воспоминания подчас звучат лукаво. Вот, например, первое упоминание о самой речи Достоевского: «...можно *прямо* сказать, что именно речь Достоевского дала празднику некоторое существенное *содержание*, и осталась после него, как твердое и блестящее *украшение*, не улетевшее с дымом и пламенем этого фейерверка»¹⁶. Так «украшение» или «содержание»? Что тут сказано «прямо»?

Страхов старательно прячет основные «нервы» праздника. Об инциденте с М. Катковым упоминает бегло, о вражде, соперничестве и временном примирении Тургенева и Достоевского говорит только

¹⁵ Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. – Киев, 1897. С. 106. Статья о Пушкинском празднике написана в 1888 году с использованием собственных журналистских текстов 1880 года.

¹⁶ Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине... С. 106. Курсив мой – С.Ш.

намеками и без имен («<...> напротив, были примеры дружелюбных отношений, завязавшихся между враждовавшими»¹⁷; ср. со знаменитой историей о двух примирившихся стариках в знаменитом письме Достоевского Анне Григорьевне).

Зато он вводит в праздник свой сюжет – дружеское соперничество двух Иванов Сергеевичей, западника-Тургенева и славянофила-Аксакова: «Около этих двух вождей группировались многие более или менее известные имена, которых не перечисляю <...> Внимание людей давно знакомых с литературою, в том числе и мое, было все направлено на указанных мною представителей»¹⁸.

Особенно интересны его объяснения успеха Достоевского. Их два. Первое: успех Достоевского случаен. Публике, разочарованной речью Тургенева, нужен был повод для энтузиазма, так вышло, что именно Федор Михайлович дал его. Страхов подчеркивает, что по плану Аксаков должен был читать первым: «<...> перемена порядка (с Аксакова на Достоевского – С.Ш.) оказалась важнее, чем думали сами ораторы»¹⁹. Реакция на речь Достоевского описана так: «Восторг <...> был неизобразимый, непостижимый ни для кого, кто не был его свидетелем. Толпа, давно зарядившаяся энтузиазмом и изливавшая его на <...> каждую громкую фразу, на каждый звонко произнесенный стих, эта толпа вдруг увидела человека, который сам был полон энтузиазма, <...> и она захлебнулась от волнения, она ринулась всею душою в восхищение и трепет»²⁰.

¹⁷ Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине... С. 108.

¹⁸ Там же. С. 110.

¹⁹ Там же С. 114.

²⁰ Там же. С. 115-116.

Второе объяснение триумфа Достоевского несколько глубже. Но оно снимает с писателя всякую собственную заслугу; успех оказывается партийным: «<...> и я вспомнил с большою живостью ту партию, к которой он (Достоевский – С.Ш.) принадлежал. Ее можно назвать чисто-литературною, или, пожалуй, Пушкинскою, наконец, просто русскою. Она всегда сильно тяготела к славянофильству, но не выставляла резких положений (это о Достоевском! – С.Ш.) и законченных общественных теорий (вот отказ Достоевскому от философии – С.Ш.) <...> то, что случилось, было естественно и неизбежно (почему тогда такому поношению подверглась печатная версия речи Достоевского? – С.Ш.). На Пушкинском торжестве должна была одержать верх та партия, которая во все продолжение последних тридцати лет питала и исповедывала поклонение Пушкину, и Достоевский, самый важный и деятельный представитель этой партии, должен был получить венок первенства, как то, что ему принадлежало по всем правам и заслугам»²¹.

У этого объяснения есть очевидные недостатки: оно не отражает динамику восприятия пушкинской речи, полностью отказывает Достоевскому в наличии историософской концепции и нивелирует его этические воззрения.

Единственная интерпретация мысли писателя, которую выдает Страхов, звучит так: «Покаявшийся нигилист, вот тема, которую он любил, на которую написано «Преступление и наказание» (роман, который Страхов считал лучшим у Достоевского – С.Ш.) и которая отзывается во всех последующих его произведениях»²².

²¹ Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине... С. 120-121.

²² Там же. С. 124.

В этой статье Страхов, понятно, далеко не откровенен. Интересно однако, что единственная сфера, в которой он находит у Достоевского мысль, – этическая. Другое дело, что здесь он не вступает в диалог с писателем, хотя и утверждает, что главная «прекрасная и характерная черта» Достоевского – «тонкая и широкая симпатия, обнимающая оба полюса нашей умственной жизни (по Страхову, это и славянофильство, и западничество в широком смысле, включая, например, и нигилизм – С.Ш.) и ищущая соединения их в некоем высшем начале»²³.

Однако в других текстах и переписке эта «симпатия», приписанная Страховым Достоевскому, оценивается совершенно иначе. Во-первых, в глазах Страхова она перерастает в релятивизм, моральный и отчасти логический: «По самой сущности дела всякая мысль имеет свой повод и свое основание <...> самое грубое заблуждение несет в себе элементы истины. Следовательно, обвинять кого бы то ни было в абсолютной нелепости несправедливо. На это, по-видимому, нечего возражать. А между тем помириться на этом я все-таки не могу <...> Они все эти люди, которые могут стать под защиту ваших аргументов (Страхов обращается к Достоевскому – С.Ш.), могут говорить все, что им вздумается; от времени до времени они могут утверждать даже и то, что дважды два не четыре. Я же не смею им возражать; мне сейчас зажмут рот тем резонном, что они хотя и ошиблись, но не хотели ошибиться, хотя и сказали одно, но разумеют сказать совсем другое»²⁴.

²³ Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине... С. 124.

²⁴ Н.Н. Страхов о Достоевском // Литературное наследство. Ф.М.Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. – М., 1973. С. 561.

Иными словами, Страхова не устраивает возможность оправдания заблуждения в художественном мире Достоевского. Интересно, что современные апологетические интерпретации философии Страхова в этом пункте вынуждены искажать мировоззрение Достоевского, смыкаясь в этом, между прочим, с К. Леонтьевым (и при этом его отчасти упрощая) и во многом повторяя эмоциональную риторику самого Страхова: «Для Достоевского главное – проповедь любви, всепрощения и бесконечное русское самобичевание – признание своей вины перед миром. Здесь нет того, что называется страхом Божьим, страхом перед наказанием или адскими муками раскаяния. Очевидно поэтому у него так много преступлений и преступников в романах. И это говорит о ре-интерпретации православной аксиологии в сторону тотального и демократического оправдания человека, провозглашения этического релятивизма как некоего принципа... Страхов не выносит экзистенциального субъективизма Достоевского, прощавшего всевозможные человеческие нелепости и подлости, в том числе и свои собственные гнусности»²⁵.

В приведенной ранее собственной страховской цитате подобное прочтение отчасти подтверждается совсем не случайной в этом контексте аллюзией на «подпольного парадоксалиста» (дважды два не четыре); Достоевский объявляется защитником своего героя, едва ли не его единомышленником.

Справедливости ради, надо указать, что Страхов при этом видел, что сам Федор Михайлович все-таки не был моральным

²⁵ Климова С.М. На пороге рождения диалогичности культуры или диалоги Н.Н.Страхова с современниками // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. С. 28.

релятивистом (см. его рассуждения о консерватизме Достоевского). Философ одним из первых указал на способность писателя увидеть зерно истины в любом мнении и дать этому ему развитие (см. рассуждения о нигилизме в очерке о Пушкинском празднике, подводящие к выводу о жалости писателя к нигилистам).

Несмотря на то, что в таком отношении писателя к своим героям Страхов видел недостаток его морали, нужно заметить, что здесь, по всей видимости, находится некий «прототип» идеи, который, пройдя еще несколько культурно-философских трансформаций, стал одним из корней диалогической концепции М.М. Бахтина (причем, «нестыковки» последней с художественным текстом, на наш взгляд, показывают изначальный недостаток основания всей этой традиции восприятия).

С точки зрения Страхова, у его «моральной» критики были свои резоны: «Разве хорош человек? Разве мы можем смело отвергать его гнусность? Едва ли! Каких бы мнений мы не держались, когда дело идет об этом вопросе, в нас невольно отзовутся глубокие струны, с младенчества настроенные известным образом. Все мы воспитаны на Библии, все мы христиане, вольно или невольно, сознательно или бессознательно. Идеал прекрасного в человеке, указанный христианством, не умер и не может умереть в нашей душе; он навсегда срастется с нею. И потому, когда перед нами развернут картину современного человечества и спросят нас: хорош ли человек, мы найдем в себе тотчас решительный ответ: «Нет, гнусен до последней степени»²⁶.

Идеологически пассаж Страхова почти буквально повторяет соответствующие положения таких «христианских гуманистов»

²⁶ Н.Н.Страхов о Достоевском // Литературное наследство. С. 562.

Достоевского, как Иван Карамазов и Великий инквизитор. Именно это лишает страховскую мысль полемической силы, именно поэтому он, как нам представляется, и не продолжил философскую полемику с Достоевским после его смерти.

Главный аргумент Страхова, базирующийся на принципиально ином понимании христианского идеала, предугадан и *художественно* опровергнут Достоевским. Тонкий и проницательный читатель, Страхов не мог не понять этого, а сливаться с героями Достоевского ему не хотелось – так выглядит одно из возможных объяснений страховского замалчивания и снижения философской значимости Достоевского.

Он не мог не осознавать уязвимость рационалистической критики перед *вне-рациональным* художественным образом, оперирующим не логическими категориями, а до-логическими ощущениями сопереживания и отторжения.

Этим же объясняется и попытка снизить философскую значимость Пушкинской речи Достоевского, 8 июня 1880 года представившего один из первых (если не первый) в русской культуре образцов *публичного* философствования, в котором философская идея сливается с художественным способом ее подачи и верифицируется личностью оратора.

Впрочем, такому отношению к Достоевскому могут быть представлены и дополнительные объяснения. Возможно, что сама личность писателя казалась философу недостаточной для подобной верификации истины (хотя, например, толстовство у него понимается именно сквозь призму мнений самого Толстого).

Современный Достоевскому рационализм не обладал аппаратом для полемики с таким типом публичного философствования и соответствующей ему философией.

Сущностные характеристики такой философии, причем, именно в полемической антирационалистической парадигме, указал позже А.Ф. Лосев, заявивший, что русская философия «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...»²⁷. Достоевский как раз и дал один из первых таких образов в русской мысли.

Именно это и дает оппонентам возможность не относиться к нему с должным вниманием и, подобно Страхову, почти в любом рассуждении о нем переходить в журналистский дискурс, а Э.Л. Радлову, в указанном выше сочинении говоря о философском контексте страховской эволюции, умалчивать о Достоевском. Выражение не концепции, а мировидения в нераздельном единстве художественного поступка недоступно рационалистической мысли, суть которой – в «отшелушивании» формы и обобщении мысли до внеиндивидуального уровня.

Страхов отметил именно личностный характер подобного философствования (или отказывал Достоевскому в праве на такое философствование): «<...> моя объективность и есть выражение моего ума, моей природы... я не считаю себя, как Руссо или Достоевский, образцами людей – напротив, я ясно вижу свою слабость и скудость, и

²⁷ Лосев А.Ф. Русская философия // Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. С. 71.

потому высоко ценю всякую силу и способность других, а главное – ищу всегда *общей мерки чувств и мыслей* (курсив мой – С.Ш.), а не увлекаюсь своими мгновенными расположениями, не считаю своих мнений и волнений за норму, за пример и закон. Достоевский, создавая свои лица, по своему образу и подобию, написал множество полупомешанных и больных людей и был твердо уверен, что списывает с действительности и что такова именно душа человеческая. К такой ошибке я не способен, я не могу не объективировать самого себя, я слишком мало влюблен в себя и вижу хотя отчасти свои недостатки»²⁸.

Впоследствии Страхов пытался бороться с этим типом философствования, но уже в лице Вл.С. Соловьева. Вот письмо Страхова Толстому от 25 апреля 1887 года о Соловьеве и А.А.Фете: «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 высокопарность, туманность, софистичность, его твердое убеждение, что сравнение есть доказательство, а симметрия признак безусловной истины <...> С такими людьми можно ли вести серьезный обмен мнениями?»²⁹

Однако дело не только в том, что художественность формы новой философии, во многом, запрограммированная Пушкинской речью Достоевского, лишала Страхова возможности вести с этой философией «серьезный обмен мнениями».

В этой ситуации отразились и некоторые коренные противоречия самой страховской философии. Укажем на одно из них,

²⁸ Толстой Л.Н., Толстая С.А. Переписка с Н.Н. Страховым / Оттавский ун-т. Славян. исследов. группа. – М.; Оттава, 2000. С. 910.

²⁹ Толстой Л.Н., Толстая С.А. Переписка с Н.Н. Страховым. С. 736.

в контексте нашей темы центральное. От немецкой философии Страхов унаследовал, прежде всего, стремление к целостному рационалистическому описанию мира; главный его философский труд – «Мир как *целое*» [курсив мой – С.Ш.].

Однако есть и то, что делает Страхова не подражателем, а вполне самостоятельным мыслителем. Это его своеобразный «антропологический поворот», предвосхитивший некоторые философские системы XX века: «Мир есть целое, имеющее центр, именно, он есть сфера, средоточие которой составляет человек. Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира»³⁰. Важно учесть, что «Мир как целое» написан не в конце, а в первой половине творческого пути Страхова – в 1860-е годы. Это программа его дальнейшей философии, сохраняющая свое значение на всем ее протяжении.

В этом качестве приведенная фраза может быть соотнесена с известной программой молодого Достоевского, высказанной в письме брату от 16 августа 1839 года: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28, 1; 63).

Очень по-достоевски звучит положение одной из поздних работ Страхова: «Наука – не объемлет того, что для нас всего важнее, всего существеннее – не объемлет жизни (ср. с понятием «живая жизнь» у Достоевского – С.Ш.) Вне науки (читай «вне разума»; для

³⁰ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М.: Айрис-пресс, 2007. С. 67.

рационалиста Страхова это тождественные понятия – С.Ш.) находится главная сторона нашего бытия – то, что составляет нашу судьбу, то, что мы называем Богом, совестью, нашим счастьем и достоинством»³¹. Рационалистическая целостность мира разрушается присутствием человека: «...человек постоянно ищет выхода из этого целого, стремится разорвать связи, соединяющие его с этим миром, порвать свою пуповину»³².

Постановка в центр философской системы человека в его конкретно индивидуальном и конкретно историческом виде («гноусность» человечества – гноусность данного здесь и сейчас, наличного человечества) и, как следствие изначальных методологических установок, исключение человеческого из системы мира «как целого», доступного разуму – близка Достоевскому.

Разница – в следующем: Достоевский совершил свой «антропологический поворот» до конца, пусть и в форме художественного философствования, отказался от рационализма как интеллектуального фундамента ради познания человека и тем самым вывел свою мысль из-под рационалистической критики. Страхов же только указал на возможность такого поворота и остановился перед ним, написал «Мир как целое», показательно исключив из этого целого человека в его историческом и культурном измерении и, тем самым, закрыв для себя возможность равноправного диалога с Достоевским.

Вернемся к эмоциональной стороне его критики Достоевского. На каком интеллектуальном, умозрительном фоне выносятся эти инвективы? На фоне понимания проигрыша своей

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

³² Страхов Н.Н. Мир как целое. С. 68.

рационалистической позиции в столкновении с художественным миром Достоевского и одновременно на фоне морального недоверия к самой личности писателя.

Идеал, мощно утвержденный в художественном мире Достоевского, в сознании Страхова диссонировал, по всей видимости, с его впечатлением от личности автора «Братьев Карамазовых» – поэтому «учительство» последнего «противно» критику. Естественно, что диалог с Достоевским, который был понят как моральный релятивист, в жизненной практике не пытающийся осуществлять свои идеи, был для Страхова невозможен.

Эмоциональный накал и аксиологическая «непримиримость» сторон привели к тому, что коммуникативная неудача Страхова и Достоевского породила вполне ощутимую научную традицию. Не вдаваясь в сравнения позиций и методологические споры, приведем лишь один показательный, «говорящий» пример: в обстоятельной библиографии работ о Страхове, размещенной на сайте Белгородского университета нет, например, работ В.Н. Захарова³³. Причина проста: при всем их академизме и глубине, они в высшей степени критичны по отношению к Страхову. Обратный пример – приведенная выше цитата С.М. Климовой о «гнузностях» Достоевского. Мало пользы принесем мы Достоевскому и Страхову, продолжая их посмертный «конфликт».

³³ См.: http://library.bsu.edu.ru/Resourse/StrahovNN/bibl_strahov.asp

Глава 2.

Идеал и способы его выражения: структура и прагматика «Воспоминания о поездке на Афон» Н.Н. Страхова³⁴

Этот сравнительно небольшой путевой очерк Н.Н. Страхова вполне очевидно занимает в наследии критика особое место. Он не любил печатно распространяться о себе и тем более о своей внутренней жизни. «Воспоминание...» же порой производит лирическое, а иногда и почти исповедальное впечатление. От других его текстов (иногда сходных тематически) этот очерк отличается сравнительно меньшей ролью умозрительных, рациональных аргументов.

Вместе с тем, в этом же очерке явственно прорывается и публицистический талант Страхова – целый ряд его пассажей более уместен не в размышлениях о проблемах духовной жизни, а в журнальной полемике. Этот публицистический, а местами почти репортерский стиль в некоторых фрагментах ощутимо «режет» глаз, диссонирует с основной темой текста. Собственно, с некоторых наблюдений над стилем «Воспоминания...» и следует, на наш взгляд, начать.

Страхов начинает свой очерк с чисто журналистского хода, «с легкостью необыкновенной»: «Почтенный Тимковский начинает описание своего путешествия такими словами: «судьба украсила мою

³⁴ Первое издание: Страхов Н.Н. Воспоминание о поездке на Афон // Русский вестник. – 1889. – № 10. – С. 120-144. Здесь и далее все цитаты приводятся по: Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. – СПб. : Тип. бр. Пантелеевых, 1892.

жизнь событием редким, незабвенным: я видел Китай». Так и я мог бы сказать. И в моей жизни было редкое и прекрасное событие»³⁵. Почтенный Егор Федорович Тимковский, в 1820 году в составе православной духовной миссии посетивший Китай и издавший впоследствии «Путешествие в Китай через Монголию», больше в тексте не появится. Страхову он нужен был только на один раз, в качестве случайной точки опоры для вхождения в тему. Затем стиль резко меняется: выясняется, во-первых, что афонские воспоминания для автора – «великая драгоценность», а во-вторых, называется событие, послужившее причиной авторского обращения к своим афонским воспоминаниям. Это – смерть игумена Макария, которого Страхов, не боясь высокого слога (что для него, в общем, редко), называет «самым чистым и несравненным по красоте воплощением того духа, которым живет вся Афонская гора»³⁶.

Дальше можно назвать то, что можно назвать коммуникативной преамбулой: Страхов готовит читателя к восприятию своего текста. Во-первых, он заявляет о полной оригинальности «своего Афона»: «После того, как я съездил на Афон, для меня получила большую занимательность всякая книга или статья, где о нем говорится; нигде, однако же, не привелось мне найти повторения иных впечатлений, которые я испытал и которые очень хотелось бы встретить в полном и ясном выражении»³⁷.

Это вполне возможно, хотя представляется, что в обширной афонской библиографии могло найтись что-либо схожее. Тем не

³⁵ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 1.

³⁶ Там же. С. 1-2.

³⁷ Там же. С. 2.

менее, Страхов решил подчеркнуть отделенность своего очерка от других текстов об Афоне.

Дальше могло бы уже начаться собственно воспоминание. Цитированная выше фраза вполне выполняет вводную функцию. Однако вместо этого Страхов помещает дальше еще одно вступление к своим воспоминаниям. С точки зрения смысловой структуры текста оно излишне, поскольку почти ничего не добавляет к уже сказанному, тем не менее, на наш взгляд, заслуживает пристального внимания.

В первую очередь это второе введение ориентировано уже на читателя: «чувствую, что мне следует представить своим читателям некоторые объяснения и почти оправдания»³⁸. Последнее слово явно указывает на некий антагонизм в отношениях с потенциальными читателями, на то, что аудитория, для которой пишет Страхов, это несочувствующая аудитория.

Соответственно, меняется и прагматика текста – это не панегирик в духе К. Леонтьева, это и не чисто философское эссе. Цели текста – критика и убеждение. Отсюда – его публицистичность, переходящая порой в сатиру: «Когда бывало случалось мне объявлять свой чин статского советника, то это всегда производило благоприятное впечатление; когда потом оказывалось, что я служу библиотекарем, то это значительно охлаждало внимание, возбужденное моим чином; но когда я говорил, что хочу проехать на Афон, то я видел, что вдруг совершенно ронял себя во мнении моих собеседников»³⁹.

³⁸ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 2.

³⁹ Там же. С. 2-3.

Комический эффект приведенной цитаты структурно синонимичен знаменитому рассказу А.П. Чехова «Хамелеон» (в обоих случаях обнаруживается мотивированная не фактическими обстоятельствами, а социальными предпочтениями резкая смена восприятия).

Богатое публицистическими контекстами слово «просвещение», которое появляется у Страхова в следующем предложении и несколько раз потом повторяется, в свете этого сатирического пассажа уже не может быть воспринято серьезно. Тем не менее, проблема здесь обозначается ясно: «иные из этих просвещенных людей <...> видели в них (монахах – С.Ш.) какой-то вредный элемент человеческого общества»⁴⁰. Логичными продолжениями этой мысли представляются, во-первых, публицистическая критика «просвещенных», во-вторых, собственно воспоминания.

Однако Страхов снова делает неожиданный ход: «Итак, некоторые объяснения с моей стороны, мне кажется, необходимы, хотя, конечно, не для всех читателей»⁴¹. Однако этой фразой критик обманывает восприятие и сочувствующих, и несочувствующих. Вместо напрашивающихся вариантов он возвращается к началу мысли, и оказывается, что два предыдущих абзаца были лишь объяснением того, почему нужно сделать объяснение, заодно Страхов намекает на некую иерархию читателей: оказывается есть и те, которым не нужны последующие разъяснения.

Следующий абзац начинается совсем в ином стиле. Публицистичность исчезает, зато появляется вдруг и лиризм, и

⁴⁰ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки.

⁴¹ Там же.

философская глубина: «Куда ехать? Зачем ехать? Если эти вопросы разумеать в серьезном смысле, на них вовсе не легко ответить. Спасать свою душу одинаково надобно и возможно на всяком месте, и от души своей никуда спастись невозможно. Да и вообще, не везде ли вокруг нас люди, а перед нами земля и небо, все стихии природы и жизни человеческой? И счастлив, конечно, тот, кто прямо живет этими окружающими стихиями, кого не тянет в даль, кто почерпает свою душевную пищу из близкой и родной почвы»⁴².

Сочетание риторических вопросов, яркой патетики и многосоставных сложноподчиненных периодов находит множество ассоциаций в XIX веке; напрашивается, к примеру, связь с лирическими отступлениями «Мертвых душ» и с характерным стилем «Выбранных мест из переписки с друзьями».

Однако нас сейчас интересует изящный афоризм Страхова о спасении. Основан он на полисемии слова «душа»: в первой части подразумевается собственно душа – сам человек, его существо и личность, «тело духа»; во второй – совесть; причем, не в том значении, которое используется, к примеру, в поговорке «взять грех на душу», где душа – только объект действия.

Наоборот, у Страхова душа – активный субъект действия, судия, от которого невозможно скрыться. Это значение не вполне типично для русского языка. У В. Даля из нескольких десятков фразеологизмов только один имеет похожую семантику: «Душа не сосед: пить-есть просит (или от нее не уйдешь, от совести)»⁴³.

⁴² Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 4.

⁴³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 2 тт. Т. 1: А-О. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. С. 459.

Есть в этом афоризме трагическое напряжение, неразрешенный конфликт между двумя его частями. Если первая указывает на всегда присутствующую возможность спасения, то вторая констатирует фатальное этическое несовершенство человека⁴⁴. По своей прикровенной трагической напряженности и по своей семантической структуре этот афоризм – смягченное отражение одного из сквозных образов «Братьев Карамазовых» – образа двух бездн («бездны высших идеалов и бездны под нами, бездны самого низшего и зловонного падения»⁴⁵).

Отсюда, между прочим, вытекает интересная мысль о самоидентификации Страхова в пространстве культуры. По сути, помещая себя между землей и небом, между полярными этическими координатами, автор «Воспоминаний...» ассоциирует себя с Карамазовыми.

Не менее важную роль в этом абзаце играет и упоминание «почвы», одного из ключевых концептов страховского мировоззрения: «И счастлив, конечно, тот, кто прямо живет этими окружающими стихиями, кого не тянет в даль, кто почерпает свою душевную пищу из близкой и родной почвы».

Однако продолжение этой фразы вносит смысловой и стилистический диссонанс в это размышление: «Так гуляют по всему свету англичане, нося в груди свою Англию и смотря на весь остальной мир с равнодушием и презрением. Правда, они очень

⁴⁴ См. рассуждение Страхова о «гнусности» человеческой в в первой главе настоящей работы.

⁴⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 15. – Л.: Наука, 197... С. 129.

трудно и очень мало понимают чужую жизнь: но это ведь не мешает их душевному здоровью»⁴⁶.

Во-первых, это пассаж переводит повествование из возвышенного в иронический пафос. Публицистическая ирония по отношению к европейцам – один из трюизмов русской XIX века (достаточно вспомнить, к примеру «Зимние заметки о летних впечатлениях»), но здесь она – обоюдоострая.

Второй ее мишенью становится уже само понятие почвы и дальше – русский народ: «Другое дело, как известно, мы, русские. <...> мы легко вникаем в чужую жизнь, легко отдаемся чужим понятиям, и нельзя не сознаться, что, большею частью, мы этим портим свою душевную деятельность. Вследствие долгого умственного блуждания по разным эпохам истории и народам земного шара, русский образованный человек часто по душевному складу бывает похож на отжившего старика, невольно пришедшего наконец к той степени отвлеченного понимания, на которой все вещи равны и нет уже ничего ни нового, ни великого, а все сливается в однообразном потоке вечности»⁴⁷.

Трудно отделаться от мысли, что это – полемика с идеей Достоевского о «всемирной отзывчивости» русского народа. Страхов явно склонен эту отзывчивость низвести до готовности «обезруситься».

Впрочем, у национального идеала самого Достоевского тоже есть обратная сторона. Ирония Страхова находит свой аналог, например, в таком фрагменте «Дневника писателя»: «Вы начали с

⁴⁶ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 4.

⁴⁷ Там же. С. 4.

бесцельного скитальчества по Европе при алчном желании переродиться в европейцев, хотя бы по виду только»⁴⁸.

Аналогичная горечь звучит у Достоевского в теме русских, утративших понимание своего народа, сквозной от «Игрока» и «Зимних заметок о летних впечатлениях» до Пушкинской речи.

Другое дело, что у Достоевского «стюцким» противостоит «Пушкин» как образец полной европеизации и полной русскости одновременно, как пример практического осуществления идеала «всемирной отзывчивости». Причем, этот идеал носит не только историко-политический и культурно-эстетический характер, но имеет и этико-религиозное измерение; достижение идеала немислимо вне христианской морали («Смирись, гордый человек...») и собственно православия (ср., например, хрестоматийные рассуждения о государстве и церкви в келье старца Зосимы).

Страхов же, очевидно, не склонен к такому распространению идеи, что и приводит в итоге к ее снижению в духе позднего романтизма. Финал рассуждения ориентирует читателя уже не на гоголевский, а на лермонтовский текст. Во всяком случае, мотивы преждевременной старости и скуки, однообразного потока вечности – маркеры именно лермонтовского контекста.

Тем более контрастно выглядит продолжение этого объяснения: «...мне следует, вообще, не столько похвалиться, сколько повиниться перед читателем, объясняя ему, что одною из причин моей поездки в Царьград и на Афон была прямо похоть очей».

Основной причиной своей поездки на Афон Страхов называет любопытство, причем, любопытство вполне суетное («посмотреть

⁴⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 25. – Л.: Наука, 1983. С. 20.

собственным глазами на какое-нибудь большое зрелище, не похожее ни на что прежде виденное»⁴⁹). Само по себе подобное легкомыслие может быть достойно порицания, но Страхов употребляет выражение «похоть очей», порождая, таким образом, многозначительный парадокс.

Выражение «похоть очей» у Страхова превращается в метафору. Однако вряд ли глубокий философ, выпускник не только Петербургского университета и Главного педагогического института, но и костромской духовной семинарии, мог не учесть прямое значение этого выражения: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1Ин. 2:15-17).

В одежды любопытства рядится грех; по сути, Страхов пишет о греховной для христианина *излишней* привязанности к земному миру, противостоящей святости Афона. В дальнейшем, в рассуждениях о тяготах монашеской жизни эта антитеза выражается более откровенно.

В частности, он подбирает многозначительную цитату из очерков М. де Вогюэ об Афоне: «одни лишь черные колпаки высовываются из окон, а под ними исхудалые лица и глаза, вяло блуждающие по безграничным областям скуки»⁵⁰. «Скука» и «похоть очей» в рамках страховского текста – понятия синонимичные.

⁴⁹ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 5.

⁵⁰ Цит по: Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 30.

Можно понять эту фразу как начало важной внутренней темы очерка: неспособности «просвещенных» людей уяснить смысл и радость монашеской жизни.

Но ведь Страхов здесь пишет не о типически усредненном просвещенном туристе, а о себе самом. Помимо основного смысла в этой фразе есть осознание автором собственной греховности. В сопоставлении с афоризмом о душе и спасении (см. выше) она может быть прочитана как элемент внутреннего, можно даже сказать, исповедального сюжета «Воспоминания...».

Наконец, нельзя не отметить и скрытой парадоксальности этого пассажа. Получается, что в святое место героя-рассказчика приводит грех; именно грех становится первоначальным толчком если не к нравственному перерождению, то хотя бы к осознанию пути такого перерождения. Подтекстуальный сюжет, о котором идет речь, обладает внутренней динамикой; прорываясь в таких афористических формулах, он выстраивается в историю встречи греха и святости (причем, герой-рассказчик здесь выступает именно носителем греха).

Источником «скуки» и причиной пробудившейся «похоти очей» у Страхова прямо называется засилье Европы, повсеместное распространение европейского образа жизни и типа сознания, то, что сегодня называется словом «глобализация»: «Европейские нравы и обычаи уже распространились по всему земному шару; везде власть и движение, рост и сила принадлежит Европе, а всякая другая жизнь лишена развития и будущности»⁵¹.

Россия, по мысли Страхова, также полностью захвачена этим процессом. Этому посвящен один из самых острых публицистических

⁵¹ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 7.

фрагментов «Воспоминания...»: «Европу ведь можно видеть тут, в Петербурге; ее жизнь, ее нравы и вкусы широкою волною наплывают к нам через это «прорубленное окно» и оседают здесь в самых точных своих формах. Мы даже и говорим по-французски, хотя утонченные западники, как, например, Тургенев, и замечают, что петербургский французский язык будто бы противен по сравнению с прелестью настоящего французского языка. Но не всякому доступна такая проницательность; для грубого взгляда наш Петербург – совершенно европейский город»⁵².

Ироническая похвала успехам петербургской европеизации и Тургеневу как самому «утонченному западнику» в контексте «Воспоминания...» приобретает вполне славянофильский характер. По сути, это признание совершающегося отхода России от своих национальных корней. Нетрудно заметить и «достоевские» коннотации этой мысли.

Примечательно, что первоначальной целью предпринятого Страховым путешествия был не Афон: «...у нас близко, под боком есть страны, которые, очевидно, имеют тоже высокую занимательность. Самая страшная Азия, последняя могучая форма восточной жизни, еще царит в Константинополе». Собственно, сама «монашеская республика» представляется герою-рассказчику местом «еще более любопытным, уступающим своим интересом разве только одной Индии»⁵³. Интерес к Афону обосновывается здесь с чисто журналистской, публицистической точки зрения уникальностью места: «Афон есть действительно живой остаток глубокой старины и,

⁵² Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 6.

⁵³ Там же. С. 9.

в этом отношении, место единственное в своем роде, подобного которому нет ни в одной стране обитаемого мира»⁵⁴.

Но этот, чисто туристический, дискурс вдруг ломается: «Вспомним при этом, какой дух там живет, – дух нашего православного благочестия. Там – одно из чистейших воплощений того животворного начала, которое составляет истинную душу русского народа. Афон есть поприще и училище святости, а святой человек есть высший идеал русских людей, начиная от неграмотного крестьянина и до Льва Толстого»⁵⁵.

В противовес внешней европеизации русской жизни Страхов вводит идею святости как незыблемой основы русской жизни. В контексте предшествующих иронических пассажей о русском западничестве это вполне закономерный ход мысли и, вместе с тем, одно из наиболее откровенных выражений собственно страховского *credo*. Однако здесь же содержится и некая, весьма важная сложность: в один ряд с православным идеалом поставлен и Лев Толстой.

Современный исследователь А.Б. Тарасов в своей статье на основании это фразы говорит о непонимании Страховым православного идеала святости, о смешении толстовства с православием: «Страхов не осознает принципиального отличия идеала православного монаха или крестьянина от идеала Толстого, ничего общего не имеющего с православной святостью <...> Страхов стал превозносить гармоничный нравственный идеал святости, когда человек преодолевает свои желания, свою природу, смерть и вообще всякое страдание, тем самым достигая полной чистоты души и

⁵⁴ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 10.

⁵⁵ Там же.

преданности воле Божией. Стремление к такому идеалу он увидел в творчестве Л. Н. Толстого»⁵⁶.

Но ведь здесь идет речь совсем об ином. Афон – училище святости. Святость – идеал русского человека, поиски ее простираются в диапазоне от крестьянина до Льва Толстого. *Желание святости – признак и основа «русскости»*. Отсюда вовсе не следует признание Толстого истинно православным и уж тем более солидаризация с ним. Можно не соглашаться и спорить с толстовской реформой христианства (что Страхов, между прочим, порой и делал, пусть и в мягкой форме в переписке с писателем⁵⁷), но нельзя не признать искреннего, пусть и ошибочного, порыва к истине в этом учении. Это сопряжение православия и толстовства и есть такое признание.

Далее А.Б. Тарасов приводит высказывание Страхова из его биографии, написанной Б.В. Никольским (почти то же самое сам Страхов говорит в «Размышлениях о текущей литературе» – статье, замыкающей издание его статей об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом): «Пусть это называют пантеизмом, или фанатизмом, или буддизмом, но во всяком случае пусть признают, что это путь, идущий к Богу» [курсив мой – С.Ш.]. «Идущий» вовсе не синонимично словам «ведущий» или «приводящий». Страхову, по крайней мере, в публичных высказываниях, свойственно внимательное и осознанно-точное словоупотребление.

⁵⁶ Тарасов А.Б. Н.Н.Страхов в поисках идеала: между литературой и реальностью // Тезаурусный анализ мировой культуры: Сб. науч. трудов. Вып. 5. / Под общ. ред. Вл. А. Лукова. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006. С. 27.

⁵⁷ Подробнее об этом в 3-й главе предлагаемой работы.

Кроме того, сам Страхов в момент работы над своим «Воспоминанием...» и его публикации, без сомнения, учитывал полемику Толстого с православным учением. Соединение в одном высказывании крестьянина и Льва Толстого указывает на объем описываемого явления, на его универсальный характер.

По сути, Страхов и самого себя помещает в одну парадигму со всем русским народом и его поисками святости: «Вот, читатель, маленькое объяснение, почему мне грешному захотелось побывать на Афоне»⁵⁸. Вместе с тем, в этой же фразе соединяются два структурных пласта текста, философско-публицистический и лирико-исповедальный.

Коллизия «грешник на святой земле» приобретает историческую глубину, а сам грешник (герой-рассказчик мемуарного произведения; в данном случае уместно указать на некоторую степень его условности, отдельности от автора-прототипа) воспринимается уже как типический образ, обобщающий в себе опыт своего поколения.

Этот опыт в свою очередь включает в себя: европеизацию и, как ее следствие, скуку (так связывается в единую формулу «однообразный поток вечности» и «похоть очей»). Афон представляет собой противоположный полюс сюжетной структуры. Путешествие на Афон на уровне публицистических смыслов рисуется как возврат (пусть и невольный) к национальным корням, а на уровне религиозно-этическом как возможность избавиться от «похоти очей» – но не с помощью насыщения («похоть очей» ненасытима), а через обретение нового взгляда на мир.

⁵⁸ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 11.

Длинное, несколько раз повторяющееся в разных стилистических формах «объяснение» нужно Страхову именно для выстраивания художественного пространства, в котором он потом разворачивает историю своего духовного поиска. Постоянные колебания стилистического регистра от высокой патетики к резкой иронии, на наш взгляд, отражают динамику колебаний и искушений «русского европейца».

Собственно путевой очерк начинается с описания Константинополя, которое Страхов дает очень бегло, отмечая по сути только «узловые точки» внутреннего сюжета – это турецкая экзотика и быстрое в ней разочарование («Хотя в Константинополе европейская жизнь не на первом, а на втором плане, но оказалось, что мне нельзя иначе и жить, как на этом втором плане»⁵⁹), кризис Турции («Турция – умирающий организм», «на всем и всюду здесь лежит страшная печать мертвенности»)⁶⁰.

В контексте всего очерка это прочитывается как результат европеизации и отказ от самобытных основ национальной жизни). И, наконец, описывается знакомство с афонскими монахами на подворье монастыря в Константинополе: «Афонские отцы знамениты своей любезностью и радушием, и самое приятное то, что вы скоро почувствуете, до какой степени они в этом естественны. Вежливость монаха имеет глубокую и твердую основу – искреннее смирение; промах в обращении с людьми скорее сделает мирской человек, никогда не бывающий вполне свободным от гордости житейской»⁶¹.

⁵⁹ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 14.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же. С. 15.

Естественность, вежливость, смирение – в дальнейшем описании Афона Страхов многократно в разных вариантах упоминает об этих достоинствах поведения монахов. Первое, опять же чисто журналистское, впечатление становится лейтмотивом описания афонского быта.

Однако Страхов вкрапляет в речь туриста евангельскую реминисценцию. Упомянув о свободе монахов от «гордости житейской» он снова адресует читателя к уже цитированному отрывку первого послания Иоанна. «Гордость житейская» у Иоанна следует сразу за «похотью очей» в списке мирских искушений христианина.

В дальнейшем, полемизируя с противниками монашества, Страхов подробно остановится и на третьем источнике этих искушений – «похоти плоти»: «Мирские люди часто с непонятным бесстыдством принимают сожалеть о том, что монахи лишают себя двух великих благ, мяса и женщин. Можно подумать, что именно похоть плоти составляет главную красу человеческой жизни; большинство, впрочем, как мы знаем, искренне проповедует это, почему во всем цивилизованном мире и совершается в огромных размерах и с величайшим усердием служение чреву и спинному хребту»⁶². Следует, видимо, признать, что первое послание Иоанна вполне сознательно введено автором в контекст «Воспоминания...».

Не отходя от сквозного для всего «Воспоминания...» структурного принципа, Страхов сразу же вслед за значимой фразой переходит к поверхностно-описательному журналистскому дискурсу и в числе прочего касается сравнительно краткой тогда истории

⁶² Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 29-30.

русских монастырей на Афоне: «Быстрое разрастание «Руссика» относится только к прошлому царствованию, то есть как раз к тому времени, когда происходило столько освободительных реформ, когда вместе с тем появились и разрослись у нас вольнодумство, нигилизм, покушения. <...> может быть тут есть и молчаливый протест против нашего просвещения»⁶³.

Страхов тут, с одной стороны, показывает реализацию в общественной жизни своей идеи об Афоне как убежище от истории, как незыблемом оплоте православной святости, противостоящем суетности мира, здесь он не просто превращает своего героя-рассказчика в типического персонажа, но и придает этой типизации социально-историческую глубину. Афон в идеологическом пространстве «Воспоминаний...» приобретает не только религиозное, но и историко-публицистическое значение.

В таком понимании Афона Страхов не одинок. Смерть архимандрита Макария, первого русского игумена русского монастыря имела довольно солидный резонанс в России. Несколько раньше первой публикации страховского очерка в «Гражданине» вышло «Воспоминание об архимандрите Макарии, игумене русского монастыря св. Пантелеймона на горе Афонской» К.Н.Леонтьева.

В нем мысль об исторической болезни европеизма, лекарством и альтернативой которой становится Афон, проведена значительно резче: «...религиозное движение юношей в провинции происходило в конце 40-х годов. Кажется, в том самом 48 году, когда вся Европа была в революционном огне и когда в Петербурге в другом кружке русской же молодежи, в кружке Петрашевского, задуман был

⁶³ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 16-17.

безбожный и кровавый переворот. ...рассказывали, будто бы эти молодые люди ненавидели не только Царскую власть и сословный строй России, но и религию до того, что приобрели плащаницу и рубили ее на куски».

Сравним это с мнением Достоевского: «Нас бы осудил русский народ. Это я почувствовал там только, в каторге. И почему вы знаете – может там на Верху, т.е. Самому Высшему, нужно было меня провести в каторгу, чтобы я там ... узнал самое главное, без чего нельзя жить»⁶⁴. К. Леонтьев явно упрощает мировоззрение петрашевцев, косвенно поддерживая, по всей видимости, свою же критику христианства Достоевского.

С другой стороны, если такие слухи реально существовали, то это, во-первых, показывает глубину и беспристрастность самооценки Достоевского, а во-вторых, указывает на важное обстоятельство, которое не могло не влиять на мироощущение писателя в последние десятилетия жизни: осуждение его прошлого народом; народ в этом случае выступает судьей и непосредственно подталкивает к покаянию.

Далее у Леонтьева читаем: «Клевета ли это или правда — не знаю; но так говорили. <...> дух был такой у этой столичной молодежи, по имени только русской. Там дворяне, люди тонкого воспитания, люди высшей образованности, — там Европа демократическая и безбожная; а здесь, в глуши провинции, — купечество и разночинство молодое; тесный кружок единомысленных идеалистов, которые думают не о земном спасении русского общества

⁶⁴ Цит. по.: Лобас В. Достоевский. В 2 кн. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. Кн. 2. С. 416.

и тем более не о «человечестве» каком-то, а только о загробном спасении своей души! <...> И что же? Кто больше стал полезен тому же обществу, той же русской жизни: те ли разрушители по любви к уравнинному и опошленному «человечеству» или эти созидатели русских религиозных общин на чуждом по быту Востоке, созидатели «селений Господа сил», по любви к своей собственной душе?»⁶⁵

Почти так же, как и Страхов, Леонтьев придает собственной судьбе типологический характер, в личности отражается поколение: «И вот и я, смолоду воспитанник той же столь европейской, столь несамобытной по духу русской литературы 40-х годов, сам теперь, под сорок лет, считаю за счастье прийти поучиться не только вере, но и разуму у этих тульских и старооскольских каких-нибудь купцов на далеком Афоне! Учусь у них и умнею под старость, скорблю и блаженствую, каюсь и радуюсь и за честь себе считаю их дружбу, их участие; за дар Божий – их наставления!!»

По приведенной цитате из Леонтьева, отчетливо видно, что его «личный» Афон противостоит в данном случае не столько миру вообще, сколько конкретной исторической и духовной ситуации – общей для многих деятелей русской культуры, вступивших в активную жизнь в 1840-х годах.

Иными словами, на первом плане здесь публицистическая, хотя и весьма своеобразно решенная задача, включающая в себя на равных началах элементы политической пропаганды, размышлений об исторических судьбах церкви и исповедь.

Типологически сходны с подобными пассажами признания позднего Достоевского в ошибочности политических идей юности

⁶⁵ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. – М.: ЭКСМО, 2007. С. 572-587.

(«нас бы осудил народ»), жизненные и мировоззренческие трансформации М.Н. Каткова, М.Н. Лонгинова, А.В. Дружинина и др. Страхов предстает тут одним из хронологически последних выразителей этой общей для поколения идеи.

Вслед за этим, приблизительно в середине своего очерка Страхов вроде бы переходит к заявленной в начале, формально главной цели – разговору о недавно умершем игумене Макарии, однако тут же снова уводит разговор в сторону: «Но прежде чем говорить о нем, мне хочется сказать несколько слов о месте действия, обо всей Афонской горе, об ее внешней, природной красоте»⁶⁶.

Структурообразующий принцип «афонских воспоминаний» Страхова – постоянное нарушение читательских ожиданий, им же предварительно сформированных. Заявляя тему, герой-рассказчик в большинстве случаев тут уже уводит разговор в сторону. Так строятся развернутые и вариативно повторяющиеся «объяснения», так же обстоит дело и с демонстративной заявкой на разговор об игумене. Вместо этого разговора читатель получает размышление о красоте (и смысле красоты) афонской природы и обстоятельный спор с западными очеркистами жизни «монашеской республики».

Это приводит к смещению акцентов восприятия. Страхов переориентирует читателя с первоочевидных функций и жанровых свойств текста на те, которые при заявленных в начале задачах должны представляться второстепенными. В первых двух частях главные жанровые ориентации текста – путевой очерк и воспоминание об игумене – реализуются параллельно, а иногда замещаются публицистичностью и приглушенной исповедальностью

⁶⁶ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 19.

авторского слова. Вторичные смыслы в такой структуре актуализируются и приобретают дополнительную силу.

Именно поэтому следующие за новым упоминанием игумена Макария пейзажные зарисовки и спор о сущности монашеской жизни представляются не просто инструментами «замедления» повествования и стимулирования читательского внимания, но значимыми элементами собственно «макариевского» смысла «Воспоминания...».

Пейзажи и рассуждения о радости монашеской жизни плавно перетекают друг в друга. Сам Страхов объясняет это следующим образом: «...радость очей, наслаждение зрелищем природы находится, очевидно, в полной гармонии с самым чистым благочестием, даже с высшими духовными подвигами»⁶⁷. В его тексте происходит почти полное сращение религиозного и эстетического идеала.

На фоне подобных формулировок (а тезис о полной гармонии красоты природы и духовного монашеского подвига повторяется в тексте «Воспоминания...» не единожды) «чистые» пейзажи теряют свою очерковую природу и производят, конечно, символическое впечатление. Дело не только в том, что литературный критик обнаруживает здесь совершенно недюжинный поэтический талант: «...снаружи вдоль каждого этажа идут деревянные балконы, и вы можете спокойно по ним прогуливаться. Какой вид! Море блестит и синееет прямо под вами, а кругом необъятный простор, разубранный дальними островами и горами, и как рамка – леса и холмы, скалы и заливы Афонского полуострова. Мало того; по некоторой

⁶⁷ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 36.

изысканности в этом наслаждении, чудные балконы обладают особенностью, которой нельзя не заметить: между прекрасными и твердо укрепленными дубовыми досками полов везде оставлены щели, правильные промежутки, так что лазурный свет моря и его сверкание, кажется вам, рвутся из-под самых ваших ног...»⁶⁸. Прогулка по балкону вокруг монастыря превращается как будто в прогулку по отраженному от моря небу – более подходящую иллюстрацию для идеи слияния молитвенного и эстетического восторга подобрать сложно.

Не нужно забывать, что Страхов пишет для светской аудитории, настроенной если не враждебно, то скептически. Идея синтеза религиозного и эстетического идеала, подкрепленная почти экстатически описанными картинами афонской природы, подготавливает разговор собственно о монашестве.

Формально Страхов полемизирует с Мельхиором де Вогюэ и Якобом Фалльмерайером, но самом деле через их голову обращается ко всем своим современникам. По сути, это – развернутая апологетика монашеского быта, столь «возмущающего» (выражение Страхова) современных людей и глубокое обоснование монашества как *радостного* деяния.

Однако Страхов выходит за рамки апологетики. От защиты монашества он переходит к публицистическим обвинениям; монашеской чистотой поверяет сознание своих современников: «Мы все немножко чувствуем, как мы дурны и гадки, мы несколько понимаем надобность покаяния, а потому легко воображаем, что монах есть человек много нагрешивший и теперь предающийся

⁶⁸ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 26.

покаянию. Мы так часто видим *разбитые сердца, погубленные жизни, изможденные души*, что несколько понимаем и потребность покоя, а потому объясняем себе монашество, как жажду уединения, как удаление от людей»⁶⁹.

Примечательно, что в этом пассаже Страхов переходит от позиции противника-полемиста, с которой ведется отстраненный и даже несколько ироничный спор с де Вогюэ, к обобщающему *мы*. Он не отделяет себя от сознания своего поколения (ср. с предшествующими исповедальными подтекстами и типологией постепенного самопознания поколения).

Этим *мы* в спор о сути монашества включается актуальный общественный и литературный контекст. Финальная фраза рассуждения содержит в себе четкие отсылки к этому контексту: «Что в покаянии душа исцеляется и светлеет, что в уединении человек не только спасается от людей, а способен почувствовать радостное приближение к Богу, словом, что монашество есть путь действительного блаженства, что, следовательно, можно искать этого блаженства, вовсе не будучи *ни великим грешником, ни великим несчастливцем*, – этого мы понять не можем, это выходит за пределы всех наших представлений»⁷⁰.

Собственно, контекст, о котором идет речь, в данном случае опознается легко. Страхов здесь скрыто полемизирует с Достоевским, вернее, с периодически приписываемой автору «Братьев Карамазовых» идеей о необходимости греха для дальнейшего покаяния и достижения святости.

⁶⁹ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 32-33. Курсив мой. – С.Ш.

⁷⁰ Там же. С. 32. Курсив мой. – С.Ш.

Можно, впрочем, сказать и так: критик корректирует складывающееся однобокое, искаженное восприятие этической концепции писателя. В значительной степени это соотносится и с некоторыми мотивами из переписки, и с отдельными пассажами критических статей Страхова о Достоевском.

Итак, Страхов последовательно проходит по различным уровням повествования об Афоне, который у него то становится в центр публицистических размышлений о судьбах поколения 1840-х годов, то используется для нравственной оценки европейской истории (оценки негативной), то формирует пространство, в котором реализуется исповедальная тенденция текста, то помещается в литературный контекст, становясь опять же средством и опорой в полемике автора с современниками.

Только после этого Страхов переходит, наконец, к заявленному изначально разговору об игумене Макарии: «К числу светлых [то есть являющих собой радость монашеской жизни – С.Ш.] монахов принадлежал и игумен, отец Макарий. Мне очень хотелось сказать о нем несколько слов, но теперь, когда пришел черед говорить, чувствую, что мне просто невозможно выразить свое впечатление. Ну что я скажу?»⁷¹

Это, уже непосредственное, введение в рассказ о Макарии содержит в себе два важнейших компонента. Во-первых, здесь есть указание на то, что «пришел черед». Следовательно, раньше начать этот разговор было невозможно, все предшествующее не каприз мемуариста, а необходимое предварительное слово.

⁷¹ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 34.

Во-вторых, Страхов практически открыто вводит в свой текст традиционную для церковной словесности формулу самоуничижения агиографа: пишущий не может найти слов для описания своего героя. Примеров из аутентичной агиографической традиции, к которой здесь явно обращен Страхов, можно привести немало.

См., например, начало «Жития Феодосия Печерского» Нестора: «...побудил я себя взяться и за другое повествование, которое превыше сил моих и не достоин я его, ибо невежда я и недалек умом, не обучен к тому же я никакому искусству, но вспомнил я, Господи, слово твое, вещающее; «Если имеете веру с горчичное зерно и скажете горе: сойди с места и низвергнись в море, тотчас же повинуется вам»⁷².

Заметим, что ритуальная формула самоуничижения и – что даже более важно – отказа слову в способности выразить требуемое повторяется еще раз в конце характеристики игумена, как бы закрепляя и подтверждая ее агиографическую ориентацию: «Отчего его чтение и возгласы из алтаря не только были чужды машинальности, но звучали сердечным благочестием? Этого нельзя рассказать и объяснить словами»⁷³.

По агиографическому канону строится и изображение внешнего облика игумена, и его поведения в быту и во время церковной службы: «...он поразил меня и красотой своего лица и голоса, и вместе простотою, живостью и безмятежною добротою во всяком своем движении. <...> очень правильные черты его лица были крупны; лицо было бледно и чисто, как будто точеное из слоновой

⁷² Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. – СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский дом), 1997. С. 353.

⁷³ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 36-37.

кости; прекрасные большие серые глаза были очевидно близоруки (он иногда прищуривался) и были прозрачно-чисты, как бывают только у истинных девственников и постников»⁷⁴.

Заметны в этом описании и элементы полемики со светскими стереотипами восприятия монахов: «Речь его не имела и тени книжности, или, вообще, той искусственности, проповеднической приподнятости или молитвенной размягченности, которая часто свойственна духовным особам. Это была краткая, простая, всегда оживленная речь»⁷⁵. Страхов остается не только агиографом, но и полемистом, не только знакомит читателя с новой, незнакомой духовной реальностью, но и попутно корректирует представление о ней. В полном согласии с прагматикой житийного жанра его текст не только информирует, но и формирует мнение.

Подведем предварительный итог нашим размышлениям.

Структура страховских «Воспоминаний о поездке на Афон» включает в себя несколько смысловых уровней: историко-публицистический, автобиографический (периодически тяготеющий к переходу в исповедальный) и агиографический. Кроме того, на всех этих уровнях присутствует литературный (как правило, неявно) и евангельский контексты. Последний в очерке заявлен практически открыто с помощью нескольких отсылок к первому посланию апостола Иоанна.

Литературный контекст «Воспоминаний...» Страхова в первый раз актуализируется в сознании читателя в публицистических размышлениях автора. Социокультурная динамика отказа от

⁷⁴ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 35.

⁷⁵ Там же. С. 35.

«европеизации» (в любой ее форме – социализма, материализма, нигилизма etc) находит свое отражение не только в автобиографических текстах и публицистике современников Страхова, но и в их литературных опытах – в коллизиях поиска веры, по всей видимости, общих для русских литераторов второй половины века.

В этот типологический ряд можно поставить знаменитое письмо Достоевского Н.Д.Фонвизиной («Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»⁷⁶). О том же пишет Тютчев: «Не скажет век, с молитвой и слезой, / Как ни скорбит перед замкнутой дверью; / «Впусти меня! – Я верю, Боже мой! / Приди на помощь моему неверью!..»⁷⁷ И даже образ Константина Левина в «Анне Карениной» с его автобиографическим контекстом строится во многом именно на этом фундаменте.

О том, что свое сознание, свое видение Афона Страхов склонен обобщать и типизировать, уже было сказано нами выше. Но такая типизация предполагает уход от мемуарного героя, его эстетизацию, здесь приходится говорить уже не о мемуаристике, а о автобиографичности повествования и героя, включившего в себя не только личный опыт автора, но и его культурный опыт.

Страхов с его обостренно рефлексивным вниманием к тексту мимо этих коллизий пройти не мог. Он их неоднократно фиксировал своих литературно-критических штудиях. Но признание существования этого контекста в его «Воспоминаниях...» ставит

⁷⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 28/1. С. 176.

⁷⁷ Тютчев Ф.И. Наш век («Не плоть, а дух растлился в наши дни...») // Ф.И. Тютчев. Лирика: В 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1966. С. 136.

перед нами дополнительные вопросы. Нетрудно заметить, что Страхов снижает эмоциональный накал драмы неверия и духовного поиска.

Можно попытаться объяснить это нежеланием критика ограничивать свободу прочтения, стремлением избежать нарочитого учительства. Такие трактовки страховского творчества существуют. Однако при этом Страхов вступает в полемику, иронизирует, советует и так далее. Его проповедь не сравнима с толстовской по силе и яркости, но дидактизм его текста от этого не ставится слабее.

Здесь уместно вспомнить о том, что «объяснения», предшествующие характеристике игумена, построены на повторяющемся приеме парадоксального совмещения патетики и иронии. Страховский нарратив колеблется между полюсами безусловной веры (идеалом такой веры мыслится жизнь афонских монахов в ее истинном виде) и светского скептицизма.

Этот прием Страхов использует и *после* агиографического фрагмента о Макарии: сразу за его финальной фразой этой следует «режущая глаз» попытка социальной характеристики игумена: «Отец Макарий был из рода богатых купцов Сушкиных и, может быть, бодрость и ясность, которою он дышал, составляют некоторое наследие живучести и деятельности, свойственной купеческому сословию»⁷⁸.

Позиция агиографа здесь не абсолютна, с ней соседствует и точка зрения светского публициста. Даже если не учитывать неизбежно возникающие при представлении подобного «колеблющегося» сознания «достоевские» ассоциации (Иван

⁷⁸ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 37.

Карамазов), становится понятно, что в такой структуре невозможно подлинно авторитетное, проповедническое слово.

Страхов и не проповедует. После краткого житийного повествования о Макарии он как бы в сокращенном виде снова проводит читателя по основным темам и мотивам своего очерка: публицистическая критика «светскости» (здесь в рассуждении о «мученичестве» светской жизни он прямо упоминает Толстого), апологетика монашеского быта, размышления о слиянии эстетического и религиозного идеала в практике церковной службы.

Структура «Воспоминания...» словно удваивается, однако второй виток повествования оканчивается не агиографическим, а прямо исповедальным словом: «...вот уже тысяча лет, как восемь или десять тысяч этих монахов совершают эти непрерывные молитвы, которых я был очевидцем. При таких воспоминаниях, при картине, возникающей в моем воображении, умиление неотразимо проникает в душу, и пробуждается то чувство, которое так ярко горит на Афонe, – жажда молитвы»⁷⁹.

Если слово «умиление» подразумевать в его первичном, церковном смысле (думается, оснований для иного понимания текст Страхова не дает), тогда финальные фразы «Воспоминания...» поддаются однозначному прочтению. Приведем, например, цитату из «Слова о суде и умилении» Ефрема Сирина (которого, между прочим, Страхову посоветовал читать старец Амвросий в Оптиной пустыни в 1875 году): «Умиление, братья, есть уврачевание души; оно приобретает нам отпущение грехов; умиление, братья, вселяет в нас

⁷⁹ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 47.

Единородного Сына, когда вожделеваем Его. Умиление, братья, привлекает на душу Духа Святого»⁸⁰.

Молитва, жажда которой пробуждается при мысли об Афоне, в таком контексте – покаянная молитва. Умиление – удел души не совершенной, но стремящейся к совершенству, совершенствующейся. Светскому человеку для того, чтобы испытать умиление сердца, нужен внешний стимул; для Страхова таким стимулом стал Афон (ср. у А.Б. Тарасова определение Страхова как «светского праведника», несмотря даже на декларацию его расхождений с православием⁸¹).

Сложная, отнюдь не мемуарная структура страховского «Воспоминания...» обусловлена, во-первых, исторической связью автора с духовными судьбами поколения, во-вторых, учетом предшествующего опыта русской литературы и философии, а в-третьих, неразрывной, душевной связью автора с христианской традицией. Именно эта связь приводит к тому, что исповедальный модус повествования в итоге воспринимается как основной. Только в исповеди может до конца высказаться колеблющееся, не уверенное до конца в себе, нуждающееся в молитвенном врачевании сознание.

Евангельский контекст, контекст первого послания Иоанна формирует пространство духовного движения – от похотей мира сего к Отцу, завершая таким образом на глубинном уровне антитезу, в историко-публицистическом слове Страхова реализованную как противопоставление Афона и истории, влекущейся в единому европейскому знаменателю.

⁸⁰ Ефрем Сирийский. Слово о суде и умилении // Его же. Творения. Т. 1. – Барнаул: Изд-во прп. Максима Исповедника, 2005. С. 251.

⁸¹ См.: Тарасов А.Б. Н.Н.Страхов в поисках идеала: между литературой и реальностью // Информационный гуманитарный портал "Знание. Понимание. Умение". – 2008, № 12.

Ставшая уже литературоведческим трюизмом «сдержанность» Страхова в таком контексте выглядит не «теплохладностью»⁸², а смирением готовой к покаянию души. Трудно отделаться от мысли об обусловленности его неявно-негативного отношения к Достоевскому тем, что в творчестве последнего путь подобных душ редко доведен до конца (классический пример – Иван Карамазов, застывающий на духовном перепутье).

Этим же объясняется и его похвала «Преступлению и наказанию», где подобный путь все же намечен в финале. Складывается впечатление, что Страхов не нашел в русской литературе достаточной опоры для своего духовного поиска, обретя ее в итоге в своих афонских впечатлениях, и здесь он, парадоксальным образом расходясь с родственной ему этикой Достоевского, солидаризируется, с одной стороны, с Толстым в его критике искусства, а, с другой, например, с К. Леонтьевым в его неприятии европеизированной светской культуры России XIX века.

⁸² Откр. 3: 15-16: «...знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих».

Глава 3.

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

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

В письме Страхова к Л. Толстому от 18 августа 1894 есть любопытный для нас пассаж о В.Г. Черткове: «В нынешний приезд мне досталось особенное счастье: Чертков жил подле Вас и мне довелось немножко ближе узнать его. Никогда я не видал, чтобы он улыбался, и не слышал, чтобы он шутил; он похож на человека, который потерпел большое несчастье или имеет за собою большую вину и ни на минуту не может забыть ее. Но какая чистота и искренность! Какая полная преданность тому, что признается должным! И при этом какая мягкость и доброта! Он очень трогателен и привлекателен»⁸³.

⁸³ Толстой Л.Н., Толстая С.А. Переписка с Н.Н. Страховым / Оттавский ун-т. Славян. исследов. группа. – М.; Оттава, 2000. С. 66.

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

Страхов рисует Черткова подвижником веры, но внешняя похвала на уровне прагматики высказывания подвергается сомнению. Причина в неполной тождественности создаваемого образа с подлинно православным подвижничеством, описанным Страховым в «Воспоминании о поездке на Афон»: «Мы все немножко чувствуем, как мы дурны и гадки, мы несколько понимаем надобность покаяния, а потому легко воображаем, что монах есть человек много нагрешивший и теперь предающийся покаянию. <...> монашество есть путь действительного блаженства, что, следовательно, можно искать этого блаженства, вовсе не будучи ни великим грешником, ни великим несчастливцем, – этого мы понять не можем, это выходит за пределы всех наших представлений»⁸⁴.

⁸⁴ Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 32.

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

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

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

Иными словами, это наблюдение по-новому осложняет вопрос о степени согласия Страхова и Толстого. Две противоположные тенденции понимания этого вопроса, бытующие в современной научной мысли, полностью описывают интеллектуальное пространство, в котором он разворачивается. Первая, более сильная и более распространенная, сводится к признанию полного согласия философа с писателем. Правда, для этого приходится вольно, а иногда и невольно корректировать саму мысль и традицию ее восприятия, сглаживать расхождения Толстого и Страхова, а порой и прочитывать последнего как религиозного модерниста⁸⁵.

Дело тут, видимо, в разности подходов. С точки зрения философской рефлексии оба рассматриваемых мировоззрения берутся, с одной стороны, в своем «идеальном», логически очищенном виде, а с другой, предстают как элементы длящейся традиции философствования, в рамках которой, конечно, могут пересечься.

Для нас же первичен текст, непосредственное словесное бытие мысли, в рамках которого она, без сомнения, имеет свои истоки и продолжения, точки соприкосновения с другими авторами в области взаимной тождественности с ними, но при этом имеет и свои границы, вне которых теряет аутентичность и авторскую принадлежность.

При этом оба подхода отличаются от целого ряда современных исследований, написанных с позиций, если можно так выразиться,

⁸⁵ См. об этом например: Ильин Н.П. Соратники Л.Н.Толстой и Н.Н.Страхов в борьбе за христианский гуманизм // Толстой. Новый век». 2005. № 1. С. 129-148; Кокшенева К. Религиозные взгляды Л.Н.Толстого в понимании Н.Н.Страхова // Классика в контексте современности: межвузовский сборник научных работ. – Армавир: ГОУ ВПО «Армавирский гос.пед.университет», 2009.

православной критики и отличающихся, прежде всего, интенцией не на аналитику (хотя и без нее такие штудии не обходятся), а на оценку мировоззренческих поисков. Причина отличий в том, что в этом случае к двум сторонам объекта добавляется, как подлинно первичная, третья – учение православной церкви.

Не чувствуя себя вправе оценивать близость/удаленность обоих наших персонажей к православному канону, признаем в качестве отправной точки нашего рассуждения следующее: религиозная мысль занимала в их мировоззрении центральное место и разворачивалась именно в христианской парадигме.

Пресловутый интерес Толстого к восточным религиям и его экуменизм представляется нам все-таки попыткой привести эти учения к христианской основе – здесь мы опираемся на самого Страхова, для которого центром толстовского учения была все-таки евангельская мысль.

В этом – их общая основа. Насколько соприкасались линии их дальнейшего развития – вопрос именно для философского исследования. Наша задача скромнее: анализируя очевидные для литературоведа полемические соприкосновения текстов, выявить приемы и цели этой полемики, описать границы и «пограничные встречи» двух философов. Философия Толстого и философия Страхова нас интересуют не в форме «дистиллированных» умозрений, а в их конкретном текстуальном воплощении, причем, в первую очередь именно со страховской стороны.

Возвращаясь к цитированному выше письму, сразу стоит сказать, что указанный полемически-иронический пассаж не единственный. Пиетет Страхова перед Толстым не мешал ему

возражать и развивать собственную мысль. Письмо от 18 августа 1894 года в этом смысле представляет особый интерес. Написанное по итогам длительного визита к Толстым, оно представляет собой как бы отложенный ответ на то, что Страхов увидел и осознал в Ясной Поляне.

Значение его утверждается, по сути, самим Страховым: «...когда нет причин тревожиться, человек сам себе придумывает тревогу, и я придумал: свою тупость и боязнь Вашей горячности. Много раз мне казалось, что я играю роль какого-то молчаливого свидетеля, а не участника той жизни, которая ключом бьет в Вас и около Вас. И Вы иногда косились на меня — не правда ли? И у меня не хватало живости и речистости, чтобы сейчас же рассеять это настроение. Простите меня! Если случалось, что я был тяжел для Вас, то это было против моей воли и против существа дела»⁸⁶. Затем после весьма искренних заверений в дружбе идет тот самый абзац, отрывок из которого мы уже анализировали.

Однако описанию Черткова предшествует еще одна многозначительная фраза: «Зрелище людей, которые стремятся к своему нравственному усовершенствованию, очень восхищало меня. Много раз я приходил в умиление и мне вспоминалась история первых христиан»⁸⁷.

Возникает некий парадокс: с одной стороны, Чертков являет собой противоположный афонскому образ подвижничества (а именно Афон Страхов считает хранилищем самого древнего благочестия); с другой — именно наблюдение за толстовцами и Чертковым рождает у

⁸⁶ Толстой Л.Н., Толстая С.А. Переписка с Н.Н. Страховым. С. 66.

⁸⁷ Там же.

Страхова такие ассоциации. Парадокс усугубляется словом «умиление», в тесте Страхова почти всегда тяготеющем к своему исконному православному значению.

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

Собственно, с изменения значения этого слова Страхов и переходит к открытой полемике с Толстым: «Мне и хотелось бы только отдаваться умилению при этой картине, только учиться всяким добродетелям. Но Вы знаете, что меня тревожит. Я не вижу, как это стремление к вечному примирить с временным. Отречение от мира непременно переходит в отрицание мира. Помню, я когда-то писал Вам об этом, о том, можно ли согласить жизнь с высшими требованиями нравственности, и Вы мне отвечали прямо, что это так же невозможно, как невозможно, чтобы свеча горела и светила не сжигаясь, не истрачивая себя. Как верно и как выразительно! Беспреданно я думаю об этой теме и мне досадно, что со своею отупевшею головою мне не удалось Вам высказать каких-нибудь своих мыслей. В Ясной Поляне часто говорилось против государства, патриотизма, промышленности, наук, музыки, поэзии, философии и т. д. Все это, конечно, не нужно с точки зрения *единого на потребу*; ничто из всего этого не должно иметь для человека верховного значения. Но всем этим живут люди, и не перестанут жить»⁸⁸.

⁸⁸ Толстой Л. Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 66-67. Курсив Страхова.

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

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

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

Другие реплики Толстого вызывают и другие ответы Страхова: «Да, я свой грех знаю, и думаю о нем каждый день. Словами я выражаю это так: нужно обратиться к Богу. И вот, хочу исповедаться перед Вами: мне становится страшно от этой мысли; я чувствую себя таким ничтожным, слабым, порочным, я начинаю ставить для обращения к Богу такие высокие требования, желать в себе такой

глубокой перемены, что теряю всякую решимость, не могу приступить к делу. <...> Боже мой! Какая уродливость, какая безжизненность! Вероятно, отец родил меня в минуту несчастного раздумья. <...> Я только избегаю дурного и только желаю хорошего, но делать хорошее не делаю по слабости стремления. Сознание этого мучит меня, и тогда я только говорю: прости меня, Боже, прости меня!

Ваша молитва несравненно лучше, молитва человека действующего и живущего, а не убегающего от жизни, как я, не закрывающего перед Богом свою голову и свои глаза. Душевно благодарю Вас за то, что Вы написали о своей молитве. Но как следовать этому наставлению? Как подражать этой задушевности и прямоте, которые дают Вам такую силу? Буду стараться, буду надеяться»⁸⁹.

Этот ответ на прямую толстовскую проповедь в письме от 26 апреля 1895 года: «...одиноким не может быть никто, у кого есть общение с Богом. <...> молитесь ли вы, можете ли молиться? <...> молитесь ли так, чтобы, отказавшись от всяких рассуждений, от всяких мыслей, слов, просто жалобно отдаться той власти, в к[оторой] находишься, и просить ее или взять от меня мою волю, или вложить в меня свою. Я молюсь так, и не знаю кому, и как может отозваться тот, кому молюсь, на нее, но знаю, что мне это нужно, необходимо и что этот акт молитвы не пустой крик только моей слабости, но важнейшее и лучшее дело, кот[орое] я могу сделать»⁹⁰.

⁸⁹ Толстой Л. Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 98.

⁹⁰ Там же. С. 96.

Страховская исповедь, без сомнения, замечательный документ внутренней жизни философа. Во-первых, он также соотносится с контекстом его афонских воспоминаний, дополняя их трагическим ощущением невозможности и в то же время жажды молитвы. Причем, при относительной сдержанности самовыражения накал этой трагедии чрезвычайно высок. Фактически речь идет об острейшем ощущении оторванности от Бога, ощущении поистине адском (ср. в «Братьях Карамазовых» в речи Зосимы: «Отцы и учителя, мыслю: «Что есть ад?» Рассуждаю так: «Страдание о том, что нельзя уже более любить»)⁹¹.

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

Как сочетается эта трагическая исповедальность с мягкой, но принципиальной критикой толстовских идей? Можно ли вообще одновременно видеть ущербность идеи и исповедаться (а ведь это именно исповедь, в письме Страхова очевидно стремление полностью раскрыться в своем несовершенстве и получить духовное исцеление) ее носителю? Каков механизм подобного синтеза?

К ответу можно приблизиться через одну интересную типологическую параллель. Речь идет о полемической коллизии, возникшей в отношениях С.Т. Аксакова и Н.В. Гоголя в пору

⁹¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 292.

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

Реакция старшего Аксакова в силу иного темперамента гораздо резче страховской: «Вы грубо и жалко ошиблись. <...> Если бы книгу написал обыкновенный писатель – Бог бы с ним! Но книга написана вами; в ней блещет местами прежний могучий талант ваш...»⁹²; «Все это [то есть «Выбранные места...». – С.Ш.] надобно повершить фактом, который равносильен 41 числу мартабря (в «Записках сумасшедшего»)»⁹³. «Ошибка» Гоголя, по Аксакову, – в совмещении двух несовместимых жизненных ролей (ср. со противопоставлением «вечного» и «временного» у Страхова), чуть раньше автор «Семейной хроники» в замечательном, одном из самых глубоких своих писем предупреждает: «Дрожу, чтоб не пострадал художник!.. Чтобы творческая сила не охладела от умственного напряжения отшельника»⁹⁴.

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

⁹² Аксаков С.Т. Собр. соч. В 3 тт. Т. 3. – М.: Художественная литература, 1986. С. 185.

⁹³ Там же. С. 182. Письмо к И.С.Аксакову.

⁹⁴ Там же. С. 141.

Сомнение в истинности слова и дела своих собеседников в обоих случаях совмещается с преклонением перед величию попытки и стремлением к самораскрытию перед носителем идеи. С.Т. Аксаков в финале только что цитированного письма позволяет себе пространную лирическую исповедь, четко соотносящуюся с цитированными выше исповедальными строками Стрхова: «Лень, слабость воли. <...> разнообразные страстишки заставляли меня зажмуривать глаза и бежать прочь от ослепительного и страшного блеска, всегда лежащего в глубине духа мыслящего человека. <...> но нашелся человек, близкий моему сердцу сам по себе и драгоценный мне как великий художник. Он стал передо мной лицом к лицу, поднял со дна души давно заброшенные мысли и говорит: «Пойдем вместе! Я вот что делаю с тобой. Помоги мне, а потом я помогу тебе»⁹⁵.

Структурное сходство (при различии стилистики) двух реакций на две проповеди очевидно. Обусловлено оно, на наш взгляд, столкновением двух равнодействующих в русской культуре концепций искусства и жизни в искусстве. Мысль о постоянном стремлении русской литературы выйти за свои рамки, распространиться в сферы проповеди, философствования, политики и т.д. давно уже стала трюизмом⁹⁶.

На уровне авторского сознания и восприятия публики это выглядит как переход к роли «пророка» от представляющейся более привычной в рамках европеизированной русской культуры роли

⁹⁵ Аксаков С.Т. Собр. соч. В 3 тт. Т. 3. – М.: Художественная литература, 1986. С. 141.

⁹⁶ К примеру: «Историческая судьба русской культуры – всегда быть одновременно русской и больше, чем русской, вырваться за пределы себя самой», – Лотман Ю.М. Тезисы к семиотике русской культуры // Ю.М.Лотман и тартусско-московская семиотическая школа. – М. 1994. С.416

«поэта» (второй, не менее масштабный метафорический образ искусства). И жизнь Гоголя, и жизнь Толстого может быть прочитана в этой системе координат. Общность структурообразующих свойств обуславливает типологическое сходство двух реакций.

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

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

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

«Недолго звенят во мне слишком долго не бранные струны; я рад тому: их сотрясение болезненно. Около них нет простора. Они заплыли всякой дряпью, которая вошла в состав моего организма... Мне больно, когда ее трогают»⁹⁷.

Та святая боль, мука провидения, которая есть в «Пророке», напрочь отсутствует у С.Т. Аксакова; зато у него есть стыд и печаль (ср. со страховским «умилением» в финале «Воспоминаний о поездке в Афон»). Заметим, у Аксакова миссия «Гоголя»-«серафима» оказалась невыполненной: это, возможно, намек писателю о будущей реакции на его «так сказать» наставнический тон. Это – предсказание неудачи, структурно однотипное утверждению о том, что люди «не перестанут» жить.

Отказ следовать услышанной проповеди, фактически – ее дезавуация – общий финал и для С.Т. Аксакова, и для Страхова, парадоксально совмещенный с преклонением перед личностью проповедника.

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

Последовательно сравним цитаты из письма Страхова Толстому от 29 октября 1894 года и те фрагменты текста Достоевского, на которые вольно или невольно ориентируется критик. Так явную,

⁹⁷ Аксаков С.Т. Собр. соч. В 3 тт. Т. 3. – М.: Художественная литература, 1986. С. 141.

почти цитатную параллель в последнем романе Достоевского имеет рассуждение Страхова о святости и любви: «На пути к святости нам нужно стараться всех любить, но никого особенно. Особенная любовь мешает общей, ослабляет ее, даже может породить ненависть»⁹⁸. Сравним с цитатой из «Братьев Карамазовых»: «Я тебе должен сделать одно признание, – начал Иван: – я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то по-моему и невозможно любить, а разве лишь дальних»⁹⁹[14;].

Есть в этом письме и пассажи, сближающиеся с упреками, которые адресуется Христу Великий Инквизитор. У Страхова читаем: «Большинство людей не имеют дара любви и святости: «...требование святости невозможно для всех людей, что оно может быть выполнено только в очень редких случаях. Поэтому люди никогда не жили и не будут жить по этому требованию. <...> Вы не замечаете, как Вы поглощены Вашею внутреннею работою и предлагаете людям то, чего они принять не способны»¹⁰⁰.

Ср. в речи Великого Инквизитора: «И если за тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станет с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? <...> И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных?»¹⁰¹

⁹⁸ Толстой Л. Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 75.

⁹⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 14. С. 215.

¹⁰⁰ Толстой Л. Н., Толстая С. А. Переписка с Н. Н. Страховым. С. 75-76.

¹⁰¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 14. С. 234.

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

Речь, разумеется, не идет о прямом заимствовании или скрытом цитировании текста Достоевского в страховском эпистолярном письме, хотя центонность и называется современными исследователями в ряду других свойств его творческой манеры.

Думается, что здесь имеет место совпадение ряда ключевых моментов развития мировоззрения Страхова с характерными элементами художественного мира Достоевского. Совпадение, судя по всему, до некоторой степени осознанное самим Страховым¹⁰², а возможно, и используемое для усиления собственной мысли.

Смысл исходного контекста здесь также изменяется. Отказ от «вечного» совершается все-таки не ради «временного», преходящего, а ради синтеза обоих полюсов. Особенно очевидно это на примере Страхова с его идеалом афонской гармонии. Иными словами, мы имеем здесь дело с не разорванным сознанием карамазовского типа, а наоборот, с сознанием, стремящимся обрести гармонию.

И С.Т. Аксаков, и Страхов полемизируют со своими адресатами с позиций примирения «вечного» и «временного» (у Аксакова оно

¹⁰² См. первую главу настоящей работы.

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

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

Итоговый смысл диалога Страхова и Толстого, программируемый его литературным фоном, зависит от того, насколько в сознании Страхова был отрефлектирован именно этот нюанс.

Если в восприятии Страхова Христос «поэмы» не отождествлялся с реальным Христом, тогда его «инквизиторский» диалог с Толстым – попытка указать собеседнику на фальшь его позиции.

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

Тексты Страхова не дадут нам указаний на решение этой дилеммы. Судя по некоторым страницам его афонских воспоминаний,

он понимал Христа все-таки не по-карамазовски. Однако «Поэму о Великом Инквизиторе» он назвал «Легендой» (причем, по всей видимости, сделав это раньше В.В. Розанова), тем самым «объективировав» ее, и роман «Братья Карамазовы» склонен был именоваться романом «шатания».

Собственно, именно «объективация» «поэмы» Ивана Карамазова, ее превращение в «Легенду», приводит к смещению восприятия романа, фактически – к частичному или полному (в «запущенных» случаях) отождествлению Достоевского с Иваном Карамазовым. Рецептивная ошибка Розанова и ее последствия уже не раз прокомментированы в отечественном литературоведении¹⁰³.

В своей антропологии Страхов, видимо, ближе к Великому Инквизитору, чем к Христу. В первой главе предлагаемой работы цитировался эпизод его эпистолярной полемики с Достоевским по вопросу о «гнусности человека». Как ясно из других его сочинений, «гнусность» обусловлена своеволием: «...сила бесконечного противодействия, неутомимого освобождения от всего, что на него действует. История этого противодействия есть история человечества. <...> Существенным, необходимым образом воля подчинена только одному – именно идее своей свободы, идее неподчинения, самобытного и сознательного самоопределения»¹⁰⁴. Тяга к свободе, трагически приводящая ко злу, – одна из тем «поэмы» Ивана

¹⁰³ См., например: Померанц Г.С. Страстная односторонность и бесстрастие духа. – М.: Университетская книга, 1998. С. 172: «Розанов гораздо сильнее чувствует логику Великого инквизитора, чем молчание Христа. Но это Розанов, а не Достоевский. Иван, каким он видится Розанову, не находит аргументов против инквизитора не только в уме, но и в сердце, — однако Зосима видит Ивана иначе, а Достоевский бесспорно находил в своем глубоком сердце противовес эвклидовскому разуму».

¹⁰⁴ Страхов Н.Н. Очерки вопросов практической философии П.Л.Лаврова // Светоч. 1860, т. 7. С. 13.

Карамазова – занимает существенное место и в системе страховской мысли.

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

В статье «Справедливость, милосердие и святость»¹⁰⁵ Страхов выстраивает своеобразную трехчастную систему духовного совершенствования человека – от «человека честного» через «доброе» к «чистому», освободившемуся от земного. Вл. Соловьев упрекал Страхова за эту статью в эпигонстве по отношению к Шопенгауэру, современная исследовательница находит еще один фундамент его умозрений – наследие Фихте¹⁰⁶.

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

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

¹⁰⁵ Страхов Н.Н. Справедливость, милосердие и святость // Новое время. 1892, апрель № 5784.

¹⁰⁶ См.: Снетова Н.В. Страхов как философ // Вестник ОГУ. Приложение «Гуманитарные науки». – 2005, №4. С. 11-16.

На наш взгляд, оба противоречия запрограммированы сами Страховым. Ход и формулировка его мысли таковы, что в восприятии актуализируются сразу две традиции, не совпадая при этом ни с одной. Так философская речь становится диалогически активной, не равной самой себе, динамически развивающейся в воспринимающем сознании, ориентированной на спор, разговор, «серьезный обмен мнениями».

Осознанно или неосознанно, Страхов выстраивает свою мысль в расчете на «ответный ход» читателя; прием «привязки» своей мысли к уже работающему в культурном сознании контексту в этом смысле очень эффективен. Это может быть книга или писатель (поэтому для Страхова так важна литературная критика), некая духовная традиция (к примеру, афонское монашество), наконец, расхожие мнения и предубеждения общества (на диалоге с такими «штампами», к примеру, построены и «Толки о Толстом» и «Роковой вопрос»).

Именно этим объясняется известная цитата из письма В.В. Розанову: «Я так люблю ссылаться на всякие книги и говорить не от себя, а чужими словами, сопоставляя и толкуя места какого-нибудь автора. Тогда я чувствую себя на твердой почве»¹⁰⁷.

Но для этого в исходном высказывании (в том, с которым Страхов вступает в диалог) должно оставаться пространство для мыслительного маневра.

Именно поэтому и не получилось диалога с Достоевским: реплика Страхова заранее и целиком покрывалась «репликой» Достоевского. В самом существенном своем высказывании, в

¹⁰⁷ Розанов В.В. Литературные изгнанники. – М., 2000. С. 93.

основной своей идее¹⁰⁸ философ Страхов был предвосхищен и оспорен художником Достоевским. С позиций философского умозрения такая «полемика», безусловно, некорректна¹⁰⁹, к тому же, Страхов не видел в Достоевском качеств, стоящих в центре его «мира как целого».

Парадоксально, но Достоевский для Страхова оказался более жестоким и авторитарным полемистом, чем Толстой, с которым оказался возможен и диалог, и даже относительно равноправный спор.

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

Жизнь Страхова в принципе может быть прочитана как поиск такой опоры (важно отметить, что полное совпадение этой основы с собственными мыслями философу не требовалось): крутой поворот от духовного образования к естественно-научному, затем не менее крутой поворот от модного материализма к немецкому идеализму, затем спуск (именно спуск, поскольку русской литературе в пору

¹⁰⁸ А это, по нашему мнению, идея антропологически ориентированного целостного мироздания, целостность которого имеет, прежде всего этическую природу. Трагическое напряжение этой онтологической структуры создается тем, что ее центр – человек – содержит в себе источник разрушения всей целостности – индивидуальное своеволие. Соответственно, смирение понимается не только как этически, но и онтологически значимая жизненная программа.

¹⁰⁹ См. первую главу настоящей работы.

начала его критической деятельности еще предстояло доказать свое право на философскую глубину) к актуальной словесности, попытки диалогически опереться на Тургенева, Фета, Достоевского, Толстого (это диалог наиболее плодотворен).

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

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

Современный историк философии пишет: «...в философии Страхова мы имеем дело с редко ныне встречающимся единством научного и эстетического подхода к миру»¹¹⁰. Это заключение рождается из анализа содержательной стороны страховской философии, но с точки зрения формы можно сделать аналогичные выводы: один из основных законов мысли Страхова – постоянный внутренний диалог, причем, диалог полемический, любому утверждению находящий либо противоположное, либо иронически сниженное отражение.

Однако мы здесь имеем дело не с релятивистским хаосом, Страхов – не предтеча постмодерна. Из этого диалога философ выносит некоторые сущностные воззрения и убеждения. Спор всегда

¹¹⁰ См.: Снетова Н.В. Проблема эстетики естественнонаучного познания в творчестве Н.Н.Страхова // Эстетика научного познания. – М., 2003.

кончается финальным словом и, надо заметить, обогащает и укрепляет его. «Горнило сомнений», может быть, не такое мощное, как у Достоевского, но столь же необходимое в большинстве случаев выводит Страхова на путь к его цели¹¹¹.

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

Страхова отличает от многих современных ему критиков и многих литературоведов последующей эпохи подчеркнутое стремление к целостности восприятия, а значит, к познанию текста в его живом взаимодействии с читателем и обществом и в его самостоятельном значении. Да, на этом пути возможны искажения и порой фатальные ошибки, но нам следует признать, что даже «играя против» Достоевского, Страхов «играл на его поле».

Именно этим и объясняется его возмущение: в художественном мире Достоевского любая полемическая мысль заранее «схвачена» и «перекрыта» авторской. Но даже в этом случае Страхов, вынося суждения о текстах Достоевского, остается «внутри» этих текстов, сохраняя свою «самость», допускает их правомерность (ср. с позицией Л.Н. Толстого, так и не смирившегося с творческой манерой

¹¹¹ Но вряд ли к самой цели: ср. «жажда молитвы», но еще не действительное обретение Бога.

автора «Братьев Карамазовых»). Это способность принять чужой текст и жить в нем и в наше время отнюдь не лишняя.

Заключение

Итак, творческое сознание Страхова диалогично, диалогична и творческая самореализация этого сознания. Страховский текст, в отличие от наследия многих его современников (в первую очередь Достоевского и Л. Толстого, с которыми он соотнесен в предлагаемой книге), слишком многое теряет, если вырвать его из этой ситуации «обмена мнениями».

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

Показательный в этом смысле пример – его книга «Мир как целое», подробно и глубоко обосновывающая взгляд на мир как на антропоцентричную и, одновременно, этически значимую систему и резко останавливающаяся перед самым центром этого мира – перед человеком.

И читатель вынужден самостоятельно выводить мысль о трагической расколотости этого центра, о своеволии и смирении как базовых началах страховской антропологии. Это похоже на впечатляюще развернутую фигуру умолчания – информационную структуру с демонстративно удаленным элементом, провоцирующую читателя дополнить, довершить недостающую мысль.

По похожей схеме строятся и отношения Страхова с его великими современниками. «Реплики» Страхова в диалоге с Л.Н.

Толстым, в какой бы форме они не создавались, по нашему мнению, имеют двухуровневую структуру. Внешне они всегда представляют собой в высшей степени пиететные высказывания, в публичном виде это всегда – апология Толстого, защита его текстов и идей от любой критики.

Но почти всегда в них есть полемический подтекст, в рамках которого бесспорные до этого идеи Толстого вдруг проблематизируются, теряют свою устойчивость. Особенно интересна сейчас даже не суть, а форма данной полемики.

Почему полемический подтекст этого диалога Страхов прятал так тщательно? На наш взгляд, дело не только в том, что он дорожил дружбой с Толстым (разумеется, дорожил), а в том, что открытая полемика неизменно приводила бы к включению собственно страховского мировидения в центростремительный контекст толстовского духовного пространства.

Иными словами, Страхов в своих выступлениях в печати творит будущий контекст прочтения своего текста. Этот «сюжет» можно определить как своеобразное «компаньонство» при гении (может быть, знаменитая инвектива Достоевского о Страхове-«приживальщике» имеет не только житейское измерение?) при тщательном охранении сердцевины своего мироведения и мироотношения от всепроникающей духовной силы этого гения.

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

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

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

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

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

В результате перед нами вырисовывается сложный образ. Литератор и философ, заслоненный своими великими

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

Научная монография

С.С. Шаулов

**Н.Н. Страхов
как творец и персонаж
литературных контекстов:
между Ф.М. Достоевским и Л.Н. Толстым**

Авторская редакция

Технический редактор И.В. Пономарев

Лиц. на издат. деят. Б848421 от 03.11.2000 г. Подписано в печать 24.10.2011.

Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times New Roman.

Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 5,5. Уч.-изд. л. – 5,3.

Тираж 100 экз. Заказ № 747

ИПК БГПУ 450000, г.Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а