
Н. К. Гаврюшин

За кулисами философской драмы:
метафизика и историософия
Н. Н. Страхова

«Боратынским нашей философии» называл Николая Николаевича Страхова (1828–1896) его именитый биограф.¹ Удивительно меткое определение: та же созерцательность, неформальная религиозность, переживание мистической глубины бытия, поразительное чувство языка...

Можно было бы еще добавить, что Т. И. Райнов считал страховский «Мир как целое» «лучшей русской книгой по философии», но надо иметь уверенность, что сам Райнов достаточно известен за пределами узкого круга историков науки...

Есть, впрочем, в отношении Н. Н. Страхова совершенно другие, куда менее лестные суждения и эпитеты, главным образом принадлежащие кругу поклонников В. С. Соловьева...

Не затевая дискуссию о месте Страхова в истории русской мысли и не ставя своей задачей дать анализ всего его творческого пути, мы хотим поведать о той «буре помышлений сумнительных», которая реально происходила *по ту сторо-*

¹ В. В. Розанов. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 330.

ну его убежденно построенных публичных выступлений, и, опираясь, главным образом, на эпистолярное наследие, заглянуть в мир его мысли *изнутри*.

* * *

В 1878 году Н. Н. Страхов писал Льву Толстому: «Христианство все в себе совместило — и буддизм, и иудейство, и язычество; оно отозвалось на все вопросы сердца, — зато понимать его уже вовсе невозможно. Как мне горько иногда, что, воспитанный на евангелии, я теперь не могу читать его с ясной мыслию. Буддизм или магометанство понятнее — Вы сами это знаете».²

Страхов был уже не молод — в том году ему исполнилось пятьдесят лет. Он был известным философом, литературным критиком, одним из идеологов почвенничества — консервативного направления в русской историософской и социально-политической мысли, принявшего эстафету у славянофилов. И — что отнюдь немаловажно — выпускником Костромской духовной семинарии... Выходит, что бурса не помогла ему в *понимании веры*, не привела в *разум истины*? И как с такими неустоявшимися религиозными воззрениями мог он строить национальную идеологию?

А может быть, он ее вовсе и не строил?

Сотрудник и собеседник двух величайших русских писателей — Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского — Страхов как религиозный мыслитель отнюдь не является сателлитом того или другого. Он открывает свой, адогматический путь критической созерцательности, который ошибочно был принят многими его противниками как односторонне-консервативный...

Страхов глубоко переживал это упорное непонимание. В 1890 г. он писал Л. Н. Толстому: «Когда я говорю против Дарвина, то думают, что я стою за катехизис; когда против

² Толстовский Музей. Т. II. Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым. 1870–1894. СПб., 1914. С. 148.

нигилизма, то считают меня защитником государства и существующего в нем порядка; если я говорю против вредного влияния Европы, то думают, что я сторонник цензуры и всякого обскурантизма и т. д. О, Боже мой, как это тяжело!»³

Но ведь и в самом деле, однозначно трактовать позицию Страхова было очень непросто. Вчитаемся теперь в его текст, опубликованный в 1894 г. и посвященный защите книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»:

«Бог и его святая *церковь*, — пишет здесь Страхов, — вот что *выше* всего для человека, твердо держашегося православия. Если мы обобщим, то должны будем сказать, что *религиозная и нравственная область стоит для всякого человека выше истории, культуры и всякой политики. История есть дело земное, временное; а мы всегда носим в себе позывы к небесному, вечному...* Для человека, ищущего спасения своей души, для того, кто глубоко погружен в вопросы нравственности, *история исчезает* или является не в том виде, как обыкновенно... В той или иной степени мы всегда *отрекаемся от мира*, когда начинаем искать Бога».⁴

Вот, кажется, позиция убежденного религиозного мыслителя, давно преодолевшего многообразные сомнения и недоумения, который вплотную подошел к последним вопросам мессианства и личностной сотериологии, следования за «историческим Христом» и встречи Духа Утешителя...

Но ведь тот же Страхов в 1890 году, рассказывая Толстому о читательской реакции на свою «Поездку на Афон», недоумевает, «как из церковно-верующих никто <...> не заметил, что *Поездку* писал не верующий».⁵

Можно ли все это согласить?

³ Там же. С. 404.

⁴ Н. Н. Страхов. Взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского // Русский Вестник. 1894. Октябрь. С. 136–138. Цит. по: В. В. Розанов. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 84–85.

⁵ Толстовский Музей. Т. II. С. 405.

Заметим, что характер отношений Страхова с Толстым дает основания придавать особое значение их переписке: она глубоко искренняя, интимно-доверительная. Страхов однажды написал Толстому: «Перед вами я всегда как перед исповедником!»⁶ К теоретическим и критико-публицистическим статьям идеолога почвенничества его признания, сделанные в письмах к Толстому, дают чрезвычайно ценные, порой весьма контрастные дополнения и уточнения.

В чем же особенность *православия* «неверующего» Страхова, возможна ли вообще *историософия* у мыслителя, по сути дела ставящего историю ни во что, есть ли и какая за всем этим *метафизика*?

Как «неверие», так и «православие» Страхова весьма неоднозначные, и разобраться в характере его религиозного мира — задача отнюдь не простая, но без ее решения хотя бы в общих чертах все прочие суждения об этом интереснейшем мыслителе буквально повисают в воздухе...

Религиозный мир Страхова

Уже одно то обстоятельство, что, окончив семинарию, Страхов отправился продолжать образование в светские учебные заведения по естественнонаучной проблематике, говорит о многом. В области религии ничто не подвигло его к дальнейшим изысканиям. Она ему была преподнесена в бурсе так, что его ум в основном остался невостребованным. Тем не менее семинария дала Страхову достаточно много в плане общего духовного настроения, привычки самонаблюдения.

В своем стилизованном панегирике Н. М. Карамзину Страхов вспоминает: «О моя семинария! Когда-нибудь я напишу о тебе «особую поэму», разумеется в прозе, но —

⁶ Там же. С. 236.

никогда я не помяну тебя лихом. Ты запечатлелась в моем воображении картиною светлою, идиллическою».⁷

В его памяти сохранились высокие религиозные переживания, нравственные максимы, молитвы. Вот характерное начало его письма к Л. Н. Толстому от 17-го ноября 1879 г.: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей. Эту молитву я часто вспоминал в последние двадцать или тридцать лет, когда случалось мне мучиться совестью. Теперь я вспомнил ее, задумавши писать о своей жизни; нужно писать в хорошем духе, т. е., ясно понимая, что я делаю, и спокойно и твердо соблюдая истину, — а это мне очень трудно».⁸

Итак, с семинарской скамьи *молитва* — всегда со Страховым. Но догматика и метафизика не были раскрыты перед ним как историческая *драма идей*. Они были совокупностью готовых, свалившихся с неба «откровенных» формул, значение которых он начинает порой осмыслять лишь многие годы спустя. При более углубленной философской подготовке Страхов, скорее всего, должен был озаботиться вопросами теории познания, *критики чистого разума*. Но он сначала, подобно молодому Канту, отправился в ту сферу, в которой разум уже демонстрировал, казалось бы, очевидные внешние успехи, т. е. в область естественных наук, и оттуда, вполне закономерно, вплотную подошел к проблематике *критической философии*.

Даже мистическими писателями Страхов заинтересовался лишь в поздние годы жизни, что резко отличает его от старшего представителя русских любомудров кн. В. Ф. Одоевского.

Так, в письме от 20 января 1878 г. Страхов сообщает Л. Н. Толстому о том, что читает мадам Гюйон, «на которую ссылается Шопенгауэр».⁹ Много позднее в их переписке

⁷ Н. Косица [Н. Н. Страхов]. Вздох на гробе Карамзина (письмо в редакцию «Зари») // Заря. 1870. Кн. 10. Отд. II. С. 203.

⁸ Толстовский Музей. Т. II. С. 238.

⁹ Там же. С. 143.

появится и имя апологета мадам Гюйон, архиепископа Фенелона, от которого Страхов был в восторге («это чудесно, и весь Боссюэт не стоит одной страницы этой книжки»).¹⁰ Как тут вновь не вспомнить о русском «брате Рамсее» — Н. М. Карамзине, тезоименитый идейный патрон которого (по линии вольных каменщиков) был воспитан на Фенелоне!¹¹

Толстой восторга творениями камбрейского архиепископа не разделил¹² (скорее всего, он не нашел в них того, чего в тот момент искал), и Страхов продолжил тему: «Ваше мнение о Фенелоне, — пишет он, — очень меня заинтересовало. Вы уже не раз помогали мне вернее понимать писателей, например, Макса Миллера¹³, Ренана. Послушаю Вас и об Фенелоне. «Невидимой брани» — не знаю и постараюсь добыть. Исаак и Ефрем у меня давно есть, и в Исаака я не раз старался вникнуть — не могу сказать, чтобы особенно успешно».¹⁴

Обсуждают Страхов с Толстым в этот период и других мистических писателей, в значительной мере восстанавливая круг чтения мартинистов конца XVIII — начала XX в. и близких им мыслителей, отчасти пользуясь и советами оптинских старцев, т. е. пытаясь найти опору в устном предании. Но результат был скорее отрицательным.

«В Оптиной пустыни, — пишет Страхов, — о. Амвросий дал мне Исаака Сирина. Я принялся читать, — представьте, что книга переведена на *несуществующий* язык, подобие славянского. Я бросил, так как не мог добраться до смысла. Достал другой перевод, на русский язык. Читаю и чув-

¹⁰ Там же. С. 430.

¹¹ См., в частности, мою статью: *Н. К. Гаврюшин. Метафизика и историософия Н. М. Карамзина // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом.* М., 2013. С. 173–192.

¹² Там же. С. 432.

¹³ Так Страхов, учитывая специфику немецкой фонетики, передает фамилию известного философа-религиоведа Макса Мюллера.

¹⁴ Толстовский Музей. Т. II. С. 434..

ствую, что переводчик не понимал половины того, что переводил, а очень старался о пышности выражений. Досада меня берет ужасная. Все ведь это сделки; — для верующих всякая бессмыслица хороша, лишь бы пахло благочестием. Они в бессмыслицах плавают, как рыба в воде, и скорее им противно все ясное и определенное».¹⁵

О «верующих» Страхов судил, конечно, не понаслышке... Но парадокс заключается в том, что и сам он в немалой мере был настроен против «ясности» и «определенности» — как своего рода догматической навязчивости и рационалистической амбициозности. Апофатизм и религиозное чувство ему были гораздо ближе.

Так, в одном из писем Страхов осуждает Толстого за забвение прошлой его жизни, за выхолащивающее описание *религиозного опыта*. «Мне помнятся, — пишет он, — мои детские и зрелые чувства с такою живостью, что в последних Ваших писаниях я иногда нахожу странную неполноту и, кажется, мог бы Вам доказать ее на основании Ваших прежних произведений. Я помню и то благоговение, с которым стоял в церкви, когда был мальчишкой».¹⁶

Тем не менее относительно смысловых неувязок и умственной лени в церковной среде Страхов высказывался неоднократно.

В письме от 3 августа 1893 г. Страхов выражает Толстому свой восторг по поводу его «Критики догматического богословия», в которой нашел «удивительные вещи»: «Во-первых, — пишет Страхов, — я понял направление, — истинно философские требования, обращенные к Макарию, жалкому и типическому представителю нашей богословской премудрости. Во-вторых, есть отдельные места и выражения — несравненные. Одно из них прямо из моего сердца: «я залез, — пишете Вы, — в какое-то смрадное болото, вызывающее во мне только те самые чувства, *которых я боюсь*

¹⁵ Там же. С. 143.

¹⁶ Толстовский Музей. Т. II. С. 405.

более всего: отвращения, злобы и негодования». Как сильно и ясно сказано!¹⁷

В другом письме, в ответ на сообщение Толстого о его беседах с епископом Алексием (Лавровым-Платоновым), митрополитом Макарием (Булгаковым) и архимандритом Леонидом (Кавелиным),¹⁸ Страхов пишет:

«Архиереи не помогли — вот вы увидели это жалкое умственное состояние. Они люди верующие, но эта вера подавляет их ум и обращает их рассуждения в презреннейшую софистику и риторику. Они не признают за собою права решать вопросы, а умеют только все путать, все сглаживать, ничему не давать ясной и отчетливой формы, много говорить и ничего определенного не сказать. Я ненавижу все эти приемы, хотя знаю, что при них может существовать дух действительного смирения и действительной любви. История нашей церкви в этом отношении очень жалка. Великих богословов, великих учителей — нет, нет никакой истории, ни борьбы, ни развития, ни расцвета, ни падения. Я думаю только в Индии можно найти что-нибудь подобное этой неподвижности мысли».¹⁹

В то же время Страхову было очень приятно узнать о положительном отклике на его статью ректора МДА архим. Антония (Храповицкого): «Ректор Моск. Дух. Академии Антоний, — сообщает он В. В. Розанову 29 сентября 1891 г., — пишет Гроту, что он *в восторге* от моей статьи. Он прислал мне свою брошюру об Л. Н. Толстом».²⁰ И Страхов в другом месте охотно цитирует «прекрасное» выражение арх. Антония «священное волшебство», обобщая с его помощью свои критические суждения о К. Н. Леонтьеве.²¹

¹⁷ Толстовский Музей. Т. II. С. 446.

¹⁸ «...все трое прекрасные люди и умные, но я больше еще укрепился в своем убеждении», — писал Толстой (Там же. С. 234).

¹⁹ Там же. С. 234–235.

²⁰ Цит. по: В. В. Розанов. Литературные изгнанники. С. 201.

²¹ Там же. С. 210.

Таким образом, однозначно и непротиворечиво позицию Страхова по религиозным и церковным вопросам описать довольно сложно. Тем не менее его высказывания дают, на наш взгляд, возможность кратко резюмировать его религиозное *sredo*, исповедание веры.

Страхов, во-первых, *монотеист*, и любовь к Богу считает, вполне по-евангельски, первой и важнейшей божественной заповедью.

Так, в письме к В. В. Розанову из Эмса от 4 июля 1893 г., похвалив стиль проповеди служившего здесь обедню русского священника, Страхов выражает неудовольствие его «ересью»: «он напомнил две заповеди: 1) возлюби Бога и 2) возлюби ближнего, и говорил, что вторая *особенно* полезна для души. А ведь Христос сказал, что первая есть большая, и, конечно, она главная, а не вторая».²²

Но значимость заповеди о любви к ближнему Страхов также отстаивает совершенно бескомпромиссно. В письме к Л. Н. Толстому от 1 ноября 1884 г. он говорит о «жалких» понятиях немецкого христианского социалиста и придворного проповедника Штёккера, у которого «*любовь к ближнему* «оказалась на третьем месте!».²³

Для уточнения *христологических* воззрений Страхова чрезвычайно важно его письмо к В. В. Розанову от 22 января 1893 г. Здесь он, в частности, пишет: «Семиты поставили Бога так далеко от мира, что потом все усилия греческих мудрецов и подвижников не могли наполнить этой бездны, и наши религиозные взгляды составляют компромисс между пантеизмом арийцев и семитическим представлением Бога. Помните — *неслиянно и нераздельно*, — «*две природы*», «*две воли*», «*три ипостаси*».²⁴

И именно в этом христологическом контексте очень показательным критическое высказывание по поводу литера-

²² Там же. С. 236.

²³ Толстовский Музей. II. С. 316.

²⁴ Цит. по: В. В. Розанов. Литературные изгнанники. С. 224.

турного наследия К. Н. Леонтьева: «Есть вещи дорогие, которыми поступаться никогда нельзя. Грехи К. Н. Леонтьева его личное дело и не в них важность. Кто же свят, кто может бросать камни в других? Но важно развращение мысли, грех против Духа Святого».²⁵

Итак, догмат о Св. Троице, халкидонский орос, дифелитство — это те черты христианского вероучения, которыми Страхов несомненно дорожил, несмотря на все свои сомнения и интересы к другим учениям.

Но эта *догматическая* сторона долгое время не была для него по-настоящему подкреплена *внутренним* пониманием христианства. Таким пониманием, по собственному признанию Страхова, он обязан своему будущему оппоненту Вл. С. Соловьеву!

Откроем письмо, датированное 24 июня 1884 года. Страхов обращается к Толстому с вопросом: «Читали ли Вы последнюю книжку Вл. Соловьева, *Религиозные основы жизни*? Она занимала меня в последнее время. Это почти полная параллель Вашему истолкованию Евангелия и книге *В чем моя вера*. Его понимание Христа и Церкви есть лучшее из всего, что мне случалось читать у чистых церковников. Он мне открыл самую внутреннюю сторону Церкви, и хотя я не признаю этой постановки дела, но начал понимать, в чем состоит великая привлекательность этого учения и какими силами создалось то историческое явление, которое называется Церковью».²⁶

Вот поистине эпохальное признание бывшего семинариста! Только тридцатилетний Вл. Соловьев, с которым они схлестнутся вскоре вокруг книг Н. Я. Данилевского, открыл ему *внутреннюю сторону Церкви*! За что же тогда, в самом деле, винили Толстого, в бурсе не учившегося? А сколько позднее достанется Соловьеву и от Страхова, и от Толстого, и от Розанова...

²⁵ Там же. С. 212.

²⁶ Толстовский Музей. Т. II. С. 314.

Но исходя из собственных свидетельств Страхова в других его работах и письмах, мы можем все же заключить, что роль Вл. С. Соловьева в своем «воцерковлении» он под влиянием свежего впечатления несколько преувеличил.²⁷

Более того, спустя всего четыре года Страхов решительно заявит о своем неприятии соловьевского понимания Церкви как сильной внешней организации. По поводу брошюры «L'idée Russe» Страхов пишет Л. Н. Толстому 13 сентября 1888-го года:

«Важно, что он прямо объявил, что нужно подчиниться папе, и даже исповедал его непогрешимость: *chef infail-liable du sacerdoce*. Все рассуждения идут по методу аналогии и симметрии, и красота формулы составляет главное доказательство верности ее содержания.

По-моему, все это наводит на одну мысль, на то, что христианство уже стало покидать форму церкви (как это Вы не раз высказывали), и вот где причина этих горячих забот о церкви, и создания новых догматов, и провозглашения непогрешимости. Напрасные усилия! Церковь возникла во времена падения древнего мира. Тогда она образовала крепкое общество среди разлагавшегося государства и создала свою догматику как противовес тогдашней языческой мудрости. Монахи сначала даже называли себя философами и жизнь свою философскою жизнью. Но в настоящее время ни догматы, ни церковь не могут иметь такого значения и напрасно пытаются удержать прежнюю главную роль».²⁸

Вероятно, к этой точке зрения Страхов склонялся много раньше, но Соловьев подтолкнул его к четкой формули-

²⁷ Характерна резкая критика эклектизма и пантеизма Вл. Соловьева в письме от 9 апреля 1878 г. (Там же. С. 160). Ср. в письме от 28 марта 1878 г.: «об мертвом предмете мертвым языком говорит мертвый человек» (Там же. С. 157). В гностических корнях софиологии и христологии Соловьева Страхов разобрался довольно быстро (Там же. С. 154–155).

²⁸ Толстовский Музей. II. С. 375.

ровке неприятия Церкви как внешней организации. Однако, когда Страхов описывает свой *религиозный идеал* как «дух действительного смирения и действительной любви»,²⁹ когда высшим критерием деятельности им ставится «религиозное отношение к предмету»,³⁰ когда им исповедуется смиренномудрие и «соблюдение себя» от суеты и корыстных помыслов,³¹ когда он думает «лишь о том, как бы кончить жизнь с ясным и спокойным духом, не волнуясь ни самолюбием, ни всякою другою мелочностью»,³² он, несомненно, воспроизводит то *благоевейное настроение*, с которым вышел из Костромской духовной семинарии...³³

Кстати, именно это настроение очень обогатило его как литературного критика, умевшего дать ненавязчивую, свободную от клерикальных штампов, но по сути дела проникновенную, сердечно-религиозную оценку многим значительным явлениям русской словесности.

Для характеристики религиозных симпатий Страхова немаловажен его отзыв о книге православного публициста Н. П. Аксакова «Духа не угашайте»:

«Духа не угашайте прочитал я до конца и был очень доволен. Поучительная и отлично написанная книга. Жаль, что ее никто не будет читать», — писал он В. В. Розанову за несколько месяцев до своей кончины, 13 сентября 1895 г.

²⁹ Там же. II. С. 234.

³⁰ Там же. С. 171.

³¹ «Я берегся, я старался ничего не искать, а только избежать тех зол, которые со всех сторон окружают человека. И особенно я берегся нравственно — совесть у меня слабая, беспокойная; сделать подлость или несправедливость для меня несосно» (Там же. С. 165).

³² Там же. С. 187. Ср. еще: «Спаси душу — вот единое счастье. Добродетель — сама себе награда» (Там же. С. 327).

³³ В письме от 8-го января 1880 г. Страхов признается: «Иго мое благо и бремя мое легко — мне кажется, я это понял! И не дай только Боже забыть, не дай Боже поддаться злу, чтобы потерять из виду узкий путь спасения. Любите враги ваша, добр творите ненавидящим вас. И это я понимаю» (Там же. С. 244). За разъяснение этих евангельских слов Страхов здесь же благодарит — Л. Н. Толстого...

Религия была предметом глубоких размышлений Страхова на протяжении многих лет, и, конечно, он испытывал различные колебания и настроения, в чем признавался с полной откровенностью.

«Вы знаете, — писал он Толстому в мае 1878 г., что я постоянно занят вопросом о религии. — Что из этого будет, не знаю; вероятно доведется умереть в том же грустном раздумьи. А может быть перед смертью поглупею и отупею — и пропадет для меня мой великий интерес. Но, пока дело идет как теперь, я довольно спокоен; отчасти мое самолюбие удовлетворено, но главное — поверьте — в том, что я сознаю свою добросовестность, свои искренние усилия, свое религиозное отношение к предмету».³⁴

Между тем Лев Толстой по поводу одной из статей Н. Н. Страхова писал жене: «Так понимать сущность христианства может только христианин или, лучше, — ученик Христа».³⁵

Что Страхов писал в 1878, то он думал уже в бурсе, почему и отправился изучать «науку», которая и привела его к натурфилософии, методологии и метафизике, к выявлению и критике умозрительных тенденций, которые были враждебны его идеалу «цельного» мировоззрения, еще не построенного, но предчувствуемого, сблизившего его с Данилевским и Вл. Соловьевым и восходящего к романтическому органицизму, ранее ярко проявившемуся у кн. В. Ф. Одоевского, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова...

«Органические категории» и метафизика

К проблемам метафизическим Страхов шел преимущественно путями критическими, последовательно и остроумно свергая разных популярных идолов, олицетворявших «научное мировоззрение» середины XIX века.

³⁴ Там же. С. 171.

³⁵ Там же. С. 428. Прим. 3.

В письме к Толстому от 16 августа 1877 г. Страхов сообщает о том, что задумал статью под названием «Мысли об истории физических наук». «Я буду стараться, — поясняет он, — на фактах указать начало, от которого зависит движение этих наук, и следовательно характеризовать самую их сущность».³⁶

К решению этой задачи он продвигался на протяжении многих лет. Защитив магистерскую диссертацию «О костях запястья млекопитающих» (1857), Страхов переходит в область изучения *методов* науки, демонстрируя необходимую связь научных понятий и установок с вненаучными формами мышления, с метафизикой, искусством и т. д.³⁷ Он стремится установить *границы науки*, изучить реальный генезис *научных понятий*, отстаивать права *субъективного метода*,³⁸ показать значение *органических категорий*.

Вопросы метафизические приобретают для Страхова актуальность только в результате критики научных понятий и методов. Подобный ход развития философской мысли для России XIX столетия, пожалуй, беспрецедентен. Впрочем, А. И. Герцен, прошедший школу гегелевской диалектики на полтора десятилетия раньше Страхова, двигался в том же направлении, хотя и не столь систематично.

³⁶ Толстовский Музей. II. С. 127.

³⁷ «О методе естественных наук и их значении в общем образовании» (1865), «Мир как целое» (1872) и др. Флорилегий его высказываний на эти темы был собран автором этих строк в середине 1970-х гг. и, после длительных борений в редакции, нашел место на страницах журнала «Природа» (Н. К. Гаверюшин. Мир как целое. Н. Н. Страхов о развитии естествознания // Природа. М., 1982. № 7. С. 100–107).

³⁸ «На знаменитый вопрос: как отделить субъективное в нашем познании от его объективного содержания, — пишет Страхов, — нужно отвечать, что никакое отделение здесь невозможно, что определенная точка зрения (т. е. субъективный элемент) есть необходимое условие познания, условие, которое не только не лишает его объективности, а одно лишь и делает его объективным, так как только с определенной точки может получиться определенный образ» (Н. Н. Страхов. Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1894. С. 105).

Субъективный аспект науки, или ее точка зрения, является в основных понятиях и принципах, под которые она подводит действительность. Страхов рассматривает их как «новые органы, которые в течение столетий выращивает у себя человеческий ум», и ставит перед собой задачу изучения наук «в их историческом развитии».³⁹

Его симпатии к Гегелю совершенно нескрываемы. В письме к В. В. Розанову Страхов подчеркивает: «категории, по Гегелю, растут одна из другой; все их разветвления как будто выходят из одного семени, и он показал процесс этого выхождения».⁴⁰

В другом письме Страхов отмечает, что *органические категории* «сознательно употребляет стал Шеллинг», хотя у Гегеля «это дело взято всего глубже».⁴¹ Наконец, особенного внимания заслуживает следующее признание нашего мыслителя: «Философия *немецкого идеализма* вообще чужда догматичности, дает свободу и вполне развязывает ум».⁴²

Вот чего недоставало Страхову в Костромской семинарии!

Именно опираясь на школу немецкого идеализма, Страхову удалось наглядно показать внутреннюю связь таких расхожих «метафизических» представлений, как *атомизм* и «жители планет».⁴³ Он в самом деле осуществил критику *метафизики* — не *jeden künftigen* и не «всякой возможной»,

³⁹ Там же. С. 106. Он не раз подчеркивает, что «история наук... есть история путей, по которым идет ум человеческий, и изучая ее, мы изучаем вместе и основываем приемы ума» (Н. Н. Страхов. Мир как целое. СПб., 1892. С. 322) и выражает сожаление, что люди, вновь посвящающие себя науке, прямо хватаются за последние вышедшие книги, хлопчут только о том, чтобы узнать последнее слово науки, в котором и видят всю науку» (Н. Н. Страхов. Об основных понятиях... С. 252).

⁴⁰ Цит. по: Розанов В. В. Литературные изгнанники. С. 106.

⁴¹ Там же. С. 188.

⁴² Там же. С. 95.

⁴³ Подробнее см.: Н. К. Гаврюшин. Критика космизма Н. Н. Страховым // Из истории авиации и космонавтики. Вып. 30. М., 1976. С. 46–54.

а вполне конкретной, занимавшей множество умов в середине XIX столетия, — метафизики атомов и пустоты, «существ выше человека»...

Страхова можно считать последовательным сторонником принципа *ἐποχή*, метафизической воздержанности, но все же не скептицизма. Его положительные метафизические утверждения весьма немногочисленны и даже скупы, ибо их смиряет сознание ограниченности чисто рассудочного пути миропознания и неявное предпочтение метафизических *предчувствий* и *настроений*, лейтмотивы которых — антропоцентризм и органицизм.

Но в гораздо большей мере Страхов сосредоточен на методологии, на выявлении основных понятий научного мышления. Его любимая проблематика по сути дела ближе всего к аристотелевским категориям, трансцендентальной эстетике Канта, логике Гегеля.

В письме к Розанову от 16 октября 1890 г. он сообщает о работе над статьей «О законе сохранения энергии» — «все на тему *о времени, числе и пространстве*»...⁴⁴ Эта проблематика занимала его многие годы.

В русле своих категориальных штудий Страхов приходит к любопытным выводам относительно соотношения мышления и созерцания, которые сближают его с когда-то оставленными в стороне средневековыми мистиками, скажем, с Сен-Викторской школой.

«Идеал мышления, — пишет он, — бытие непреходящее, занимающее всю линию времени, т.е. вечное в обыкновенном, мыслительном значении этого слова. В сущности только такое бытие признается мышлением за истинно существующее. Так, физик признаёт вечные неизменные частицы-атомы, богослов — неизменное, вечное Божество. Вечность созерцательная и вечность мыслительная суть два различные представления. Одна есть всегдашнее на-

⁴⁴ Цит. по: В. В. Розанов. Литературные изгнанники. С. 168. См. также: С. 171.

стоящее и составляет как бы остановку течения времени; другая состоит из бесконечного прошедшего и бесконечно-го будущего, и представляет непрерывное и беспредельное течение времени. Мышление приходит к полному отрицанию созерцания, когда истинно существующим признаёт лишь свое вечное, продолжающееся без конца. Созерцание приходит к полному отрицанию мышления, когда истинно существующим признаёт лишь настоящее, существующее «налицо».⁴⁵

«Вечность созерцательная» и «вечность мыслительная» — это попытка Страхова выявить краеугольные дистинкции «метафизики всеединства», которая его так или иначе не могла не занимать. И этот его шаг очень напоминает движение мысли Л. П. Карсавина, который именно таковую метафизику попытался положить в основу своей историософии. Но Страхов явно так далеко не заглядывал... Скорее он готовился к ответу на вопрос: «когда времени больше не будет?». И вполне был готов сказать: именно тогда, когда мы сможем жить *созерцающим*, вести *vita contemplativa*...

От своих размышлений о *времени* Страхов вполне логично перешел к вопросу о *смерти*, который в христианском миропонимании неразрывно связывает *метафизику* и *исповедание веры*: «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»... И вот здесь, рассуждая как *натуралист* и *метафизик*, Страхов почему-то обходит *нравственную* сторону понимания смерти в христианстве.

«...Организмы, — пишет он, — должны быть понимаемы, как предметы существенно временные, то есть не как тела, но скорее как процессы. Притом, они суть процессы изменяющиеся, и, по тому самому, они ограничены во времени, имея начало и конец».⁴⁶

⁴⁵ Н. Н. Страхов. Философские очерки. 2-е изд. Киев, 1906. С. 414: <http://hrono.ru/proekty/metafizik/fk308.html>

⁴⁶ Цит. по: <http://hrono.ru/proekty/metafizik/fk308.html>

В этом Страхов видит их «преимущество» перед телами *неорганическими*. — «Смерть — финал оперы, последняя сцена драмы; как художественное произведение не может тянуться без конца, но само собою обособляется и находит свои границы, так и жизнь организмов имеет пределы. В этом выражается их глубокая сущность, гармония и красота, свойственная их жизни».

Невольно вспоминается «гимн смерти» Е. А. Боратынского:

О дочь верховного Эфира!
О светозарная краса!
В руке твоей олива мира,
А не губящая коса.

Однако в метафизике Боратынского важную роль играет *будущий век*, в котором есть место для *неизменного* начала личности.

У Страхова же нет речи о будущем веке, о неподвластной времени *нравственной сущности*. У него человек в этой статье рассматривается просто как *совершенный организм*:

«Человек, как высший организм, представляет высший образец жизненного развития; у него эпоха зрелости обнаруживается ясно и определенно (...) Очевидно, организм достиг полного своего раскрытия; он не изменяется, он держится на этой высоте именно потому, что выше подняться уже не может. Так что, когда начинаются изменения, когда не останавливающееся движение жизни производит в организме новые явления, то эти новые явления уже не могут быть ходом вперед; они необходимо ведут к дряхлости и смерти».

Смерть — просто необходимый предел совершенствования организма... Но и сами организмы, понимаемые «скорее как процессы», по сути «бессубъектны», никакого *метафизического*, сверхприродного начала не несут, не продуцируют, не способны *стяжать*... «В терпении вашем стя-

жите души ваша» (Лк. 21, 19) с этими рассуждениями никак не вяжется...

И никакого лейбницианства, никаких «семенных логосов» или «самости», которая в аналогичном контексте появится у Т. И. Райнова в его «*Odinzoviana*» (1947)...

Но то, что Страхов опубликовал из своих размышлений о значении смерти, выражает далеко не полностью то, что он думал. А думал он постоянно, и не только головной была его мысль, а экзистенциальной, переживаемой всем существом. И об этом он писал Толстому: «О смерти часто думаю; давно уже живу как будто в тени какого-то огромного крыла». ⁴⁷ «Каждый день думаю о смерти, и так ясно мне, как она подходит все ближе и ближе. Хотелось бы еще написать о естественных науках и о том неведомом Боге, который всегда к нам близок». ⁴⁸

Смерть — *предел самоопределения*, и Страхов надеется его достичь пером, вербально, высказавшись окончательно относительно *естественного Богопознания*. Только так и можно понять его слова.

Кстати, в письме от 22 августа 1886 г. Страхов прямо говорит о своих планах: «Я был бы совершенно доволен, если бы удалось мне написать еще книгу, последнюю, о том, как искать Бога, как все делать во славу Божию и всякое познание направлять к познанию Бога». ⁴⁹ Характерно, что это намерение высказано спустя месяц после знакомства Страхова с архивными отрывками Данилевского, которые представляли собой «нечто вроде *естественного богословия*, но без сомнения очень остроумное, блестящее строгостью и определенностью мысли». ⁵⁰

Однако самое замечательное — предшествующее этим высказываниям свидетельство Страхова о своих личных

⁴⁷ Толстовский Музей. П. С. 406.

⁴⁸ Там же. С. 311.

⁴⁹ Там же. С. 335. Как это сродни исканиям архим. Феодора (Бухарева)!

⁵⁰ Там же. С. 333.

переживаниях в связи с кончиной Н. Я. Данилевского, в которых он осознал значимость давно ему, конечно, известной максимы: *memento mori*.

«Ужасно меня поразила смерть Н. Я. Данилевского, — пишет Страхов Толстому 8 декабря 1885 г. — Я был тогда болен, и с удивительной ясностью почувствовал ничтожество жизни. Если не половина, то треть этой жизни для меня исчезла. Мои привычки, книги, мои планы и надежды — мне опротивели, как чистая глупость; на несколько дней я получил способность плакать и ничем не волноваться. Сошло на меня спокойствие, которое стало наконец открывать мне новый, лучший взгляд на вещи. И пожелал я, чтобы оно навсегда у меня осталось, и с горем чувствую, что уходит оно по мере возвращения здоровья и беспамятства, в котором мы всегда живем. Могила подходила ко мне близко, была у самых ног; а теперь я опять вижу ее далеко в тумане. Нет, напрасно люди жаждутся на горести, когда так легко забывают уроки этих горестей и возвращаются к своим пакостям. Дай Бог мне еще пожить и потерпеть; может быть, не останусь я до конца таким гадким, как теперь».⁵¹

Здесь Страхов существенно ближе к евангельскому «в терпении вашем стяжите души ваша», нежели в предложенной им широкой публике статье о значении смерти...

И именно в *письмах* он откровеннее указывает на важнейшую задачу обдумываемой им *метафизики* — уловить связь *органического, естественного с нравственным, сверхприродным*.

«Наша душевная жизнь, — пишет он Толстому 11 декабря 1886 г., — очевидно вполне сливается с органической. И та, и другая состоят в каком-то непрерывном изменении. Как наши мысли и чувства непременно преходящи, не могут остановиться неподвижно, а, по самой своей природе, текут и обновляются, так точно происходит и органическое развитие. Нет сомнения, что одно составляет условие дру-

⁵¹ Там же. С. 328.

гого. Как будто кто-то стремится создать самые подвижные существа, такие, что их подвижность равнялась бы течению мышления. Но, в то же время, мысль есть ведь [нечто единое и] то, что изо всего существующего обладает наибольшим единством и не изменяющимся от времени тожеством. Так и организм — есть нечто сосредоточенное и сохраняющее в себе все прошлое. Правы Шеллинг и Гегель, когда говорят, что в нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором корень всего бытия. Я готов сказать, что всякая жизнь происходит непосредственно от Бога, что Бог одинаково растит (!) и мелкую травку и душу величайшего человека. В этом росте и во всякой жизни соблюдаются известные законы, как соблюдаются неизменно и все законы физические; но это не есть стеснение, а наоборот, пособие и необходимое удобство. Так человек не может подняться до 5-го этажа иначе, как шагая по лестнице, но это не значит, что лестница его стесняет, и нелепо воображать (как думают материалисты), что сама лестница есть причина, поднимающая на высоту.

Конец же и цель всякого развития есть Бог, то самое, что есть и его источник. Все это у меня еще не совсем ясно, хотя крайние точки уже стали для меня совершенно незыблемыми. Все из Бога исходит и все к Богу ведет и в Боге завершается. Мы в нем живем и движемся и существуем.

Вот, бесценный Лев Николаевич, немножко моей метафизики, и она сходится с Вашею в мысли о господствующем значении сознания. И я думаю, что сознание есть «высшая сила мира».⁵²

В этом метафизическом кредо можно только угадывать пространство для самых робких побегов *персонализма* (который и славянофилы не очень жаловали) и чаяния «инога неба и иной земли». И, отправляясь от него, Страхову, конечно, вряд ли было удобно строить какую бы то ни было *историософию*. Но спор о концепции Н. Я. Данилевского,

⁵² Там же. С. 341.

в котором он принял живейшее участие, заставляет предполагать, что определенные историософские симпатии у него все-таки были.

Нравственный эсхатологизм и апофатическая историософия

С историей вообще у Страхова складывались довольно противоречивые отношения. Так, мы уже замечали, что он декларировал важность изучения *истории наук*, хотя сам обращался к этой сфере не особенно часто, да и то больше в публицистических целях. *Гражданская история* занимает его никак не больше, хотя он и оставил вдохновенный панегирик Н. М. Карамзину, который, несомненно, заслуживает внимательного прочтения.⁵³

Поводом для этого сочинения, стилизованного в духе сентиментализма, послужили холодно-неприятные высказывания о Карамзине со стороны либерального историка А. Н. Пыпина.

Страхов в ответе Пыпину в значительной мере ставит акцент на своем, глубоко лично-эмоциональном восприятии автора «Истории Государства Российского», и вообще делает ряд исповедальных признаний, связанных с порой своего обучения в Костромской семинарии.

Она располагалась в старинном монастыре XV века, и ее воспитанники «жили, так сказать, постоянно и со всех сторон окруженные Историею». Здесь Страхов и начал читать Карамзина.

«...Я вам открою, — пишет он в статье «Вздых на гробе Карамзина», — что я воспитан на Карамзине, что мой ум и вкус развивался на его сочинениях. Ему я обязан пробуж-

⁵³ Хороший пример такого прочтения — статья: П. А. Ольхов. Здравый смысл и история: Заметки к полемической эпитафии Н. Н. Страхова «Вздых на гробе Карамзина» // Вопросы философии. М., 2009. № 5. С. 125–132.

дением своей души, первыми и высокими умственными наслаждениями».⁵⁴

Карамзин для Страхова — «великий писатель, создатель русской истории, зачинатель нового периода нашей литературы», обладающий редкими нравственными качествами. Он — «человек несравненный по мягкости и благородству души, друг царей, но верноподданный России».

В стихах Страхов «подражал Державину», но его «отрадою и утешением», «властителем дум и чувств» был, конечно, Карамзин.

«С какою жадностию, — признается Страхов, — я читал и перечитывал его «Вестник Европы»! Уверяю вас, что ни одна книжка нового «Вестника Европы», издаваемого под редакцию г. Стасюлевича, не возбуждала во мне и тени того восторга, с каким я поглощал напечатанные на пухлой синеватой бумаге книжки Карамзинского журнала. «Письма русского Путешественника» действовали на меня как самая животрепещущая новость; «Марфа Посадница» была недосыгаемым образцом поэзии, благозвучия, красноречия; первый том «Истории Государства Российского» я знал почти наизусть. Словом, Карамзин на меня действовал так, как будто я был его современником; я могу сказать, что пережил, перечувствовал на себе самом переворот, совершенный им в русской словесности, то невыразимое обаяние, которым этот великий писатель некогда покорил себе все умы и сердца».

В Карамзине Страхов видит сознательного представителя эпохи величия и устойчивости Российской Империи. «Если бы для Карамзина не было делом несомненным, что Россия была счастлива во время его юности, то он иначе смотрел бы на ее историю и едва ли бы сделал из этой истории цель всей своей жизни».

Именно эта екатерининская эпоха воспитала в нем подлинного патриота, разделяющего умозрительные интересы

⁵⁴ Заря. 1870. № 10, отд. II. С. 202–232.

Запада, но хранящего верность идеалам Отечества. «Вот человек, который посетил чужие края — и однако же любит свою родину прежнею пламенной любовью; он беседовал с первыми умами Европы — и однако же умственные интересы Москвы имеют для него ту же кровную драгоценность; он украшен всею глубиною и тонкостью тогдашнего образования, и однако же он вполне русский, русский до мозга костей. Какова сила, какво притяжение русской жизни! Какая способность взять у Запада много, очень много — и не отдать ему ничего заветного!»

Именно эта *самостоятельность* мысли ставит Карамзина в глазах Страхова «выше Сперанского, который без раздумья и колебания отдался французской системе!».

И, конечно же, понимание России как *целостного организма* Страхов искренне разделяет с Карамзиным.

Историк руководится в своей «Записке о Древней и Новой России» «не какими-либо отвлеченными понятиями, определенными целями, а только живым инстинктом, только сильным, хотя неясным сознанием положения своего народа, непосредственным чувством, и он *указывает не на то, что следует делать, а только на то, чего делать не следует. Это превосходный пример того консерватизма, который принадлежит к самой сущности всякой жизни* (курсив мой. — Н. Г.). Живое не дает себя резать безнаказанно; живое дает под ножом кровь и испускает крики. Такое явление очень досадно многим умным людям, но я нахожу его прекрасным и думаю, что было бы хуже, если бы жизнь не чинила никакого отпора этим умникам. Как человек, которого жизнь тончайшими нервами связывалась с жизнью народа, Карамзин оказался упорным консерватором и ничем другим он и не мог оказаться».⁵⁵

Итак, Страхов в весьма широком смысле — *карамзинист*... Также при отдельных частных разногласиях он заявляет

⁵⁵ Н. Косица [Н. Н. Страхов]. Вздых на гробе Карамзина (письмо в редакцию «Зари») // Заря. 1870. Кн. 10. Отд. II. С. 202–232.

себя сторонником *славянофильства* и, конечно, историософию А. С. Хомякова изучал очень внимательно.

4 мая 1871 г. Страхов пишет Ф. М. Достоевскому: «С большим нетерпением жду выхода 3-го тома Хомякова (Записки о Всеобщ. Истории) <...> Примусь серьезно изучать его взгляды на историю; что-то он хотел сказать?»⁵⁶

«Хомяков мне очень нравится, — делится Страхов спустя два года своими впечатлениями с Л. Н. Толстым, — хотя я еще мало читал его, чтобы произнести суждение. Какое живое понимание жизни народов! Как выставлены Славяне! Но книга загромождена сомнительною ученостию и бесконечными отрывочными гипотезами».⁵⁷

Впрочем, в дальнейших его работах и письмах никаких заметных следов изучения хомяковских взглядов найти не удастся. Зато уже начиная с письма Ф. М. Достоевскому от 24 ноября 1868 г. просматривается то важное значение, которое Н. Н. Страхов придает историософским взглядам Н. Я. Данилевского.

«Самое капитальное произведение, намеченное для журнала,⁵⁸ — это ряд статей Ник. Яковл. *Данилевского*, которого Вы вероятно помните по истории 47–48 годов и по ссылке в Вятку. Он теперь действ. с. советник и в первый раз выступает на поприще литературы с рядом статей Россия и Европа. Это — целое учение, славянофильство в более определенных и ясных чертах».⁵⁹

В другом письме Страхов вносит еще одно уточнение: «он тот самый фурьерист, которого вы помните».⁶⁰ Изначальный *фурьеризм* Данилевского важен не только его социалистическим идеалом, но в первую очередь космическим масштабом историософской парадигмы. Фурье,

⁵⁶ Письма Н. Н. Страхова Ф. М. Достоевскому / Публ. А. С. Долинина // Шестидесятые годы. М.; Л., 1940. С. 272.

⁵⁷ Толстовский Музей. II. С. 28.

⁵⁸ «Заря». — *Н. Г.*

⁵⁹ Письма Н. Н. Страхова Ф. М. Достоевскому. С. 260.

⁶⁰ Там же. С. 261.

как известно, связывал социальные процессы на Земле с солнечной активностью и движением галактик. Так что *органический* взгляд на субъекты исторического процесса возник у Данилевского не только под влиянием занятий биологией.⁶¹

Достоевский сразу почувствовал, что сочинение Данилевского — это «будущая настольная книга всех русских людей надолго», и он был озабочен вопросом, как она отразит сущность русского призвания, «которого начало заключается в нашем родном православии».⁶² Страхов отвечает ему: «Православие у Данилевского будет, хотя, я подозреваю, у вас оно должно представляться в ином виде, как у художника. Данилевский не касается прямо содержания, а только указывает историческое значение нашего исповедания».⁶³

Наконец, в письме от 4 мая 1871, выше уже цитированном в связи с Хомяковым, Страхов еще раз свидетельствует о своей готовности *принять* концепцию Данилевского:

«Конечно, — пишет он, — очень грустно то уродливое развитие, которое мы переживаем. Едва ли не прав Данилевский, что поправить нас может только борьба с Европою, море крови, всяческие битвы и потрясения. Мне иногда кажется, что самые светлые умы подверглись заразе. Обожание прогресса, чрезмерное уважение к уму, к знанию, весь склад, все привычки мысли — как Вы все это вырвете и очистите? Чувствуя, что Запад падает, мы однако же едва ли понимаем, где корень этого падения. Римляне когда-то жаловались, что вся беда от греков. Но наше положение

⁶¹ См. также: *П. П. Шитихин*. Сравнительный анализ историософских взглядов Н. Я. Данилевского и Л. Н. Гумилева. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2012. С. 22 сл.

⁶² *Ф. М. Достоевский*. Полное собрание сочинений в 30 тт. Т. 29. Кн. I. Л., 1986. С. 36.

⁶³ Письма Н. Н. Стрхова Ф. М. Достоевскому. С. 263.

ние хуже, потому что до сих пор нельзя даже утвердительно сказать, что Россия не есть

Большой расслабленный колосс». ⁶⁴

В дальнейшем Страхову пришлось потратить немало сил на защиту концепции Данилевского, хотя порой это мешало его собственным планам.

В самом начале спора с Вл. Соловьевым о книге «Россия и Европа» Н. Н. Страхов писал Льву Толстому: «Всего меньше меня радует полемика с Соловьевым, и право, не я виноват. После своей второй статьи — в марте в *Вестн. Европы*, он был у меня, и я попробовал хоть в разговоре добиться от него определенности. Невозможно! Он весь в общих фразах, и в целый вечер я едва успел добиться, что он указал на два места, у меня и у Данилевского, с которыми он не согласен. А то он согласен *вообще*, и начинает много говорить, но ничуть не о том, что высказано его противниками. Я ему сказал, что у него нет никакого определенного взгляда на историю, он отвечал, что думает его скоро написать». ⁶⁵

Но какие *определенные* взгляды на историю были у самого Страхова? Выше мы цитировали его слова: «Для человека, ищущего спасения своей души, для того, кто глубоко погружен в вопросы нравственности, *история исчезает* или является не в том виде, как обыкновенно... В той или иной степени мы всегда *отрекаемся от мира*, когда начинаем искать Бога». ⁶⁶

Историософия Страхова изначально отступает перед его *нравственным эсхатологизмом*. Причем эсхатологизм его принципиально не визионерский, не пророческий, без «всадников Апокалипсиса», а исключительно *совестный*.

Вл. Соловьев мог писать нечто в духе Иоахима Флорского, ему принадлежит вполне историософская «Повесть об Ан-

⁶⁴ Там же. С. 272. Последняя строка — цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Бородинская годовщина».

⁶⁵ Толстовский Музей. II. С. 377–378.

⁶⁶ Н. Н. Страхов. Взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского. С. 84–85.

тихристе», Страхов же от подобных конструкций заведомо дистанцировался. И вообще, как это ни покажется неожиданным, *сторонником* идей Н. Я. Данилевского вполне логично было бы стать именно автору идеи *Богочеловечества*...

Какая *общая* платформа могла быть у Страхова и Соловьева в отношении концепции Н. Я. Данилевского, если бы политические мотивы не развели их по разные стороны баррикад? Нетрудно предположить.

Должен (согласно целям Провидения) образоваться в конкретных земных условиях такой *тип (цивилизационной) деятельности*, который осуществит максимальную полноту жизни, единения разума и всех творческих сил. Он по праву может быть назван *Богочеловечеством*, путь к которому Соловьев рисовал изначально внешне-организационный, через единение властей Папы Римского и Русского императора, В. Ф. Одоевский видел его в развитии *науки инстинкта*, а Данилевский и Страхов в выражениях более осторожных говорили о том, что он должен явиться *органически*, в пространстве *русского мира*.

Но в такой категорической форме ни Данилевский, ни Страхов не высказывались, разве что только *подразумевали*.

Страхов вообще от строгих догматических утверждений старался воздерживаться, и в историософии Данилевского ему больше импонировала *интенция*, нежели законченная *система*. Может быть, именно поэтому он не раз признается в своих письмах, что защита Н. Я. Данилевского для него является тяжким бременем, отвлекающим от собственных трудов.

В письме к Л. Н. Толстому от 20 сентября 1890 он признается: «Сказать по правде, мне очень тяжело так долго хлопотать о Данилевском, но так выходит, что нельзя бросить дела».⁶⁷ А в другом письме, скорее произвольно, он проговаривается, что темы Данилевского — не его *заветные*: «Теперь я уже кончил свои хлопоты с умственным наследием Данилевского

⁶⁷ Толстовский Музей. II. С. 414.

и принимаюсь за свои темы — о времени, числе и пространстве, и еще о законе сохранения энергии». ⁶⁸

Теория науки, методология, метафизика — это Страхову было все-таки ближе. Он не столько *разделял* взгляды Данилевского, сколько сочувствовал их автору, а главное — никак не мог принять аргументов противоположной стороны.

«Велика была бы для меня радость, — писал Страхов В. В. Розанову 4 июля 1893 г., — если бы кто взял на себя определить отношение книги Рюккерта к книге Данилевского. Мне непременно предстоит это дело, но не могу Вам выразить, какую лень я чувствую при этой мысли. Эти две книги не имеют между собой ничего общего; Рюккерт пускается во всякие рассуждения, но не держится никакой определенной мысли; мельком он говорит о типах, но это не те типы, какие у Данилевского. Если рассматривать зачатки мысли о национальностях в истории, то нужно бы взять 1) Гердера, 2) Шеллинга и Гегеля, 3) Вильгельма Гумбольдта. Тут везде можно указать, что *человечество* все больше и больше оказывается отвлеченным понятием, а реальность народностей выступает все яснее». ⁶⁹

Страхов не вспоминает здесь об «Основаниях новой науки об общей природе наций» Джамбаттисты Вико, о славянском мессианизме А. Мицкевича и Хёне-Вронского, даже о «Русских ночах» В. Ф. Одоевского, предваривших построения Н. Я. Данилевского. Ему просто важно было «снять» навязчивое сближение последнего с Риккертом, а положительное развертывание этой концепции и ее ближайшее родство для него живого интереса не представляли. *Органичность* русского мира для Страхова была несомненной, а вот разного рода дискурсивные конструкции вокруг этой темы он принимал скорее условно.

Достоевскому о своих спорах с Данилевским Страхов сообщать не стал. Толстому же он писал, что часто подолгу

⁶⁸ Там же. С. 400.

⁶⁹ Цит. по: *Розанов В. В. Литературные изгнанники*. С. 235–236.

дискутировал с Данилевским «об атомах, о жителях планет, о началах нравственности»,⁷⁰ и не раз прямо давал понять, что в *философском* плане видит у автора «России и Европы» некую существенную *ограниченность*.

«Я вам писал, — рассказывает он Толстому в письме от 21 апреля 1877 г., — о наших беседах; каждую неделю мы шесть часов сряду с глазу на глаз толковали о философии, и он уехал, купивши себе философскую книжку (Фихте-младшего *Теизм*) и собираясь читать мой перевод Куно Фишера. Тут я мог вполне измерить и умственные силы и *степень серьезности* своего приятеля, и, признаюсь, очень разочаровался. Не мало значит, конечно, десять или пятнадцать лет, проведенные в занятиях одним садоводством. Очевидно, его самолюбие было затронуто тем, что оказалась область мысли, ему недоступная; но он самым ребяческим образом упирается и собирается читать философов, чтобы убедиться, что философия пустяки. При этом он мил, как дитя, но и настолько же серьезен».⁷¹

В письме от 28-го сентября 1878 г., развернуто процитировав соображения Н. Я. Данилевского по поводу своей книги «Об основных понятиях психологии», Страхов замечает: «Но вы видите, что понятие *сознания* для этого умнейшего человека совершенно недоступно. Это очень странно, и я даже этого не ожидал. Впереди он пишет, что научился из моей статьи понимать *Cogito ergo sum*. Но для Стасова и это непонятно. И вот источник бесконечных разногласий между людьми, источник философских школ и разных исторических событий; вот вам и Дарвин, материализм, спиритизм, четвертое измерение, и Соловьев, и Гартман, и т. д.».⁷²

Тем паче не мог Страхов надеяться встретить у Данилевского глубокое понимание христианства. Толстой же для него —

⁷⁰ Толстовский Музей. Т. II. С. 19.

⁷¹ Там же. С. 113. Ниже к «аналогичным» явлениям Страхов причисляет «спиритизм, нигилизм, Тургенева с его *Новью*, Мещерского с *Гражданином*, Достоевского с *Дневником* (!), наконец, Вл. Соловьева (!!)».

⁷² Толстовский Музей. II. С. 187.

образец разумения веры, носитель *святости*⁷³ и русского духа... «Когда русского царства не будет, новые народы будут по «Войне и миру» изучать, что за народ были русские».⁷⁴

Порой Страхов начинает сомневаться в верности концепции Данилевского, его захватывает типичная для эпохи вера в *нравственный прогресс*. В письме от 2 января 1891 года он делится с Толстым следующими соображениями: «Таким образом, все смягчается, все начинают понимать, что худой мир лучше доброй ссоры (...) Даже предсказание Данилевского, что Европа вздумает задавить Россию, теперь не кажется мне таким вероятным».⁷⁵

В какой-то момент в Германии он вообще вышел из противостояния *Россия* и *Европа* и признается Толстому: «Странные впечатления. Баварцы (в Байрейте, в Мюнхене, в Штутгарте) показали мне такими добрыми и милыми людьми, что кажется люблю их больше русских и охотно бы там остался. Вообще, я три месяца чувствовал себя космополитом, и, вернувшись домой, до сих пор не привык к патриотизму, вероятно, охладел к нему навсегда. Как хорошо смотреть на каждого человека как на брата и не разбирать, какого он племени и закона».⁷⁶

Именно в это время, в Эмсе, Страхов, по его словам, «начал преважное исследование *о времени, числе и пространстве*».⁷⁷ — *Метафизика* перевесила *историософию*... И для Страхова это было вполне логично.

⁷³ «Напряжение Вашей духовной жизни, — пишет он Толстому, — постоянно меня изумляет, с первого нашего знакомства (...) В Ясной Поляне возможны всяческие человеческие бедствия, кроме одного — невозможна скука, потому что центр этого мира — человек, непрерывно растущий душою. И смысл этой жизни я не могу иначе назвать, как *святостью*; это культ чистоты, простоты, добросовестнейшее и непринужденнейшее служение высшим целям человека» (Там же. С. 85).

⁷⁴ Там же. С. 27.

⁷⁵ Там же. С. 421.

⁷⁶ Там же. С. 316.

⁷⁷ Там же. С. 318.

Конечно, он время от времени обращается к проблемам истории, но скорее по случаю. В 1878 г. он задумал написать «Об истории» — «маленький очерк». ⁷⁸ Вскоре статья получает название «Главная задача истории». В ней его «манит возможность высказать немножко свои нравственные взгляды». ⁷⁹

Видимо, именно ей он порой дает другие названия. Так, он собирался написать для С. А. Юрьева в «Русскую мысль» статью под названием «Задача истории». ⁸⁰ А в письме к В. В. Розанову от 7 ноября 1893 г. Страхов сообщает, что пишет [статью] «О задачах философии истории». ⁸¹ То же ли это сочинение, что и «Главная задача истории», мы с уверенностью сказать не можем, хотя, скорее всего, дело обстоит именно так.

Материалы к статье «Главная задача истории», опубликованные посмертно, ⁸² позволяют, во всяком случае, судить, в каком направлении он собирался развивать свои мысли. Оно может быть охарактеризовано как *методологическое*, что и неудивительно. Много сил посвятив изучению «методы» естественных наук, Страхов решил высказаться на ту же тему и относительно гуманитарных. *Философию истории* и какие-либо аллюзии на ее связь с *метафизикой* здесь можно угадывать только с большой условностью.

Тем не менее почти в самом начале этого текста мы встречаем противопоставление *истории* как формы памяти — *смерти*, однажды уже трактованной Страховым чисто положительно, как предел совершенствования организма. Здесь же *история* по сути выступает как *надприродная*, т. е. *метафизическая* оппозиция *смерти*.

«Смерть и забвение, — пишет Страхов, — вот участь всего живого и всякого душевного проявления. Но человек во-

⁷⁸ Там же. С. 193.

⁷⁹ Там же. С. 196. Ср.: С. 214, 217, 232.

⁸⁰ Там же. С. 232.

⁸¹ Там же. С. 237.

⁸² *Н. Н. Страхов. Главная задача истории // Исторический вестник. 1901. Т. 83. № 3. С. 1012–1020.*

оружается против закона времени; он хочет, чтобы люди и народы с их судьбами, мыслями и чувствами вечно жили в нашей памяти <...> Откуда это желание? Очевидно, корень его заключается не в искании какой-нибудь пользы, не в любви и благодарности к предкам, одним словом, не в каком-нибудь побуждении настоящей минуты и нашей личной жизни, а в естественном действии наших способностей и в том значении, которое может иметь это действие. Мы обладаем способностью памяти, мы умеем *помнить*, а потому и желаем помнить».⁸³

При всей незавершенности формулировки видно, что Страхов не только противопоставляет историю *смерти* и *закону времени*, но и, верный своей критике утилитаризма, подчеркивает ее *совершенно свободный*, «незаинтересованный» характер. Она не «служанка политики» или какой-либо личной выгоды. Она относится к естественным действиям наших способностей, но не «физиологических», а составляющих — позволим себе уточнить — *образ Божий* в человеке.

Однако, в отличие от математики или химии, *«история еще не есть наука»*. В ней слишком много фальши, догадок, выдаваемых за бесспорную истину.

«Когда мы читаем простодушную летопись монаха или записки частного человека о своей жизни, мы часто бываем чрезвычайно довольны — очевидно потому, что простые и ясные требования, которыми задавались эти писатели, выполнены ими почти в совершенстве. Но, читая ученые сочинения об истории, мы обыкновенно поражаемся ужасною несоразмерностью между задачами и самого автора и теми, которые он в нас возбуждает, с одной стороны, и чрезмерно слабым и неправильным выполнением этих задач, с другой».⁸⁴

Чтобы избежать подобной фальши, надо обратиться к *методологической* проблематике. «Мы предполагаем, — про-

⁸³ Там же. С. 1013.

⁸⁴ Там же. С. 1014.

должает Страхов, — что возможно открыть цель, к которой стремится эта наука,⁸⁵ и что есть определенные и ясные пути, по которым следует идти к этой цели. Отыскивая эту цель и эти пути, мы, очевидно, будем стараться найти не временные, а *всегдашние* черты этой умственной сферы». ⁸⁶

Правда, «основные приемы ума» Страхов, как мы помним, уже изучал на материале естествознания, поэтому ожидать здесь каких-то новых открытий не приходилось, и он, наверное, сам это чувствовал.

Тем не менее о *цели* истории он высказался достаточно ясно. «История есть изложение судеб человечества. Мы так уже привыкли к отвлеченности, что для нас легко и даже неизбежно брать предмет истории в этой его общности и целостности. Мы берем все человечество как нечто единое и задаем мыслью изобразить его развитие от начала и до настоящей минуты. Мало того: по естественному течению мысли мы задаем себе вопрос о будущем, куда идет и к чему приведет это развитие. Из рассказа о минувшем история часто переходит в предсказание о будущем и таким образом захватывает весь возможный объем своего предмета». ⁸⁷

Здесь самое время поинтересоваться, судьба человечества в ее изложении Библией — от *Книги Бытия* до *Апокалипсиса* — это *история* или *притча*? Есть ли *метафизический* аспект начала и конца истории? Этих вопросов бывший семинарист не ставит. Он только констатирует, что «созерцание судеб человечества в его целом есть дело невообразимо-трудное, если не невозможное», поэтому лучше избегать амбициозных схем, мириться с «таинственной загадочностью истории». ⁸⁸

⁸⁵ Отвергнув выше *утилитаризм*, Страхов все-таки не решается сразу расстаться и с *целеполаганием*, хотя «Критику способности суждения» не мог не знать. Сравнив историю как *свободную деятельность с искусством*, он, конечно, пошел бы по этому пути до конца...

⁸⁶ Там же. С. 1015.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. С. 1016.

За этой незавершенной экспозицией следует еще несколько отрывочных замечаний, наиболее важные из которых следующие:

Привлекательность истории состоит в том, что к ней «можно относиться чисто созерцательно, чего нельзя к современным событиям». В истории Страхов ищет «постоянного, неизменного, вечных сил и законов», а потому считает «менее существенным все прогрессирующее». Нравственная природа как *неизменная* для него «важнее, чем умственная», «поэзия не прогрессирует сравнительно с наукой, следовательно, важнее науки».⁸⁹

Так что, решимся резюмировать эти тезисы, *история — это школа возвращения к вечности*. *Historia est magistra vitae...* А учит она, между прочим, тому, что *органической* смены одной эпохи другою — нет, а есть *подавление* недозревших начинаний другими. «Естественная смерть есть такое же редкое явление в истории, как и в неразумной природе».⁹⁰

Иными словами, то, что Страхов писал в статье «Значение смерти», он здесь «диалектически» отвергает...

Пытаться после этого выявить историософские мотивы в таких литературно-критических сочинениях Страхова, как «Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова», дело заведомо неблагодарное, ибо поэзия, по его убеждению, некоторым образом вне времени, а история все-таки именно в нем и *о нем...*

В итоге остается констатировать, что основной мотив философской деятельности Страхова — это прежде всего *аскеза ума*, но не положительная метафизика, историософия и тем паче *идеология*. Его *критика Запада* не предполагает выдвижения альтернативы, сравнимой хотя бы с той, что намечена в «Русских ночах» кн. В. Ф. Одоевского...

Страхов хорошо знал что *проповедь, идеология* как форма догматически-утвердительная — не его путь... «...До пропо-

⁸⁹ Там же. С. 1017.

⁹⁰ Там же.

веди, может быть, я никогда не дойду, — писал он Толстому, — хотя буду стараться».⁹¹ Но постепенно он все больше убеждался, что в нем самом «мало деятельности»,⁹² — в отличие от нигилистов и революционеров. «В них жива жажда деятельности, и они с радостью хватаются за указываемые им цели. А мы, консерваторы, славянофилы и т. п., — мы только знаем, чего не делать».⁹³

⁹¹ Толстовский Музей. II. С. 43.

⁹² Там же. С. 70.

⁹³ Там же. С. 72.