

Белгородский государственный университет
Кафедра философии

Е.А. Антонов

Антропоцентрическая
философия Н.Н. Страхова
как мыслителя переходной эпохи

Монография

Белгород
2007

УДК 141.2
ББК 87.3(2)5
А 72

Печатается по решению
редакционно-издательского совета
Белгородского государственного университета

Рецензенты:

Климова С.М. доктор философских наук, профессор,
Белгородский государственный университет

Юдин А.И. доктор философских наук, профессор,
Тамбовский государственный технический университет

Антонов, Е.А.

А 72

Антропоцентрическая философия Н.Н. Стрхова как мыслителя переходной эпохи: моногр. / Е.А. Антонов. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. – 168 с.

Книга представляет собой первое монографическое исследование, посвященное жизни и деятельности Н.Н. Стрхова. В ней раскрывается его уникальное место в истории русской философии и культуры второй половины XIX века. Н.Н. Стрхов представлен как самобытный мыслитель и философ переходного периода, закладывающий основания русской национальной философии и ведущий содержательный диалог с важнейшими западноевропейскими философскими и литературными направлениями, получившими распространение в России. В монографии представлены метафизические взгляды мыслителя, а также его философия природы, гносеология и философия истории в свете антропоцентризма – одного из важнейших принципов стрховской философии.

Для философов и историков русской культуры, а также для преподавателей, аспирантов и студентов.

УДК 141.2
ББК 87.3(2)5

Настоящее издание осуществлено
при финансовой поддержке РГНФ №06-03-5509 а/Ц

© Антонов Е. А., 2007
© Белгородский государственный
университет, 2007



Н.Н. Страхов (конец 1880-х гг.)

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава 1. Становление Страхова как философа переходного периода в русской культуре XIX века	11
1.1. Социокультурные условия формирования Страхова как самобытного мыслителя	11
1.2. Идеино-теоретические предпосылки возникновения страховской философии	27
Глава 2. Страхов как метафизик и эволюция его мировоззрения.....	34
2.1. Эволюция мировоззрения Страхова.....	35
2.2. Страхов как метафизик	43
Глава 3. Понимание мира и человека в философском творчестве Страхова	64
3.1. Специфика философской деятельности Страхова и самобытность его миропонимания	65
3.2. Антропоцентризм страховской созерцательной философии.....	72
Глава 4. Антропоцентрический характер натурфилософии Страхова	79
4.1. Антропоцентризм как высший принцип страховской натурфилософии	80
4.2. Космизм и акосмизм натурфилософских размышлений Страхова	86
Глава 5. Антропоцентрический аспект страховской гносеологии	94
5.1. Созерцательный характер гносеологии Страхова	95
5.2. Специфика страховского понимания рационализма и его типология	104
5.3. Размышления Страхова о соотношении научного и вненаучного в познании и реальной жизни.....	109
Глава 6. Антропоцентрические основания философии истории Страхова.	117
6.1. Развитие человечества и его культурно-историческое единство в философии истории Страхова	118
6.2. Взгляды Страхова на просвещение в России и критика нигилизма второй половины XIX века	135
6.3. Самодеятельность как средство развития личности человека и ее самосознания	147
Заключение	156
Литература	160

*Оценка идей мыслителя
предполагает определенную отстраненность,
рассмотрение их в контексте «большого времени».*
М.М. Бахтин

*Время является лучшим пробным камнем
для оценки людских заслуг.*
В.И. Ленин

Введение

Двадцатый век прошел под знаком своеобразного «антропологического бума» в философии, когда на передний план снова вышел человек, рассматриваемый как центр мироздания. Антропологический ренессанс проявился в обостренном интересе к проблеме человека и возрождении антропоцентрических по своему характеру вариантов исследовательской парадигмы, в выработке новых путей постижения человека. Один из вариантов антропоцентризма был представлен во 2-ой половине XIX века Н.Н. Страховым, особое внимание к которому вызвано сегодня возросшим интересом к истории русской философии, а также значимостью тех ключевых антропологических проблем, которые им ставились и решались. Это касается духовной самобытности России и путей ее дальнейшего развития, становления самосознания личности и формирования русского национального самосознания. Потребность в углубленном осмыслении философии Страхова диктуется и тем, что в ней содержатся идеи метафизического масштаба, значимые и сегодня. Они приобретают особое значение в ходе переоценки социокультурных идеалов, когда подвергается переосмыслению методологический инструментарий философской деятельности.

На современном этапе развития философского знания антропологическая тенденция является одним из наиболее масштабных и влиятельных направлений, в котором антропоцентрический принцип постулируется в качестве методологической основы. Его экспансия выступает в форме глобального процесса гуманизации науки. Сегодня с антропоцентрическим мировоззрением конкурируют такие типы мировоззрения как теоцентрическое и экологическое, все более набирающие силу и признание. В этих условиях антропоцентрический гуманизм воспринимается порою как нечто чуждое современной культуре. Поэтому обращение к антропоцентризму Страхова может помочь, на наш взгляд, разобраться в сегодняшних проблемах и наметить пути их решения. Сама значимость идей мыслителя возрастает по мере разрывания их в контексте современной культуры.

Творческое наследие Страхова до сих пор не стало предметом углубленных исследований отечественных философов, хотя в последнее время наблюдается оживление интереса к философии и личности мыс-

лителя. Возвращение его произведений из небытия становится насущнейшей задачей нашего сложного и противоречивого времени.

Философия Страхова – одно из самых трудно поддающихся толкованиям мирозерцаний 2-ой половины XIX века, которое невозможно вписать в какое-либо одно философское направление. Страхов относится к числу тех немногих мыслителей, для понимания которых требуется знакомство с его биографией и разнообразным творчеством, не сводимым только к философии, но и включающим литературную критику, переводческую деятельность, а также богатейшее эпистолярное наследие. Поэтому необходимо более пристально взглянуть в философское творчество мыслителя и выявить его действительное место и значение в истории русской философии и культуры в целом. Наряду с этим изучение антропоцентрических идей Страхова позволит, на наш взгляд, глубже и полнее представить панораму развития русской культуры и раскрыть роль философии в качестве важнейшего условия развития просвещения в современной России.

Как философ Страхов был уже известен при жизни и должным образом оценен при выборах в почетные члены московского психологического общества в конце XIX века. Его признавали в качестве одного из авторитетнейших специалистов в философии и литературной критике, многие авторы ждали его одобрения и поддержки. Однако при жизни мыслителя его философские взгляды зачастую оценивались разноречиво, порою даже негативно. И это не удивительно, если вспомнить его резкие выступления против таких господствовавших в русской культуре 2-ой половины XIX века направлений как позитивизм, материализм, спиритизм, западничество, социализм, нигилизм и утилитаризм. К этому следует добавить, что, как отмечал в свое время В.В. Зеньковский, «отсутствие цельности и незавершенности построений всегда очень мешали должной оценке творчества Страхова, создавали постоянно недоразумения вокруг него»¹. Вполне очевидно, что для такого «несвоевременного мыслителя» как Страхов была «только и возможна надежда на герменевтическую ситуацию в будущем»². И она, наконец-то наступила в современной России. То, что не смогли понять его современники, предстоит сделать представителям современной отечественной философии.

Значительный недостаток в исследованиях творчества Страхова в определенной мере связан с отсутствием систематического подхода к его творческому наследию. Современные исследователи оценивают личность Страхова и его философию по-разному – от негодования до восторженных эпитетов. Однако все они преломляют его идеи односторонне. Поэтому Страхов как философ может быть правильно понят и оценен лишь во всей полноте его деятельности и созданных им произведений.

Философское наследие Страхова стало объектом анализа уже в конце XIX века. Среди современников, высоко оценивших его философию, можно назвать таких известных русских философов, как Н.Я. Грот, Александр Ива-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991. – Т.1. – Ч.2. – С. 217.

² Корольков Александр. Русская духовная философия. – СПб., 1998. – С. 19.

нович Введенский, Алексей Иванович Введенский, Э.Л. Радлов, В.В. Розанов и др. Значительно позже высокая положительная оценка философии Страхова была дана представителями русского зарубежья. В.В. Зеньковский, С.А. Левицкий, Д.И. Чижевский раскрыли новые аспекты его философского творчества.

К сожалению, такого рода оценки личности и философского творчества этого глубокого и оригинального мыслителя не получили закрепления и широкого распространения в последующие десятилетия. В условиях господства «просвещенства» и революционаризма, против которых он неустанно выступал, его имя было предано забвению, а высказанные им идеи рассматривались как устаревшие и реакционные.

В советское время сложилась традиция негативного отношения к философии Страхова, которая рассматривалась как идеалистическая, почвенническая и не заслуживающая серьезного внимания. Краткие сведения о нем можно было получить лишь в энциклопедических изданиях, где излагались годы его жизни и перечислялись опубликованные произведения. Зачастую лишь литературные критики, литературоведы и публицисты давали абстрактные характеристики философии Страхова, не углубляясь в суть рассматриваемых им философских проблем и выдвигаемых идей. Отдельные философские вопросы в творчестве Страхова затрагивались в работах У.А. Гуральника, А.С. Долинина, Б.Ф. Егорова, Н.Н. Скатова, М.И. Щербаковой и др.

Реабилитация страховской философии и ее осмысление с новых мировоззренческих и методологических позиций начинается лишь с середины 90-х годов XX века. В работах таких отечественных исследователей как Л.Р. Авдеева, Е.А. Антонов, А.Н. Аринин, Р.К. Баландин, А.В. Белов, А.В. Богданов, Н.К. Гаврюшин, Н.П. Ильин, В.С. Лыкова, С.Н. Малявин, В.М. Михеев, Н.В. Снетова, В.В. Сапов, М.А. Ходанович рассмотрены различные аспекты философского творчества Страхова. Некоторые современные исследователи, например, Н.П. Ильин называют Страхова классиком русской философии, подчеркивая тем самым его огромный вклад в русскую культуру.

Среди западных исследователей можно выделить Анджея де Лазари и Р. Лаута, которые в своих книгах, посвященных творчеству Ф.М. Достоевского, рассматривают некоторые аспекты философии Страхова. Однако монографических исследований, полной и разносторонней оценки его философского наследия, глубокого анализа его мировоззрения все еще нет. Исключением является монографическая работа американской исследовательницы Линды Герштейн, где философские взгляды Страхова рассматриваются наряду с его литературной критикой и публицистикой¹.

¹ См.: Gerstein L. Nikolai Strakhov philosopher, man of letters and social critic. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971. Важно отметить, что Л. Герштейн при характеристике жизненного и творческого пути Страхова лишь вскользь касается его философских взглядов. Систематического анализа страховской философии в ее работе нет, хотя эпизодически и встречаются рассуждения по поводу философии.

Разноречивые, а подчас взаимоисключающие характеристики и оценки философии Страхова, которые наблюдаются и сегодня, проистекают из-за слабой изученности философского наследия русского мыслителя. Его труды давно стали библиографической редкостью и до сих пор не переизданы за исключением сборника литературно-критических статей и вышедшей в 2007 году книги «Мир как целое». Объективной оценке философского наследия Страхова препятствует отсутствие в нашей литературе специальных широкомасштабных исследований по этой проблеме.

Системное изложение философских воззрений Страхова и их адекватное понимание предполагает целостное представление его философии. Одну из первых попыток реконструкции страховской философии предпринял М.А. Ходанович, предложивший общую схему исследования философии Страхова и раскрывший некоторые основные моменты влияния философии Шеллинга и Гегеля на мировоззрение Страхова. «Сам Страхов, – пишет М.А. Ходанович, – о своей концепции говорил, что она представляет лишь переработку уже существующего философского материала в форме выводов и пояснений, а потому не может претендовать на оригинальность, хотя критика не покидало чувство особенности своих взглядов, новизны отстаиваемых им положений. Но, обладая широкой эрудицией, Страхов не создал стройной системы своего мировоззрения, вследствие чего перед исследователем творчества мыслителя ставятся своеобразные требования реконструкции его концепции в рамках темы данной главы»¹.

При оценке философских взглядов Страхова его часто смешивают с полным однофамильцем из Харькова. О смешении работ «старшего» и «младшего» Страхова, имеющемся в нашей литературе, писали В.С. Лыкова и Н.В. Снетова². Если В.С. Лыкова, раскрывая философские воззрения Страхова, делает акцент на выявлении онтологических, гносеологических и ценностных основаниях его философии, то Н.В. Снетова, подчеркивая целостный и органический характер страховской философии, показывает влияние на ее становление немецкой классической философии.

В то же время антропоцентризм как важнейший принцип философии Страхова остается в тени, о нем говорят лишь вскользь как о небольшом довеске. Поэтому работа, предлагаемая читателю, является одной из первых попыток систематического исследования антропоцентрических философских воззрений этого крупного мыслителя. Следует также отметить, что страховская философия с ее главной проблемой – человеком как центром мироздания – отличается от аналогичных философских учений, создававшихся в Рос-

¹ Ходанович М.А. Влияние философии Шеллинга на мировоззрение почвенников А.А. Григорьева и Н.Н. Страхова // Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб., 1998. – С. 460.

² См.: Снетова Н.В. Философское творчество Н. Страхова в оценке русских мыслителей // Русская философия: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы. – Екатеринбург, 2000; Снетова Н.В. Н.Н. Страхов как философ // Вестник ОГУ. – 2005. – №4; Лыкова В.С. Философские воззрения Н.Н. Страхова: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2001.

сии как до, так и после него. Здесь вместо *антропологизма* на передний план выходит *антропоцентризм*.

Сегодня можно вполне определенно сказать, что антропоцентрическая философия Страхова как нечто целое почти неизвестна. Оценки отдельных ее частей разными исследователями практически не отражают общий замысел его антропоцентрической концепции. Поэтому нам представляется важным раскрыть сначала его общий облик как человека и мыслителя, а затем определить основные принципы его антропоцентрической философии и представить ее как особую систему воззрений и внутренне скоординированного единства всех составных частей.

Монография посвящена реконструкции философии Страхова как целостного феномена с философско-антропоцентрических позиций. При этом мы не ограничиваемся задачей феноменологического описания и упорядочиванием излагаемых взглядов Страхова, хотя без этого не обойтись. Автор стремится выяснить суть этой философии и раскрыть ее функционирование в контексте русской культуры 2-ой половины XIX века. Для решения данной задачи необходимо, хотя бы частично, пересмотреть методологический инструментарий историко-философского исследования всей русской философии, в том числе и творчества Страхова. Эмпирически-описательная и плюралистическая характеристика этой философии, создающая эклектическую разногласицу, затрудняет поиск общих оснований и специфических черт философии Страхова.

Среди главных методологических предпосылок и средств, методов и принципов исследования в работе берется «биографический метод». Используются также диалектический и герменевтический методы, позволяющие более адекватно изложить его диалектическую философию и раскрыть содержащиеся в ней культурные смыслы.

Эта книга представляет собой одну из первых попыток проникновения в творческую лабораторию мыслителя и изучения внутренней динамики его духовной жизни, а также изложение истории его интеллектуальной биографии на протяжении почти сорока лет. Рассмотрению подлежат лишь некоторые ключевые сюжеты, связанные с антропоцентризмом и проходящие через все его философское творчество, как в историческом, так и структурном планах. Предлагаемая читателю работа не претендует на всю полноту и всесторонность, хотя и содержит в себе интенции такого рода.

Основная задача этой работы состоит в том, чтобы очертить общее пространство страховского мирозерцания, его наиболее значимые компоненты и дать образ его глубоко самобытного мышления. Такого рода представление (проследить общую динамику духовной жизни Страхова и последовательности ее основных тем, сюжетов и текстов), на наш взгляд, обеспечит читателю некоторые основания, необходимые для более глубокого и всестороннего проникновения в сам строй страховского философствования. При этом автор стремится сохранить минимальный уровень интерпретации, строго следуя имманентной логике мышления Страхова. В основу исследования положена та герменевтическая культура чуткости и внимательности к тексту

страховских произведений, которая была характерна для самого Николая Николаевича.

Главная целевая установка автора состоит в том, чтобы понять философское творчество Страхова, избегая при этом, с одной стороны, безмерного критиканства, все знающего и указующего, а с другой стороны – всемерной поддержки и восхваления. Обращение преимущественно к работам мыслителя, намеренное цитирование, порою обильное, вызвано тем обстоятельством, что сегодня для осмысления и понимания философского наследия Страхова следует придерживаться тезиса: «Пусть говорит сам Страхов!» Предлагаемый подход поможет, на наш взгляд, избавить читателя от навязывания ему «осовремененного» Страхова и признания *современности* многих высказанных им идей и прогностических положений.

*Философия в полном упадке. Ею пренебрегают, над ней глумятся.
Она решительно никому не нужна ...
Мы видим ... не борьбу против той или другой философской доктрины,
а совершенное равнодушие к самой философии ...
Философия просто отброшена, как ненужная вещь ...
В такой же опале, как философия,
находится и единственное орудие ее – умозрение.
Умозрение в наши дни чуть-чуть не бранное слово.*

К.Д. Кавелин

*Философия потеряла свой кредит
в глазах каждого здравомыслящего человека.
Никто уже не верит в ее шарлатанские обещания,
никто не предается ей со страстным увлечением.*

Д.И. Писарев

Глава 1. Становление Страхова как философа переходного периода в русской культуре XIX века

На становление и развитие философских взглядов Страхова значительное влияние оказали социокультурные условия развития России 2-ой половины XIX в., наложившие своеобразный отпечаток на ход его мыслей. Под влиянием тех тенденций, которые имели место в экономике, социальной сфере, политике и культуре изменялись господствовавшие ранее традиции, нормы и вся система ценностей. В связи с секуляризацией различных областей общественной жизни и деятельности начинается смена миропонимания людей с теоцентрического на антропоцентрическое.

Становление антропоцентрической тенденции осуществлялось благодаря развитию философии и естествознания. При этом осознание важности самого субъективного начала способствовало появлению особого интереса к мировоззрению тех мыслителей, которые закладывали основы русского национального самосознания, философского языка. Они принимали непосредственное участие в том великом духовном повороте, который начался во второй половине XIX века.

1.1. Социокультурные условия формирования Страхова как самобытного мыслителя

Биография любого мыслителя – это прежде всего его литературная, философская, публицистическая деятельность. Однако особенностью изучения жизни и деятельности Страхова является невозможность составить его полную и подробную биографию. Особенно это касается его детских и юношеских лет. О себе и своей семье он не любил рассказывать. При всех своих

честолюбивых амбициях он никогда не занимался самовозвеличиванием, не занимал других людей своей особой. Он не навязывал своих произведений, хотя произведения своих друзей, в особенности Ап.А. Григорьева, Н.Я. Данилевского и Л.Н. Толстого не только пропагандировал, но и отстаивал с невероятной настойчивостью и последовательностью. Несмотря на скудный внешний биографический материал, мы попытаемся наметить некоторые наружные биографические рамки, внутри которых совершалось самовоспитание личности, осуществлялся процесс духовного становления будущего самобытного мыслителя.

Имя Николая Николаевича Стрхова приобретает последние годы все большую известность в нашей стране. Однако глубокое и всестороннее освещение его жизни и творчества еще только начинается. Биография Стрхова имеет характер той случайности, которая свойственна биографиям мыслителей эпохи российского просветительства. Он родился 16 (29) октября 1828 года в Белгороде, старинном городе Курской губернии. По происхождению и воспитанию Стрхов являлся православным христианином. О себе он писал так: «Я родился от русской крови. Мой отец – духовного звания, а духовные наши – коренные русские. Но мать моего отца была гречанка; но я родился от малороссиянки, которой дед был родовой казак, а мать из польского семейства. Сколько разнообразности влияний!»¹.

Жизнь Стрхова богата не внешними бурными событиями, а глубокой внутренней духовной деятельностью. Начальное образование он получил под руководством отца, Николая Петровича Стрхова, который окончил курс в Киевской духовной академии, получив ученую степень магистра богословия. Кроме преподавания словесности в Белгородском духовном училище он имел приход, являясь протоиереем Смоленского собора. Женат он был на Марье Ивановне Савченко, отец которой Иоанн Трофимович Савченко служил протоиереем Троицкого кафедрального собора и был ректором Белгородской духовной семинарии.

Николай только год посещал местное духовное училище. После смерти отца в 1834 г. мать увезла его и старшего брата Петра в г. Каменец-Подольский к своему брату, о. Нафанаилу Савченко, который в 1834 году был переведен туда ректором Подольской духовной семинарии и назначен настоятелем Каменец-Подольского Свято-Троицкого монастыря. Здесь его племянник Николай продолжил учебу в духовной семинарии. Затем он поступает в Костромскую духовную семинарию, куда годом раньше был переведен ректором его дядя, взяв с собою своих родственников. В семинарии Николай сначала обучался на отделении «риторика», а затем перешел на отделение «философия», которое окончил в 1844 году. Главный интерес своей жизни Стрхов определил следующим образом: «С самого детства у меня была любовь к книгам, и знаменитые имена писателей, ученых и философов возбуждали во мне благоговение и желание познакомиться с их произведе-

¹ Цит. по: Щербакова М. «Вместо дневника – письма к Вам» (Из переписки Н.Н. Стрхова с о. Иоанном Сквивским) // Москва. – 2005. – №10. – С. 188.

ниями»¹. Это авторское признание делает понятным, почему, несмотря на первоначальное религиозно-философское образование, а затем высшее естественнонаучное образование, Страхов посвящает себя философии и литературно-критической деятельности.

Страхов нередко с большой любовью и благодарностью вспоминал о духовной семинарии, которая помещалась в Костромском Богоявленском монастыре, основанном в XV веке. Несмотря на бедность и скуку семинарской жизни, на повальную лень, как свидетельствовал Страхов, «живой умственный дух не покидал нашей семинарии и сообщился мне. Уважение к уму и науке было величайшее ... Словом, у нас господствовала очень живая любовь к учености и глубокомыслию ... Наши умы и души имели, впрочем, свое определенное содержание, именно – были проникнуты религиозными представлениями. Неверующих и вольнодумцев у нас вовсе не было, и мы были твердо убеждены, что отрицание религии есть крайняя уродливость, чрезвычайно редко встречающаяся в роде человеческом. Таким образом, мы вполне испытали на себе влияние религии, мы были воспитаны под ее верховным руководством»². Получив православное воспитание, Страхов сохранил в себе глубокие его следы.

И в этой ленивой, тяжелой обстановке у него оказался духовный наставник в лице ссыльного униатского архимандрита Почаевского монастыря о. Иоанна Скивского, внесшего в духовное развитие Николая ту струю, которая сыграла значительную роль в дальнейшей его жизни. Сюда можно отнести изучение французского языка, многочисленные беседы по религии, философии и литературе, также занятия по математике и латыни. К этому следует добавить и широкую образованность дяди, которая постоянно проявлялась в его многочисленных беседах с домочадцами.

Вторым основным элементом умственного содержания монастырской жизни был патриотизм. «В нашем глухом монастыре, – писал он, – мы росли, можно сказать, как дети России». «Настоящий, глубокий источник патриотизма – есть преданность, уважение, любовь – нормальные чувства человека, растущего в естественном единении со своим народом». Монастырская жизнь и семинарское развитие выработали его характер. Как пишет о Страхове близко знавший его Б.В. Никольский, сюда относятся «приемы обращения с людьми и предметами, отношения к мнениям и системам, к искусству и науке ... О себе самом Страхов почти никогда не говорил, даже местоимение я проскальзывало у него в разговоре, как и в сочинениях, только в виде исключения»³. Все это проявлялось и в его личном обхождении, и в строе его жизни. «Даже манеры, обороты речи, самая наружность его напоминали ти-

¹ Цит. по: Никольский Б. Николай Николаевич Страхов. Критический библиографический очерк // Исторический вестник. – 1896. – № 4. – С. 217.

² Страхов Н.Н. Воспоминания о ходе философской литературы // Исторический вестник. – 1897. – № 5 – С. 428.

³ Никольский Б. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. – 1896. – №4. – С. 218.

пичного великорусского монаха»¹. Глубокое влияние оказала школа духовного красноречия и на литературную технику Страхова, на обработанность и законченность его литературных произведений. Его литературный и философский лексикон изобилует заимствованиями из языка современных ему церковных писателей. Выражение «монах в миру» как нельзя более подходит к Страхову, к его внешнему виду, окружению, способу поведения и мышления.

Отличаясь мягкостью характера, сердечностью и теплотой чувств, Страхов уже в ранней юности обнаруживает любовь к поэзии и неодолимую склонность к поэтическому творчеству. Видимо и литературную деятельность он начал с поэзии, влечение к которой у него было вначале даже преобладающим. По мнению И.П. Матченко, мужа его племянницы, первое сохранившееся стихотворение молодого Николая «Христос Воскресе!» относится к началу 1844 года, когда ему было около 15 лет. Оно начинается так:

«Радуйтесь! Ныне воскрес Христос, наш
Спаситель и Бог наш!
Ныне Он тяжкие узы греха с
человечества свергнул ...»
И кончается словами:
«Радуюсь радости Вашей и искренно
Вместе желаю,
Чтобы она не скончалась вовеки. –
С моей стороны-же
Всем, чем лишь только могу, постараюсь
Впредь доставлять я
Больше радостей Вашему чадолюбивому сердцу»².

Стихотворение имеет подпись: «Облагодетельствованный вами племянник».

Вполне очевидно, что это стихотворение молодой Страхов посвятил своему дяде, о. Нафанаилу, на воспитании которого находился и к которому, естественно, питал чувство глубокой благодарности. Особенную признательность Николай должен был питать к своему дяде с весны 1844 года, когда стало известным намерение о. Нафанаила взять его из Костромы, по окончании экзаменов в духовной семинарии, к себе в Петербург, куда тот был переведен в 1843 г. в сане архимандрита. В 1845 г. дядя Николая был посвящен в сан епископа Ревельского, викария Петербургского.

Происхождение, первоначальное воспитание и образование Страхова обусловили всю его дальнейшую жизнь и деятельность. Этот «живой умственный дух» костромской семинарии оказал большое влияние на богато одаренную натуру молодого Николая Страхова. В то же время семинарская обстановка не могла дать той духовной пищи, которой требовала природная

¹ Там же. – С. 219.

² Матченко И. Из неизданных стихотворений Н.Н. Страхова // Нива. Ежемесячное литературное приложение. – 1897. – №10. – С. 281.

пытливость его ума. Именно это обстоятельство послужило причиной его обращения к университету как источнику обширных и общих знаний.

Осенью 1844 года Страхов был вызван в Петербург дядею, который был произведен к тому времени в епископы и назначен ректором Петербургской духовной академии. Казалось бы, что для Николая открывалась перспектива дальнейшей карьеры на поприще православного духовенства. Следуя семейной традиции, Страхов должен был бы стать богословом. В семье и во время учебы в духовной семинарии у Страхова сформировались религиозные воззрения. Однако уже во время учебы в духовной семинарии он выбрал другой путь, закончив ее по отделению философии. В 1844-1845 гг. он переживает мировоззренческий кризис, связанный с окончательным отказом от духовной карьеры и выходом в светскую жизнь. Отказавшись от духовного звания и от всякого подчинения церкви, он сделался светским писателем.

В эти годы он активно знакомится с поэзией, делает первые опыты в литературной области. К этому он шел в течение нескольких лет, чему в немалой степени способствовали его знакомство и беседы с о. Иоанном Сквивским. Об этом свидетельствует его переписка с ним в студенческие годы. Письма о. Иоанна были написаны большей частью по-французски. В этой переписке изложены подробности студенческой биографии Страхова в те решающие переломные годы, когда закладывались основы его характера, осуществлялось энергичное становление личности и душевной индивидуальности. Сам он писал об этом так: «В этих письмах вся моя история, бедная и пустая, история всегдашних стремлений и бесплодной деятельности»¹. Со стороны своего наставника молодой Николай испытывал любовь к подопечному, сердечную заботу о нем и поучительные наставления.

Однако именно здесь последовал самостоятельный резкий жизненный поворот, нарушивший семейную традицию и такое предопределение. Получив первоначальное религиозное образование, он уволился из духовного звания (1844), не стал поступать в Петербургскую духовную академию, а записался в январе 1845 года вольнослушателем в Петербургский университет на факультет камеральных наук, что соответствует современному юридическому факультету. В августе того же года он сдает вступительные экзамены и становится студентом университета по математическому отделению.

Преобразование провинциального семинариста в столичного университетского студента многое изменило в бытовом и жизненном укладе Страхова. В Петербурге он поселился у дяди, архимандрита Нафанаила, в Александроневской лавре. Порядок и аккуратность монастырской жизни, хорошо усвоенные в Костроме, сохранялись и здесь – никакого комфорта, удобств и удовольствий. Однако соблазны столичного города, помноженные на молодые годы, шли в разрез с монастырским уставом. Попечение дяди и его строгое руководство привели к конфликту с племянником, который формулировал свои обвинения с юношеским максимализмом: «Смелость мысли, сила души

¹ Цит. по: Шербакова М. «Вместо дневника – письма к вам» (Из переписки Н.Н. Страхова с о. Иоанном Сквивским) // Москва. – 2005. – №10. – С. 206.

уничтожена навсегда!». В это время шло энергичное становление души, развитие личности с присущими возрасту скептицизмом и самоуверенностью, когда за тщеславным самолюбием прятались робость и неопытность.

С самой юности Страхов, как и его современник Н.Ф. Федоров, не принял того критического обличительного направления, по которому, начиная с 40-х годов XIX в., пошла русская литература. «Наша литература – бич России» – так определил ее Н.Ф. Федоров. Под этим тезисом мог бы подписаться и Страхов. Поэтому выход из семинария и поступление в университет его побуждал не разлад с окружающим миром, а чистая жажда знаний. По этому поводу Страхов писал в «биографических сведениях»: «Мне хотелось собственно изучать естественные науки, но я поступил на математику, как на ближайший к ним предмет, чтобы иметь возможность получать стипендию, и получал ее – по 6 рублей в месяц»¹. Это продолжалось только год. После его ссоры с дядей тот пожаловался на него попечителю и Страхов лишился стипендии и приюта. Попытки дяди сломить упорство в убеждениях молодого Николая оказались безрезультатны. При всей скромности относительно своей личности он обладал врожденной гордостью, о чем говорил его дядя.

В середине июля 1846 г., который стал переломным в судьбе Страхова, затянувшийся конфликт с дядей подтолкнул его к увольнению из университета и отъезду в Белгород. После возвращения осенью в Петербург жизнь Николая начала складываться по-новому. В ней отчетливо проявилась едва ли не врожденная культура самовоспитания, работа над собой. Об этом свидетельствуют, в частности, конспекты лекций по естествознанию и записки Страхова, дошедшие до нас в самом аккуратном виде.

Полтора года он перебивался без всякой помощи, оказавшись в крайне тяжелом материальном положении. Следствием этого было поступление его в 1847 г. на казенный счет в Главный Педагогический институт. Ссора с дядей и переход в педагогический институт описаны в его переписке с о. Иоанном Скивским, где изложены некоторые подробности студенческой биографии Страхова. Переписка Страхова с о. Иоанном Скивским продолжалась пять лет. Таковы были социокультурные условия, в которых будущий философ получил свое первоначальное воспитание и образование.

В университете он столкнулся с отрицателями, символом веры которых был прост: Бога нет, а царя не надо. Страхов увидел, что за отрицанием и сомнением стоит положительный и очень твердый авторитет естественных наук, на которые они опирались. Материализм и нигилизм выдавались за прямые выводы естествознания. Стремясь «стать с веком наравне» и иметь свои суждения, Страхов решил, что нужно познакомиться с естественными науками.

В этих двух жизненных решениях будущего мыслителя (поступить в университет и выбор естественного факультета) сказались характерные особенности умственного склада Страхова. В его намерении посвятить себя изу-

¹ Цит. по: Шербакова М. «Вместо дневника – письма к вам» (Из переписки Н.Н. Страхова с о. Иоанном Скивским) // Москва. – 2005. – №10. – С. 206.

чению того, что грозит душевному миру и дорогим идеалам, слышалась готовность ума к высшему беспристрастию и отказу от идеалов только если они вполне и, несомненно, опровергнуты и могут быть заменены новыми. Таким образом, на пороге совершенствования будущий мыслитель решает отказаться от духовной карьеры и выбирает светскую жизнь, связанную с философией, наукой и литературой. Но интерес к религии продолжал владеть умом мыслителя на протяжении всей последующей жизни. Это проявлялось в чтении религиозных книг, посещении Афона, а также совместно с Л.Н. Толстым посещения Оптиной пустыни.

Уже в студенческие годы заметно его стремление выйти за пределы ограниченного объема естествознания и преодолеть односторонность науки, узость области частного знания. Помимо университетских курсов Страхов активно занимался самообразованием, изучал современную русскую и западную литературу по философии, истории, естествознанию. В этом направлении формировались его религиозные, этические и эстетические воззрения. Любознательность и широта интересов юноши отразилась в выборе книг, которые он начал собирать еще в Костроме. С годами библиотека Страхова превратилась в уникальное собрание, поражавшее систематичностью, обдуманностью и разнообразием подбора. Наряду с религиозной литературой она включала книги как естественнонаучного, так и социально-гуманитарного характера.

В 1851 году Страхов окончил полный курс физико-математического отделения Главного педагогического института за казенный счет. Он был награжден серебряной медалью и удостоен звания старшего учителя. Эта учеба требовала восьмилетней элементарно-педагогической службы и поэтому молодой выпускник был определен старшим учителем математики и физики во 2-ю одесскую гимназию. В 1852 г. Страхов перевелся во 2-ю петербургскую гимназию старшим учителем естественной истории. В 1857 г. он защитил в Петербургском университете диссертацию «О костях запястья млекопитающих» и получил звание магистра зоологии. В дальнейшем он написал ряд статей по методологии естествознания. Однако невозможность заняться преподавательской деятельностью по избранной специальности, а также внутренняя потребность в реализации своего художественного творческого потенциала вывели его на литературу и литературную критику.

Таким образом, в юности Николай прошел хорошую классическую школу, пройдя полный курс философского отделения Костромской духовной семинарии, два курса камерального (юридического) отделения Петербургского университета и закончив Главный педагогический институт по естественно-математическому отделению. Все это было помножено на его великое трудолюбие. Круг влиятельного чтения, очевидно, был весьма обширен и он не всегда с достаточной достоверностью может быть очерчен.

В своем исповедальном письме Л.Н. Толстому от 3/15 августа 1893 г., отправленном им из Мюнхена, Страхов повествует о формировании своего отношения к такому общественному направлению как нигилизм: «Недавно я как-то разжалобился над собою. Какая печальная жизнь! Мальчик, совер-

шенно неспособный к ненависти, вражде, борьбе, приехал из глуши в Петербург. Он усиленно занимался наукой, но его потянуло к литературе, к этому *самозваному парламенту*, как выражается Карлейль. И начинается чертова комедия. С 1856 года все мечты литературы – разрушение, революция. Начинается брань на всех и на все, не только на самое гадкое, но и на самое дорогое. Вали все, – после разберемся! Катков, и тот восхищался покушением Орсини. Представьте себе, что десять лет я читаю эти выходки. Каждый месяц выходит несколько толстых журнальных книг, и я вижу, что между строчками в них написано: *кровь и огонь! огонь и кровь!* Я все понимаю, даже тоньше и верше, чем ярые почитатели этих книг»¹.

К чему же пришел сам Страхов? «Что же я сделал? – писал Страхов. – Я стал смеяться над ними, стал вступаться за то, за что можно было вступаться, за логику, за Пушкина, за историю, за философию. Шутки мои едва ли многим были понятны, и только покрыли мое имя позором ... И мне пришлось не мало обид; не один раз даже добрые знакомые показывали мне презрение и прекращали знакомство со мною. Но я не каюсь и не буду каяться. Разве я был не прав? Что было посеяно, то понемногу взошло и принесло хорошие ягоды. Появились огонь и кровь, которых желала литература»². «Все это направление, которое наполняет собою последний период истории, – писал философ, – либеральное, революционное, социалистическое, нигилистическое, – всегда имело в моих глазах только *отрицательный* характер; отрицая его, я *отрицал отрицание*»³. Таково происхождение анти-нигилизма Страхова, пронесенного им через всю жизнь. Именно в молодые годы – студенчество и учительство – у него произошел переход от теоцентризма к пантеизму и затем антропоцентризму пантеистического типа.

В 1854 г. Страхов дебютировал в поэзии, хотя она и не была сильной стороной его творчества. В области естествознания он начал публиковаться с 1857 г. в «Журнале Министерства Народного просвещения» где в течение трех лет печатались его фельетоны и рецензии под общим названием «Новости естественных наук». В этот же период в журнале «Русский мир» были опубликованы три «Философских письма», которые позже вошли в работу «Мир как целое».

Начав свою творческую деятельность с методологии естествознания, затем Страхов перешел к философии и литературной критике. Чувствуя влечение к литературе, он оставляет мысль об ученой карьере. Однако, сохранив любовь к естественным наукам, выступил на литературном поприще с рядом статей натурфилософского характера. Началась его плодотворная сорокалетняя философская и публицистическая деятельность.

В 1861 г. Страхов подал в отставку из гимназии, где работал старшим учителем. На этом закончилась его почти десятилетняя педагогическая дея-

¹ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т. II. – С. 926-927.

² Там же. – С. 927.

³ Там же. – С. 631.

тельность, наложившая отпечаток на манеру философствования и литературно-критическую деятельность. Это сказывалось даже в стиле его публицистических статей, в которых автор стремился не разгромить оппонента, а разъяснить ему суть дела, показать правильное понимание рассматриваемого предмета.

Современник Страхова Л.Ф. Пантелеев, часто встречавшийся с ним на вечерах Н.Л. Тиблена, так характеризовал его философские взгляды: «В начале 60-х годов Н.Н. считался большим знатоком философии, особенно немецкой, и одним из самых убежденных гегельянцев»¹. В эти годы молодой публицист сотрудничает в журналах братьев М.М. Достоевского и Ф.М. Достоевского «Время» и «Эпоха», а в конце 60 – начале 70-х гг. возглавлял журнал «Заря». По его свидетельству, родоначальником идеологии «почвенничества» был Аполлон Григорьев, затем к этой позиции присоединился Ф.М. Достоевский. Как «почвенники» они все время твердили, что они *не западники и не славянофилы* и в качестве главной мысли выдвигали положение, что интеллигенция «оторвалась от своей почвы» и «следует искать своей «почвы» в народных началах, что их «почва» совсем другая, не славянофильская. Страхов занимал особое положение. Об этом он писал следующим образом: «Мысль о новом направлении, однако же, сперва занимала меня, особенно вследствие влияния Ап. Григорьева; но очень скоро, может быть, по своему нерасположению к неопределенности, я порешил, что нужно прямо признавать себя славянофилом, когда признаешь существенные начала этого учения. Таким образом, некоторое время я расходился с направлением «Времени», причем не могу сказать, чтобы горячо проповедовал или отстаивал свое расхождение»².

Позднее он сотрудничал в журналах «Русский вестник», «Русь», «Вопросы философии и психологии», был редактором «Журнала Министерства Народного Просвещения». Наряду с этим он последовательно служил библиотекарем в Императорской публичной библиотеке (1873-1885), где работал в отделе юридических и социальных наук; состоял членом Ученого Комитета Министерства народного просвещения (с 1885), где ему поручали рецензировать новые книги по естественной истории. При этом Страховым выбирались такие места для работы, которые давали ему возможность решать житейские проблемы и если не способствовали, то, по крайней мере, не мешали его литературной и философской деятельности.

В 60-е годы он ведет активную полемику с Н.Г. Чернышевским, Д.И. Писаревым, М.И. Антоновичем и другими представителями революционно-демократического направления, которые с нигилистических позиций относились к русской жизни. Его взгляды на литературу и искусство развивались в борьбе с критиками-утилитаристами. Описывая ситуацию, которая сложилась в литературных кругах Петербурга в начале 60-х годов, А.Л. Во-

¹ Пантелеев Л.Ф. Воспоминания. – М., 1958. – С. 193.

² Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников в двух томах. – М., 1990. – Том первый. – С. 402-403.

Волынский отмечал, что в кипящем водовороте питерских увлечений холодные, как сталь, статьи Страхова играли каким-то жгучим отблеском. Они были написаны «тонким, изящным стилем, с легкими ироническими намеками, с осторожными обличительными замечаниями»¹. Сам облик Страхова представлялся ему так: «Человек с изысканным литературным талантом, с превосходным европейским образованием и эстетическим вкусом, писатель без ярких страстей, с артистической выправкой и благовоспитанностью русского джентльмена, осторожный полемист с пренебрежением к противнику, впадающему в слишком явную, по его мнению, ошибку, и не устаивающий публику откровенного изъяснения своих исходных принципов, Страхов выступал во «Времени» с рядом небольших полемических писем, облеченных в очень характерную форму»². Такое отношение Страхова к своим противникам было связано с тем, что в публицистике и литературной критике он выступал как философ, используя философские приемы и принципы. При этом Страхов считал, что нужно быть самим собой и этого правила всегда неукоснительно держался.

В духовной культуре России второй половины XIX века Страхов занимает своеобразное место, трудно определяемое с точки зрения обычных стандартов. Будучи центрирующей фигурой этого сложного переходного времени, он отразил в своем творчестве наиболее значительные культурные явления той эпохи, вступая в диалог с актуальнейшими течениями русской и европейской мысли. Это стало возможным благодаря как многосторонним личным контактам мыслителя, так и его многолетним напряженным научным занятиям и размышлениям.

Он был современником и свидетелем многих событий и представлял собой авторитетного судью умственных заблуждений, выступая как против нигилистов и спиритов, так и против западников с их разрушительными идеями. И в этом борении он проявлял себя как патриот, дороживший не только отечественными благами и многовековой русской культурой, но и достижениями западной цивилизации.

Будучи разносторонним мыслителем, Страхов считал философию главным делом своей жизни. В.В. Зеньковский писал по этому поводу, что «Страхов был человеком разносторонних знаний и философской складки ума, но жизнь его сложилась неблагоприятно для раскрытия его таланта»³. Из философских сочинений 60-70-х годов главными были статья «Значение гегелевской философии в настоящее время» (1860) и большая работа «Мир как целое» (1872), которая состояла из его статей, вышедших значительно раньше, но позднее приведенных в определенную систему. В них он отстаивал идеалистические и пантеистические воззрения на мир, развивал антропоцентристскую идею о человеке как центре мироздания.

¹ Волынский А.Л. Русские критики. Литературные очерки. – СПб., 1896. – С. 401.

² Там же.

³ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 87.

Для лучшего понимания Страхова, стоявшего в некоторых отношениях впереди своего времени, надо вспомнить состояние культуры России второй половины XIX века. Мыслитель оказался в конфликте с окружающей культурной средой по поводу философии. Вместе с тем в течение ряда десятилетий он находился также в затяжном конфликте с ведущими тенденциями русской общественно-эстетической и литературно-критической мысли. Сначала это были нигилизм, позитивизм, вульгарный материализм, а несколько позже западничество и социализм.

К 70-80-м годам XIX века относится период англо-французского позитивизма, которым увлекалась большая часть русской молодежи. О. Конт, Дж. Ст. Милль, Г. Спенсер, Ч. Дарвин, Т. Бокль – вот имена властителей дум той эпохи. Молодые люди проникаются духом нигилизма, скептицизма в отношении нравственных и религиозных ценностей, в отношении к «вере отцов». И в этих условиях переводческая деятельность Страхова способствовала обращению к подлинной философии. Его многочисленные переводы, сыграли значительную роль в формировании научных и философских взглядов его современников. Освобождению известного русского философа С.Н. Трубецкого в молодые годы от духа отрицания и нигилизма, а также позитивизма способствовала работа Куно Фишера «История философии» в четырех томах, перевод которой сделал Страхов. Эта книга открыла глаза молодым людям его поколения на то, что позитивисты совсем не поняли И. Канта и последующих немецких философов. Именно эта книга вызвала у С.Н. Трубецкого интерес к немецкой философии. Отзвуки критики нигилизма и позитивизма Страховым, правда, без всякой ссылки на него, мы находим в работах этого крупного русского мыслителя.

В 80-е годы Страхов был весьма авторитетнейшим представителем русской общественной мысли. Его философские работы начали читать и ценить в связи с тем, что к этому времени произошли значительные изменения в духовной жизни российского общества и начала осуществляться своеобразная реабилитация философии. Страхов начинает подводить некоторые итоги своей философской и литературной деятельности. В 1881 г. он выступает со сборником работ под названием «О Пушкине и других поэтах», явившимся определенной систематизацией заметок и статей по творчеству русских писателей. Довольно широкий круг проблем, рассматриваемых в этих статьях, делает весьма условным объединение их под одной обложкой. И хотя эти работы литературно-критические, но в них автор вторгается в область философии, не придерживаясь какой-либо особой системы. Ценность этих произведений не столько в том, что они имеют порою философский характер, сколько в тех методологических вопросах и обобщениях, которые в них содержались.

Фигура Страхова занимает исключительное место, обнимая собой разном пантеистическо-скептический и критическо-прагматический идеологический континуум. Их глубокая, сущностная преемственность, связь хорошо уловима в личности и судьбе Страхова как при жизни, так и после смерти. Он не был пророком, но он обсуждал те проблемы, которые являлись предвос-

хищающей критикой новых направлений и тенденций. Поэтому он и не мог быть понят и признан современниками и оставался долгое время не услышанным последующими поколениями. К этому добавились и многообразные идеологические напластования в последующей истории России.

Научная и просветительская деятельность Страхова может быть названа подвижнической. Он жил весьма скромно и все свои сбережения тратил на пополнение своей огромной, превосходно подобранной философской и литературной библиотеки. По поводу нее редактор журнала «Вопросы философии и психологии» Н.Я. Грот писал: «Судьба этой библиотеки нас очень занимает; ее не следовало бы разрознивать. Она должна была бы войти особым отделом в одно из правительственных или общественных книгохранилищ»¹. После его смерти книги из этой библиотеки передали в научную библиотеку Петербургского университета. Поступившая в университет библиотека Страхова насчитывала 12453 тома и представляла собой богатейшее собрание сочинений по всем отделам гуманитарного знания XV-XIX вв., включая большую коллекцию русских книг XVIII века. В ней с замечательной полнотой была представлена «изящная словесность» и книги по философии и богословию. Архив бы сдан родственниками в Киевскую центральную научную библиотеку Академии наук.

Интеллектуальный облик Страхова будет неполным без раскрытия его переводческой деятельности, которая была весьма значительной, хотя и недостаточно оцененной. На протяжении всей своей творческой деятельности он занимался переводами. Литературная деятельность Страхова выразилась в прекрасных переводах философских и научных книг, сыгравших большую роль в развитии русской культуры. Систематически следя за развитием западноевропейской литературы, он перевел на русский язык около 20 книг.

Среди них наиболее значимыми были следующие опубликованные работы: Г. Гейне «Черты из истории религии и философии Германии»; К. Фишер «История новой философии». Т.1-4.; К. Фишер «Реальная философия и ее век. Франциск Бэкон Веруламский»; Ф.А. Ланге «История материализма и критика его значения в настоящее время». Т.1-2; И. Тэн «Об уме и познании». А. Брем «Жизнь птиц»; К. Бернар «Введение к изучению опытной медицины» и др. В 1871 г. на русском языке в переводе Страхова и под его редакцией вышла книга Д.-Ф. Штрауса «Шесть лекций», посвященная Вольтеру. Однако широкого распространения она не получила, поскольку сначала на нее был наложен арест, а позднее она подверглась запрещению и уничтожению, поскольку она была проникнута «дурным духом, враждою и ненавистью к христианству». В связи с этим и другими случаями становится понятным, откуда его недоговоренность и эзоповский язык. Как свидетельствует Н.Я. Грот, «во многих письмах к нам Н.Н. Страхов жаловался, что всю жизнь ему приходилось вести борьбу с редакторами журналов и с цензурой из-за точной печатной передачи его мыслей, и в 1890 году (в письме от 27 ноября)

¹ Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 10.

он написал нам следующие характерные признания: “Тридцать пять лет я пишу под цензурой и, можно сказать, ежеминутно чувствую от нее стеснение ... С цензурой нужно бороться, но переносить ее необходимо. Все мы ее терпим и должны сказать себе, что будем работать, что бы она с нами ни делала ... Хуже будет, если перестанем писать”»¹. Занимаясь на протяжении всей своей жизни переводами на русский язык западноевропейской философской, научной и научно-популярной литературы, он в то же время прилагал значительные усилия для того, чтобы не допустить абсолютизации европейских идей.

Страхов был автором трех нашумевших в 80-е годы XIX в. философско-публицистических книг под общим названием «Борьба с Западом в нашей литературе», вышедших несколькими изданиями. Это были не монографические исследования, а сборники статей пестрого содержания, изданные в различные годы. Они включали в себя статьи о Герцене как борце с Западом и нигилисте, о Милле с его рассуждениями о женщинах, Ренане, Фейербахе, Дарвине, Данилевском и др. Отношение к этим книгам не было однозначным в различных кругах русского общества.

Некоторые высшие администраторы тогдашней России рассматривали книги Страхова, а также его переводы на русский язык философской и научно-популярной литературы как «провинциальный отклик» на центральные события в европейской мысли. В частности, так высказывался князь П.П. Вяземский, бывший в то время главой цензурного комитета и издававший запретные указы направо и налево. По поводу трех книг Страхова «Критика Запада в нашей литературе» он заявлял в частной беседе Е.Н. Опочинину, что эти книги вредны, поскольку распространяют вольнодумные мысли и они запрещены. Правда, официального запрета так и не последовало. В значительной мере это было связано с широким кругом петербургских знакомых Страхова, к которым относились, например, тогдашний министр финансов И.А. Вышнеградский, сенатор Н.П. Семенов, а также его близкое знакомство и длительная переписка с великим князем Константином Константиновичем.

Помогая Л.Н. Толстому в издании его художественных произведений, Н.Н.Страхов осуществлял также издания работ своих близких друзей. Он выпустил 1-ый том «Сочинений Ап.А. Григорьева» (1876), издал ряд работ Н.Я. Данилевского. После публикации «России и Европы» в редактируемом им журнале «Заря» в 1869 году, он сделал пять изданий этой книги и, как отмечает ряд исследователей, буквально заставил образованных русских людей читать ее. В 1885 г. вышел в свет первый том книги Н.Я. Данилевского «Дарвинизм», вызвавший дискуссию среди отечественных биологов. Второй том был опубликован Страховым в 1889 г. Работу Н.Я. Данилевского «Сборник политических и экономических работ» он издал в 1890 г. Под его редакцией и с послесловием выходило собрание сочинений А.А. Фета.

Таким образом, Страхов чередовал философскую и литературно-критическую деятельность с переводами книг по естествознанию, филосо-

¹ Там же. – С. 7.

фии, художественной литературе, а также с издательской и библиотечной работой. Можно без преувеличения сказать о большом «педагогическом» значении многочисленных переводов на русский язык философской, научной и научно-популярной литературы, знакомивших многочисленных читателей с новостями западной мысли. Анджей де Лазари справедливо относил Страхова к выдающимся эрудитам в истории русской культуры.

Философская и научная общественность 90-х годов XIX века довольно высоко оценила личные достоинства Страхова и его литературную деятельность. При избрании Страхова почетным членом одновременно с Л.Н. Толстым в популярное в то время московское Психологическое общество его выдающиеся черты личности следующим образом были охарактеризованы в записке московских психологов: «Человек разносторонне и широко образованный, мыслитель тонкий и глубокий, замечательный психолог и эстетик, Н.Н. Страхов представляет и как личность выдающиеся черты – стойкостью своих убеждений, тем, что он никогда не боялся идти против господствующих в науке и литературе течений, восставать против увлечений минуты и выступать в защиту тех крупных философских и литературных явлений, которые в данную минуту подвергались гонению и осмеянию. Как писатель, Н.Н. Страхов отличается выдающимися достоинствами: тщательная литературная отделка его сочинений, ясность стиля, осторожность приговоров и спокойное логически-последовательное изложение – таковы выдающиеся качества его как литератора. Как философ, Н.Н. является оригинальным представителем особого мирозерцания, примыкающего к левой фракции гегелианства, – мирозерцания, в котором он с замечательной своеобразностью и тонкостью логического анализа старается примирить начала современного научного реализма с идеалистическими принципами отвлеченной философии. Как политический мыслитель, Н.Н. всегда писал в духе и в защиту славянофильства»¹. К сожалению, такого рода оценки личности и творчества Страхова, данные специалистами, не получили закрепления и широкого распространения в последующие десятилетия.

Философская и литературная деятельность мыслителя является лишь видимой частью айсберга. Страхов находился в духовном «эпицентре» русской культуры 2-й пол. XIX века и его интеллектуальная деятельность, как и многих его современников, развертывалась в непосредственном личном общении, в дружеских спорах, вечерах, разного рода кружках, вторниках и средах. О внутреннем содержании этой стороны жизни мыслителя мы знаем немного, частично по воспоминаниям его самого и близко знавших его людей. Однако ясно, что такого рода общения сыграли, несомненно, значимую роль в его сорокалетней литературной деятельности. Систематические и длительные беседы Страхова с Ф.М. Достоевским, К.Н. Леонтьевым, Д.И. Менделеевым, Л.Н. Толстым, А.А. Фетом, В.С. Соловьевым, В.В. Розановым и другими известными современниками, а также активное участие в деятель-

¹ Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 3-4.

ности различных литературных кружков, несомненно, влияли на его мировоззрение.

В своих воспоминаниях о «вторниках» А.П. Милюкова Е.Н. Опочинин так описывает Н.Н. Страхова: «Тут уже есть несколько посетителей из числа постоянных гостей милюковских «вторников»: прислонившись спиной к печи, стоит маститый старец с серьезным и строгим лицом, обрамленным густой седой бородой, с зоркими, глубоко сидящими карими глазами. Это Николай Николаевич Страхов, известный философ и критик, биограф и панегирист Федора Михайловича Достоевского, автор только что вышедшей и уже запрещенной книги “Борьба с Западом”»¹.

В последние годы жизни Страхова происходило признание русским обществом его философского и литературного творчества, он приобретает уважение за свой интеллектуальный труд и даже последователей. По средам у него собирались друзья, обсуждая новости литературы, науки и философии. Известный русский художник И.Е. Репин в своих воспоминаниях о нем рассказал следующее: «Я познакомился с ним через Толстых, писал с него портрет и удостоился посещать его уютные вечера, на которых очень большою приманкою был В.С. Соловьев. Он тоже любил Н.Н. Страхова и имел к нему сердечное влечение; в беседах о литературе и науке они тепло сближались, имея много общих вопросов. Красиво был обставлен книгами в изящных переплетах кабинет Николая Николаевича. В нем же пили чай. Хозяин относился с большим вниманием к чаю: он имел дивный сорт чая и любовно-умело его заваривал и наливал крепкий, густой, ароматный напиток; чай этот знали его друзья, и даже боявшиеся крепкого чая (сколько таких!) не могли оторваться от высокого стакана в серебряной подставке и выпивали весь до дна, помешивая ложечкой. Все тут было в меру и имело прелесть ангельской чистоты олимпийского нектара. Николай Николаевич счастливо сиял добрыми большими серыми глазами и был бесконечно доволен и гостями и собою. Все так детски причмокивали. А другой стакан пили только большие храбрцы, не боявшиеся бессонницы ... Этот чай развязывал языки»².

Два противоположных описания личности Страхова не случайно введены в контекст нашего «повествования». Приведенные выше фрагменты свидетельствуют о том, что современники по-разному описывали его внешность в зависимости от того, к каким областям творческой деятельности они принадлежали. Те, кто имел отношение к сфере интеллектуально-духовного творчества, неизменно отмечают яркость и незаурядность личности Страхова, выраженную во взгляде «зорких, глубоко сидящих карих глаз». В то же время те, кто имел отношение к художественной элите того времени, замечают лишь то, как «Николай Николаевич счастливо сиял добрыми большими серыми глазами и был бесконечно доволен и гостями и собою». Именно поэтому в первом случае Страхов воспринимался как яркая незаурядная лич-

¹ Опочинин Е.Н. Литературные портреты. Князь Павел Петрович Вяземский // Среди великих: Литературные встречи. – М., 2001. – С. 290.

² Репин И.Е. Далекое близкое. – 9-е изд. – Л., 1986. – С. 352.

ность, во втором – скорее как «фон», отчего портрет кисти И.Е. Репина воспринимался хорошо знавшими Страхова людьми как «безликий и невыразительный». К этому следует добавить, что умение Страхова быть разным, контрастным только лишней раз говорит в пользу глубокого вчувствования в действительность и понимания противоречий времени и дает основания убедиться, что по своей сути он бы мыслителем переходного времени, характеризующегося разносторонностью и многозначностью.

Эти различающиеся между собой описания внешнего облика Страхова дополняет В.В. Розанов, отмечая, что «его постоянная ясность, доброта и мудрость клали спокойствие и на душу всех, с кем он сидел. Вместе – он *никогда не был пассивен и вял*, – и в живости его, без уторопленности, прекрасно отражался его высокий талант. Приглядываясь к нему, вспоминая его, думаю, что Страхов был талантлив редчайшею в России формою таланта ... которая у греков обозначалась словом ... *благомудрие*. Он именно был *благомудром*, и столь многим притким тупицам в Петербурге он казался «недостаточно даровитым». Для меня его *труды и личность сливаются в одно*»¹. Такое понимание Страхова становится более понятным в свете высказывания Ф. Шлегеля, который писал, что «философствовать означает совместно искать всеведения»². Действительно, постоянно вступая в диалог, Страхов пытался нарисовать будущую картину мира, предчувствуя появление всеведения.

Представляет несомненный интерес характеристика взглядов Страхова, данная Л. Герштейн. «Его настоящим занятием, – пишет она, – как он сам говорил, была «философия» и именно в этой отрасли знаний его талант проявился лучше всего. Толстой признавал мастерство Страхова, а популярность его работ в 90-х годах доказывает, что новое философское поколение с этим согласилось. У Страхова не было «системы» или таланта к синтезу; но он обладал невероятной способностью понимать другие системы, независимо от того, насколько они расходились с его собственными представлениями. Так, он понимал Фейербаха лучше, чем Чернышевский и Конта лучше, чем Тэн. Он очень ценил любое возможное участие в позитивистском движении, особенно то, которое могло проводить философски дуализм. В сущности, понимание позитивизма меньше связано с Контом и 60-ми годами XIX века, чем с Эрнстом Махом и началом двадцатого столетия. Отсюда, успех последних десяти лет его жизни отражает высокое качество и мастерство человека, который не только не отказывался уделять внимание веяниям своего времени, но и смотрел в будущее»³. Именно эта связь прошлого, настоящего и будущего прослеживается во многих работах Страхова.

Процесс его внутреннего духовного развития и самообразования привел к обширным и глубоким сведениям из разных областей знания. Итогом

¹ Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001. – С. 136.

² Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. – М., 1983. – Т. 1. – С. 309.

³ Gerstein L. Nikolai Strakhov philosopher, man of letters and social critic. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971. – P. 219.

многогранной деятельности Страхова явилось то, что в 90-е годы XIX века к нему приходит общественное признание. Получают широкое распространение его книги, он становится членом-корреспондентом Петербургской Академии наук, почетным членом Московского Психологического и Славянского обществ, награждается орденом Станислава первой степени, а также орденами Владимира 3-й степени и Анны 2-й степени и двумя Пушкинскими медалями. За многолетнюю службу Страхов имел чин действительного статского советника. Все это является наглядным свидетельством многогранной и неустанной деятельности Страхова в различных областях культуры.

В заключение следует признать, что личность и многогранная творческая деятельность Страхова, выразившаяся в многочисленных публикациях, являются главными его произведениями, таинственными и до конца не понятыми ни его современниками, ни последующими поколениями.

1.2. Идеино-теоретические предпосылки возникновения страховской философии

Философия Страхова представляет собой весьма крупное явление в русской культуре 2-й половины XIX века, став своеобразным мостом между славянофильством и западничеством, с одной стороны, и русским религиозно-философским ренессансом, с другой. В ней своеобразно преломились наиболее значимые идейные течения русской и западноевропейской культуры. Страхов, являясь одним из образованнейших людей своего времени, был заметной фигурой в русском просвещении. Он принимал активное участие в осмыслении основных философских и культурологических устремлений своего времени и внес значительный вклад в сокровищницу русской духовной культуры. Убежденный защитник классического образования, вечный искатель истины, не создавший своей философской системы и не имевший последователей – таков образ Страхова при первоначальном его рассмотрении.

Для более глубокого уяснения философского мирозерцания мыслителя выясним духовные предпосылки его творчества. Философские взгляды Страхова формировались и развивались на широком культурно-историческом фоне. Они складывались в эпоху отхода от гегелевского панлогизма и поворота в сторону позитивизма и материализма. Страхов стал последовательным критиком этих направлений, опираясь на славянофильскую традицию и немецкую классическую философию.

Предпосылки формирования философской культуры Страхова обозначены уже в костромской духовной семинарии, которую он окончил по отделению «философия». В дальнейшем одновременно происходит синтез идей мировой философии и аутентичного духовного опыта русского народа, аккумулировавшиеся в Православии, что способствовало образованию самобытной формы философствования и философского мировоззрения.

Сам Страхов ссылается на два источника формирования своих философско-антропоцентрических взглядов – естествознание и гегелевская фило-

софия, иногда упоминает славянофилов. В действительности же наряду с этими непосредственными, ближайшими предпосылками существовали и другие, которые далеко не всегда выходили на передний план. Так, например, на духовное развитие мыслителя большое влияние оказала философия Р. Декарта, Б. Спинозы, Э. Ренана и др. Ценностно-мировоззренческая направленность, нравственные представления и эстетический вкус Страхова сформировались под влиянием А.С. Пушкина, А.И. Герцена, а также Ап.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, которые являлись его близкими друзьями. Особое влияние на формирование его взглядов оказали русская литература и литературная критика, способствовавшие формированию его блестящей философской публицистики, не устаревшей по глубине постановки и решению проблем и в наше время.

Философское творчество в России сдерживалось двумя главными причинами: внутренними и внешними. Внешние причины – это прежде всего отношение официальных властей к философии. Как известно, изгнание философии из русских университетов продолжалось с 1850 до 1862 года. В середине XIX века был разгар реакции. Николай I говорил своим офицерам: «Займись службой, а не философией; я философов терпеть не могу, я всех философов в чухотку вгоню»¹. Ему вторил министр народного просвещения князь П.А. Ширинский-Шихматов, утверждавший, что «польза от философии не доказана, а вред от нее возможен»². Все это привело к запрету таких философских дисциплин, как теория познания, метафизика, история философии и этика. В Петербургском университете философский факультет был упразднен 26 января 1850 г., а курс философии был ограничен логикой и опытной психологией с присоединением их к кафедре богословия. Хотя и не в такой мере, но гонения на философию имели место и в последующие десятилетия.

Характеризуя отношение к философии в 70-е годы XIX века, К.Д. Кавелин вполне откровенно заявлял, что «теперь философия совершенно забыта. О ней никто не думает; поминают ее вскользь, разве для того только, чтоб потешиться над забавными простачками, которые могли заниматься таким вздором. Говорить серьезно о философии теперь почти так же смешно, как носить напудренный парик»³. Характеризуя русскую культуру 60-70-х годов, когда в общественном мнении господствовала антифилософская реакция, П.Н. Ткачев писал, что «я никак не могу отделаться от воспоминаний прошлого, того глупого и бессмысленного прошлого, когда философия была в загоне, когда на ее страже стояли только в Петербурге один г. Страхов, а в Москве Юркевич, когда на каждом шагу встречались, выражаясь словами г. Козлова, “подростки, имеющие, по-видимому, некоторую степень образования и тем не менее считавшие своею священной обязанностью оскалить зубы

¹ Цит. по: Философия. Наука. Человек: Конфликт или гармония? / Под ред. В.Л. Обухова. – СПб., 1992. – С. 8.

² Цит. по: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. – Л., 1989. – С. 14.

³ Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М., 1989. – С. 279.

и даже заржать (как это сильно и хорошо сказано!) при одном только произнесении слова *философия*»¹. И далее он называл Страхова смиренномудрым писателем, который, как «смотрящий в корень» каждого вопроса, выступал в защиту философии. Однако, как отмечал в конце 30-х годов XX века Д.И. Чижевский, «мыслить в такой атмосфере было трудно. Только немногие находили в себе готовность обмениваться мыслями с просвещенцами. Из гегельянцев, которые нас здесь интересуют, так поступал только Страхов. Большинство замыкалось в своем одиночестве»². И такого рода суждения не являются единичными. Они убедительно свидетельствуют о глубоко трагичном положении философски мыслящих личностей того времени.

Естественно, что быть самим собой, а также самостоятельно размышлять в такой атмосфере было крайне трудно. Большинство замыкалось в своем философском одиночестве (С.С. Гогоцкий, Н.Г. Дебольский, Б.Н. Чичерин и др.). Страхов был в то время одним из немногих не только занимавшихся серьезно философией и активно ее популяризовавших, но и защищавших ее от всяческих нападков нигилистов. Обсуждение философских вопросов он вынес на страницы литературных и общественно-политических журналов.

В условиях гонения на философию наряду с П.Д. Юркевичем, А.А. Козловым и другими немногими русскими мыслителями того времени Страхов выступал в защиту философии как самостоятельной области знания. Это было время презрения к философии, когда можно было прослыть неумным и отсталым, если серьезно занимаешься ею. Воюя с философским невежеством шестидесятников, Страхов показал, что смысл и значение гегелевской философии остались им неизвестными. Именно отсюда их «неистовость» по отношению к Гегелю и наивное убеждение в том, что гегелизм пал и т.д. Особый интерес представляет его полемика с представителем революционно-демократического крыла русского просвещения М.А. Антоновичем по этому вопросу. Страхов резонно замечает, что в незнании философии «нет никакой вины; но никак непозволительно писать о философии, когда ее не знаешь»³.

Разносторонняя и методичная критика Страховым позитивизма вызвала негативную реакцию со стороны его представителей, которые объявили лозунг: «никуда не пускать Страхова», «смеяться везде над Страховым». Поэтому характеризуя его литературную деятельность, В.В. Розанов писал: «Да... приходится сказать странную вещь, что в двадцатилетие после 60-х годов Страхов был единственным у нас *живым, подвижным, свободным и шедшим вперед* мыслителем. Все *отстало* и все *застыло* позади него и вокруг него»⁴.

И все же, несмотря на все трудности, философские идеи и концепции «прорастали» сквозь догматизм и оказывали существенное влияние на куль-

¹ Ткачев П.Н. Кладези мудрости российских философов. – М., 1990. – С. 224.

² Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж, 1939. – С. 254.

³ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. 79.

⁴ Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. – М., 2000. – С. 15.

турные слои русского общества. Произведения философов начали читать и ценить только к концу 80-х годов XIX века, когда происходят изменения в духовной жизни российского общества и осуществляется своеобразная реабилитация философии.

Эпоха, когда он жил и творил, была переходной не только в социально-экономической, но и духовной жизни российского общества. Ожидать в это время появления каких-то завершенных философских систем вряд ли имеет смысл. В полной мере это имеет отношение к Страхову, для которого на передний план выходила правильная постановка вопросов в области философии. Лишь после этого можно вполне осознанно размышлять, создавать гипотезы и строить модели. В его время системосозидание в философии еще не наступило, что было характерно для всей русской философии в целом.

В историю русской культуры Страхов вошел как литературный критик и философ. Если в литературоведении он был мостом «от почвенников к символистам»¹, то в философии – «промежуточным звеном между позднейшими славянофилами и русским религиозно-философским ренессансом»² конца XIX века. Известный представитель философии русского зарубежья С.А. Левицкий подчеркивал, что «Страхов явился одним из деятелей конца прошлого века, которые подготовили и расчистили почву для расцвета русской религиозно-философской мысли в начале двадцатого века. В этом смысле он был меньшим сподвижником Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева»³. Этим «промежуточным» положением между двумя эпохами русской культуры и объясняется отмеченная некоторыми исследователями «двойственность» его творчества, какая-то недоговоренность и незавершенность.

Творческое наследие Страхова весьма значительно. Однако, обладая колоссальной эрудицией и огромной работоспособностью, он не создал целостной и завершенной системы в классическом ее понимании ни в философии, ни в естествознании, ни в литературоведении. Это было связано как с внутренними для творчества Страхова причинами, так и с внешней социокультурной обстановкой в России. Прежде всего следует отметить, что ситуация в культуре России второй половины XIX века не способствовала развитию философии. Это была переходная эпоха, которая требовала не «системотворчества» в области философии, а в первую очередь освоения западноевропейских идей и осмысления специфики развития русской национальной культуры. Здесь требовалась значительная философская рефлексия и выработка русского философского языка.

Еще в 30-е годы XIX века А.С. Пушкин в статье «О значении философской терминологии для развития национальной культуры» писал, что «русская поэзия достигла уже высокой степени образованности», а «метафи-

¹ Кулешов В.И. История русской критики XVII – начала XX веков. – М., 1991. – С. 287.

² Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М., 1996. – С. 122.

³ Левицкий С. Н.Н. Страхов (Очерк его философского пути) // Новый журнал. – 1958. – № 54. – С. 184.

зического языка у нас вовсе не существует», «философия еще по-русски не изъяснялась»¹. Развивая эту мысль в 60-е годы, Страхов подчеркивал «если о народе мы думаем по немецки, то о государстве и о политических событиях мы большею частью думаем по французски, а если не по французски, то много-много что по английски»². В статье «Славянофильство и Гегель» Страхов отмечал, что «мы не можем говорить о народе иначе, как словами или прямо немецкими, или переведенными с немецкого, т.е. мы употребляем философские категории, выработанные немцами. Своих слов у нас для этого нет»³. И в завершение своих размышлений философ пишет: «Таким образом оказывается, что мир наших понятий, во многих и самых важных своих частях, есть мир наносной и чужой»⁴. Осмысливая роль языка в развитии мышления, Страхов приходит к выводу, что «новые слова – значит новые понятия», а «новые понятия – значит новые формы, новый способ мышления. Человеческие поколения мыслят не одинаково, и язык неминуемо отражает на себе перемены мышления»⁵. Анализируя философское наследие Страхова, мы видим его реальный вклад в развитие языка русской философии.

Через три десятилетия об этом же писал в первом своем предисловии «О задачах журнала» к «Вопросам философии и психологии» главный его редактор Н.Я. Грот: «У нас нет еще своего философского языка: не только философские термины наши почти все иностранные, но и общее построение философской речи у русских писателей иногда не русское. Конечно, философский язык народа создается веками упорной работы мысли; однако и современное поколение русских мыслителей должно стремиться принять участие в этой обширной работе национального творчества»⁶.

К внешним причинам можно отнести мощное воздействие Запада на русских мыслителей, которое стесняло развитие отечественной философии. Абсолютизация западных идей приобрела на русской почве чрезмерные масштабы. Поэтому выступления славянофилов и их последователей было вполне правомерным, поскольку они способствовали выработке русского национального сознания. «Славянофильство, – писал Страхов, – есть просвещеннейший, идеализированный патриотизм, и, нужно полагать, что он уже никогда не заглохнет у нас ни в грубом и слепом патриотизме, ни в безжизненном космополитизме»⁷. Свой весомый вклад в развитие русского национального самосознания внес и Страхов. Будучи открытым умом, Страхов умел не только перенимать чужую мысль, но и перелагать ее на свой лад,

¹ Пушкин А.С. ПСС. – М., 1958. – Т. 10. – С. 153; Т. 7. – С. 31.

² Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. (1861-1865). – СПб., 1890. – С. 353.

³ Там же. – С. 353.

⁴ Там же. – С. 354.

⁵ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 103.

⁶ Грот Николай. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. – 1889. – №1. – С. XI.

⁷ Страхов Н.Н. В.В. Розанов «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария». – СПб., 1894 // Розанов В.В.: Pro et contra. Кн.1. – СПб., 1995. – С. 288.

приспосабливая ее как к реальной ситуации, так и своему способу мышления. Для него было характерным обретение самостоятельной позиции на основе осознания и критической адаптации этих идей на русской почве.

Рассматривая биографические сюжеты, мы в очень большой степени приближенности мы стремимся создать выдержанный жизненный портрет Страхова, который предстает перед нами в 4 ипостасях: 1. Естественник, который из естествознания ушел и до философии не сумел дойти и войти в нее окончательно и бесповоротно. 2. Литературный критик, «нигилист нигилистов». 3. Переводчик и издатель философской и научной литературы. 4. Философ, поднявший ряд проблем по философии.

После ознакомления с подобной характеристикой невольно возникает вопрос: а сделал ли он что-либо нового, кроме того, что постоянно находился в тени великих литераторов (Достоевский, Толстой), философов (Данилевский, Розанов, Соловьев)? Отвечая на этот вопрос, можно вполне определенно сказать, что Страхов оставил богатое наследие в самых различных областях культуры – философии, философии естествознания, литературной критике, публицистике, истории, переводческой деятельности и др. При всей своей энциклопедической разносторонности он был философом и привносил философский подход во все области знания, в которых ему приходилось работать.

Личная жизнь и творчество Страхова, старого холостяка, жившего только умственными интересами среди огромной библиотеки, которую он собирал в течение всей сознательной жизни, тесно связана с выдающимися людьми 2-ой пол. XIX века. Ап.А. Григорьев, Ф.М. Достоевский, Н.Я. Данилевский, Л.Н. Толстой, В.В. Розанов – вот далеко не полный перечень этих славных имен. С Ф.М. Достоевским он поддерживал тесные отношения в течение почти двух десятилетий, с Л.Н. Толстым его связывала многолетняя личная дружба, нашедшая довольно полное отражение в их многочисленной переписке. В.В. Розанов называл его своим «крестным отцом» в литературе.

Именно широта умственного кругозора, охватывающего многие области человеческого знания, глубина проникновения в суть новых явлений и их аутентичное понимание давали Страхову право на расположение и дружбу великих современников. Вместе с тем Страхов ценен и сам по себе как замечательный истинно русский человек, патриот, мыслитель, философ, литературный критик, талантливый переводчик и издатель оригинальных произведений своих друзей, сыгравший большую роль в русском просвещении второй половины XIX века.

Заняв своеобразное положение в русской культуре, Страхов наряду с собственным творчеством много внимания уделял разъяснению и защите основных идей своих единомышленников. В частности, Страхов одним из первых среди литературных критиков оценил мировое значение «Войны и мира» Л.Н. Толстого. Он буквально заставил русскую общественность читать фундаментальный труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», осуществив пять изданий этой книги. Неоднократно встречаясь с Л.Н. Толстым и В.С. Соловьевым, Страхов выступал их оппонентом при обсуждении идей Н.Ф. Федорова, в частности, его утопического проекта регуляции природы, вершиной ко-

торой является победа над смертью, воскрешение предков. С Н.Ф. Федоровым Страхов познакомился в доме Л.Н. Толстого в Москве осенью 1881 г. и неоднократно беседовал с ним по различным вопросам. Правда, весьма необычные и странные федоровские идеи Страхов не мог признать в качестве истинных или хотя бы приближающихся к истине.

Не будучи гением, он был учителем жизни в высшем значении этого слова и не терялся среди великих, которые сами искали с ним дружбы, поддерживали с ним близкие отношения на протяжении ряда десятилетий. Не являясь сам звездой первой величины, он всемерно содействовал творчеству таких своих современников как Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой. Как отмечал В.В. Розанов, «Страхов вечно точил и обтачивал чужие мысли, чужие идеи, чужие замыслы и порывы»¹, находясь постоянно в тени великих.

Страхов был весьма заметной фигурой в русском просвещении. Он принимал активное участие в осмыслении основных философских и культурологических устремлений своего времени и внес значительный вклад в сокровищницу русской духовной культуры. Убежденный защитник классического образования, вечный искатель истины, не создавший своей философской системы и не имевший последователей – таков образ Страхова при первоначальном его рассмотрении. Без всякого преувеличения можно сказать, что Страхов принадлежал к знаковым фигурам русской культуры 2-ой пол. XIX века.

Таким образом, философия Страхова представляет собой крупное культурное явление переходной эпохи. Страхов был тем своеобразным интегратором, трансформатором, через творчество которого проходило культурное достояние эпохи, в которую он жил и творил. Заслуга его состоит не столько в решении проблем, сколько в самой их постановке. Ведь «самая трудная проблема нередко заключается в формулировании проблем»². Как известно, правильно поставленный вопрос – это уже половина его решения. Поставленные Страховым проблемы мы неоднократно встречаем в последующей истории русской философии. К ним относятся проблемы компетентной критики западного просвещения и рационализма, перехода от механистической картины мира к органическому мировоззрению, становления линии метафизического персонализма, просвещенного патриотизма и русского национального самосознания и др.

¹ Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. – М., 2000. – С. 11.

² Боко Э. де. Рождение новой идеи. О нешаблонности мышления. – М., 1976. – С. 71.

... Наши метафизический вопрос должен касаться целого и отправляться от сущностного расположения нашего вопрошающего присутствия.

М. Хайдеггер

Тот, кто ценит в философии прежде всего систему, логическую отделанность, ясность диалектики, одним словом – научность, может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания.

А.Ф. Лосев

Глава 2. Страхов как метафизик и эволюция его мировоззрения

В истории России XVIII-XIX вв. можно обозначить как переходную эпоху, для которой характерна децентрализованная структура мировоззренческой парадигмы. В это время происходил антропоцентрический переворот, повлиявший на развитие всей русской культуры. Это выразилось, во-первых, в развитии рациональных установок в сознании людей и признании приоритета науки; во-вторых, в утверждении идеи равенства всех людей по их природе и реализации личностных начал; в-третьих, в обосновании того, что активная деятельность людей нацелена на преобразование не только природы, но и их общественной жизни; и, наконец, в-четвертых, в качестве высшей цели признается удовлетворение потребностей человека, достижение комфорта и счастья. При этом счастье человека воспринимается как высшая цель и всеобщее благо.

Эти два века Просвещения в России создали предпосылки нашего духовного облика. Все последующие философские и литературные течения развиваются в пространстве, завоеванном Просвещением. Характерная для него убежденность во всемогущем человеческом разуме превратилась со временем в навязчивое стремление к всеобщему планированию и переустройству всей жизни на искусственно сконструированных основаниях, которое и привело к тотальной рационализации. Способы осуществления утопических проектов мыслились на основе принципа «разумного эгоизма», разрешающего человеку во имя его блага уничтожение «несовершенных» форм природы.

Поскольку в истории России не было эпохи Возрождения, аналогичной европейской, то здесь возрожденческие и просвещенческие идеи не существовали в чистом виде, а причудливо соединялись между собой в своеобразных формах. Именно для ренессансной философии был характерен антропоцентризм, приходивший на смену теоцентризму средневековой философии и культуры в целом. Если же и можно говорить о наличии антропоцентрического принципа в культуре Просвещения, то он не мог играть здесь ведущей роли по отношению к утвердившемуся антропологическому принципу. Антропо-

центрический принцип был явно сформулирован в контексте философии гуманизма в эпоху Возрождения и получил свое развитие в философии природы Шеллинга. В век Просвещения рассматриваемый принцип вышел далеко за пределы этой части философии, находя свое применение в гносеологии, философии истории, социальной философии, философской публицистике.

В связи с этим возникает вопрос о соотношении антропоцентризма и антропологизма. Известно, в эпоху Возрождения антропоцентризм становился мировоззрением, приходящим на смену теоцентрическому мировоззрению. Как справедливо отмечает К.А. Сергеев, «ренессансное сознание, отталкиваясь от средневекового теоцентризма в сторону антропоцентризма, перемещает акцент с «Книги Откровения» на великую и живую “Книгу Природы”»¹. При этом ренессансное мирозерцание отходит от церковно-канонического теоцентризма. Если в эпоху Возрождения этот процесс происходил применительно к человеческому роду в западном варианте, то в России переход от феодализма к капитализму происходил в головах отдельных людей и прежде всего в головах крупных исторических личностей, видных мыслителей, среди которых Страхов занимал особое место. Он как бы возрождает ренессансный идеал полноты человека, который уходил из сознания людей в процессе капитализации России. И все же можно сказать, что в мировоззрении Страхова сильны ренессансные и просветительские тенденции.

2.1. Эволюция мировоззрения Страхова

В отечественной литературе существуют различные трактовки мировоззрения Страхова. Так, например, Б.В. Яковенко, характеризует его как «выдающегося философского публициста и литературного критика, отличавшегося глубокими славянофильскими симпатиями, работавшего прежде всего в области философии природы; он также не дал целостного и систематического изложения своего мировоззрения. Наиболее точно его мировоззрение можно охарактеризовать как *гегелевски оформленный органический спиритуализм теистического направления*»². Эта красиво сформулированная фраза, к сожалению, не подтверждается соответствующим анализом и синтезом философских, научных и литературных взглядов Страхова, которые всегда были переплетены между собой и пронизывали друг друга.

Более подробно воззрения Страхова на мир и человека рассмотрел Н.Я. Грот. «Из сделанного нами очерка воззрений Страхова на отношения духа и вещества, души и тела, – писал он, – с достаточной ясностью вытекает, что воззрения эти были совершенно оригинальными и самостоятельными, и что подвести их под какую-либо из известных схем философских учений об этом предмете едва ли возможно. Страхов был, несомненно, *идеалистом*, но совершенно своеобразного вида». И далее: «Н.Н является почти скептиком-

¹ Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб., 1993. – С. 35.

² Яковенко Б.В. История русской философии: Пер. с чеш. – М., 2003. – С. 249.

мыслителем, склонным к некоторому особому, если можно выразиться, *рациональному мистицизму*, – к признанию, что в этой высшей области знания мы стоим лицом к лицу с некоторой тайной, с непостижимым. Поэтому он неоднократно говорит о границах «рационализма», о невозможности провести его до конца, о пределах самой науки, и по этой же причине Н.Н. Страхов не только вполне верует в Высшее начало, в Бога, но даже остается христианином, сочувствующим православию – не в узком значении «церковника-ритуалиста», а в самом широком философском смысле, в котором многие крупные мыслители и философы считали себя христианами и признавали особый смысл за тем вероисповеданием, которое стало для них «национальной формой» религиозного богопочитания»¹. Характеризуя практические воззрения мыслителя на жизнь человеческую и ее значение, Н.Я. Грот писал: «При таком взгляде на жизнь человеческую, вынесенном из житейского опыта, а не из одного только теоретического размышления, едва ли кто-нибудь усомнится в том, что Н.Н. Страхов имел вполне законное право попытаться совместить в своем мирозерцании прирожденный и свойственный его уму светлый *рационализм* с естественной для каждого не только серьезно мыслящего, но и глубоко чувствующего человека верою в непостижимость коренной основы жизни, – философскую трезвость мысли и диалектический метод мышления с искреннею, но своеобразною религиозностию»². Приведенные оценки мировоззрения Страхова имеют в основном общий характер. Важно также учитывать, что своеобразный идеализм Страхова сочетается с признанием реальности вещественного мира и объективности пространства и времени, выступающих формой его существования. Именно поэтому В.С. Соловьев обвинял Страхова в материализме, что не вполне правомерно.

Вопрос об эволюции мировоззрения Страхова не только не прояснен в нашей литературе, но даже не поставлен во всей его полноте. Сложилось даже представление, что мировоззрение Страхова не испытывало влияние окружающей социокультурной среды. Характерным является высказывание по этому вопросу В.В. Розанова, считавшего, что на протяжении почти полувека знамя, которое нес этот писатель, оставалось одно и то же. Он утверждал, что отличительной особенностью Страхова являлась совершенная неизменяемость его духовного образа и неподатливость литературного положения. В качестве одного исключения он называет отношение философа к теории Ч. Дарвина. «За этим небольшим исключением, – пишет далее В.В. Розанов, – мы находим взгляды г. Страхова не изменившимися на протяжении почти полувека, и если статьи свои, написанные 20-30 лет назад, он издает теперь, то потому, что они ничего не утратили в его глазах в своей истинности; но общество, которое было неблагоприятно настроено для принятия его идей в моментах их появления, изменилось до неузнаваемости, и в лице «детей» своих, в 80-90 гг., с живым вниманием приветствует писателя, которого

¹ Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 29, 30.

² Там же. – С. 38.

не хотело знать в лице «отцов», в 60-70 годы»¹. Таким образом, по В.В. Розанову, мировоззрение Страхова не изменилось, а изменилось лишь само общество, в котором он жил. С этим вряд ли можно согласиться. Поэтому требуются значительные усилия для осмысления философской эволюции Страхова, которая является весьма сложной и противоречивой.

Одну из первых попыток определения эволюции взглядов Страхова предпринял Э.Л. Радлов. В литературной деятельности этого мыслителя, продолжавшейся около 40 лет, он выделяет три периода: «Тридцать восемь лет провел Страхов в литературной деятельности, которую можно подразделить на три периода»². Первый, самый значительный период, который он называет временем увлечений, заканчивается в 1863 г. В это время «Страхов успел высказать свои принципы и начертать общие основы мирозерцания, которого он держался»³. Второй период продолжался до начала 80-х годов. Он явился завершением и пополнением первого. В общих чертах мирозерцание Страхова уже сложилось, но требовалось разобраться с деталями. Третий период связан с изменением течения идей в обществе и общественного мнения к Страхову. С внешней стороны он является самым счастливым, поскольку писатель получил признание.

За четыре десятилетия непрерывной мыслительной деятельности мировоззрение Страхова, конечно, эволюционировало. Как справедливо отмечает Н.Я. Грот, «чтобы уяснить себе мирозерцание Н.Н. Страхова, нужно знать его корни»⁴. В письме Л.Н. Толстому от 29 октября 1894 г. он писал: «Помню, когда мне было 13 или 14 лет и я стал уже думать о том, чего от нас требует религия, я пришел к мысли, что должно быть в нее никто не верил вполне, не верил от Христа и до наших дней. Это меня ужасало и удивляло. Если нам предстоит с одной стороны рай, а с другой ад, то не ясно ли, что только об этом нужно и думать, что нужно все бросить и спастись, как спаслись отшельники, из которых иные верно одни только и спаслись. Но тогда не было бы всемирной истории, прекратились бы всякие труды, войны, государства и т.д. И значит ни один из великих людей, которых восхваляет история, в рай и ад не верил. Это было мне совершенно ясно, но моей веры не поколебало; напротив, я стал молиться и поститься до обмороков. Долго и мучительно я боролся, пока наконец не сбросил с себя гнета, пока не проснулся от кошмара, и, к несчастью, тогда покачнулся в противоположную сторону»⁵. Это означало начало его перехода от теоцентризма к пантеизму и антропоцентризму в области мировоззрения.

¹ Розанов В. Смена мировоззрений // Русское обозрение. – 1895. – №7. – С. 195.

² Радлов Э.Л. Н.Н. Страхов // Нива. Ежемесячное литерат. приложение. – 1896. – Июль. – С. 563.

³ Там же.

⁴ Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М. 1986. – С. 12.

⁵ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa. – М., 2003. – Т. II. – С. 969.

Поэтому поступление на естественный факультет было связано с кризисом мировоззрения Страхова, а не с попыткой изучить естественные науки для доказательства бытия бога, как это имело место, например, у представителей неотомизма. В последующем он придерживался пантеизма и антропоцентризма, хотя и не делал на этом акцента в течение всей своей жизни. Отсюда следует его «разделительная философия», движение к дуализму Декарта при внешнем сохранении определенных черт поведения и даже мышления, свойственных русскому духовенству.

Изменения отношения Страхова к православию были подобны эллипсу. Ощущается близость к христианству в юности и близость к нему в старости, а в промежутке – в классический период – отдаление, которое, однако, не стало столь значительным, чтобы нельзя было почувствовать тонкий флюид христианских настроений. В последние годы своей жизни он писал по этому вопросу вполне определенно. В разделе «О законе сохранения энергии», добавленном в 1890 году в работу «Мир как целое», Страхов утверждал, что «действительное познание, удовлетворяющее всем нашим запросам, должно исходить из этого разнообразия и необходимо приведет нас к Богу, укажет, что только в нем содержится смысл всякого бытия»¹. При этом глубокое уважение к учению Христа, поднявшего человека над миром и поставившего его в центр этого мира, сохранялось у Страхова на протяжении всей его жизни.

Касаясь генезиса своего мировоззрения под влиянием естествознания и немецкой философии, Страхов отмечает два основных идейных источника. «Источником своих взглядов, – писал он, – я считал, во-первых, математические и естественные науки, которыми тогда занимался и истинный дух которых усвоил себе чтением, размышлением и некоторыми работами»; «вторым источником своих взглядов я считал Гегелевскую философию, – но не ее учение в каком-нибудь определенном виде, а ее *методу*, которую признавал как и теперь признаю, полным выражением научного духа»².

Представляет, на наш взгляд, определенный интерес анализ страховского пантеизма С.А. Левицким, который отмечает, что «в одном из писем Толстой упрекает Страхова в доле пантеизма, присущей его философии. Страхов, в ответ на это признает, что в период написания «Мира как целого» он был пантеистом, и, как бы оправдываясь, говорит: «мы не знаем другой науки кроме пантеистической». Однако, затем он добавляет, что теперь (писано в 1878 году) в центре его мирозерцания – не природа, а нравственный смысл жизни, и, в связи с этим, признается, что он многому научился у Толстого. Эта эволюция мирозерцания Страхова, – от натурализма (правда, и ранее – не-материалистического) к антропологическому морализму – совершилась, вероятно, не без влияния нравственной проповеди Толстого»³.

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 484.

² Там же. – С. 65, 66.

³ Левицкий С. Н.Н. Страхов (Очерк его философского пути) // Новый журнал. – 1958. – №54. – С. 179.

В 80-е годы Страхов корректирует свое понимание пантеизма. В письме Л.Н. Толстому от 11 декабря 1886 г. он утверждал: «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»¹. При этом Страхов считал, что новый взгляд должен быть не ниже старого и удерживать всю долю истины, которая имеется в старом.

Можно также вполне определенно говорить о том, что его философские взгляды эволюционировали от гегельянства через пантеизм Спинозы к Канту и Декарту. Отсюда и его понимание времени как текущего назад, в прошлое, к «золотому веку» рационализма. Впереди рационализма, по мнению Страхова, тьма, но и отойти от него окончательно нельзя. Значит, нужно идти вперед, определяя его границы, постоянно расширяющиеся, и в то же время сохранять иррациональное, присущее душе. Но определяющая центральная интенция мира как целого и места в нем человека оставалась неизменной.

В первый период своей философской деятельности Страхов, как и многие вдумчивые естествоиспытатели, находился преимущественно на позиции пантеизма. По причине самобытности и фундаментальности своих философских размышлений Страхов вряд ли мог принадлежать к какой-то одной из традиций. И все же следует отметить, что под покровом теории «двойственной истины» – истины веры и истины разума – Страхов проводил свой пантеизм. Эволюция его творчества – это эволюция пантеиста со всеми возможными добавками и наслоениями. Вспомним обращение к нему Ап.А. Григорьева: «Милый Спиноза!»². Такой подход допускал полную свободу исследования. В письме Л.Н. Толстому от 8 января 1873 г. Страхов отмечал, что при написании книги «Мир как целое» он «был ревностным пантеистом». «До сих пор однако же – отмечал он, – я приписываю пантеизму величайшую важность, как прямо противохристианскому движению, которым воодушевлено все умственное <движение> развитие Запада, которое составляет душу немецкой литературы, которое дало немцам силу, недавно ими обнаруженную, и произведет еще огромные последствия. Корень пантеизма глубок неизмеримо. Нам неизвестна другая наука, кроме науки пантеистической»³. В этом признании Страхова показана связь его пантеистических идей периода работы над «Миром как целым» с немецким пантеизмом. Однако эти идеи были характерны для Страхова и позже. Об этом свидетельствует письмо к нему К.Н. Леонтьева, который писал следующее: «Неужели Вы остановились

¹ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т. II. – С. 724-725.

² Григорьев Аполлон. Письма. – М., 1999. – С. 284. Такое обращение к Страхову как «Спинозе» вызвано, очевидно, тем, что он напечатал статью под названием «Жизнь Спинозы. (Из истории новой философии Куно Фишера)» // Светоч. – 1861. – №39. – С. 442.

³ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т. I. – С. 93.

на Православии в культурном смысле для других и на интимном пантеизме для себя?»¹.

Именно благодаря своему пантеистическому мировоззрению Страхов обращается к буддизму, поскольку в нем виден дух пантеизма. «Пантеизм, – писал в свое время Ф. Шлегель, – это система чистого разума, и постольку он представляет собой переход от восточной философии к европейской. Он льстит тщеславию человека и его косности»². В свою очередь движение Страхова к восточной философии происходило от такой исходной точки зрения как пантеизм. В последние годы жизни в понимании Страховым святости имело место соединение христианства и буддизма. Об этом обстоятельно писал в свое время А.Л. Волынский: «Мы начали с Страхова и кончим им же. Параллель между буддизмом и христианством привела нас к следующему заключению: Страхов пренебрег теми выводами, которые должны быть сделаны из христианского учения о *деятельной* любви, о том, что вера без дела мертва, из метафизической идеи о воплощении духовного начала в различные формы жизни. Рассуждение Страхова есть рассуждение на *христианскую* тему под *буддийским* углом зрения»³.

По поводу религиозных взглядов Страхова высказывались и другие его современники. Так, Э.Л. Радлов утверждал, что «не всегда легко установить основные понятия в миросозерцании Н.Н. Страхова и это потому, что о религиозных своих убеждениях, занимающих весьма видное место в его мышлении, он не говорил или говорил лишь попутно, а *hos*»⁴. Наряду с этим он считает, что «так как Страхов принимает программу славянофилов целиком, то вполне естественно говорить о его догматической религиозности»⁵. Вряд ли правомерно, на наш взгляд, целиком и полностью отождествлять взгляды Страхова и славянофилов. Это касается как философских воззрений Страхова, так и литературных его симпатий. Во-первых в качестве основы его мировоззрения выступает пантеизм, а не только православие; во-вторых, он расходится со славянофилами в оценке творчества А.С. Пушкина. Характеризуя свое отношение к великому русскому поэту, Страхов писал: «Никому впрочем не тайна холодность наших славянофилов к нашему Пушкину. Она заявляется издавна и постоянно. Это печальный факт, который еще и еще раз свидетельствует о безмерной путанице нашей жизни». И далее: Разве не видим мы, в самом деле, странного явления, что *неполный* поэт, Гоголь, был признан славянофилами за русского художника, тогда как Пушкин, поэт *полный*, подвергся с их стороны сомнению? Очевидно что-то мешает нам понимать настоящую поэзию, и нам понятнее то, что не восходит до ее эфирной высоты»⁶.

¹ Неизданные письма Константина Леонтьева // Звезда. – 1993. – № 3. – С. 139.

² Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. – М., 1983. – Т.2. – С. 267.

³ Волынский А.Л. Борьба за идеализм. Критические статьи. – СПб., 1900. – С. 94.

⁴ Радлов Э. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова. – СПб., 1900. – С. 6.

⁵ Там же. – С. 7.

⁶ Страхов Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. – Киев, 1897. – С. 4, 5.

К сказанному следует добавить следующее. Несмотря на то, что Страхов часто относил себя к славянофилам, его позиция не только в мировоззренческом плане, но и в концепциях среднего уровня не может быть полностью отнесена к славянофильской. Для такого утверждения имеются, на наш взгляд, достаточные основания. Как свидетельствует В.Г. Шукин, «западничество и славянофильство представляли собою две идеологии, то есть два аксиологически направленных мировоззрения ... В основе славянофильской модели мира лежал **теоцентризм**. В центр мироздания славянофилы неизменно помещали Бога как творца и господина всего и вся, как последней инстанции добра, красоты и истины. Бог, по их мнению, был главным организующим началом мироздания – в том числе всей природы и всей человеческой культуры, которая создавалась и создается или самим Господом, или человеком, но по вдохновению Господнему. Человек, сотворенный по образу и подобию Бога, занимал важное, но не главенствующее место во вселенной ... В противоположность славянофилам, у западников модель мира принимала форму **антропоцентризма**. Не абстрактно взятый человек, а отдельная человеческая личность, как ценность наивысшая, принималась за центр мироздания и объявлялась мерилем всех вещей. Теоцентрический гуманизм, который с малым успехом пытались обосновать славянофилы, был западником совершенно чужд»¹. Рассматриваемый антропоцентризм Страхова в культурологической перспективе можно рассматривать как одну из мировоззренческих попыток синтеза этих двух моделей мира без их ценностно-мировоззренческих крайностей. К сожалению, следует признать, что в России не оказалось необходимых социокультурных условий для ее развития и реализации.

Антропоцентризм Страхова ярче всего проявляется в рассмотрении человека не как деятеля, а как зрителя. В этом сказалась вся суть страховской созерцательной философии. Не деятельность, а созерцание – вот что выступает у него на передний план. «Самая удивительная загадка, – подчеркивал Страхов, – заключается не в том, что мир существует, а в том, что у него есть зритель»². Поэтому настоящая жизнь происходит не в мире объектов, а она совершается в самом человеке, в его свободном стремлении к истине. Во многих работах философа звучит мысль о том, что человек является зрителем не только мира, но и собственной жизни. В этом проявляется антропоцентристская установка Страхова при создании картины мира, которая созерцается. «Картина мира, – писал он, – сама себя не видит и сама для себя не существует; но есть зритель, который видит эту картину, для которого она существует и который сам для себя существует. Вот самое большое чудо мира»³. При таком подходе открываются новые горизонты антропоцентрического мировоззрения.

¹ Шукин В.Г. «Семейная разладица» или непримиримая распря? Западничество и славянофильство в культурологической перспективе // Вопросы философии. – 2003. – №5. – С. 111, 113.

² Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 93.

³ Там же. – С. 93.

В своем мировоззренческом развитии Страхов идет от религии через естествознание и социально-гуманитарные науки к душе человека. Он разрабатывал свою концепцию антропоцентризма в споре с европейским рационализмом, сводящим феномен человека к волеию, властвованию, обладанию, чувственному наслаждению. Он искал в человеке образ божий, а не образ «танцующей бездны». Отсюда его высказывание, что за пределами рационализма – пустота. Такой взгляд вырабатывался у Страхова в течение длительного времени. Его антропоцентрические идеи, имея христианское происхождение, явились переходом от веры в Бога к вере в рациональное устройство Космоса. В ходе становления его личности осуществлялся переход от теоцентристского к антропоцентристскому мировоззрению. Он провозглашал опору на разум, сомневаясь не столько в нем самом, сколько в его границах. В то же время он выступал против механистической картины мира, которая препятствовала пантеистическому пониманию природы.

Постулаты механистического мировоззрения, в частности идея атомов как первичных «кирпичиков», из которых построено вещество, отвергается Страховым с позиций органического мировоззрения. Самобытное мирозерцание Страхова может быть охарактеризовано как органическое понимание мира и человека. Этот антропоцентризм стремится к созданию такой аналитической картины мира, которая была бы основана на достижениях современного ему естествознания. Он задает принцип субъектно-объектного отношения ко всему сущему, в реальной ее структуре антиномических систем и артикуляции. Поэтому настоящей проблемой философии является, по Страхову, проблема познания субъекта, а не объекта, существа, а не вещества.

Проблема самосознания человека является вершиной в русской антропологической философии. В сфере проблемы самопознания новую постановку получает и познание мира объектов. Страховский антропоцентризм, с присущим ему таинственным образом человека, не вполне вписывается в рационалистическую естественнонаучную картину мира. Это свидетельствует о том, что мыслитель вплотную подошел к границам не только рационализма, но и антропоцентризма. Однако в силу своей созерцательности он не рассматривал этот вопрос в его конкретной действительности. И все же над образом человека как центра и средоточения природы постоянно витал образ бога, способствуя проявлению в потаенной сфере культуры и человека.

Центральная идея мира как целого и места в нем человека, несмотря на эволюцию страховского мировоззрения, была на удивление постоянной и последовательно развивалась применительно к различным областям философского знания. И можно согласиться в определенной мере с В.В. Розановым, который утверждал, что Страхов стоял возле вечных истин – Добра, Красоты и Правды, – которые были как «неподвижные звезды» среди блуждающих комет. «Он стоял около «вечных истин», – писал В.В. Розанов, – немногих в религии, немногих в философии, немногих в искусстве, даже в

публицистике немногих»¹. В зависимости от ситуации они поворачивались различными гранями, вызывая глубокое уважение одних и сдерживающее, скрытое недовольство других.

Подвода итоги рассмотрения данного вопроса можно сделать следующие выводы. Первый этап в эволюции мировоззрения Страхова завершается выходом работы «Мир как целое». В 1872 г. в одном из писем Л.Н. Толстому он писал, что особенно продуктивно ему работалось лишь в период с 1857 по 1867 гг., что совпадает со временем подготовки этой монографии.

Второй этап – начало 70-х годов и начало 80-х годов совпадает с выходом книги «Борьба с Западом в нашей литературе».

Третий этап – с начала 80-х годов до середины 90-х годов, когда начинается его признание вклада в философию и он переходит к разработке философии истории. В это время в полемике с В.С. Соловьевым по поводу книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» Страхов развивает ряд идей, высказанных им еще в начале 60-х годов.

Важно отметить также, что мировоззрение Страхова было проникнуто глубоким чувством просвещенного патриотизма. Гордость за свой народ, приобретенного в лице выдающихся представителей русской культуры всемирно-историческое значение, во многом предопределила гражданскую позицию мыслителя. При этом он был чужд местнического национализма, от которого один шаг до проповеди национальной исключительности и заносчивости, если не пренебрежения к другим народам.

2.2. Страхов как метафизик

Разносторонность интересов и широта образования, соединенные с необычайным пониманием, позволяли Страхова успешно заниматься различными видами духовной деятельности. Однако сам он считал главным для себя занятие философией, которая, по его мнению, «есть трезвый, здоровый взгляд на мир»². Страхов жил философией, ею обуславливалась вся его сознательная жизнь, под влиянием ее сформировался его духовный облик. Он жил в эпоху глубокого заката западной философии и гонения на философию в России, которая начала пробуждаться лишь в конце XIX века.

Страхов никоим образом не вписывается в классический образ философа, хотя и был мыслителем в подлинном и высшем смысле этого слова. В одном из писем к Страхову Л.Н. Толстой отмечал, что он предназначен к чисто философской деятельности: «Знаете ли, что меня в вас поразило более всего? Это – выражение вашего лица, когда вы раз, не зная, что я в кабинете, вошли из сада в балконную дверь. Это выражение чуждое, сосредоточенное и строгое объяснило мне вас (разумеется, с помощью того, что вы писали и говорили). Я уверен, что вы предназначены к чисто философской деятельности.

¹ Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. – М., 2000. – С. 7.

² Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 3.

Я говорю *чисто* в смысле отрешенности от современности; но не говорю *чисто* в смысле отрешения от поэтического религиозного объяснения вещей. Ибо философия чисто умственная есть уродливое западное произведение; а ни греки – Платон, ни Шопенг[ауэр], ни русские мыслители не понимали ее так. У вас есть одно качество, которого я не встречал ни у кого из русских, это, при ясности и краткости изложения – мягкость, соединенная с силой: вы не зубами рвете, а мягкими сильными лапами»¹. И это согласуется с взглядами самого Страхова. Для мыслителя характерно отсутствие доктринального тона при анализе рассматриваемых произведений. В философии он ценил самостоятельность мышления, диалог, творческое взаимообогащение и движение к взаимопониманию.

Характеризуя состояние философии в России, Страхов отмечал, что «у нас нет истории философии, то есть между нашими философскими книгами нет никакой связи, никакого отношения. Между тем философское мышление у нас существует; оно, кажется, есть принадлежность нашей славянской природы ... Но при всем этом то, что сделано одним поколением, у нас не имеет почти никакого значения для следующих поколений; каждое начинает сызнова, не обращая внимания на предыдущие труды»². В конце своей жизни он собирался написать книгу по истории русской философии, но, к сожалению, не успел это сделать.

Для него история философии и понимание самой философии неразрывно связаны друг с другом. «Если мы собираемся судить о явлениях философской мысли в прошлые времена, – писал он, – то мы должны иметь наперед уже твердое понятие о всех задачах философии, о всех ее различных предметах и о всех приемах ее исследования»³. Принимая гегелевский тезис о том, что философия есть эпоха, постигнутая в мышлении, Страхов придавал также большое значение конкретно-исторической культуре, в рамках которой она возникает и получает развитие. Обращая внимание на национальную определенность философских учений, систем и направлений, он не упускал из виду и ее общекультурный, наднациональный характер. «История философии как наука, – писал Страхов, – возвышающаяся над веками и народами, ... должна их исследовать и определять»⁴. Поэтому он писал о широком национально-культурном фоне, который придает специфику конкретным философствованиям. Европейскую рационализированную традицию в философии он отличал от традиции отечественной, ориентированной на религиозную духовность, на приоритет нравственности и патриотизма.

О своей философии Страхов говорил, что она представляет лишь переработку уже существующего философского материала в форме выводов и пояснений и не может претендовать на оригинальность и новизну. В связи с

¹ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa. – М., 2003. – Т. I. – С. 15.

² Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 431.

³ Страхов Н.Н. О задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. – 1894. – №1. – С. 20.

⁴ Там же. – С. 26.

этим трактовка философии Страхова возможна лишь в контексте других философских учений, существовавших как на Западе, так и в России. Концепция рационального естествознания, разрабатываемая Страховым, предполагала философское осмысление полученных в результате опыта данных путем выявления «общих понятий» естественных наук, «их начала» и «их основные точки отправления».

Как отмечает Н.П. Ильин, Страхов «был, по сути дела, первым, кто повел борьбу за философию как таковую; отстаивал не философию «религиозную» и не философию «научную» (в смысле расцветавшего как раз в его время позитивизма), а просто философию, или, если угодно, «философскую философию». Вот самый общий ответ на вопрос «что такое Страхов» как философ, в чем его философское «знамя». И когда он поднял это знамя в самом начале 60-х годов XIX века, у него фактически не было единомышленников; в те годы даже лучшие русские мыслители (в том числе и старшие славянофилы) замечали, в первую очередь, «прикладное» значение философского знания – для защиты религии, для «синтеза наук», для решения тех или иных социально-политических проблем, для этики и эстетики. Сразу уточним: творчество того же Страхова ясно говорит, что философия, осознавшая свое собственное достоинство, не ищущая опоры во внешнем авторитете, вовсе не обязана замыкаться в круг своих специальных проблем – она способна быть самой открытой философией, вносить свет понимания в вопросы науки и искусства, религиозной и общественной жизни. Но при этом все те опыты прикладной философии, которыми так богато наследие Н.Н. Страхова, группируются вокруг основного, собственно философского, метафизического ядра»¹. Поэтому требуется выяснение имманентного развития философских идей Страхова, рассмотрение того, как происходило расширение и углубление его метафизической проблематики, каким образом она соотносилась с господствовавшими в его время философскими направлениями.

Следует признать, что философские штудии Страхова были весьма многочисленны и он выпустил несколько значительных философских книг и статей, однако большое внимание ему приходилось уделять литературной критике, занимавшей много времени. Об этом Страхов писал Л.Н. Толстому так: «Хотя меня в литературе зовут обыкновенно философом, но такие приятели, как Достоевский, Майков – все тянули меня в критику»². Занятия последней было также обусловлено одиночеством и «несвоевременностью» страховской философской мысли в эпоху господства позитивизма, вульгарного материализма и нигилизма.

В широком диапазоне интеллектуальной деятельности Страхова центральное место занимала философия. По его мнению, «философия есть самая высокая и трудная наука; не малым делом всегда считал я говорить во имя

¹ Ильин Николай Н.Н. Страхов как метафизик // <http://www.library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull...> 31.03.2008.

² Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т.1. – С. 83.

этой науки и заслужить имя действительного философа»¹. Выясняя статус философии как науки, Страхов сопоставлял ее с наукой в общепринятом смысле слова. Он писал, что «та наука вообще, на которую так любят ссылаться, есть истинный идол, фантастическое понятие ученых ... наукою вообще могла и, может быть, стремилась и стремится стать только философия ... Философия решает вопрос о границах и свойствах познания, она старается указать точную меру его авторитета»². Тем самым философия признавалась не только как более ценная и высокая разновидность познания, но и в качестве образца и истинной формы научности, что достигалось прежде всего благодаря ее системности. В письме к В.В. Розанову К.Н. Леонтьев отмечал в Страхове наличие «систематической учености и умения *философски излагать*»³.

В философской деятельности Страхова можно выделить следующие основные направления, которые не просто переплетались между собой, а пронизывали друг друга, представляя единое целое: онтология и гносеология, философия естествознания, философская антропология, философия истории, философия культуры, философская публицистика, история философии, эстетика, этика.. Правда, внутренней логической структурированности своих философских построений мыслитель не уделял должного внимания, поскольку был занят решением конкретных текущих вопросов, а не созданием философской системы. В философии Страхова органически соединялись моменты строгой науки, поэтического вдохновения, религиозных интуиций и концептуальные возможности «любви к мудрости», реализующиеся в смысложизненной проблематике. В определенном смысле можно говорить о содержащемся в его философии зародыше понимания таких форм бытия философии, как художественная, научная и религиозная.

Значительное внимание мыслитель уделял философскому осмыслению развивающегося естествознания. По его мнению, польза от философии для естественных наук состоит в разъяснении понятий и выявлении их смысла. С этих позиций он писал об основных понятиях психологии и физиологии, об атомистической теории, рассматривал основные представления о жизни и анализировал ряд научных и натурфилософских идей, позднее вошедших в качестве составных частей в философию русского космизма.

Философско-антропологические воззрения Страхова сказывались на манере его философствования, которая была обычной данью переходной эпохи и являлась одной из попыток проникнуть во внутренний мир человека, в его душу. Его интерес к человеку и его внутреннему миру, душе также свидетельствует об антропоцентричности концепции Страхова. Таким образом, Страхов укореняет свою метафизику в антропоцентрическую традицию, идущую от Возрождения. Начиная с эпохи Возрождения христианская идея

¹ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 391.

² Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 28.

³ Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову с комментариями Розанова // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М., 2001. – С. 343.

спасения постепенно заменяется идеей земного счастья человечества в будущем. В качестве пути для достижения этой высшей цели использовали науку и основанную на ней технику. Таким образом, главными стремлениями человека выступили движение к истине и счастью. Все это означает утверждение такой культурной парадигмы в России переходного периода как антропоцентризм.

Требовать от мыслителя переходного времени создания завершенного систематического философского учения или даже системы – это значит не понимать сути дела. Нужно оценивать мыслителя не по тому, что он не сделал, а на основе того, что он сделал по сравнению со своими предшественниками и современниками. Ожидать от Страхова создания системы вряд ли было целесообразно, поскольку не было еще той культурной почвы, на которой она могла появиться. Кроме того Страхов был философски широко образован, но являлся скорее философским скептиком. Об этом свидетельствуют его произведения. Да и сам он неоднократно высказывался в этом плане.

Страхова привлекал в философии Гегеля не только диалектический метод, хотя он и находился на переднем плане, но и сама суть гегелевской философии. Жизненность этой философии обусловлена тем, что она «такова – какова должна быть философия»¹. Отсюда любые попытки низвергнуть ее оказывались несостоятельными. Именно Гегель первым понял и выразил то, что до него лишь смутно чувствовали: «*Всеобщность* есть необходимое условие философии. Кто не чувствует недоверия к философу, который понимает только себя, только свои собственные мысли, и перед которым все остальное – мрак и неразумие? Полная система должна заключать в себе смысл всех существовавших систем, должна быть их довершением, их развитием, а не отрицанием»². Именно такой, по мнению Страхова, является философия Гегеля, непреходящее значение идей которого состоит в том, что «он возвел философию на степень науки, поставил ее на незыблемом основании, и если его система должна бороться с различными мнениями, то именно потому, что все эти мнения односторонни, исключительны, что *они* враждуют против Гегеля, а не Гегель против них»³. Поэтому система Гегеля останется навсегда лучшим плодом философского творчества.

Признание величайшего значения гегелевской философии совсем не мешает Страхову увидеть ошибочность некоторых ее положений и их односторонность. Последние всегда неизбежны, но они не колеблют самого существования философской системы Гегеля, ее живого и ясного стремления к «абсолютно-совершенной форме философии»⁴. В связи с этим не следует требовать от гегелевской философии невозможного.

Общей чертой современных направлений является, по мнению Страхова их неспособность дать обобщенную картину мироздания. В связи с этим

¹ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 8.

² Там же. – С. 9.

³ Там же. – С. 10.

⁴ Там же. – С. 15.

философия должна определять их «надлежащее» место в системе понятий и давать точное определение их границ. Он создавал теоретическую конструкцию, в которой нашлось бы место и данным естественных наук и философскому осмыслению природных явлений. Признавая синтетическую функцию философии, он отдавал предпочтение гегелевской философии.

Однако Страхова неправомерно относить к гегельянцам, как это делалось неоднократно в истории отечественной философии. Более осторожно к решению этого вопроса подходили его современники. Так, например, Э.Л. Радлов считал, что Страхов «был гегельянцем не в смысле ученика, принимающего все положения учителя ... но в смысле последователя совершенно свободно относящегося к своему единомышленнику»¹. Н.Я. Грот также писал о Страхове, что «нельзя никак назвать его приверженцем философской системы Гегеля в целом. Он сам допускает «несовершенство» этой системы, «ошибочность» некоторых ее положений. Но он считает «безукоризненной» ее *форму*, «устойчивым» ее *дух*, «неопровержимым» ее *диалектический метод*, «неприкосновенною ее *сущность*»². Периодическая апелляция Страхова к Гегелю была обусловлена прежде всего тем, что немецкий философ «возвел философию на степень науки, поставил ее на незыблемом основании»³. В основе этой философии было «ясное понимание и живое, ясное стремление к абсолютно совершенной форме философии»⁴. Она давала ключ к пониманию всех других систем, совмещает их в себе. Страхов считал, что «в самой сущности Гегелева взгляда лежит примирение всех взглядов, всех учений, их взаимное понимание, их слияние во едино»⁵. Действительно, учение Гегеля, являясь итогом развития предшествующей философской мысли, сумело во-звратить в себя завоевания предшествующих философских учений.

Страхов делал существенную поправку к философии Гегеля, вводя такой феномен, как жизнь. «Не забудьте, – подчеркивал он, – что мышление и бытие не только действительно тождественны, но и действительно различны; что вещество и дух, тело и душа, философия и жизнь не только на самом деле отождествляются, сливаются во едино, но и на самом деле различаются, разделяются, как возможно шире»⁶. И далее следует вывод: «Следовательно, вспомните, что вы на самом деле живете, что вы существуете так, что лучше, полнее, крепче и невозможно существовать; вспомните, что философия не может сделать вас чистым понятием, и перестаньте жаловаться на нее. Если бы философия составляла собою жизнь, то что за жалкая была бы жизнь!»⁷. Здесь не только не признается панлогистское тождество бытия и мышления, но даже декларируется отличие области мышления от бытия. Из этого следу-

¹ Радлов Э.Л. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова. – СПб., 1900. – С. 13.

² Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 13-14.

³ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 10.

⁴ Там же. – С. 15.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 18.

⁷ Там же. – С. 18-19.

ет неприятие гегелевской трактовки природы как инобытия идеи. Отходя от тотального панлогизма Гегеля, Страхов отстаивал свободу личности и был, по словам В.В. Розанова, неявным либералом.

При внимательном прочтении работ Страхова нельзя не заметить неоднозначного его отношения к философии Гегеля. В частности, он отмечал, что философия у него взята не как таковая, а лишь гегелевская «метода», за которой он признавал «полное выражение научного духа». Не принимая гегелевского панлогизма, Страхов отдает должное его субъективной диалектике как диалектике движения мысли. Отвергая главное положение Гегеля о сведении природы к инобытию идеи, Страхов подчеркивал, что «внешний мир есть мир вещественный»¹. В полемике с Гегелем Страхов привлекает теорию тождества Шеллинга, где отводится место реальности, которая «возвратила природе ее законные права». Его привлекает в философии Шеллинга то, что здесь отстаивается тезис относительного существования объективной и субъективной сфер, их совмещения на базе диалектического соотношения. Страхов опирается на Шеллинга в трактовке мышления как органического процесса, соответствующего органическому развитию в действительности, и наоборот.

Разрабатывая систему категорий органического мира, Страхов использует применяемые в естествознании методы сравнения и гомологии. При рассмотрении таких понятий как «организм», «органическое», «развитие» Страхов отстаивает их философское понимание. «Итак, – пишет он, – не натуралисты возвели понятие об организме в общие понятия, не они сделали их постоянной принадлежностью нашего мышления ... развитие новых понятий, о которых я говорю, должно быть отнесено не к ним, а к философии. Кант, Шеллинг, Гегель – вот у кого можно найти объяснение общеупотребительных выражений об организмах. В распространении этих выражений обнаруживается незаметное, но неминуемое и всесильное влияние новой натурфилософии, той философии, на которую обыкновенно свысока и пренебрежительно смотрят натуралисты»². Важно отметить, что впервые идею развития, философское понимание жизни и учение об организме с исключительной ясностью изложил Шеллинг.

Существует преимущественная связь между Шеллингом и Страховым в трактовке жизни как органического явления. Жизнь понимается как различное совершенство организмов, поскольку «каждый организм должен проходить различные степени своего совершенства, прежде чем достигнет полного своего развития»³. Высшего своего развития организм достигает в человеке. «Человек, – утверждает Страхов, – есть совершеннейший организм, величайшая точка, до которой может дойти органическая сущность»⁴. В итоге он приходит к пониманию того, что единство мира возможно благодаря духовному началу. При этом

¹ Страхов Н.Н. Содержание жизни // Светоч. – 1861. – №1. – Отд.2. – С. 48.

² Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 104.

³ Страхов Н.Н. Письма о жизни. Письмо III. // Светоч. – 1860. – №5. – Отд.2. – С. 16.

⁴ Страхов Н.Н. Содержание жизни // Светоч. – 1861. – №2. – Отд.2. – С. 114.

русский мыслитель подчеркивал, что слово «дух» употребляется им в качестве известного символа целостности мира, а не в смысле признания особой сущности. «Такое единство мира, – пишет Страхов, – можно получить не иначе как одухотворив природу, признав, что истинная сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа»¹.

Признавая необходимость «метафизической примеси» к наблюдению и опыту в естественных науках, Страхов ставит вопрос о методе естественных наук, существенно отличном от гегелевского. «Метода по самой своей сущности есть всегда дело априорическое, т.е. она ни в коем случае не заимствуется из опыта, из каких-нибудь данных фактов, а всегда только прилагается к опыту, всегда руководит в исследовании фактов. На этом основании можно было бы подумать, что метода всегда дается частным наукам общею наукою, тою наукою, предмет которой составляет все априорическое, т.е. философию. Так это и бывает, но не всегда и даже очень редко. Обыкновенно науки имеют самостоятельность, существуют независимо от философии»².

Страхов не мог согласиться с преувеличенной оценкой значения философии Э. Гартмана, считая, что Соловьев «очевидно придает выводам Гартмана лучший смысл, чем какой они имеют в самом деле, и таким образом сближает их с своими собственными мыслями. Так, например, в методе Гартмана, в его гносеологии едва ли можно признать тот шаг вперед, который приписывается ему нашим автором. Этот метод вовсе не то «конкретное мышление», к которому стремится г. Вл. Соловьев; дело нам кажется гораздо проще ... Гартман вообразил, что философские выводы можно делать по методу естественных наук, имеющему теперь такой авторитет»³. И далее он отмечает, что В.С. Соловьев «выводит, однако же, не то, что у Гартмана сказано несообразность, а то, что тут будто бы подразумевается особенная эмпирия, новый философский метод. Между тем Гартман не имел и мысли о каком-нибудь новом методе. Он с некоторою похвальбою заявляет в своей книге, его метод известный, установившийся, пользующийся полным доверием»⁴. В связи с изложенным Страхов заявляет, что «мы должны его слова: «естественно-научный индуктивный метод» понимать так: индуктивный метод – тот самый, который употребляется в естественных науках»⁵.

Страхов видел два пути применения «методы» к естественным наукам. Первый путь является априорным, связанным с получением правил и приемов изучения природы на основе философского взгляда на органическую природу. Второй путь, которого придерживается Страхов, состоит в том, что разъяснение априорности правил и приемов изучения органической природы происходит на основе уже сложившейся в конкретной науке «методы». Чрезвычайно интересно то, что поддержку своих выводов Страхов обеспечивает

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 111.

² Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. – СПб., 1865. – С. VI.

³ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 331, 332.

⁴ Там же. – С. 332.

⁵ Там же.

ссылкой на Шеллинга, который писал, что «пресыщение умозрениями и пустыми отвлеченностями само укажет нам единственное средство исцелить душу, а именно – погрузиться в частные явления»¹.

Важно отметить, что Страхов не следует рабски за Гегелем даже в области метода, последователем которого он себя провозгласил. Русский философ пытается его переосмыслить и по-своему интерпретировать. Орудие мышления Страхов видит в диалектике – этом основном философском методе «ставить и развивать понятия», в «науке чистого мышления, диалектике», «обрабатываемой Фихте, Шеллингом и Гегелем». Страхов придает диалектике большое значение в познании, предвидя время, когда метафизика в ее традиционном понимании «будет вовсе изгнана из наук, то есть из них будут изгнаны всякие попытки воплощать сущность вещей в те или другие частные формы. Тогда априорический элемент, эта душа каждой науки, будет иметь вид не метафизики, а *диалектики*»². В этом высказывании продемонстрировано различие в понимании метода Страхова и Гегеля. Страхов фактически сводил диалектический метод к систематизации априорных элементов мышления, что, естественно, не соответствует гегелевскому пониманию метода.

Таким образом, главное в философии Н.Н. Страхова – это учение о методе, философском, диалектическом методе. В связи с этим А.И. Введенский однажды заметил: «Значит и у Страхова, как у Сократа, все дело в *методах и задачах* философии, а не в *системе*? Значит и он не создал *системы*? Увы! Но это лишь отчасти зависело от него самого»³. И далее он заключает: «Увы! Видно, наш черед создавать системы еще не наступил!»⁴. К сказанному следует добавить, что в значительной степени это зависело также от особенностей русской культуры, уровня ее развития и того переходного времени, в которое он жил.

В ходе формирования своих философских взглядов Страхов испытывал многообразные влияния, преломляя их в рамках своего самобытного мышления. При этом он являлся приверженцем преимущественно немецкой классической философии. Можно согласиться с М.А. Ходановичем, что «если в общих вопросах философии и натурфилософии Страхов ориентировался не только на Гегеля, но и на всю немецкую идеалистическую философию, и в ее рамках и на Шеллинга, то в сфере философии истории – возьмем на себя смелость утверждать – он близок к взглядам Аполлона Григорьева, опиравшегося на шеллингианство»⁵.

Подчеркивая тесную связь своего мирозерцания с философией Гегеля, Страхов писал Н.Я. Гроту: «Я гегельянец, и чем дольше живу, тем

¹ Цит. по: Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. – СПб., 1865. – С. 4.

² Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 440.

³ Введенский Алексей. Общий смысл философии Н.Н. Страхова. – М., 1897. – С. 23.

⁴ Там же. – С. 24.

⁵ Ходанович М.А. Влияние философии Шеллинга на мировоззрение почвенников А.А. Григорьева и Н.Н. Страхова // Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб., 1998. – С. 470.

тверже держусь диалектического метода; между тем никто его себе не усвоил, и потому не понимает, чего я хочу и на чем стою»¹. Такое отношение Страхова к великому мыслителю было связано с тем, что, по его мнению, «гегелевская философия есть завершение того мышления, которое стремится к *органическому* пониманию вещей. Гегелю принадлежит органическое понимание самой философии. Если свою систему он считал завершением философии, то не забудьте, что такое положение было возможно только на основании полного восстановления, полного воскрешения всех других систем»².

Стремясь мыслить не просто по Гегелю, а самостоятельно, Страхов допускал «несовершенство» гегелевской философской системы, «ошибочность» некоторых ее положений. В области метафизики и гносеологии Страхов выдвигал положения, отличные от гегелевских. Пройдя школу классической немецкой философии, Страхов вынес из нее способность к четкому диалектическому рассмотрению явлений и историзм мышления. Так, согласно Гегелю, материализм как философия невозможен, поскольку философия есть наука о мышлении. Однако русский мыслитель признавал материализм, хотя и в качестве низшей формы философствования. «Материализм, – писал он, – есть самая легкая метафизика, а эмпиризм – самая легкая теория познания: вот в чем сила этих учений»³. И далее: «Задача философии относительно эмпиризма и материализма заключается не в том, чтобы опровергать их, как будто они сплошь состоят из одних заблуждений, а в том, чтобы указать надлежащее их место в системе понятий и точно определить их границы»⁴. При этом термин «материализм» употреблялся им в традиционном ограниченном смысле как обозначение узкого, механистического воззрения на природу.

Страхов не принял гегелевское учение о единстве и борьбе противоположностей и предпочитал не пользоваться гегелевским понятием «борьбы противоположностей». По сути дела он не признал гегелевского методологического принципа о внутренней противоречивости, что привело его к пересмотру философского, диалектического метода. Интересное обоснование такого подхода предлагает Н.З. Бросова. «Можно предположить, – пишет она, – что важный гегелевский тезис – внутренней противоречивости – был неприемлем для Н.Н. Страхова по ряду причин. Прежде всего он не согласовался с традиционной аристотелевской логикой (онтологией), которую воспроизводила естественнонаучная парадигма Нового времени и XIX века и которая основывалась, помимо прочего, на требовании непротиворечивости суждений. Далее этот тезис противоречил основам христианского (православного) вероучения и христианской картине мира. Тварный мир несовершенен, но это несовершенство не есть внутренняя противоречивость; тем более в роли источника саморазвития этого мира. К области же духа это поло-

¹ Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 12.

² Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в образовании. – СПб., 1865. – С. 90.

³ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. V.

⁴ Там же. – С. VI.

жение также неприменимо, поскольку Истина и ложь разделены и противоположны, а Истина едина. С третьей стороны, принцип противоречивости, последовательно развернутый и распространенный на сферу социального, выступал стимулом и санкцией всевозможных центробежных процессов в обществе, что для Страхова было принципиально недопустимым. Можно сказать, что мыслитель интерпретировал гегелевскую диалектику в духе российских интеллектуальных и ценностных традиций»¹.

На наш взгляд, Страхов разрабатывал логику целого, для которой было характерно не противоречие, а взаимная дополнительность как важнейшее качество логики будущего. Такой тип логики не разъединяет и не противопоставляет противоположные стороны, а органически соединяет их в единое целое. Это органическое миропонимание и логика органического развития мира накладывали свой отпечаток на страховскую трактовку как природного, так и духовного мира.

Страхов не являлся ортодоксальным последователем гегелевского диалектического метода в объяснении действительности. «Но я желаю, – писал он в «Предисловии ко второму изданию» своей книги «Мир как целое», – стоять за одно в моей книге: за философский метод ставить и развивать понятия. В этом методе вся тайна умопознания. Чем кто способнее им владеет, тем больше он заслуживает имени человека философствующего. Чем точнее и правильнее этот метод прилагается, тем несомненнее озаряется всякий предмет исследования»². При этом он соотносился только с общими правилами диалектического метода, т.е. метода строгой критики понятий.

При рассмотрении философии Страхова важно выяснить также его отношение к позитивизму, поскольку в отечественной литературе имеется точка зрения, согласно которой русский философ определяется как последователь «позитивистских доктрин» и ортодоксальный сторонник Конта³. Обращение к работам Страхова показывает, что позитивизм он рассматривал в качестве одного из проявлений кризиса западноевропейского просвещения. «Не коммунисты, не материалисты и позитивисты, – отмечал Страхов, – суть истинные представители современного просвещения; это лишь уродства им порожденные, имеющие силу именно потому, что они столько же исполнены метафизики, фанатизма, слепой веры, как и самые древние учения». И далее: «Просвещенный, умственно-развитый человек ясно видит противоречие, которое заключается в этих вольнодумствах, видит, что они опираются на некоторой узкой вере. Как он может признать, что все существующее есть вещество? Или, что цель человеческой жизни есть материальное благополучение? Или, что философия есть одно из заблуждений человечества?»⁴.

«Что касается до *позитивизма*, – писал Страхов, – то ему, по обыкновению, здесь придано преувеличенное значение. Ренан ... думает, что слава

¹ Бросова Н.З. Н.Н. Страхов как историк философии // *Credo*. – 2000. – №1. – С. 22.

² Страхов Н.Н. *Мир как целое*. – М., 2007. – С. 76.

³ См.: Шкуринов П.С. *Позитивизм в России XIX века*. – М., 1980. – С. 202, 254 и др.

⁴ Страхов Н. *Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки*. – Киев, 1897. – Книжка первая. – С. 241.

Конта, совершенно фальшивая, и он, конечно, прав в известной мере. Но нужно бы объяснить причины возникновения этой славы. Редкие ученые вникают в Конта; ссылаются же на него очень многие ...»¹. «Само название *позитивизм*, – пишет Страхов, – имеет в себе нечто приличное и солидное, содержит глухое указание на какой-то строгий прием исследования. А отвержение метафизики, то есть философии, провозглашенное Контом, сразу привлекло множество умов, для которых философия была несносным игром»². Именно в пренебрежении к философии состоит суть позитивизма. Поэтому Страхов тянется к немецкому идеализму, хотя и не может принимать его полностью и безоговорочно. По его мнению, «следовало бы послушаться Вевитинова и остаться верными немецкому идеализму; тогда, если бы и оказалась необходимость выйти из этого идеализма, мы вышли бы, вероятно, не в ту сторону, в которую вышли немцы», которые пошли «в науку к новейшим французам и англичанам»³, т.е. стали позитивистами. «Позитивизм, – считал Страхов, – есть попытка основать на положительных науках полное мировоззрение, полную философию»⁴.

Раскрывая односторонность существующих в философии направлений, Страхов обращается прежде всего к материализму, который отождествляется им с вульгарным материализмом в лице его основных представителей Л. Бюхнера, Я. Молешотта, К. Фохта. Не отрицая вслед за Гегелем материализм как философию, русский мыслитель признает его в качестве «самой легкой метафизики». Не принимается им и «самая легкая теория познания», основанная на опытном материале и отождествляемая им с эмпиризмом. Недостаток последнего философ видит в отсутствии в нем философского осмысления действительности и потребности иметь «твердое понятие о познании и твердое представление о сущности вещей»⁵. В то же время Страхов считал, что «задача философии относительно эмпиризма и материализма заключается не в том, чтобы опровергать их, как будто они сплошь состоят из одних заблуждений, а в том, чтобы указать надлежащее их место в системе понятий и точно определить их границы»⁶. Такая точка зрения на эти направления в философии была созвучна его современнику П.Д. Юркевичу.

Представляют несомненный интерес рассуждения Страхова о метафизике и ее видах. «Метафизика, – считал Страхов, – есть высшее, или истинное познание, в сравнении с которым обыкновенное познание является совершенно недостаточным, не обнимающим истинно-сущего, действительного бытия»⁷. Между тем, после того, как «Кант признал, что метафизика есть незаконная область человеческого ума», «некоторое время логика, то есть ис-

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 9.

² Там же. – С. 10.

³ Там же. – С. 35.

⁴ Там же. – С. 98.

⁵ Там же. – С. VIII.

⁶ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. VI.
Там же. – С. 389-390.

следование внешнего движения мышления занимала место метафизики»¹. По мнению Страхова, это привело к тому, что «исследования всех наук потеряли метафизическую окраску и стали принимать практический характер, т.е. искать не лучшего познания вещей, а только власти над вещами»².

«В моих рассуждениях, – писал Страхов, – ищут и находят некоторую метафизику, тогда как я главным образом предлагал *критику* понятий, их диалектику. Это – самая обыкновенная ошибка. Человек по природе метафизик, т.е. он постоянно создает известные *понятия*, посредством которых мыслит о своем и о всяком другом бытии и действии, о Боге, душе и мире. Создание этих понятий происходит бессознательно, невольно, и люди обыкновенно не замечают их в их особенности, а принимают за чистые логические формы, за такие приемы ума, без которых и мыслить невозможно. При такой бессознательной метафизике все рассуждения сводятся на разъяснение отношений между раз на всегда принятыми понятиями, на старание разрешить вопросы и противоречия, возникающие из этих понятий. Так, материалист все хочет объяснить из материи, а если чего не может, то готов это признать вечною загадкою. Ему только одно не может придти на мысль, – усомниться в своем понятии материи»³. Здесь Страхов не только выделяет два вида метафизики – бессознательную и сознательную, – но и показывает, что он предлагает диалектику, которая понимается им как критика понятий. Страхов сожалел о том, что «до сих пор диалектика наших понятий составляет область таинственную, которая для многих недоступна, и потому ими не признается и осуждается»⁴. Его взгляды созвучны высказываниям Ф. Энгельса, который, в частности писал, что от прежней метафизики остается диалектика как учение о мышлении.

История философии, считал Страхов, разъясняет нам, что понятия изменялись в ходе истории. Причем одна метафизика сменяла другую по некоторому правильному закону. Так, Кант ставил и решал задачу, состоящую в том, чтобы подсмотреть самое образование понятий, а Гегель – уловить их движение.

В письме Л.Н. Толстому Страхов объясняет особенность своего философствования следующим образом: «Я писал и говорил Вам о моем пристрастии к чистому созерцанию, о любви к мысли, к объективному представлению вещей»⁵. Поясняя это высказывание несколько позже, он отмечал, что «ведь моя объективность и есть выражение моего ума, моей природы. У меня есть действительное расположение к скромности»⁶.

Как отмечает Н.Н. Скотов, «обладая колоссальной эрудицией, Страхов, по сути, не создал ничего подобного общей системе воззрений ни в филосо-

¹ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 344.

² Там же. – С. 344.

³ Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1894. – С. IX-X.

⁴ Там же. – С. XIII.

⁵ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т. II. – С. 642.

⁶ Там же. – С. 909.

фии, ни в естествознании. Может быть, поэтому-то и для работ самого Страхова характерна известная мозаичность». И далее: «На протяжении почти всей жизни занимаясь проблемами философии, Страхов и здесь не оставил того, что можно было бы назвать общей теорией познания, более или менее цельной философской системой»¹. Весьма примечательно, что категоричные заявления по поводу философии Страхова делает специалист из другой области – литературный критик. И этот подход не является исключением. Обычно философские и литературно-эстетические воззрения Страхова рассматриваются на сравнительно малом объеме литературы без подключения значительного материала из литературного наследия мыслителя. Важно отметить также, что Страхов, действительно, не оставил систематического изложения своих философских взглядов и нам нужно самим привести их в систему, осуществить их историческую и структурную реконструкцию.

Причисляя Страхова к «философам аналитикам», Э.Л. Радлов утверждал, что «значение Н.Н. Страхова, как философа, заключается в его критике, в том, что он отвергал, а не в том, что он строил. Построение системы должно было казаться ему делом второстепенной важности, ибо он верил, что истина найдена, что в общих чертах ее можно найти, например, у Платона etc. etc.»². Думается, что такой односторонний подход к философии этого своеобразного мыслителя, связан как с недостаточным освоением его «творческой лаборатории», так и с последующим увлечением Радлова творчеством В.С. Соловьева.

По сути дела Страхов стоял у истоков русской идеи философии как «анализа» или философии анализа в противоположность системосозидающим философиям. С одной стороны, страховская философия анализа выступала предпосылкой для формирования системосозидающей философии, подобно тому, как анализ предшествует синтезу. С другой стороны, – это было начало становления новой самостоятельной ветви в философии, т.е. философии анализа, отличной от возникшей значительно позже аналитической философии в рамках неопозитивизма. Ее особенностью было то, что она не отказывалась полностью от прежней метафизики, рассматривая даже ее гегелевскую форму как определенную историческую ступень в развитии философии. Более того, именно из гегелевской философии Страхов брал и активно использовал диалектический метод. Его анализ понятий, прояснение их содержания, осуществляемое с диалектических позиций, было близко современному диалектико-логическому и логико-методологическому анализу научного знания.

Страхов отстаивал право на многообразие взглядов, на уважение к своей и чужой мысли. Он считал, что «бесполезно и даже вредно фальшивое, неестест-

¹ Скатов Николай. Н.Н. Страхов (1828-1896) // Страхов Н.Н. Литературная критика: сборник статей. – СПб., 2000. – С. 14, 15.

² Радлов Э. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1896. – №6. – С. 344.

венное подавление каких-нибудь учений и умственных направлений»¹, что им нужно давать возможность свободно развиваться до полного раскрытия.

Представители различных философских направлений неоднократно обращались к Страхову с требованием «выкинуть свое знамя». Однако он сознательно, исходя из своих принципов, не хотел выкидывать никакое знамя, настойчиво снимая со своих построений всякие ярлыки со всевозможными «измами». Он отвечал им следующее: «Скажу откровенно: я вовсе не умею выкидывать знамена, вовсе не способен к этому. Да, кроме того, я считаю это выкидывание часто бесполезным, а большею частью превредным делом. Обыкновенно и тот, кто поднял знамя и те, кто обратили взор на это знамя, пускаются в неистовое словоизлияние. Обыкновенно прекращается всякая работа мысли, всякий труд доказательства и уяснения предмета, а наступает лишь бесконечное повторение одного и того же, верченье на одном и том же месте»².

Еще конце XIX века А.И. Введенский, оценивая то, что сделал Страхов как философ, писал, что «значение Страхова состоит в том, что, прислушиваясь к философским потребностям своего времени с такой же чуткостью, какую он обнаруживал относительно русской литературы, он писал просто, но увлекательно изложенные, а потому всем и каждому доступные книги, сильнейшим образом возбуждающие мысль читателя, принуждающие его мыслить философски и трактующие о таких крупных вопросах, с размышления о которых почти всегда начинают свое философское развитие»³. И далее: «Скажу еще иначе: значение деятельности покойного Н.Н. Страхова для нарождающейся русской философии состоит в том, что он написал несколько книг, при помощи которых в России еще долгое время будут охотно начинать учиться мыслить и которые столь же долгое время будут считаться образцами философского изложения, именно все это будет, по крайней мере, до тех пор, пока не явится у нас философ, еще более талантливый, разносторонне образованный и преданный научным интересам, чем Н.Н. Страхов»⁴.

При оценке философии Страхова как самобытной и национально русской следует вспомнить, что Гегель писал о рождении философии из народного духа. В этом же плане размышляет Г. Флоровский, подчеркивая, что «у определенного народа возникает определенная философия. В ней раскрывается его дух, его жизнь, его идея. В процессе органического роста созревает народная жизнь до философской рефлексии. В муках и сомнении преодолевает созревающая мысль безразличный покой «естественного существования» и вступает в мир «понимания». Так начинается *философская жизнь* у каждого народа»⁵. Об этом еще раньше писал И.В. Киреевский: «Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из

¹ Радлов Э. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1896. – №6. – С. 147.

² Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 279.

³ Введенский Александр. Значение философской деятельности Н.Н. Страхова // Образование. – 1896. – №.3. – С. 8.

⁴ Там же.

⁵ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 256.

господствующих интересов нашего народного и частного бытия»¹. Именно это имел в виду Страхов на протяжении своей сорокалетней литературной деятельности, говоря о почве, духовных инстинктах и народных началах которые нужно прояснить с помощью рационализма.

Страхов питал величайшее отвращение к созиданию каких-либо всеохватывающих систем, к тому идеалистическому конструктивизму, который расцвел в «философии всеединства». Хотя он и определял философию как искусство «ставить и развивать понятия», однако никогда не верил в «саморазвивающееся понятие» Гегеля или в «живые идеи» В.С. Соловьева. «Философия – это самосознание духа своего народа, своей культуры, а не самопознание некоего абстрактного духа вообще»². Поэтому обладая глубоким и сильным теоретическим умом, он избегал философии «вообще», придавая особое значение рассмотрению конкретных природных и социальных явлений и процессов.

По его мнению, «философия может требовать только одного – влияния на умственную жизнь, и это влияние она имеет неизбежно, неизменно»³. При этом «философия не должна заключать в себе каких-нибудь особых откровений, каких-нибудь таинств или гипотез, словом, не должна перестраивать жизнь и мир на свой манер, или выворачивать его наизнанку»⁴. Нам нужно, утверждал он, «объяснение той самой жизни, которою мы живем и которую хорошо знаем, и до монад или других хитростей нам вовсе нет дела»⁵. Поэтому главным для него было внимательное «всматривание» в себя и в окружающий мир, мыслящее созерцание и разумное постижение сущего.

Отдавая предпочтение созерцательности, Страхов считал, что философия не должна перестраивать жизнь людей и мир по своим меркам, на свой манер или выворачивать их наизнанку. Он критиковал спиритуалистов, которые «уже переделали мир по-своему и наслаждаются беседою с *жителями планет*», а также политических фанатиков, мечтающих «о том, чтобы переделать человека, изменить ход *всеобщей истории*», разжигающих в себе «чувство недовольства современным порядком мира, жизнью, нравами и свойствами людей» и верящих «в какое-то *новое* человечество, которое будет свободно от самых коренных свойств человеческой природы и которое в сущности такая же мечта *в будущем*, как жители планет, беседующие со спиритами, *в настоящем*»⁶. Такого подхода он придерживался во многих своих работах, поднимая уровень философского мышления с публицистического философствования до чисто метафизического философствования.

Философия Страхова называлась иногда «перегородочной», разделительной. В частности, он писал: «Мой противник совершенно прав, говоря, что я везде ставлю перегородки. В насмешку он называет мои рассуждения *перегоро-*

¹ Цит. по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 257.

² Корольков Александр. Русская духовная философия. – СПб., 1998. – С. 18-19.

³ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 4.

⁴ Там же. – С. 8.

⁵ Там же.

⁶ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 68.

дочную философию, но я был бы душевно рад, если бы это живописное название навсегда осталось за моею философией. По моему, нет ничего хуже путаницы, когда человек не отдает себе отчета в том, что говорит и думает, когда он *свободно* носится по всяким ветрам и в голове его собирается самый пестрый и разнообразный сор. Нередко это называется просвещением, любознательностью, ученостью, но в сущности это хуже всякого невежества»¹. И он действительно не допускал смешения научных и религиозных проблем, отдавая богу богово, а кесарю кесарево. Однако он вряд ли может быть отнесен в строгом смысле к какой-либо философской традиции, будь то диалектика, материализм, спиритуализм, герменевтика, философская антропология, хотя, несомненно, своеобразие его созерцательной философии во многом обусловлено осуществленным им плодотворным синтезом этих традиций.

Соглашаясь с живописным названием своей философии как «перегородочной», Страхов писал: «Постараемся мыслить строго, отчетливо, то есть будем строго различать и определять принципы, которых держимся, и методы, которым следуем. Другого спасения от путаницы быть не может»². И, действительно, его так называемая «перегородочная философия» проводит разграничительные линии между соприкасающимися областями бытия и знания, религии и науки. Если формально его философия выступает как перегородочная, по существу она является открытой в будущее.

Особого внимания заслуживает специфика мыслительной деятельности Страхова. Структура его мышления философична, поэтична, эстетична, моральна в одно и то же время. Именно поэтому он не соглашается с В.В. Розановым, высоко ценившим эстетизм К.Н. Леонтьева. Страхов был убежден, что в случае преобладания эстетического начала над всеми другими сторонами человеческой души «самые высокие предметы (включая патриотизм)», оказываются в таком случае подчиненными «самым низменным стремлениям, развратной жажде наслаждения и услаждения себя». Его всегда возмущало «нравственное уродство» К.Н. Леонтьева, кн. В.П. Мещерского, А.Н. Апухтина и других, для которых религия превращалась в «сладострастную борьбу между грехом и страхом» (арх. Антоний), а патриотизм – в мечтания об аристократии, о всякой власти и гордости.

И в то же время важно отметить, что эстетичность составляла суть страховской философии. Так, Б.Н. Никольский, близко знавший Страхова, неоднократно подчеркивал, что «эстетичность, как положительное основание мирозерцания Страхова», является важнейшей стороной его натуры. И далее: «Будучи эстетиком в положительных сторонах своего мышления, Страхов, в силу созерцательного характера этого мышления, непременно должен был оказаться критиком в сторонах отрицательных. Так оно и было на самом деле»³. В этом проявились две стороны натуры Страхова – созерцательная и критическая.

¹ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 57.

² Там же. – С. 58.

³ Никольский Б. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. – 1896. – № 4. – С. 228, 229.

Центр философских размышлений Страхова находится в методе. Именно метод и методологию мыслитель ставил выше всего в философии и литературной критике. Не даром В.В. Розанов писал о нем как о выдающемся методологе и методисте. Из гегелевской философии он брал и активно использовал диалектический метод, в котором разрабатывалась преимущественно его аналитическая сторона. По сути дела Страхов стоял у истоков русской философии анализа в противоположность системосозидающим философам. С одной стороны, страховская философия анализа выступала предпосылкой для формирования системосозидающих философий, подобно тому, как анализ предшествует синтезу. С другой же стороны – это было начало становления самостоятельной ветви в философии, т.е. философии анализа, отличной от возникшей значительно позже аналитической философии в рамках неопозитивизма. Страховский анализ понятий, прояснение их содержания, осуществляемое с диалектических позиций, было близко к современному диалектико-материалистическому анализу и логико-гносеологическому анализу научного знания.

К сказанному следует добавить, что сама логика умственного развития в России обеспечила в это время торжество анализа перед синтезом. XIX век в истории России был веком преимущественно анализа и критики во всех областях творчества. При этом критика имела в виду не только отрицание, разрушение, но и созидание нового. Будучи органической частью этого направления в русской культуре, подход Страхова к различным философским и литературным произведениям являлся зачастую критикой критики, а его анализ имел созидательный характер. Критикуя одни и отстаивая другие взгляды, он способствовал их осмыслению и включению в контекст функционирования русской культуры.

В творчестве Страхова особое внимание уделяется рационализму. Он подверг глубокому осмыслению различные типы рационализма, выявив его конкретные, культурообусловленные границы. Создавая систему «рационального естествознания», он подчеркивал, что наука при всем ее могуществе не удовлетворяет человека, поскольку дает ему одностороннюю механистическую картину мира. Если в наше время это звучит довольно тривиально, то для второй половины XIX века такое видение данных проблем было значительным достижением. Страхов придерживался особого типа рационализма, так называемого созерцательного рационализма, являющегося переходом от религии к естествознанию. Для него характерна мудрость созерцания и эстетизм высшего порядка. Причем рациональный ответ на вопросы об окружающем мире сочетался у него с иррациональным отношением к душе человека, к самому человеку как загадке философии, что позже получило развитие в экзистенциализме.

К основным чертам страховской философии можно отнести антропоцентризм, пантеизм, органицизм, созерцательность, эстетичность, публицистичность. Все эти черты не были Страховым четко прописаны и логически обоснованы, а также увязаны друг с другом. «Что же такое эта философия? – спрашивал в свое время Алексей Иванович Введенский. – Представляет ли

она в целом нечто связанное, систему, или лишь фрагменты? Какого типа и направления эта философия?»¹. Характеризуя «Мир как целое», где были изложены концептуальные положения его антропоцентрической философии, он писал: «Величественная концепция! Однако она намечена очевидно еще лишь слишком общими и грубыми штрихами. В ней оставалось еще отделать детали, рельефнее очертить фигуры, а главное – оставалось установить на мир перспективу, как говорят философы, *sub specie aeternitatis*, – поставить над миром и человеком *Бога*»². В определенной мере «Мир как целое» Страхова и его характеристику можно сравнить с оценкой работы Гегеля «Феноменология духа», сделанной Ю.Н. Давыдовым. Характеризуя эту гегелевскую работу, он писал: «Система здесь уже обрисована в целом, ее общие контуры отчетливо прочерчены, однако, моменты, ее составляющие, еще не уложились окончательно в строго организованное целое. Она еще напоминает реку в момент ее возникновения из многочисленных и разнородных потоков, новый сплав, в котором еще ощущаются металлы, его составляющие»³. Однако социокультурные условия в 60-70-е годы XIX века в России не способствовали полноценному развитию и функционированию философских идей. Да и русская философская культура находилась в этот период на переходном этапе своего развития. К этому следует добавить и другие моменты, связанные с личностью самого Страхова.

На эти моменты уже обращали внимание современники Страхова. Как отмечал Н.Я. Грот, «Страхов не был творческим гением, создателем новой философской системы, могущей иметь мировое значение. Но мы еще и не дожили до своих Платонов и Аристотелей: слишком неблагоприятна и убога для этого наша общественно-интеллектуальная почва. Страхову великое спасибо за то, что он один из первых особенно энергично и ясно призывал русских людей мыслить самостоятельно, не отрешаясь однако от науки и от истории западной европейской мысли»⁴. К сказанному следует еще добавить, что, как показывает история, в переходный период развития культуры в центре внимания находится человек в его различных ипостасях, которые и осмысливаются различными мыслителями этого времени по своему. Самобытный, глубоко продуманный и оригинальный подход к решению проблемы человека предложил в своей философии Страхов. Именно сократической особенностью ума Страхова объясняется не только то, что он не создал философской системы, но и то, что в своих произведениях он не столько давал ответы, сколько ставил новые вопросы, очерчивая границы рационализма и антропологизма и подводя к мысли о возможности иных решений. Рассматривая эту проблему, С.Н. Трубецкой подчеркивал, что «истинный ответ получает лишь тот, кто верно и хорошо спрашивает ... Истинный вопрос не измышляется и не загадывается, но составляет откры-

¹ Введенский Алексей. Общий смысл философии Н.Н. Страхова. – М., 1897. – С. 2.

² Там же. – С. 9.

³ Давыдов Ю.Н. «Феноменология духа» и ее место в истории философской мысли. Вступительная статья // Гегель. Сочинения. – М., 1959. – Том IV. – С. VII.

⁴ Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 40.

тие; он определяется логически и исторически как природой исследуемой вещи, так и тем, что ранее было известно о ней»¹. И в этом плане заслуживает деятельность Страхова по правильной постановке новых вопросов, которые уже содержали половину ответа.

В постоянной борьбе с такими течениями как нигилизм, спиритизм, западничество он выступал как своеобразный охранитель. Он всегда рассматривал свое «критическое дело» как пропедевтику, по окончании которой хотел перейти к «доктринальной» части своей работы. Однако ему это так и не удалось осуществить, хотя в последние годы своей жизни он и заявлял и намерении написать историю русской философии.

Страхов был не только глубоким и самобытным мыслителем, но и являлся одним из тех, кто разрабатывал проблему русского национального самосознания. Как же объяснить недостаток его популярности при несомненной значимости в истории русской культуры 2-ой половины XIX века? «Успеху Страхова, – как отмечал С.А. Левицкий, – мешало то обстоятельство, что он был мало доступен для людей, лишенных религиозного слуха и утонченной культуры. «К нему прислушивались лишь люди с трансцендентной закваской» – успел сказать про него Аполлон Григорьев»².

На упрек Розанова, что он не создал своего направления, Страхов отвечал: «Вы правы, что я везде только расчищал дорогу, а потом почти вовсе не шел по ней. Ну что же? Скажите мне спасибо и ступайте сами»³. В этом ответе сказан весь Страхов. Отмечая это высказывание Страхова, Н.П. Ильин утверждает, что философ призывает своего младшего сторонника идти дальше по этой дороге. Но в этом высказывании можно выделить и другие аспекты, связанные с толкованием слова «расчищать». Стоит задуматься над тем, что же расчищал Страхов и по какой дороге он предлагал идти В.В. Розанову.

Эта мысль о расчистке почвы для дальнейшего развития русской философии получила глубокое обоснование во второй половине XX века у С.А. Левицкого. «Подводя общие итоги нашей теме, – писал он в очерке, посвященном философскому пути Страхова, – можно сказать, что Страхов явился одним из деятелей конца прошлого века, которые подготовили и расчистили почву для расцвета русской религиозно-философской мысли в начале двадцатого века»⁴.

Для Страхова понятие «расчищать», на наш взгляд, означало, во-первых, опровержение заблуждений и предрассудков, во-вторых, испытание мнений других на истинность, в-третьих, защита и возобновление тех или иных старых, часто забытых положений. Все это было той формой, в которой он обычно излагал, большей частью косвенно, свои мнения в рассматриваемой области. Все, что Страхов сделал и вопрошал, к чему он стремился и хотел, можно выразить в понятии конструктивная критика.

¹ Трубецкой С.Н. Сочинения. – М., 1994. – С. 483.

² Левицкий С. Н.Н. Страхов (Очерк его философского пути) // Новый журнал. – 1958. – № 54. – С. 184.

³ Розанов В.В. Литературные изгнанники. – СПб., 1913. – С. 222-223.

⁴ Левицкий С.А. Н.Н. Страхов (Очерк его философского пути) // Новый журнал. – 1958. – № 54. – С. 184.

Не ставя перед собой задачи построения собственной философской системы, он стремился понять исследуемый феномен, чтобы максимально точно и адекватно оценить его и вписать в существующую культуру. Для этого он предпринял значительные усилия и, освоив себе высшую западно-европейскую культуру, он развил в себе всю тонкость философского понимания, проявив поразительную способность *п о н и м а н и я* не только философии, но и русской словесности и естествознания.

Для Страхова, привыкшего к логической последовательности при исследовании и изложении материала было возможно лишь строго рационалистическое проявление философского творчества. Это творчество мыслителя-строителя, а не интуитивного полета мысли, имеющее зачастую чрезвычайно абстрактный и даже мистический характер. Он был одним из первых оригинальных мыслителей-энциклопедистов, ставящих понятия-проблемы в нарождающейся русской философской культуре.

Дидактический, учительский акцент характерен для русской философии XIX века. Так, например, С.С. Аверинцев писал об учительском характере русской философии 30-х годов XIX века. Такое положение в философии продолжало сохраняться и в последующие десятилетия. Особенно наглядно это видно на примере Страхова. Характеризуя его деятельность, С.А. Левицкий писал, что «Страхов не был гений, но он был «учитель» в лучшем смысле этого слова. Говоря словами Розанова, он «стремился звать читателей от случайного и условного к Абсолютному»¹.

В.В. Розанов развивал эту мысль более подробно: «Действительно, Страхов – *вечный педагог*. Даже полемизируя с Фамицыным, с Тимирязевым, Бутлеровым, он как будто *внушает им* истинные приемы мышления, истинные методы философствования, а не столько занят опрокидыванием их мыслей, и нисколько не занят их уязвлением (обычные приемы полемики). Страхов *вечно болел о читателе*, о путанице в уме его и о притуплении в русских читателях нравственных и всяческих вкусов; он был «мамкой», «дядькой»: и это несколько даже отразилось в общем старообразном его положении в литературе. Это же было и одной из причин его неуспеха. «Ах, этот старик вечно учит!..» И молодежь пробежала мимо его. Но в Страхове, *в нем самом*, содержится вечная необходимость «вернуться к нему». И вернуться, и оглянуться, не наше поколение, то следующее или следующие»².

В заключение отметим, что кто, как говорил Гегель, «обречен быть философом», того не смутит критика и замалчивания, основанные на недопонимании. Сегодня происходит возвращение Страхова. Поэтому выход мыслителя и его творчества из почти полного забвения является вполне закономерным и может только приветствоваться самостоятельно мыслящими людьми, стремящимся к Истине, Добру и Красоте.

¹ Левицкий С.А. Н.Н. Страхов (Очерк его философского пути) // Новый журнал. – 1958. – № 54.

² Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001. – С. 67.

*Человек – мера всех вещей,
существующих, что они существуют,
несуществующих же, что они не существуют.
Протагор*

*Тогда согласился бог с тем, что человек –
творение неопределенного образа,
и, поставив его в центре мира, сказал:
... Я ставлю тебя в центре мира,
чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все,
что есть в мире.
Я не сделал тебя ни небесным, ни земным,
ни смертным, ни бессмертным,
чтобы ты сам, свободный и славный мастер,
сформировал себя в образе, который ты предпочтешь.*

Джованни Пико дела Мирандола

*... После Возрождения все мыслимое, все так или иначе осознаваемое уже нуждалось в обосновании.
И такого рода интенция была связана с формированием антропоцентризма уже как всеохватывающего мировоззрения, заключающего в себе стремление конституировать все сущее в представлении человека как автономно действующего и непрерывно мыслящего субъекта, человека, призванного формировать самого себя не только как средоточие и центр мироздания, но и как основу всего сущего.*

К.А. Сергеев

Глава 3. Понимание мира и человека в философском творчестве Страхова

Через все философское творчество Страхова последовательно проходит идея антропоцентричности. О том, что его философия укоренена в классике, свидетельствует ее категориальный состав. И все же его философское мирозерцание можно с достаточным основанием квалифицировать как переход от философской классики к современной, неклассической философии. Об этом свидетельствует хотя бы то, что для мыслителя была характерна квалифицированная постановка новых проблем, критика абстрактных рассуждений о прогрессе, материи как веществе, о понимании времени и пространства, прогресса, свободы, а также введение его философию таких новых понятий «жизнь», «просвещенство» и т.д.

Философская позиция Страхова может быть понята только в контексте всей западноевропейской интеллектуальной традиции. Вместе с тем Страхов

был самобытным русским мыслителем, в творчестве которого своеобразным образом преломлялись ведущие идеи как западноевропейской, так и русской культуры второй половины XIX века. Будучи глубоким мыслителем и сильнейшим аналитическим умом своего времени, он поставил ряд принципиально новых проблем, органично вошедших в контекст антропологических устремлений русской философии второй половины XIX – начала XX вв.

Время, в которое жил и творил Страхов, было переходной эпохой, эпохой непрерывного кружения вокруг человека, которое вовлекало в свою орбиту все наследие прошлого и все западноевропейские влияния настоящего, создавая тем самым новую культурно-историческую реальность. Именно в это время, выражаясь словами М. Хайдеггера, «каждый раз свершается некоторое метафизически определенное кружение вокруг человека то по более узкому, то по более широкому окружному пути»¹. При этом мышление Страхова вбирало в себя в «снятом виде» основные интенции ренессансного антропоцентризма и эпохи Просвещения, а также проистекавшие из них реформационные устремления. Осмысливая проблему человека с естественно-научных, социально-гуманитарных и философских позиций, он, по сути дела, предвосхищает создателей философской антропологии XX века М. Шелера, Г. Плеснера и А. Гелена.

3.1. Специфика философской деятельности Страхова и самобытность его миропонимания

По своей природе Страхов обладал врожденной способностью к рассуждениям и основательной логичностью ума. Для него были характерны как развитый ум, так и тонкое эстетическое чувство, которые своеобразным образом дополняли друг друга. Его склонность к метафизике неоднократно подчеркивал Л.Н. Толстой. Эта особенность природы Страхова, дополненная приобретенной им систематической научной и философской образованностью, позволяла ему охватывать самые разнообразные области человеческого знания.

Своеобразие творческой деятельности Страхова было неразрывно связано с его самобытным пониманием. Из современных исследователей на эту особенность Страхова одним из первых обратил внимание Н.П. Ильин, который планомерно занимается реабилитацией Страхова как творца в интеллектуальной области. «Довольно настойчиво, – пишет он, – Скатов повторяет мысль о том, что Страхов «не был творцом», но лишь проявлял «знаменитую страховскую способность понимания» русской словесности. Мысль эта нуждается, на наш взгляд, в существенном уточнении. Дело в том, что понимание является, по сути, особым видом творчества, творит **духовное бытие** в собственном смысле слова. Не увенчанное пониманием, ясным и глубоким

¹ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. – М., 1986. – С. 274.

самоосмыслением, стихийное творчество остается, можно сказать, «святыней под спудом». В книге «Бедность нашей литературы» (1868) мыслитель отмечал, «первая наша бедность есть бедность сознания нашей духовной жизни». Имея великих художников, мы бедны их пониманием; да и сами они порою плохо понимали себя, не умели верно оценить настоящие «средства своего таланта».

Пусть Н.Н. Страхов и не был «творцом» в привычном для нас смысле слова – он был одним из первых, кто сумел понять историю русской литературы как историю «постепенного развития нашей **самобытности**», понять ту преемственность, которая соединяла в одну «золотую цепь» Ломоносова, Державина, Карамзина, Пушкина и т.д.»¹. Отсюда следует, что страховское понимание условий и задач подлинного творчества состоит в том, чтобы, не изобретая философских «велосипедов», найти «правильную постановку» новых проблем.

Страхов обладал таким видом творчества, которое было доступно далеко не всем занимающимся интеллектуальной деятельностью. Как метко подметил Н.П. Ильин, «спокойное сознание своего собственного, невыдуманного достоинства как раз и позволяло ему говорить (а часто и спорить) на равных даже с такими современниками, как Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский. Последние знали, что именно Страхов способен порою увидеть и понять нечто **существенное**, не замеченное или не до конца понятое ими самими»². В частности, Страхов один из первых литературных критиков в России сумел осознать и понять мировое значение «Войны и мира» Л.Н. Толстого.

Такая трактовка творческой деятельности Страхова созвучна современным достижениям в области теории понимания. «"Понимание", – пишет В.Н. Порус, подводя итоги многочисленным дискуссиям по этой проблеме, – должно трактоваться как процесс порождения и усвоения смыслов в ходе исторически обусловленной практики. Смыслы не предшествуют пониманию (будь то в постигаемых объектах-текстах, будь то в кладовых субъективных «фондов» смыслообразования), они порождаются самим пониманием». И далее он делает следующий вывод: «Таким образом, понимание является творчеством. Процесс смыслопорождения детерминируется духовным потенциалом субъекта, его целями, жизненными ориентирами, степенью его активности, социально-культурными предпосылками осмысления реальности. Этот процесс требует определенной духовной автономности субъекта: чтобы творить, нужно быть свободным»³. И таким свободным и независимым человеком в философии и литературе был Страхов. «Самым независимым человеком в литературе, – писал В.В. Розанов, – я чувствовал Страхова, который

¹ Ильин Н. Понять Россию. О жизни и творчестве Николая Страхова (1828-1896) // Молодая гвардия. – 1997. – №4. – С. 225-226.

² Ильин Н.П. Понять Россию (Н.Н. Страхов) // Российский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX века. – М., 2003. – С. 12.

³ Порус В.Н. Искусство и понимание: сотворение смысла // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненауч. знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. – М., 1990. – С. 261, 262-263.

никогда даже о «правительстве» не упоминал, и жил, мыслил, ... имея какой-то талант или дар, такт или вдохновение вовсе не интересоваться «правительством». ... Он счел бы унижением думать даже о министре внутренних дел, – имея в думах лишь века и историю»¹.

Уже во времена Страхова существовали различные подходы к решению проблемы понимания. Как считал один из основателей герменевтики Ф. Шлейермахер, главная задача исследователя состоит в том, чтобы «суметь исходя из собственных умонастроений проникнуть в умонастроение автора, которого собираешься понять», более того, суметь «понять автора лучше, чем он сам себя понимал»². По его мнению, понять исторический текст – это значит проникнуть в духовный мир творца этого текста и повторить его творческий акт. Последователи Ф. Шлейермахера и В. Дильтея до сих пор склонны говорить о понимании как о «вчувствовании в духовный мир другого человека». При таком подходе понимание в философии и литературной критике можно осуществить путем отказа от рефлексии и принятия совершенно другой позиции и способа, метода работы с текстом. Если мы хотим понять другого человека, писателя, то мы должны занять определенную внутреннюю позицию, увидеть мир глазами этого писателя. Вопрос состоит в том, как нам войти в эту внутреннюю позицию и что это вообще означает для человека, который в нее входит? Ответ может быть получен на этот вопрос путем обращения к тому, как сам Страхов относился к проблеме понимания.

Вопрос о диапазоне понимания и его выразительных возможностях чрезвычайно интересовал Страхова. Он отмечал, что «то понимание, которое приписывается Гете, представляет средство скорее с чувством, чем с знанием»³. К такому гетевскому пониманию природы может быть способен и натуралист, обладающий знанием. При этом он живее может чувствовать то, что еще не улеглось ни в какие формы знания. Согласно диалектической методологии, которой придерживался Страхов, понимание всегда глубже и точнее, чем вчувствование, поскольку оно тесно связано с имеющимся знанием. Поэтому «познание» и «понимание» для него представляют собой тесно взаимосвязанные и в то же время различные категории. Понимание, считал он, отличается от познания на основании того, что «оно обнимает свой предмет вполне, в целостности, тогда как познание овладевает им по частям или только с известной стороны. Познание движется медленно и постепенно, тогда как понимание стремится прямо захватить глубину предмета и прозирать в его сущность, хотя бы неполным и не вполне ясным образом. Однако же одно другому не противоречит; исследуя предметы по частям, медленно, шаг за шагом, натуралисты идут к той же цели, которой как бы непосредственно достигает человек, одаренный живым чувством природы»⁴. По мнению Гегеля, «понимать для рассудочной рефлексии – значит познавать ряд *посредств*

¹ Розанов В.В. Мысли о литературе. – М., 1989. – С. 414.

² Цит. по: Гусев С.С., Тульчинский Г.Л. Проблема понимания в философии: Филос.-гносеол. анализ. – М., 1985. – С. 27.

³ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 271.

⁴ Там же.

вующих звеньев между каким-либо явлением и другим наличным бытием, с которым это явление находится в связи, значит усмотреть так называемый естественный ход явлений, определяемый законами и отношениями рассудка (например, причинности, достаточного основания и т.д.)»¹. В полной мере сюда относится высказывание К. Маркса, утверждавшего, что «понимание состоит ... в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета»². В логическом плане понимание – это умение воспроизвести ход мысли автора произведения или собеседника, связать новую мысль с другими, усвоенными ранее.

В качестве образчика страховского понимания можно рассмотреть его анализ взглядов Э. Ренана на религию. В частности, русский философ писал, что «настоящего понимания религии нельзя однако же приписать Ренану. Многие он чувствует верно, вследствие своего церковного воспитания, но целого он обнять не может, и корень всего дела ему не доступен»³. В связи с этим Ренан не задумывается над вопросом, а сразу стремится выставить его неразрешимым парадоксом. Это проявилось, в частности, при рассмотрении им в рамках буддизма связи возвышенной морали с несостоятельным, неутешительным метафизическим учением. Страхов считал, что «высота общего уровня, до которого мы можем подняться в понимании чужой жизни, определяется нашею собственной высотой»⁴. Это связывается им с тем, что каждый человек судит о других по себе.

Процесс понимания действительности развивается у человека на протяжении всей его сознательной жизни. Именно в этом контексте в неоконченной работе «Письма о философии» Страхов писал: «Понимать то, чего прежде не понимал, и открывать то, чего прежде не знал, такова моя судьба до конца»⁵. И, действительно, феномен понимания был присущ страховскому мышлению во многих видах его интеллектуальной деятельности в различные периоды жизни. При этом самобытная философия Страхова уже сама являлась своеобразным творчеством. Как писал Г. Флоровский, «“самобытность” национальная шире национального «своеобразия», совпадая по своему содержанию с понятием творчества»⁶. Что же касается отдельного человека, то он, по мнению Н.С. Трубецкого, «способен оставаться самобытным, ни минуты не вступая в противоречие с собой, не обманывая ни себя, ни других», «только постигнув свою природу, свою сущность, с совершенной ясностью и полнотой»⁷.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. – М., 1977. – С. 148.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1. – С. 325.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка первая. – С. 342.

⁴ Там же. – С. 338.

⁵ Страхов Н.Н. Письма о философии // Вопросы философии и психологии. – 1902. – № 1 – С. 784.

⁶ Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – 49.

⁷ Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку. – М., 1997. – С. 175.

С особой силой проявилось страховское понимание в отношении науки и рационализма. Понимание Страховым границ рационализма состоит в том, что «он признает правоту «душевного поворота», который слышится за всеми новыми исканиями, за попытками вырваться из граней естественных наук; но указывает, что выход отсюда – не в отказе от принципов механизма, но в точном понимании, где эти принципы приложимы и где они не имеют более места, где начинаются области других категорий»¹.

Во многих работах Страхова прослеживается настойчивое стремление утвердить свое понимание основных вопросов философии, общественного и литературного развития. Причем делается это последовательно и с некоторой педантичностью, выступая в виде своеобразного учительства. Особенно наглядно это проявлялось в его отношении к В.В. Розанову. В своем письме к нему Страхов подчеркивал: «Нужно писать так, чтобы и тот, кто не читал Вашей книги, понимал, что Вы говорите. Все Ваши недостатки, т.е. Вашего писания, сказались в Вашей статье. Отвлеченно, неопределенно, без строгого метода и твердой цели. Вот Вам возражение, которого я не хотел поместить в свою рецензию. Когда Вы говорите о науке, или о философии, то всем известно, о чем Вы говорите. Но что такое Ваше понимание? Вы позабыли его определить, – так определить, чтобы было ясно его отношение к науке и к философии. И конечно, оно не существует, как что-то выше их, или между ними»². Поясняя свое отношение к феномену понимания, Страхов писал: «Вообще, Ваши статьи, как и Ваша книга, страдают неопределенностью предмета и неопределенностью метода ... Потом, если Вы стали рассуждать, – нужно, чтобы виден был Ваш метод, Ваши приемы. Иначе никогда не будет видно, что вы исчерпываете предмет, что смотрите на него с наилучшей точки зрения. Вот у Гегеля Вы увидите (пожалуйста, читайте его), что развитие понятий совершается по диалектическому методу. Он и идет постоянно по линии этого метода, а не движется наудачу, неизвестно откуда и неизвестно к чему»³.

В одном из примечаний к письмам Страхова, адресованным В.В. Розанову, последний писал: «Страхов не совсем понимал книгу «О понимании», и я это чувствовал все время знакомства с ним, и не совсем понимал так сказать философскую часть моего духовного организма, накладывая на него некоторые свои схемы *a priori*, взятые из этого германского идеализма. Он во мне искал Гегеля или части Гегеля, тогда как во мне не было ничего этого и вообще никакой части немца»⁴. По мнению В.В. Розанова, «вообще по отношению ко всей русской действительности и действительному содержанию русской духовной жизни, русской умственной жизни, – книга «О понимании» была колоссальным новым фактом, была совершенной пере-

¹ Розанов В.В. Смена мировоззрений // Русское обозрение. – 1895. – Июнь. №7. – С. 202.

² Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001. – С. 44-45.

³ Там же. – С. 37, 38.

⁴ Там же. – С. 16.

стройкой этой жизни»¹. Такова самооценка Розанова! Между тем именно Страхов, поняв особенности творчества Розанова, отговорив его заниматься собственно метафизическими проблемами, в частности, написанием запланированной книги «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом»² и реализовывать себя в той области нравственности, к которой у него есть несомненная способность.

Если этого не сделал Страхов, то кто же понял и оценил эту книгу В.В. Розанова? Пока, к сожалению, такого рода исследований в нашей литературе нет. Правда, в связи с началом освоения герменевтики и других философских учений в современной России возможность адекватной оценки этой работы значительно возрастает³.

В силу сложившихся жизненных обстоятельств львиную долю своего времени Страхов посвятил философской публицистике и литературной критике. В свое время Ап.А. Григорьев считал, что у критика «судящая, анализирующая сила перевешивает силу творческую»⁴. В полной мере это можно отнести к литературной деятельности Страхова. К сказанному следует добавить следующее. Время, в которое жил и работал Страхов, относилось к эпохе исторического перелома, требовавшей пересмотра идейного наследия века Просвещения и смены господствующего мировоззрения в России. Сама логика умственного развития России обеспечила торжество анализа над синтезом. XIX век в России был веком преимущественно анализа и критики во всех областях творчества. Характеризуя это время, русский критик и публицист В.Н. Майков писал: «Наш век есть век критический; но, наученные примером предков, мы критикуем, анализируем, имея в виду не одно разрушение старого, но и создание нового»⁵. Действительно, подлинная критика имела в виду не только отрицание, разрушение, как это было у нигилистов, но и созидание нового. Подход Страхова к различным философским и литературным произведениям, будучи органической частью этого направления в русской культуре, являлся зачастую критикой критики, а его анализ имел созидательный характер. Критикуя одни и отстаивая другие взгляды, он способствовал их осмыслению и включению в контекст функционирования русской культуры.

Наряду с рассмотренными моментами следует также обратить внимание на особенности самой природы Страхова, склонного больше к анализу,

¹ Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001. – С. 16.

² В.В. Розанов позже писал, что после этой книги «мне казалось, нужно поставить «точку» всякой философии и почти всяким книгам» (Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М. 2001. – С. 7).

³ См.: Бибихин В.В. Время читать Розанова // Сочинения Василия Васильевича Розанов. О понимании: Опыт исслед. природы, границ и внутр. строения науки как цельного знания. – М., 1996.

⁴ Григорьев Ап. Литературная критика. – М., 1967. – С. 127.

⁵ Майков В. Литературная критика. – Л., 1985. – С. 345.

чем к синтезу, преобладания в нем критического дарования над синтетическим творчеством. Как отмечал близко его знавший Э.Л. Радлов, «благодаря обширному и всестороннему образованию, а также выдающемуся критическому таланту, Н.Н. Страхов занимал в новой литературе совершенно своеобразное положение и в деле, например, литературной критики не имеет преемника. Необходимо природное дарование, воспитанное в строгой аналитической школе, чтобы вышел критик, равный по силе Н.Н. Страхову»¹.

Отмечая недостаточность творчества у Страхова, В.В. Розанов в то же время выделял два вида писательства, каждое из которых обладало своими достоинствами: «По-видимому, есть два вида писательства: 1) полет, 2) постройка. В корне их лежат вечные начала человеческого духа – *пророчествовать, философствовать*. Надежны книги и вообще писания только вторых, а первые лишь увлекают и творят жизнь. Страхов принадлежал к *строителям*, как обратно напр. Влад. Соловьев – к полетчикам. Процесс писания у Страхова был вообще труден; но, беря его книги, *читатель мог знать наперед*, что он берет что-то «оконченное», «без ошибок» и «без вредностей»².

На другую особенность страховского понимания как творчества обращал внимание Л.Н. Толстой в одном из своих писем: «Нынче я говорил жене, что одно из счастья, за которое я благодарен судьбе, это то, что есть Н[иколай]Н[иколаевич] Страхов. И не потому, что вы помогаете мне; а приятнее думать и писать, зная, что есть человек, кот[орый] хочет понять не то, что ему нравится, а все то, что хочется выразить тому, кто выражается»³.

Суть страховской философии проявляется в рассмотрении человека не как деятеля, а как зрителя. Не деятельность, а интеллектуальное созерцание – вот что выступает у него на передний план. В.В. Розанов считал, что «тайна Страхова вся – в мудрой жизни и мудрости созерцания. Сюда-то он и звал, сюда-то он и *сам пришел*, – и недалеко, всего «на Торговую улицу»; и вместе очень далеко – ибо это была вечность»⁴. И поэтому вполне правомерно некоторые современники называли Страхова «мудрым стариком», вынесшим «всю тяжесть созерцательного призвания». Для Страхова характерна мудрость созерцания, «вчувствование» в философские и художественные произведения и эстетизм высшего порядка. «Чрезвычайная вдумчивость, – писал В.В. Розанов, – составляет, кажется, главную особенность в умственных дарованиях г. Страхова, и она же сообщает главную прелесть его сочинениям. Их можно снова и снова перечитывать, и все-таки находить еще новые мысли в них, которые или остались незамеченными при первом чтении, или впечатление от которых закрылось впечатлением от других, более важных мыс-

¹ Радлов Э. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1896. – №6. – С. 399.

² Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001. – С. 58.

³ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т. II. – С. 123.

⁴ Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания и письма. – СПб., 2000. – С. 7.

лей»¹. Страхов умело применял сократическую иронию и обращал аргументы оппонента против него самого. Для его философии характерна созерцательность с известной долей скептицизма.

Страхов может быть правильно понят и оценен только во всей полноте его произведений, являющихся выражением его энциклопедической натуры. При этом основной чертой его мировоззрения следует признать эстетичность как чувство меры и вкуса, которая наиболее полно реализовалась в знаменитой его способности понимания философии, русской словесности, естествознания и самой жизни. Поэтому философия Страхова может быть определена как «философия органического понимания»². Поняв Страхова, можно адекватно осознать и то, как он понимал философию, науку, литературу, искусство и, в особенности, место и роль России в историческом процессе.

3.2. Антропоцентризм страховской созерцательной философии

Для философских размышлений Страхова, являвшегося носителем традиционного начала, преимущественно традиции, а не новации характерен постоянный поиск центра. И это вполне понятно, поскольку в традиционном обществе всегда существовала апелляция к идее центра, вокруг которого вращалась жизнь того или иного народа. В рецензии, опубликованной в «Русском вестнике», отмечается, что «необходимо различать два противоположных склада ума: ум центральный и ум периферический (или периферийный). Вчитываясь в произведения Н.Н. Страхова и поражаясь *обилием* идейного содержания в них, мы невольно отнесем его мышление ко второй категории, т.е. категории периферических умов, тех, которые тяготеют не к средоточию, а к окружности явлений: центральные умы всегда скудны своим содержанием; ибо для них открыта в вещах только *одна* точка; между тем, как умам периферическим открывается *бесконечное* множество точек. При всей глубине его эстетических и психологических взглядов, в нашем авторе господствующей чертой, однако, является *обилие* истинных идей. Нужно заметить, что «периферические» умы не менее редки в людях, нежели умы «центральные». И равно далеки от них те, что успокаиваются на *поверхности* вещей. Последние также мало знают о природе *явлений* (феноменов), того, что можно назвать окружностью вещей, как мало знают о *сущности*, или и том, что можно назвать *средоточием* вещей. Для этих умов нет периферии, так как центра. Между тем у нашего автора центр всегда чувствуется, никогда не упускается из вида»³. Эта манера центрирования распространялась Страховым на все области духовной деятельности людей – мифология, религия, философия, наука, литература. Следует отметить, что в современную эпоху, характеризующую преимущественно как постмодернистская, идеи цен-

¹ Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания и письма. – СПб., 2000. – С. 10.

² Снетова Н.В. Н.Н. Страхов как философ // Вестник ОГУ. – 2005. – №4. – С. 11.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка третья. С.ПБ. 1896 // Русский вестник. – 1896. – Февраль. – С. 249, 250.

тра уходят на периферию и теряют свою магическую силу, хотя мощная психологическая потребность в центре все еще сохраняется.

Проблема центрирования человека получила разностороннюю разработку в философии Страхова. В своем ответе на рецензию на книгу «Мир как целое» он писал: «Но мысль о центральности человека изложена мною не в виде одного общего и отвлеченного вывода; я пояснял ее со многих и различных сторон, с каких можно рассматривать предметы природы»¹. Другие аспекты этой проблемы рассмотрены им в книгах «Борьба с Западом в нашей литературе», «Об основных понятиях психологии и физиологии», «О методе естественных наук и значении их в общем образовании», а также во многих статьях по социально-гуманитарной проблематике.

О феномене центрирования рассуждают в своей уникальной переписке Л.Н. Толстой и Страхов, которые вели серьезный диалог, затрагивая целый ряд важнейших вопросов, касающихся религиозных, философских, социальных и литературных проблем. В частности, в ответе на вопрос о любви как центре философии Страхов писал: «Ваше письмо есть новая попытка пойти по тому же пути, по которому шли Декарт, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, которые точно также начинали из себя, от *Cogito, ergo sum*, от я, от мышления, воли, – и отсюда выводили понятие об остальном существующем»². Характеризуя несколько позже это положение Л.Н. Толстого, Страхов отмечал, что «это будет пантеизм, основным понятием которого будет *любовь*, как у Шопенгауэра воля, как у Гегеля мышление»³. Действительно, как отмечает В. Феллер, «философское сознание не может быть центрировано иначе, как вокруг узкого сущностного ядра (*Cogito, воли, эго*), по сути своей вневременного, запредельного, трансцендентального»⁴.

Новоевропейский рационализм с его постижением мира в форме логотризма, можно рассматривать «как своеобразный, перенесенный из онтологической в гносеологическую и психологическую плоскость антропоцентризм, ибо он разделил изменившийся для него мир на оппозиции субъекта и объекта, сделав акцент на активном и своеобразном субъекте в противоположность остальному пассивному объекту»⁵. Следует признать, что вопрос об антропоцентризме в истории русской философии еще не поставлен четко в современной философской литературе и тем более не решен. В связи с этим различные исследователи зачастую отождествляют антропоцентрический принцип с антропологическим, характеризуя философские взгляды русских мыслителей, в особенности революционных демократов и народников. Так, по мнению В.Ф. Пустарнакова, все просвещенцы являются антропоцентри-

¹ Страхов Н.Н. Критические статьи: (1861-1894). – Киев, 1902. – Том второй. – С. 428.

² Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т.1. – С. 256.

³ Там же. – С. 263.

⁴ Феллер В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. – М., 2005. – С. 277.

⁵ Самохвалова В.И. Человек и мир: проблема антропоцентризма // Философские науки. – 1992. – №3. – С. 163.

стами. С такого рода выводами вряд ли можно согласиться, поскольку каждый из означенных периодов в развитии культуры обладал своей спецификой и выдвигал собственные базовые принципы.

Для понимания специфики антропоцентризма страховской философии необходимо его рассмотрение в контексте развития Просвещения в России. В конце 90-х годов XX века на отечественных специалистов по истории русской философии оказал сильное воздействие доклад японского ученого Т. Симосато «Кризис русского Просвещения 1860-х годов». В нем был четко поставлен вопрос о кризисе русского просвещения, связанный с деятельностью шестидесятников. В написанной под впечатлением этого доклада статье В.Ф. Пустарнакова рассматривается вопрос о сущности философии русского Просвещения 1860-х годов и впервые в нашей литературе обращается внимание на его кризис.

Осмысливая эту проблему на широком культурно-историческом фоне, В.Ф. Пустарнаков подчеркивает, что «все Просвещение антропоцентрично» и «как и все другие части просветительской доктрины, просветительская философия истории антропоцентрична»¹. По его мнению, «антропоцентризм – исходная и главная аксиологическая установка просветительского мировоззрения. На человека выходят, на нем в конечном счете замыкаются не только политические, правовые, социальные, но также самые отвлеченные онтологические, натурфилософские и гносеологические принципы. Перенос центра тяжести философии с проблем бога, космоса, природы, субстанции на человека – вот в чем проявился антропоцентризм просветительской философии. Антропоцентризму просветителей не противоречат их занятия космологией и натурфилософией. Главное в том, что на физическую природу они смотрели как на базу понимания человека»². Правда, характеризуя просветительский антропоцентризм в России он как-то не нашел соответствующего места страховскому созерцательному антропоцентризму, для которого характерен поиск центра в космологических и натурфилософских исследованиях. Между тем именно в философии Страхова антропоцентризм был представлен системно и во всем его объеме, т.е. в более четкой и последовательной форме, отличной от философского антропологизма русских революционных демократов.

В современной отечественной философской литературе встречаются различные, порой противоположные оценки антропоцентризма как культурно-исторического феномена. «Неоднозначность содержания антропоцентризма в том, – считает В.И. Самохвалова, – что в нем здоровое гуманистическое содержание оказалось переплетено с эгоизмом и своемерием, оправдываемым с телеологических позиций ... С другой стороны, тот же антропоцентризм мышления мешал человеку осознать, например, независимость жизни природы, которую человек, в сознании своего центризма, покорял и переде-

¹ Пустарнаков В.Ф. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе // История философии. – М., 1998. – №4. – С. 69.

² Там же. – С. 64.

ывал по своим меркам и надобностям»¹. В связи с этим важно обратить внимание на тот весьма примечательный исторический факт, что уже в своей ранней работе «Мир как целое» Страхов выступает против покорения и переделывания человеком природы по своей мере.

Страхов еще в 60-е годы XIX века выступал с рационалистических позиций против вульгарного материализма в лице Л. Бюхнера, Я. Молешотта и К. Фохта, а также критиковал антропологический материализм Л. Фейербаха, Н.Г. Чернышевского и П.Л. Лаврова. При этом «фейербаховскому материализму Страхов противопоставлял свой антропоцентризм»². Какой же характер имеет антропоцентризм Страхова? На этот вопрос до сих пор нет однозначного ответа. Так, например, Т.В. Мотренко считает, что «Страхов излагает ту позицию антропоцентризма, которая станет одной из ведущих тем последующей русской религиозной философии. Антропоцентризм Страхова также носит религиозный характер»³. В связи с этим возникает вопрос: насколько оправдано такое утверждение? На наш взгляд, ответ на него может быть получен лишь при тщательном и скрупулезном анализе истории русской философии 2-ой половины XIX века. Действительно, в русской философии в рамках просвещенческой тенденции отразилась и получила дальнейшее развитие традиция понимания человека, обозначаемая как ренессансный антропоцентризм.

Первая, традиционная форма характеризуется пониманием человека как сотворенного Богом, который тождественен природе. Это вело к формированию антропоцентризма с пантеистическими основаниями. Такой антропоцентризм был представлен в философии Страхова, которая не только тесно связана с естествознанием, но и опиралась на него в своих выводах. Эта традиция понимания человека как центра мироздания венчалась творчеством, наделенным миссией установки гармонии в мире. Такой созерцательный антропоцентризм требовал обращения человека не только к миру, но и к самому себе.

Вторая форма антропоцентризма в русской культуры содержала в качестве своего основания эгоистическую активность человека и имела утилитарный характер. В ее основе лежал здравый смысл и теория разумного эгоизма. Эта форма антропоцентризма получила развития в философии русских революционных демократов, в особенности в работах Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева и М.А. Антоновича.

Панорама антропологических концепций, созданных в то время, вряд ли может быть полной без включения в нее философско-антропологических идей Страхова. Он, по мнению В.В. Сапова, «опережая свое время, совершает тот «антропологический переворот», который станет одной из централь-

¹ Самохвалова В.И. Человек и мир: проблема антропоцентризма // Философские науки. – 1992. – №3. – С. 164.

² Лазари Анджей де. В кругу Достоевского. Почвенничество: Пер. с польск. – М., 2004. – С. 181.

³ Мотренко Т.В. Гегелевские идеи в мировоззренческо-религиозной парадигме российской философии XIX – начала XX века: Монография. – Киев, 2005. – С. 155.

ных тем более поздней русской религиозной философии, а именно, проводя идею об органичности и иерархичности мира, Страхов усматривает в человеке «центральный узел мироздания»¹. В свете этого, как писал в свое время В.В. Зеньковский, «интересны прежде всего (из раннего периода его творчества) его космологические идеи, в частности, его антропоцентризм»². И такого рода оценка вклада этого мыслителя в разработку антропологических проблем не является единичной и случайной. Об этом свидетельствуют не только хорошо знавшие его люди, но и многочисленные работы Страхова, которые, к сожалению, до сих пор еще не дошли до современного читателя. К ним мы и обратимся для выяснения сути и особенностей антропоцентрического учения Страхова и раскрытия значимости высказанных им идей применительно к нашему времени.

Пытаясь определить центральную тему философских исканий своего «крестного отца в литературе», В.В. Розанов утверждал, что таковой является религиозная проблема: «Религиозное составляет ни разу не названный центр постоянного тяготения его мысли»³. Но это есть всего лишь его догадка, гипотеза, но не бесспорный факт, хотя она и принимается многими. С этим положением можно было бы согласиться, если бы не одно весьма важное обстоятельство, а именно: эволюция взглядов Страхова свидетельствует о том, что, отойдя от религиозного мировоззрения, он всю последующую жизнь кружил вокруг вечных истин, неразрывно связанных с человеком. Этот центр, на наш взгляд, лежит на поверхности, хотя и уходит своими корнями глубоко в «почву», вглубь его творчества. Этим центром является, по Страхову, человек и его душа, которая включает мышление, познание, сомнение и ощущение.

В то же время важно учитывать своеобразную трактовку антропоцентризма Страхова, которая дается Анджеем де Лазари. «Отстаивая идею антропоцентризма, – пишет он, – Страхов никогда не отрицал ни существования личностного Бога, ни дуализма души и тела. Человек был для него центром органического мира, ибо сотворен по образу и подобию Бога, и в этом его совершенство. Естественные науки, доказывая превосходство человека над другими организмами, только подтверждают эту истину»⁴.

В ходе разработки антропологических проблем, Страхов обращался ко многим мыслителям, начиная с Сократа и заканчивая Л. Фейербахом и П.Л. Лавровым. Согласно его пониманию, антропоцентризм во-первых, предполагает рассмотрение человека в качестве важнейшего предмета философского познания, а во-вторых, человек является центральным звеном всей цепи космического бытия. Именно на последнем моменте он и делает акцент в своих многочисленных исследованиях. Поэтому с рассмотрением антропо-

¹ Сапов В.В. Страхов Н.Н. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995. – С. 493.

² Зеньковский В.В. История русской философии. – М., 1998. – Т.1. – Ч.2. – С. 219.

³ Розанов В. О борьбе с западом, в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов // Вопросы философии и психологии. – М., 1890. – Кн.4. – С. 36.

⁴ Лазари Анджей де. В кругу Достоевского. Почвенничество: Пер. с польск. – М., 2004. – С. 182.

логического материализма в качестве антропоцентризма вряд ли можно согласиться, как и с тем религиозным центром, который, по мнению В.В. Розанова и его сторонников, был для Страхова основным¹.

Имеется также попытка рассматривать страховский антропоцентризм как органический. Н.В. Снетова считает, что органическое понимание проводится Страховым в гносеологии и эстетике. Наряду с этим она отмечает, что «развивая свою философскую антропологию, Страхов также остается верным «идею организма». Мир устроен иерархично, и в этой иерархии высшим существом является человек»². На наш взгляд, антропоцентризм Страхова имеет не только органический, но и созерцательный характер. Дальше созерцательного подхода к человеку гуманизм Страхова не простирался, а дополнялся лишь эстетическим отношением к действительности. В этом проявлялась его ограниченность и игнорирование преобразовательной деятельности человека.

Страхов разработал оригинальную философскую антропологию, которая является стержнем его философского учения. Выяснив с естественнонаучных позиций место человека в природе, он усиливал высказанные ранее положения материалом из социально-гуманитарных наук. Ренессансное видение человека обосновывается мыслителем с естественнонаучных позиций. В связи с этим утверждения некоторых современных исследователей, что Страхов является родоначальником «мистического персонализма» (Н.П. Ильин) являются явно односторонними, не учитывающими его философское творчество как единое целое.

Характерное для антропоцентризма понимание красоты приобретает в философии Страхова эстетическое освещение. Это получает выражение в рассмотрении человека в качестве наблюдателя. Во многих работах философа звучит мысль, что человек является зрителем не только мира, но и собственной жизни. Отсюда его эстетическое пантеистическое созерцание мира, внимание к ценностям земной жизни, а также гуманизм, имеющий своим объектом ценность человека. При этом антропологический гуманизм Страхова был тесно связан с переосмыслением христианства, с его отказом от теоцентризма, которому он отдал дань в молодые годы, и переходом к антропоцентризму, что было связано с переносом философского интереса на проблемы морали и эстетики.

Представляет интерес по обсуждаемому вопросу позиция известного историка русской философии В.В. Зеньковского, который считал, что «центральное положение человека в природном бытии, если оно не будет истолковано религиозно, ведет к *растворению* человека в природе. Вне религиозного метафизического антропоцентризма загадка человека неразрешима, бытие человека лишается того, для чего шла природа в его развитии, – лишается «смысла» ... Страхов и в самом себе «не договорил» того, что было «центром» его исканий»³.

¹ См.: Антонов Е.А. Антропоцентризм Николая Страхова // Человек. – 2005. – №4.

² Снетова Н.В. Н.Н. Страхов как философ // Вестник ОГУ. – 2005. – №4. – С. 11.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991. – Т. I. – Часть 2. – С. 220.

Согласно Страхову, отказ от антропоцентризма должен повести еще к одному новому учению, точнее, к возрождению античного учения о «вечном возвращении». Здесь он ссылается на восточную философию, в частности, на индийского мудреца Гаутаму, что «нужно познать душу, нужно отлучить ее от природы; тогда она не возвратится, она не появится снова, (т.е. не подвергнется метемпсихозе) ... По нашему, по христиански, мы должны бы сказать: тогда она спасется»¹. Учение о «вечном возвращении» обесмысливает мир, обесценивает разум. В свою очередь это должно привести к представлению о полной бессмысленности с человеческой точки зрения всей истории космоса. Следствием этого учения должен быть крайний пессимизм, поскольку человек теряет свое центральное место в космосе и спускается на уровень плесени и лишаев. Поэтому Страхов, рассматривая творчество Шопенгауэра, подчеркивал, что в жизни человека много пессимистического, но все это ни в коем случае не позволяет убирать оптимистическое в человеческой жизни. Изложенное свидетельствует о том, что антропоцентрический максимализм или минимализм религиозного или светского характера в одинаковой степени были неприемлемы для Страхова как философа меры и гармонии. И в этой антропоцентрической самозащите важно было не потерять чувство меры.

Антропоцентризм пронизывает все творчество Страхова, начиная с ранних работ и завершая поздними, имея, правда, на каждом этапе духовной эволюции мыслителя свою специфику. В первый период своей деятельности он создает натурфилософию, акцентированную на человека. После выяснения особенностей развития внешней природы он переходит к физическому телу человека, а затем к его истории и духовному миру. От внешней природы к природе человека, выступающей как единство тела и души, к душе и самосознанию человека – такова логика его размышлений о человеке. Действительно, чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому бытию, наложить на действительность свою печать.

Говоря об антропоцентризме Страхова, важно иметь в виду, что сам он настойчиво снимал со своего философского построения всяческие ярлыки со всевозможными «измами». Это связано с тем, что выбрасывание знамени, о чем просили его некоторые современники, означало для него бесполезное и вредное дело, которое требует прекращения всякой работы мысли и дальнейшего уяснения предмета. Однако вопреки такой созерцательной позиции Страхова социокультурная ситуация в России требовала от него более четкого определения ценностно-мировоззренческих ориентаций.

Таким образом, антропоцентрические философские искания Страхова, осуществленные на широком культурно-историческом поле, предоставляют нам возможность увидеть новые грани исследования человека. Идеи, высказанные русским мыслителем, созвучны нашему времени, требуя дальнейшего осмысления и развития.

¹ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 128.

*Человек есть божественное существо,
и он выше животных не только потому, что у него лучшие органы,
но он имеет лучшие органы от творца природы
потому, что он сам лучше их.*

*Человек же – лучшее и высшее существо, высшее,
нежели мир и элементы, и еще более – чем животное ...*

Томмазо Кампанелла

*Человек среди всех земных существ
занимает центральное положение,
будучи существом наиболее сложно и тонко организованным,
в котором, насколько допускала эта конкретность его предназна-
чения, сошлось большинство наиболее тонких лучей,
исходящих от сходных с ним существ.*

И.Г. Гердер

*Человек всегда склонен рассматривать
свое ближайшее окружение как центр мироздания
и превращает свою отдельную частную жизнь
в образец для всей вселенной.
Но он должен отбросить эту напрасную претензию,
этот жалкий провинциальный путь мышления и суждения.*

Э. Кассирер

Глава 4. Антропоцентрический характер натурфилософии Страхова

В своих работах Страхов неоднократно обращался к обсуждению мировоззренческих и методологических проблем естествознания. Он был одним из немногих философов своего времени, которые пытались осмыслить естественные науки с диалектических позиций. Оценить человека с позиций прежде всего естествознания – таково рационалистическое решение проблемы человека в философии Страхова.

Особенно значимым является выделение Страховым трех аспектов рассмотрения человека: 1) естественно-исторического, 2) социально-исторического и 3) духовного. Прежде всего человек рассматривается в естественно-историческом отношении, в аспекте «человек – мир» (но не Бог). Иначе говоря, человек вписан в парадигму науки второй половины XIX века, когда широкое распространение получили новые достижения в области естествознания. В иерархии природных систем по степени сложности их организации особая роль отводится человеку как высшей цели эволюции Вселенной. От этой внешней предопределенности человека мыслитель обращается к внутренним смыслам, скрытым за ней.

Из четырех видов антропоцентризма – онтологический, гносеологический, аксиологический и философско-исторический – Страхов основное внимание уделил онтологическому антропоцентризму. Большую роль в этом сыграло его естественнонаучное образование и выход в процессе обобщения научных данных на философию природы. Разрабатывая проблему антропоцентризма, мыслитель стремится к созданию такой органической картины мира, которая была бы основана на достижениях современного ему естествознания. Фактически он был одним из пионеров философии науки в России, ставивший «несвоевременные» вопросы, далеко опережавшие уровень их осознания как в философии, так и в науке. Так, согласно принципиальному положению классической метафизики и естествознания в иерархическом порядке природы человеку принадлежит высшее место. Эту мысль Страхов доводит до логического конца. Он был убежден в том, что иерархически увенчивая природу, будучи ее живым центром, человек раскрывает загадку мира, его тайну и принцип развития.

4.1. Антропоцентризм как высший принцип страховской натурфилософии

Страхов разработал рациональную антропологию, учение о месте человека в природе. Он считал, что «явлений настоящего, *чистого круговорота* в жизни не бывает, точного, неизменного повторения жизнь не терпит, она есть непрерывное обновление. Поэтому понимание жизни только как круговорота – в высшей степени ошибочно»¹. Изменение организма рассматривалось им как принадлежность к самой сущности жизни. Рассматривая далее суть организмов, Страхов дает им следующее определение: «Итак, организмы 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, имеют начало и конец». И далее: «Организмы не только ограничены в пространстве, но имеют и другое совершенство, т.е. ограничены и во времени; зачатие и смерть – вот пределы, между которыми заключается жизнь»².

Большое внимание уделял Страхов проблеме центрации применительно к органам организма. «Органы тела, – писал он, – не одинаковы по своему достоинству: одни более важны, другие менее; одни главные, другие подчиненные. Для органов растительной жизни центром служит сердце; растительная жизнь в животных вполне подчинена животной жизни; центр животной жизни, и потому всего тела, составляет нервная система; центр же самой нервной системы есть мозг»³.

Такого же рода центрация характерна и для рассмотрения человеческого организма: «Точно так и между периодами жизни есть разница в значении.

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 164.

² Там же. – С. 165, 166.

³ Там же. – С. 168.

Период утробной жизни весь состоит из низших явлений, из развития чисто растительного и животного. После рождения постепенно берут верх человеческие проявления; период мужества есть настоящий центр жизни, и притом центр во всех отношениях, – и в животном, и в растительном, и даже в чисто материальном»¹. И далее он утверждает, что «главная черта организмов состоит в том, что каждый организм имеет *эпоху зрелости*, зрелый возраст. Эту эпоху можно назвать центром жизни во времени, центральной частью жизни, точно так как в пространстве центральной частью животного мы называем нервную систему»². «Человек, как высший организм, – считает он, – представляет высший образец жизненного развития, у него эпоха зрелости обнаруживается ясно и определенно»³.

Страхов ставил проблему структурного видения мира, согласно которой «мир есть целое». Развивая эту мысль, он подчеркивал, что «мир есть *стройное целое*, или, как говорят, – гармоническое, органическое целое. То есть части и явления мира не просто связаны, а *соподчинены*, представляют правильную лестницу, пирамиду, всего лучше сказать – иерархию существ и явлений. Мир, как организм, имеет части менее важные и более важные, низшие и высшие; и отношение между этими частями таково, что они представляют гармонию, *служат* одни для других, образуют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного»⁴.

При построении натурфилософской картины мира Страхов использует такие фундаментальные категории как единство, целостность мира, которые не только не исключают различий, степеней и ценностей, но, напротив, предполагают иерархию. Здесь у него возникает идейное созвучие не только с Шеллингом, но в определенной мере и с Гегелем, который отстаивал идею целостности в духе своего панлогизма.

Эта иерархическая картина не только природы, но и мира завершается у Страхова антропоцентризмом, включающим мысль о центральном значении человека в мировом бытии. Подводя итоги своего рассуждения, он делает следующий вывод: «*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»⁵.

Такой взгляд на человека был не совсем обычным во времена Страхова. И он вынужден был сожалеть о том, что «редко кто хочет признать *центральное* положение человека. Натуралисты, материалисты, позитивисты – едва ли даже не самые ярые противники мысли о главенстве человека в мире ... они полагают центр в другом месте, в необходимых силах вещества, в

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 168-169.

² Там же. – С. 172.

³ Там же. – С. 173.

⁴ Там же. – С. 67.

⁵ Там же.

других мирах, в других областях природы, – во всяком случае, в чем-то более глубоком, далеком, таинственном и необъятном, а не в столь известной и довольно жалкой вещи, как человек»¹. Не только литературные противники Страхова, но и некоторые друзья Страхова не воспринимали такой антропоцентризм, поскольку он шел в разрез с их внутренними убеждениями. Так, Н.Я. Данилевский называл Страхова «человекопоклонником», о чем философ сообщал в одном из своих писем Л.Н. Толстому. И причина этого вполне понятна, если учесть, что Н.Я. Данилевский находился на позициях теоцентризма, придерживался религиозного мировоззрения в православном варианте. Что же касается Страхова, то его антропоцентрическое мировоззрение предполагало объединение, хотя и весьма отдаленное религиозного и научного мировоззрений в рамках пантеизма.

При выработке своего видения человека Страхов опирался на работы предшественников. В этом плане представляют интерес рассуждения о центре, демонстрируемые таким видным представителем ренессансной философии как Н. Кузанский, для которого ум есть измерительная способность постижения всех вещей. «Центр мира, – писал он, – не более внутри Земли, чем вне ее, и, больше того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы. Ведь поскольку центр есть точка, равно удаленная от окружности, а не может быть настолько совершенного круга или сферы, чтобы нельзя было представить более истинного, то ясно, что нет такого центра, чтобы не могло быть еще истиннее и точнее. Точной равноудаленности от разных мест вне Бога не найти, потому что только он один есть бесконечное равенство. Кто центр мира, то есть Бог благословенный, тот и центр Земли, всех сфер и всего в мире; он же одновременно – бесконечная окружность всего»². Здесь довольно точно и обстоятельно выражена точка зрения представителя теоцентризма. Он жил в эпоху Возрождения, но продолжал оставаться в рассматриваемой области на позициях теоцентрического мировоззрения.

Одна из попыток рассмотрения человека как центра мира в Новое время содержится в философии Шеллинга. В связи с этим Страхов отмечал, что Шеллингу «хотелось бы доказать, что человек есть единственное богоподобное существо, центр мира; а для того, чтобы возможен был центр, он хочет указать на окружность. Шеллинг стремится найти пределы мира, стремится так или иначе ограничить его. Поэтому он перетолковал по-своему наблюдения астрономов; ему показалось, что они в звездах нашли что-то непохожее на наш солнечный мир, и он указывает на это новое, как на признак того, что астрономы приблизились к пределам мира вообще»³. Вопреки Шеллингу с его идеей человека как богоподобного существа и центра мира, Страхов утверждал, что звездная астрономия доказала однообразие мира и на этой основе делает вывод, что «величие целого мироздания отражается в Земле, что в ней

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 69.

² Кузанский Н. Об ученом незнании / Соч.: В 2-х т. – М., 1979. – Т.2. – С. 131-132.

³ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 228.

вполне выразилась сущность мира»¹. Таким образом, новая космология стала прочной естественнонаучной основой антропоцентрической философии.

Человек и человеческая жизнь рассматривались Страховым как высший этап развития жизни. Поэтому, по его мнению, вопрос о человеке не может быть отнесен ни к какой определенной науке – зоологической, анатомической, палеонтологической или какой другой. Этот вопрос «принадлежит к сфере более широкой и более общей, чем сфера каждой из естественных наук», поэтому он «не может быть выражен терминами этих наук и разрешен их методами»². Страхов считал, что естествознание, будучи основанием для рассмотрения человека, не было для него единственной основой. Другой основой он считал историю и другие социально-гуманитарные науки.

Русского мыслителя не устраивал образ человека, созданный естественными науками, согласно которому природа человека определяется его естественными влечениями. В связи с этим он выступал против арифметического или механистически упрощенного понимания человека, против установившегося мнения, что человек есть животное плюс разум. Считая его неверным, Страхов утверждал, что человеческое, как и органическое развитие, отличается от развития механического. Однако он не переходит при рассмотрении человека на позиции религии и мистики, разграничивая веру и научное знание и оставаясь на позициях «перегородочной философии», для которой наука и ее «непреложные истины» стоят вне религии.

Рассмотрение человека осуществляется мыслителем в двух ракурсах. Во-первых, в антропологическом, включающем в себя все то, что тесно связано с естественными предпосылками становления и развития человека и имеет естественнонаучное, биологическое значение. Отсюда исследования человека базируются на строго естественнонаучной основе, хотя и не сводятся к ней, поскольку сюда добавляется социально-исторический аспект. Во-вторых, в метафизическом, который нацелен прежде всего на изучение духовного в человеке, его души, нравственности, эстетичности. В русле этих двух взаимосвязанных аспектов выделяются внешние, природные, а также социально-исторические условия и внутренние, духовные факторы формирования и развития человека.

Мысль о том, что человек является центром и мерой вселенной, во всем ее прошлом, настоящем и будущем, многосторонне раскрывается Страховым. Человек, по его мнению, «представляет собою какой-то центр, к которому сходятся все лучи мироздания, все влияния, какие только есть в мире»³. И далее: «Итак, если человек есть центр всех влияний, то только потому, что он сам, самодеятельно, самобытно стремится стать в центре мира; если человек все переносит, то только потому, что может все обнять, стать выше всего, что думает покорить его. Такова особенная сущность человека»⁴.

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 229.

² Там же. – С. 297, 298.

³ Там же. – С. 198.

⁴ Там же. – С. 200.

Человек есть такое место открытости и концентрированности, в которое все вовлекается и в котором все осуществляется.

Излагая свою антропоцентрическую концепцию Страхов порою применяет математическую терминологию, например «центр», «окружность» и т.д. При выяснении вопроса о центре человечества он использует органические аналогии. Как видно, философ подходит к определению антропоцентризма в качестве мировоззрения, с одной стороны, данного в реальности, в природном и человеческом мире, но с другой, рационально, математически, используя геометрические фигуры. Математическое и органическое здесь выступают в качестве модели реализации исследовательского предприятия.

Не только в начале своей творческой деятельности, но и в конце ее Страхов снова обращается к проблеме центризма человека в мироздании и обсуждает ее не только с позиций естественных наук, но и наук социально-гуманитарных. Высказывая свое несогласие с Э. Ренаном, считавшим этот взгляд заблуждением, Страхов писал: «Если человек, положим даже, и не центр мира, то, во всяком случае, он так связан с центром, что может из него смотреть на мироздание; следовательно, он не только выше всех земных созданий, но может подыматься до высот каких бы то ни было существ, представленных нашим воображением. Совершенная нелепость думать, что значение человека, может быть, равняется значению «плесени и лишаев», заволащующихся везде, где есть сырость»¹.

Для антропоцентризма свойственен телеологизм, который довольно подробно рассматривается Страховым применительно к эволюции природы и ее высшего проявления – человека. Выводя человека из естественной эволюции природы, Страхов соглашается с Дарвиным, что человек есть «*отборнейшее* существо природы»². При этом подчеркивается, что «он не есть просто вершина животного царства, верхний камень в пирамиде, но что в нем заключается цель и стремление всего этого царства, которое не имело бы смысла без этого последнего и главного члена, все равно как лестница без храма, в который она ведет»³. По мнению Страхова, человек, будучи вершиной в пирамиде природы, где высшее развивается из низшего, включает в себя низшее, содержит в себе «все то, что есть в животном», поэтому «объяснить человека – значит объяснить высшее явление природы; ... Низшее и может и непременно должно быть объясняемо высшим, а никак не наоборот»⁴. Отсюда следует, что человек, будучи высшим организмом, представляет собой высший образец жизненного развития.

Довольно много внимания Страхов уделял выявлению соотношения между человеком и животными. По его мнению, у них одинаковое внешнее и внутреннее строение, одинаково протекают физиологические процессы; у

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 14.

² Там же. – С. 309.

³ Там же. – С. 90.

⁴ Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. – СПб., 1865. – С. 1X.

них одни и те же врожденные потребности, например, в пище, половая потребность и т.д.; они обладают психической деятельностью. Однако строение конечностей, большой объем мозга, прямую походку мыслитель справедливо относит к биологическим отличиям человека. Вопреки мнению многих современных ему натуралистов Страхов считал, что человек по своей сущности – особое, не биологическое существо. Гордое мнение человека о самом себе, высокомерие его по отношению к камням, растениям и ближайшим сродникам-обезьянам является неопровержимым и очевидным фактом. Это связано с тем, что «человек имеет полное право противопоставлять себя природе, потому что он может сделать такое противоположение, имеет силу и способность к нему»¹. Для него и с телесной точки зрения человек есть наиболее развитое существо. В нем есть только необходимое телесное основание и он наиболее совершенен в этом отношении. Все это означает, по мнению Страхова, что человек неотделим китайской стеной от остальной природы. Для него «не только животность не противоречит духовности, но даже что для духа необходима самая высшая степень животности»². Эта идея Страхова об укорененности в биологии человека таких его самых тонких особенностей как духовного и свободного существа получила подтверждение в современной науке³.

В то же время философ писал, что «для нас ясно, что человек есть совершенно особое существо в природе, имеет зачатки свойств, коренным образом расходящихся с животностью, и, следовательно, его происхождение каково бы оно ни было, есть величайшее чудо, такой скачок, такой переворот, которому равного и подобного не представляет вся остальная история земной природы. Уловить всю особенность, всю индивидуальность этого переворота, – вот настоящая, правильная задача»⁴. Таким образом, отличие человека от животного состоит, во-первых, в том, что, принадлежа к органическому миру, человек способен к саморазвитию; во-вторых, отличительной особенностью человеческого существа является то, что у него нет раз и навсегда заданной природы.

На основе сравнительного анализа соотношения человека и других живых существ, Страхов приходит к выводу, что поскольку «мыслить создание природы, которое было бы выше человека, невозможно», то «невозможно предполагать, чтобы на других планетах жизнь проявилась совершеннее или даже иначе, чем на планете, где высшее существо есть человек»⁵. Отсюда делался вывод, что если мир представляет собой единое целое, а количество целесообразно, устойчиво и жизненные формы ограничены, то разумные существа на других планетах будут сходны с человеком.

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 89.

² Там же. – С. 89.

³ См.: Человек. – 2004. – № 1. – С. 49.

⁴ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка вторая. – С. 268.

⁵ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 260.

Можно вполне определенно сказать, что Страхов придерживался антропоцентрического созерцательного рационализма, являющегося переходом от религии к естествознанию. Но это именно созерцательный, а не активный рационализм, присущей западноевропейской культуре, который ищет разума в природе и устанавливает его в обществе.

4.2. Космизм и акосмизм натурфилософских размышлений Страхова

Сегодня особое значение приобретает изучение философских взглядов пионеров космонавтики и мировоззренческих предпосылок идеи освоения космоса. При осмыслении проблем космизма важно обратить внимание на «предвосхищающую критику» Страхова, который за несколько десятилетий до появления произведений большинства таких теоретиков этого направления, как А.В. Сухово-Кобылин, Н.Ф. Федоров, Г. Гансвидт, К.Э. Циолковский и др., выявил существенные черты мировоззрения, получившего позднее название «космизм», и дал им обстоятельную характеристику¹. В ходе этой критики русский философ пришел к мысли о логической взаимосвязи двух вопросов – о жителях планет и множестве миров. Он обнаружил, что в основе существующих гипотез о «жителях планет» лежит представление о мироздании как сфере свободных комбинаций атомов в бесконечном однородном пространстве и времени.

В работе «Мир как целое» Страхов писал: «Животному нет дела до звезд, человеку же до всего есть дело. Целое мироздание устремляет на него свои лучи, и вот он летит мыслью к Сириусу, разбирает Млечный Путь, следует за движением звезд. Как сильно действуют они на него! Прошли времена астрологии, когда звезды управляли человеческой жизнью, но, очевидно, и теперь он не вышел из-под их влияния. Не из-за них ли проводятся без сна ночи, пишутся тома, производятся глубокие вычисления? Неотразимый, обаятельный интерес внушают к себе звезды, и невольно покоряется ему человек»².

Вслед за Гегелем Страхов в своей работе «Мир как целое» стремится раскрыть несостоятельность атомистов от древности до современности. При этом он выступает не против естественнонаучной гипотезы, а подвергает критике атомистику как натурфилософскую теорию. Последняя, декларируя свой опытный характер, тем не менее именно опыту и противоречит. Она «свои неизменные частицы принуждена сделать невидимыми, несязаемыми, недостижимыми никаким способом», а «пустая игра атомов – простое их передвижение – не представляет никакой возможности вполне исчерпать даже самое простое явление»³. Он отвергает идею атомов как первичных «кирпичиков», из которых построено вещество. Его правоту ученые доказали спустя

¹ Более подробно об этом см.: Гаврюшин Н.К. Критика космизма Н.Н. Страховым // Из истории авиации и космонавтики. – 1976. – Вып.30. – С. 46-54.

² Там же. – С. 197.

³ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 356.

четверть века, показав возможность естественного распада атомов и выяснив их сложную структуру.

Страхов считал, что атомистический взгляд на природу уже не соответствует современному уровню развития науки. «Мы видим ясно, – писал он, – что атомы суть создания нашего воображения; они удаляют нас от прямого факта, от очевидного явления и останавливают нас там, где именно мы хотели бы идти дальше. Атомистика есть взгляд идеальный, атомы суть создания нашего мышления. И в то же время этот взгляд не удовлетворительный, объяснение, ничего не объясняющее, так что является настоятельная потребность перейти к другому взгляду»¹. Такого рода критика предшествовала возникновению революции в физике и естествознании на рубеже XIX – XX веков. Характеризуя эту позицию русского мыслителя, Р.К. Баландин пишет: «Опровергает Страхов идею атомов как первичных «кирпичиков», из которых построено вещество. В этом он был прав (кстати, подобную точку зрения высказывал Д.И. Менделеев). Четверть века спустя ученые доказали возможность естественного распада атомов, затем выяснили их структуру. Чем глубже мысль ученых проникает в недра элементарных частиц, тем больше возникает проблем, проявляется принципиальная неопределенность выводов»². Таким образом, задолго до революционных открытий в физике конца XIX века Страхов делает вывод о том, что если атом существует, то он должен быть активен как монада и сложным как клетка.

Не удовлетворяясь господствовавшими в его время положениями об однородности мироздания и его атомистической основе, Страхов заявлял, что «воображая бесчисленное множество планет, населенных людьми, мы разрываем мир в пространстве на бесчисленные отдельности, воображая бесконечное повторение циклов жизни, мы разрываем время на бесконечное число частей, не имеющих одна для другой никакого значения»³. При этом теряют смысл и космические путешествия, поскольку «если на планетах то же самое, что на земле, – нам и не любопытно и не нужно знакомиться с ними. У них есть Сократ и Платон, но у нас они тоже есть; у них есть геометрия и музыка, но мы точно так же занимаемся и геометрией и музыкой. Повторяются ли эти явления бесконечно или существуют только в одном месте, – для нас все равно, к сущности жизни от этого ничего не прибавится»⁴. Дальнейшее обоснование этой мысли происходит при анализе целого ряда научных и натурфилософских идей, которые вошли позднее в мировоззрение пионеров космонавтики.

Необходимость освоения космического пространства в связи с возможным ростом населения земли, на которую указывал еще В.Ф. Одоевский, а позднее К.Э. Циолковский, представляется Страхову сомнительной. По его мнению, человеческое общество есть саморегулирующаяся система. При

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 356.

² Баландин Р.К. Самые знаменитые философы России. – М., 2001. – С. 215.

³ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 266.

⁴ Там же. – С. 267.

достижении численности в три-четыре миллиарда, число рождающихся и умирающих уравнивается. Не менее сомнительными являются и проекты сообщений обитателям планет о наличии на земле разумной жизни. Представления о жителях планет тесно связаны с легендами о «золотом веке» и утопическими мечтами: «Человек недоволен жизнью, он носит в себе мучительные идеалы, до которых никогда не достигает, и потому ему нужна вера в нравственное разнообразие мира, в бытие существ более совершенных, чем он сам ... Человек расположен верить, что сущность его нравственной жизни может проявиться в несравненно лучших формах, чем она является на земле. Вот где заключается главный корень нашего желания населить планеты»¹. Страхов считает, что рассуждения об обитателях иных миров в принципе бесплодны и только отвлекают нас от решения насущных земных проблем: «К чему рассуждать о существах, о которых мы не можем иметь точных сведений, с которыми не можем войти ни в какие сношения и от которых ни в каком случае нам не может быть ни тепло, ни холодно? Не лучше ли обратить все внимание на наши обстоятельства здесь на земле, о которых мы и без того часто рассуждаем мало и плохо?»².

Поскольку представления о «жителях планет» исторически и логически тесно связаны с критикой антропоцентризма, являвшегося основным принципом его философии, то Страхов обращается к анализу оснований этой критики. Он видит их, во-первых, в метафизической интерпретации астрономических открытий: «Человек должен вообразить себе, что он окружен бесчисленными мириадами миров, простирающимися в бесконечность, где живут, мыслят и действуют существа бесконечно разнообразные, которых совершенство может несравненно превышать всякое человеческое совершенство. Вот что открыла астрономия, вот ее величайшее благодеяние»³; во-вторых, он усматривает их в стремлении «унизить человека», которое «принадлежит уже с давнего времени к самым распространенным человеческим стремлениям»⁴. Основная ошибка критиков антропоцентризма, как считает Страхов, заключается в том, что «величину земли они измеряют бесконечностью пространства, время нашей жизни – бесконечностью вечности. Точно так же число наших чувств они сравнивают с числом чувств Микромегаса, наши путешествия с его прогулкой по Млечному Пути ... Нашу силу мы сравниваем с силой вообще и говорим: как слаб человек! Нашу любовь, действительное чувство, мы сравниваем с любовью вообще и говорим: как ничтожна человеческая любовь! Очевидно, при этом мы завидуем совершенно воображаемым предметам»⁵.

Страхов исходит из того, что если ничего кроме человека нет более высокого, то и само исследование других планет не так интересно, как изучение человека, являющегося высшим творением природы. Он считал, что «пред-

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 230.

² Там же. – С. 208-209.

³ Там же. – С. 214.

⁴ Там же. – С. 256.

⁵ Там же. – С. 256, 257.

полагать иные, лучшие или высшие существа – есть дело трудное и даже невозможное»¹.

Опираясь на данные конкретных наук, прежде всего астрономии, Страхов показывает, что весь ход развития науки ведет к доказательству единства, целостности мира. «Планеты для нас уже не от века отдельные, особо существующие тела; мы знаем теперь, – отмечает он, – что они выделились из *одной* общей массы, некогда бывшей на месте нашей Солнечной системы». И далее он отмечает, что «виды животных и растений, которые некогда считались за абсолютно особые формы, – как признано теперь благодаря Дарвину, – постепенно развивались одни из других. Таким образом, *цельность* мира, несмотря на его разнообразие, доказывается все яснее и яснее»². Проблема единства мироздания решается Страховым в эволюционистском ключе.

Страхов считал, что вообще напрасно воображать бесконечный ряд существ выше человека, напротив, надо попытаться понять человека как органический предел, «который совмещает и сосредоточивает в себе весь смысл, все содержание того, чему он служит пределом»³. Поняв это, мы уразумеем и то, что космос явлен весь в каждой своей части, «что величие целого мироздания отражается в Земле, что в ней вполне выразилась сущность мира»⁴.

В таком случае, по мнению Страхова, должна принципиально измениться установка нашего мышления и нашей деятельности: «Вместо того чтобы путешествовать на планеты, вникнем внимательно в жизнь других людей, – мы откроем в ней новые миры, – богатые еще неведомой для нас красотой и силой. Точно так же, вместо того чтобы мечтать о далеких грядущих веках, мы должны благоговейно смотреть на доступное нам будущее»⁵. Особенно остро звучит это положение в начале XXI столетия, когда явственно обнаружились глобальные нравственные и экологические последствия той неразумной деятельности человека, которая связана с нигилистическим отношением человека к природе.

Страхов в своих работах критикует утилитаристский подход к науке и утилитарные установки в исследовании природных явлений. Особую озабоченность у него вызывает стремление навязывать природе внешние цели. «Нам представляется цель, – пишет он, – обыкновенно в виде какой-то меты, стоящей впереди предмета, так что он может достигнуть ее разными путями и может быть подвинут к ней постороннею силою. Между тем, правильнее сказать, что цели вложены в самые предметы, заключены внутрь сил и явлений мира, и потому могут быть достигаемы только раскрытием внутренней природы самих вещей»⁶. Отличие его взглядов на эту проблему от господствовавших в то время видно на примере Д.И. Писарева, который писал: «В

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – С. 267.

² Там же. – С. 431.

³ Там же. – С. 308.

⁴ Там же. – С. 229.

⁵ Там же. – С. 269.

⁶ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 226.

области нравственной философии взгляды наши почти противоположны. Г. Лавров требует идеала и цели жизни вне ее процесса; я вижу в жизни только процесс и устраняю цель и идеал»¹. Здесь видно отличие Страхова как от Д.И. Писарева, так и П.Л. Лаврова, которые играли большую роль в духовной жизни России того времени.

Страхов глубоко убежден, что с природой нельзя обращаться как с внешней косной материей и использовать ее в качестве средства для привносимых извне целей, поскольку она уже есть цель-в-себе. Природа, по его мнению, должна быть понята как самостоятельная, развивающаяся на разных этапах к высшим формам жизни, требующая признания своего самодовлеющего значения.

Основой утилитарного подхода к природе является механистическое мировоззрение, базирующееся на анализе. «Мир – пишет Страхов, – есть прекрасная гармоническая сфера; изучая его, натуралисты нашли, что он, как будто в оболочке, заключен в пространстве и времени; они сняли эту оболочку и отбросили ее, как пустую шелуху. Точно так же они потом снимают и отбрасывают слой за слоем, воображая, что таким образом могут добраться до глубокого таинственного зерна. По окончании работы – что же оказывается? Зерна нигде нет, и весь мир разрушен в безобразные обломки»². Такое концептуальное разрушение гармонии мироздания предшествует экологическому кризису, приводящего к подрыву человеческого бытия.

К этой же категории относятся представления о бесконечной иерархии форм разумной жизни и о бесконечном совершенствовании человека, столь важные для космизма. Страхов не может согласиться с тем, что человек – это случайность или даже ошибка природы, находящаяся на одном уровне с лишаями и плесенью. Его взглядам на природу, особенно на органический мир и человека, присуща телеологичность. В связи с этим он выступал против учения Дарвина и его последователей, согласно которому целесообразность в природе есть продукт случайного равновесия борющихся сил. Он верит в высшую идейную целесообразность всего устройства и развития мира. Эта идея антропоцентризма получает развитие в «антропном принципе» (Б. Картер), обосновываемом сегодня с помощью астрофизики. Известные физики П. Дирак, А. Эддингтон и другие отмечают, что мировые константы как будто специально «подобраны» так, чтобы во Вселенной могли возникнуть условия, необходимые для существования живых организмов и человека. В свое время Страхов использовал данные современного ему естествознания для доказательства этого положения. В его высказывании, что человек есть «предел, к которому стремится органическая природа вообще, или животная в частности»³ выражается «сильный» вариант антропного принципа, смысл которого дается при переходе от естествознания к философии. И сегодня,

¹ Писарев Д.И. Избранные философские и общественно-политические статьи. – Л., 1949. – С. 89.

² Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 391.

³ Там же. – С. 306.

выйдя из недр естествознания, антропный принцип оказывается на стыке трех областей – естествознания, философии и религии.

Для пантеистически-антропологического мировоззрения Страхова было характерно положение о том, что мы сможем понять Вселенную тогда, когда поймем самих себя. «Не даром высший организм, человек, – отмечает философ, – назывался микрокосмом, малым космосом, отражающим в себе весь остальной космос. Человек есть не только настоящее тело, но вместе с тем и настоящий дух, «связь и средоточие миров»»¹. Такой подход Страхова к проблеме космического освоения послужил основанием для некоторых современных исследователей отнести его к ранним противникам русского космизма. Однако на основании изложенного можно сказать, что при понимании этого феномена как реализации космической установки мышления, Страхов может быть отнесен к его ранним представителям.

Как справедливо пишет Л.Р. Авдеева, «Страхов же стоит у истоков русской экологической мысли и «русского космизма», оказывая влияние на Федорова, Вернадского, Циолковского, других философов и ученых, для которых человек, Земля и Вселенная находились в неразрывной взаимосвязи»². Действительно, проблемы, обсуждаемые Страховым, нашли своеобразное разрешение в философии русского космизма. Так, по мнению К.Э. Циолковского, миссия человека в том, чтобы стать «садовником космогенеза» или, по В.И. Вернадскому, человек должен стать сотрудником космоса. Сегодня идея коэволюции человека и мира, природы становится важнейшей тенденцией в отечественной философии науки.

Страховская манера философствования не была обычной даже для переходной эпохи. Его акосмичный космизм был таким опережающим философствованием, который четко ставил вопросы для будущих исследователей. И в этом смысле его неоднозначная трактовка антропоцентризма весьма важна для нашего времени, становясь необычайно актуальной и созвучной современным антропологическим исканиям.

Значение здоровой гуманистической составляющей антропоцентризма начинает осознаваться и в наше время. Научам, очистившимся от всякого антропоцентризма (космология, астрология, физика), потребовался антропный принцип. Он понадобился космологии, как отмечает Г.М. Идлис, «в качестве необходимого дополнения характерному для нее полному устранению всякого эгоцентризма»³. Эгоизм и своемерие остаются и после устранения антропоцентризма в реальной жизни, что обусловлено не только мировоззренческими, но и социокультурными особенностями развития человеческого общества.

В связи с осмыслением науки и ее претензий на безграничное влияние Страхов отмечал, что она может быть поколеблена в своих основах и нис-

¹ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 216.

² Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап.А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов (Философская культурология второй половины XIX века). – М., 1992. – С. 138.

³ Идлис Г.М. Революция в астрономии, физике и космологии. – М., 1985. – С. 59.

провергнута именем прогресса, который стал кумиром современности. Подчиняясь ему, «люди перестают признавать постоянство и неизменность чего бы то ни было и думают, что все можно переделать и усовершенствовать»¹. Критически анализируя в этом плане работы К. Бернара, Страхов отмечает, что мечты этого ученого о населении Земли новыми видами растений и животных и о продлении человеческой жизни несбыточны, поскольку они основаны на утопическом предположении, что у организмов могут возникнуть совершенно новые задатки, а развитие их может быть направлено в любую сторону. Предостерегая от увлечения идеями безграничной трансформации живого, мыслитель утверждал, что эволюцию органического мира можно мыслить не как его преобразование (стихийное или основанное на вмешательстве человека), а как периодическое повторение существующего, как круговращение вещества при сохранении неизменной формы. «Полезьа, добро для организма, – считал Страхов, – может состоять только в одном, в наилучшем осуществлении его типа; вред и зло есть все то, что останавливает или уничтожает типическое развитие»². Если преступить границу совершенствования организма, то будет нанесен непоправимый ущерб организму, среде его обитания, хозяйству и самой человеческой жизни.

В силу своей природы Страхов не мог быть воодушевлен утопиями грядущего всеобщего благополучия, основанного на идее преобразования природы. «Но почему же, – возмущался он, – можно думать, что вас непременно послушается земледелие? Вы ведь и им вертите в ваших мечтах как попало. Вы вообразили, что оно совершенно в вашей власти, что стоит *вздумать* – и оно процветет, а если не процветает, так оттого, что это не *вздумано*»³. Вслед за Ф. Бэконом он не устает повторять, что *«природа побеждается только тогда, когда мы ей повинуемся*: это не только красивая антитеза, но и точная истина»⁴. Подводя итоги рассмотрения вопроса о господстве человека над природой, Страхов писал: «Таким образом, наше могущество в отношении к организмам чрезвычайно велико: но, как и во всех случаях нашего действия в внешнем мире, результаты действия не суть нечто произвольное, зависят не от нас, а от природы тех предметов, на которые мы действуем. Все, что нам покажет опыт, мы можем воспроизвести всегда, когда пожелаем; но мы не можем исполнить ни малейшего нашего желания, если опыт не даст нам такого результата. В этом смысле, победа над природой есть ни что иное, как точное следование по ее путям»⁵.

Иерархическая натурфилософская картина мира «у Страхова завершается антропоцентризмом, включающем мысль о центральном значении чело-

¹ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 10.

² Страхов Н. Об основных понятиях психологии. – СПб., 1894. – С. 205-206.

³ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. 99.

⁴ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 198.

⁵ Там же. – С. 204.

века в мировом бытии»¹. Антропоцентрический принцип, в явной форме сформулированный в контексте философии природы, вышел далеко за пределы этого раздела философии, находя свое применение в других философских дисциплинах – гносеологии, философии истории, философской публицистике и т.д. Реализация этого принципа выражалась в формулировке целей и задач познания в соответствии с данными об историческом изменении природы человека.

Таким образом, уделяя значительное внимание философскому осмыслению развивающегося естествознания, Страхов считал, что польза от философии для естественных наук состоит в разъяснении понятий и выявлении их смысла. С этих позиций он осмысливал основные понятия психологии и физиологии, атомистическую теорию, рассматривал основные представления о жизни и анализировал ряд научных и натурфилософских идей, позднее вошедших в арсенал философии русского космизма. Его критические размышления над проблемой «человек – космос» – образец продуктивной опережающей и предупреждающей критики. Для космического мышления Страхова характерно отношение к вере человека в то, что он является центром мира, не как к заблуждению, а как научно доказываемому положению. При этом философ опирался на современную ему космологию и естественные науки.

¹ Ходанович М.А. Влияние философии Шеллинга на мировоззрение почвенников А.А. Григорьева и Н.Н. Стрехова // Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб., 1998. – С. 465.

*Познает целостный человек.
Познает человеческая личность,
и мы стоим перед вопросом,
есть ли познание ее творческий акт
и предполагает ли оно ее свободу.*

Н.А. Бердяев

*Мы с миром составляем интегральные половины
и потому мы поймем мир, когда поймем себя.*

Новалис

*Общепризнано, что самосознание –
высшая цель философского исследования.*

Э. Кассирер

Глава 5. Антропоцентрический аспект страховской гносеологии

С новых позиций раскрывается антропоцентризм при решении гносеологических проблем. Он задает принцип субъектно-объектного отношения ко всему сущему, в реальной ее структуре антиномических систем и артикуляции. В антропоцентрической гносеологии Страхова трансформировались классические представления о сути познания. В ней намечается отход от антропоморфизма, который, как справедливо отмечает К.А. Сергеев, «не может быть условием конституирования предметности, условием такого объективирующего мышления, присущего именно антропоцентризму, которое в сфере практической деятельности и познания предполагает субъектно-объектное противопоставление»¹.

Научное познание признавалось Страховым важнейшей, хотя и не единственной функцией или частью человеческого действия в мире. Тем самым утверждалась непосредственная укорененность познающего субъекта в бытии. В его произведениях мы находим признание потребности и способности познавательной деятельности в качестве одного из родовых качеств человека, хотя и не сводимого к нему. Антропоцентрическая трактовка познания означала «включение» науки в «человеческую природу», понимания ее как естественного проявления этой природы, как органическую необходимость человеческой деятельности.

Проблема рационализма ставилась и решалась Страховым в контексте развития русской культуры 2-й половины XIX века, когда одновременно происходили два взаимосвязанных процесса. С одной стороны, наблюдалось формирование русской философии, а с другой – начиналось осознание пределов рационального освоения мира и распространение иррационалистиче-

¹ Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб., 1993. – С. 28.

ских идей и концепций. При этом для него важно было найти форму диалога науки с мистикой, что проявилось, в частности, в его споре со спиритизмом, а также при рассмотрении религиозных проблем. Во имя науки и разума он выступал против неумеренного спиритуализма и спиритизма, которым увлекалась русская интеллигенция.

Преодоление классического рационализма силами одной логической мысли в то время оказалось невозможным как на Западе, так и в России. Эффективное решение возникших проблем стало возможным благодаря переходу от механистического мировоззрения, базирующегося на принципе редукционизма, к органическому миропониманию с его принципом синергизма. Это требовало формирования органического видения человека и мира как единого гармонического целого. В качестве важнейшей предпосылки формирования нового мировоззрения выступает русская культура с ее органическими тенденциями. И здесь на передний план выходят славянофилы и почвенники, которые приняли активное участие в формировании органического мировоззрения своего времени.

5.1. Созерцательный характер гносеологии Страхова

Особым разделом философии Страхова, слабо проясненным до настоящего времени является теория познания. Между тем вопросы познания человека и мира, всегда находились в центре внимания Страхова, получая разностороннюю характеристику в зависимости от уровня и направления исследования. Это касалось рассмотрения рационализма, пределов познания науки, спиритизма и религии. Значительным препятствием для понимания гносеологических взглядов Страхова было их отождествление с взглядами его полного тезки Н.Н. Страхова из г. Харькова. Это было, например, в 3 томе пятитомной «Истории философии в СССР», вышедшей в 1968 году; аналогичный подход мы встречаем и в содержательной монографии Л.Р. Авдеевой, посвященной почвенникам¹. Следует также учитывать утвердившиеся в нашей литературе оценки гносеологии Страхова, которые были даны его современниками. Так, например, Э.Л. Радлов считает, что она основана на соединении рационалистического познания с мистической интуицией².

Более адекватная реконструкция страховской гносеологии требует дальнейшего глубокого и многостороннего изучения его философских работ. Реализуя антропоцентрический принцип в гносеологии, мыслитель центрирует базовые понятия. Он считает, что «твердое понятие о познании и твердое представление о сущности вещей представляет неизбежную потребность

¹ См.: История философии в СССР. В пяти томах. – М., 1968. – Т. 3. – С. 331-332; Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап.А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов (Философская культурология второй половины XIX века). – М., 1992. – С. 130-131.

² См.: Радлов Э.Л. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова. – СПб., 1900. – С. 15-23.

людей»¹. Рассматривая познавательный процесс, философ отмечал, что «самый акт познания предполагает ничем несглаживаемое различие между познающим и познаваемым, между мыслью и тем предметом, к которому она относится»². При этом он выделял две области в познавательном процессе: «во-первых, царство объективных вещей, все то, что не есть мысль, а составляет предмет мысли; и, во-вторых, сама мысль, тот центр, из которого обозревается это царство и который отделен от него всегдашним промежутком»³.

Выделяя два мира – субъективный и объективный – Страхов считал, что «а priori нет никакого основания полагать, что эти два мира составляют одинаковый предмет для познания»⁴. Для него «объективный мир есть настоящий предмет нашего познания, настоящий наш *объект*, к которому свободно и правильно могут быть приложены все наши познавательные способы и силы, тогда как субъективный мир ускользает от простых приемов познания, и требует каких-то обратных приемов и особенных усилий, необычайно постановки нашей мысли»⁵.

Рассматривая формы познания, Страхов писал, что «противоположность между познающим и познаваемым, между субъектом и объектом есть лишь самая общая *форма* нашего познания, как это показал и разъяснил Фихте. Нам нужно, следовательно, подняться еще на высшую точку зрения, чем Кант, нужно стать выше различия между субъектом и объектом»⁶. Таким образом, по его мнению, в познавательном процессе нужно видеть не только различие между субъектом и объектом, но и их тождество.

Философ считал, что «в каждом познании необходимо различается познающий *субъект* и познаваемый *объект*, и что, следовательно, все познаваемое должно быть в какой-нибудь мере обособлено от субъекта, так или иначе должно от него не зависеть»⁷. По мнению философа, «мысль, незная своей субъективности, принимает видимое движение за действительное; мысль, сознавшая свою субъективность, знает, где истинный центр движения, и умеет различать действительное движение от кажущегося»⁸. Мысль рассматривается им как свет, при помощи которого можно видеть не только другие предметы, но и самую мысль.

По Страхову, «к душе мы относим не только мышление, познание, сомнение, но и каждое ощущение»; «вещество есть всегда *предмет*, нечто, находящееся вне душевного мира и не могущее иметь с ним ничего общего. Вещество есть то, что познается, но что само познавать не может»; «мир души и мир вещества различаются тем, во-первых, что душа непосредственно

¹ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. V.

² Там же. – С. 79.

³ Там же.

⁴ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 33.

⁵ Там же. – С. 32-33.

⁶ Страхов Н.Н. О времени, числе и пространстве // Русский вестник. – 1897. – №1. – С. 70.

⁷ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 46.

⁸ Там же. – С. 83.

достоверна и должна служить исходною точкою всякого познания, вещество же есть нечто понимаемое непосредственно, не имеющее прямой достоверности, а подлежащее сомнению, разбору, составляющее предмет выводов и заключений»¹.

Страхов не мог согласиться с тем, что природа вещественна. «Декарт верил, – писал он, – что природа только вещественна, но большею частию философы были другого мнения, и весьма основательно. Нельзя думать, что в природе нет никакой жизни, что она есть голый предмет, голый механизм. Это такое же грубое заблуждение, как вера в неподвижность земли или ее плоский вид. Потому, что природа есть наш предмет, есть то, что известным образом мыслится и познается, нельзя думать, что она есть *только такой предмет*, только нечто так мыслимое и познаваемое, и ничего больше в себе не заключает»².

«Итак, – пишет Страхов, – мы можем ясно видеть, что такое наше понятие о веществе. Это, очевидно, фикция, которую мы создаем ради удобства познания, ради того, чтобы всякая вещь, которую можно подвести под эту фикцию, была как можно предметнее, объективнее. Так человек естественно считает себя центром окружающего и, плывя по реке, воображает что он неподвижен, а берега движутся»³. Материя также рассматривается Страховым как одно из понятий, составляемых нашей душой. «Объективный мир, – считал Страхов, – есть, вообще, неизбежная среда для взаимного познания независимых друг от друга духовных существ»⁴. Это означает, что «познание еще можно себе представить объективно в виде какой-то связи между существами, в виде их отношений между собою или действий друг на друга»⁵.

Страхов считал, что со времен Канта основной задачей философии стало исследование форм нашего познания. При этом «разом выставляется целая система форм познания, например, вся совокупность чистых представлений (пространство и время), чистых понятий (категории) и чистых положений (аксиомы)»⁶. Сам Страхов выделял простые и высшие формы познания. «Итак, – писал он, – *истина, благо и свободная деятельность* суть понятия, стоящие выше обыкновенных форм познания, требующие как бы особого рода мышления, и в то же время непрестанно нам присущие, составляющие главное содержание нашей душевной жизни»⁷. Простой познавательной формой философ называет время, считая, что «число и пространство суть формы производные от времени»⁸.

Страхов признавал большое значение опытного познания в жизни людей. «Опыт, – писал он, – дает нам действительные познания, которые *каж-*

¹ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 219, 220.

² Там же. – С. 222.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 29.

⁵ Там же. – С. 82.

⁶ Страхов Н.Н. О времени, числе и пространстве // Русский вестник. – 1897. – №1. – С. 70.

⁷ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 84.

⁸ Страхов Н.Н. О времени, числе и пространстве // Русский вестник. – 1897. – №1. – С. 72.

дый может приобрести и которые простираются, повидимому, на все сферы существующего: будет же держаться опыта»¹. Вместе с тем он выступал против абсолютизации опытного познания, считая, что «задача философии относительно эмпиризма и материализма заключается не в том, чтобы опровергать их, как будто они сплошь состоят из одних заблуждений, а в том, чтобы указать надлежащее их место в системе понятий и точно определить их границы». И далее он заявлял, что «мы знаем настоящее место и значение вещества в природе и опыта в нашем познании; мы ограничиваем их надлежащею мерою, почему и отвергаем все, переходящее эту меру»². При этом он считал эмпиризм самой легкой теорией познания.

Страхов не может согласиться с механистическим пониманием процесса познания и достижения истины. По его мнению, «нельзя думать, что истина достигается простым накоплением познаний, что для возвышения нашего взгляда нужно только повыше строить из познаний пирамиду, или кучу, сваливая в нее все, что успеем набрать. Таким образом, значение наших познаний, по мере того, как мы лучше и точнее их понимаем, неизбежно понижается; всякая определенность есть вместе с тем и ограничение»³.

Философ считал, что «действительное знание, какой бы степени и вида оно ни было, всегда содержит в себе истину, Но так как мы, в нашей мысли, можем принимать неполное знание за полное, частное за общее, внешнее за внутреннее, то и рождаются бесконечные заблуждения»⁴. Процесс познания истины не является исключительно рациональным. В нем участвуют также чувство и воля человека или более широко – духовно-душевная сущность в целом. Признавая участие в познавательном процессе физического организма человека со всей его системой ощущений, Страхов обстоятельно раскрыл значение нашей системы ощущений («внешние чувства») как полной системы, достаточной для восприятия всех фундаментальных свойств физического мира, отдав тем самым должное и «правде эмпиризма». По мнению Страхова, «человек обладает полнейшей системой внешних чувств»⁵. Он выделяет три рода внешних чувств:

- 1) *Субъективные* чувства, к которым принадлежат вкус и обоняние.
- 2) *Объективные* чувства, к которым относятся зрение и слух.
- 3) *Субъективно-объективное* чувство, называемое осязанием⁶.

Философ сосредоточил «свое внимание на отношении логического (рационального) мышления к личному бытию человека»⁷. Именно поэтому он писал, что «мы воспринимаем внешние предметы – это значит: мы их

¹ Страхов Н.Н. О времени, числе и пространстве // Русский вестник. – 1897. – №1. – С. VI.

² Там же. – С. VI, VI-VII.

³ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. VI.

⁴ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка вторая. – С. 337.

⁵ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 254.

⁶ См.: Там же. – С. 252

⁷ Казин А.Л. Верующий разум. Основной принцип русской философии // http://www.sobor-spb.ru/members/kazin/veruyushy_razum.htm 01.12.2004

ощущаем, видим, слышим, осязаем»¹. Если ощущения являются простыми субъективными явлениями, то восприятия, возникающие из них, более сложны и содержательны. «Все наши ощущения и все наши действия, – считал Страхов, – относятся к одному и тому же центру нашего я и только потому считаются явлениями одного существа; иначе невозможно получить никакого единства»². Признавая познание мира, Страхов подчеркивает при этом взаимосвязь понятий и форм познавательной деятельности человека.

Далее Страхов отмечал, что «мир, который мы так легко воспринимаем зрением, слухом, осязанием, вовсе не дается нам ощущениями этих чувств; ощущения их очень скудны, неясны и отрывочны; но наша душа с изумительной быстротой и легкостью каждое мгновение строит из них те ясные, отчетливые и полные образы, которые мы называем нашими восприятиями»³. Он считал, что наше познание не может ограничиться одним восприятием, поскольку «кроме созерцания настоящего, мы действуем еще *памятью* о прошедшем. Сущность памяти состоит в том, что она делает существующими для нас, находящимися на лицо перед нами то, что уже не существует в действительности. Вследствие этого *для нас* прошедшее не исчезает. С другой стороны, при всяком созерцании мы тотчас предполагаем бытие созерцаемого в будущем, и даже ничем не ограничиваем этого будущего, простираем его до бесконечности». И далее: «И так как в действительности прошедшее, настоящее и будущее никак не могут быть вместе, то мы должны приписать эту совместность уже не созерцанию, а некоторой нашей деятельности, примешивающейся к созерцанию и выводящей нас за пределы действительности. Такую деятельность мы вообще называем *мышлением* и приписываем ее *уму, духу*. Она неизбежно сопровождает всякое непосредственное познание, так что мы обыкновенно принимаем ее действия за самое созерцание»⁴. По сути дела здесь в еще нечеткой, абстрактной форме речь идет о двух уровнях познания – чувственном (эмпирическом) и рациональном (теоретическом).

Раскрывая единство психических явлений, Страхов писал: «Наша духовная жизнь образуется и развивается не менее правильно, не менее строго и законно, как и совершаются какие-нибудь физические или химические явления. Начиная от простейших ощущений и до глубочайших мыслей, чувств и желаний, – психические явления тесно связаны между собою и вытекают из единой сущности ... Следовательно, нам нужно бы было показать законное и неизбежное их развитие из глубочайшей глубины человеческой сущности, – той таинственной глубины, где сливаются дух и тело, где, как в центре тяжести, сосредоточено все наше существование»⁵.

¹ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 54.

² Там же. – С. 119.

³ Там же. – С. 55.

⁴ Страхов Н.Н. О времени, числе и пространстве // Русский вестник. – 1897. – №1. – С. 78, 79.

⁵ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 231.

Для обоснования выдвинутых им положений Страхов обращается к рассуждениям знаменитого физиолога Г. Гельмгольца, который обнаруживает сущность вопроса. Этот ученый доказывает, что старинное определение, согласно которому истина состоит в согласии наших представлений с предметами, не имеет никакого смысла. «Но отсюда, – считает Страхов, – следует не то, что познание невозможно, а только то, что согласие, о котором идет речь, нужно понимать иначе»¹. По его мнению, мы придет к отрицанию познания, если будем выводить его из объективных действий или отношений между нашей душой и другими предметами.

Осмыслив знаменитое требование Декарта, согласно которому «мы должны усомниться во всем, что мы знаем» он приходит к следующему выводу: «Таким образом, Декартовское сомнение не значит, что он хотя на минуту усумнился в возможности знать истину, а значит только, что он ищет для нее несомненных доказательств. Истина должна быть доказана несомненно, хочет он сказать; – в противном случае я могу ей не верить»². В качестве критериев истинности Страхов выделяет не только формальные и содержательные требования, но и практические следствия. «Мы судим о науке, – писал Страхов, – уже не по содержанию, а по ее практическим следствиям, по годности ее к приложениям. Власть над природою – для многих, уже со времен Бэкона, есть цель и критерий всякой науки. Во всяком случае, несомненно, что эта власть есть один из признаков науки, как неперемнное следствие известных познаний»³. Что же касаемся философской системы, то она должна удовлетворять требованиям полноты, всеобщности, строгости, связности посылок, доказательства и выводов, а также простоты и красоты изложения.

Страхов считал, что понятие истины не выводится из познаний, а предполагается ими. Он рассуждал следующим образом: «Если мы не признаем за нашими мыслями способности быть *истинными*, или, другими словами, если не признаем за собою возможности познания, то мы не можем приняться ни за какое рассуждение, и наше мышление будет игрой, о которой мы не вправе будем даже сказать, действительно ли это пустая игра, или что-нибудь другое. Итак, мы всегда рассуждаем под тем *условием*, что познание возможно и нам доступно. Понятие *истины*, следовательно, не выводится ни из каких познаний и соображений, а напротив того предполагается ими»⁴. Такой подход он называет психологической постановкой вопроса, считая, что всякая другая приведет к противоречиям.

Основные истины естествознания, которые он называет «непреложными истинами» или «вечными истинами», составляют «самое ядро науки, ее существенную и центральную часть. Это – лучший образец нашего познания, который поэтому составляет цель и правило всяких научных исследований»⁵.

¹ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 78.

² Там же. – С. 11.

³ Там же. – С. 193.

⁴ Там же. – С. 74.

⁵ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 44.

Открытие таких вечных истин является непременный элементом каждой науки. Анализируя гносеологические взгляды Страхова, Б.В. Никольский приходит к выводу, что «централизация всех суждений научного характера около этих безусловно убедительных истин и составляла у Страхова его основной критический прием ... он всегда имел дело с наличными чужими суждениями и, как архимедовым рычагом, сокрушал их «вечными истинами» в центральном пункте их мнимой устойчивости»¹.

В то же время философ предупреждал, что «систематическое изложение научных истин представляет своего рода опасности, от которых иногда не легко бывает уберечься»². Он считал, что, употребляя общие формы, мы невольно принимаем на себя такой вид и начинаем держать такой тон, как будто мы вполне владеем предметом и наше изучение его достигло окончательных результатов. Отсюда следует, что нерешенные вопросы отступают на второй план, а наука теряет характер исследования.

Рассматривая философские воззрения А. Шопенгауэра, Страхов отмечал, что особенностью его философии является *подчиненное* положение, даваемое разуму. Это связано с тем, что «он исповедовал, что воля, нравственная сторона человека имеет и должна иметь первенство над умственной стороной, и что само наше познание не имеет какой-то самостоятельности, а черпает всю силу из созерцания, из непосредственного отношения к действительности»³. Страхов считал, что Шопенгауэр «составляет противовес и протест против всех других современных ему философий, даже вообще против всего духовного направления Запада (он часто сам говорит, что достиг выводов, которых и не подозревает «западная мудрость»). Ибо это направление характеризуется тем, что главный центр тяжести полагается в разуме, что за познанием признается самостоятельность, по которой оно может двигаться независимо от всей остальной жизни и даже ей самой давать твердые точки опоры»⁴.

В науке и философии, считал Страхов, «нам необходимо различать два противоположных направления в нашей мысли, одно – идущее к центру, к сущности вещей, и другое – центробежное, успокаивающееся на их окружности»⁵. Это положение он развивает в гносеологии следующим образом: «Когда мы познаем что-нибудь, мы не предполагаем, что мы непременно узнаем сущность познаваемого предмета. Так как предмет есть нечто от нас отделенное и нам чуждое, то мы заранее признаем, что проникнуть внутрь его, занять мысленно самый центр его сущности для нас невозможно. Мы желаем, так сказать, только «познакомиться» с предметом, и это ознакомление тем для нас интереснее, чем предмет сам по себе таинственнее, чем больше в нем недоступной для нас сущности ... Таков обыкновенный взгляд на позна-

¹ Никольский Б. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. – 1896. – №4. – С. 233.

² Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 1.

³ Там же. – С. 350.

⁴ Там же. – С. 350-351.

⁵ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. XXII.

ние»¹. При этом «тайна всего познания содержится не в познаваемом, а в нашем уме»². «Познание, – считал Страхов, – есть деятельность духа, но мы не замечаем, что тут совершается нечто духовное»³. Поэтому именно дух выступает центром познания.

Решая вопрос о соотношении сущности и явления, Страхов писал: «На вопрос: можем-ли мы познавать сущность вещей, и как проникнуть за границы явлений, за покров видимости, – нужно отвечать, что всякое действительное познание открывает нам известную сторону сущности предмета, что оно лишь неполно, но ни в каком случае не неверно и не призрачно»⁴. Тем самым признается познаваемость предмета, хотя и неполное, не абсолютное.

Характеризуя познавательную ситуацию, сложившуюся в современном ему естествознании, Страхов утверждал, что «когда предмет явно не поддается пониманию, и натуралисты видят, наконец, недостаточность употребляемых ими приемов мысли, они или прямо объявляют, что дошли до пределов возможного познания, как это высказал Дебуа-Реймон, или же, как виталисты, на тысячи ладов прикидывают к делу свои недостаточные приемы, движутся ощупью и в темноте и не доходят ни до каких определенных и точных взглядов. Между тем есть наука, исследующая всякие методы и свойства всяких понятий, именно философия. К ней следовало бы натуралистам обратиться за помощью; но, к несчастью, эта наука в последние десятилетия потеряла свой авторитет, и можно прямо сказать, что именно недостаток философского руководства составляет причину тех неправильностей в движении естественных наук, о которых мы говорим»⁵.

Проводя различие между философским и научным познанием, Страхов писал, что «философия решает вопросы о границах и свойствах познания, она старается указать точную меру его авторитета, тогда как специалист, поклоняющийся своему кумиру, обыкновенно приписывает ему беспредельное могущество»⁶. Такая оценка нарождавшейся тенденции превращения науки в своеобразный идол поклонения прозвучала в середине XIX века, т.е. задолго до того, как это стало реальным фактом. Причем это не вскользь оброненная идея, а четко заявленная позиция, связанная с многолетними глубокими размышлениями Страхова о существовании науки, которую он знал не со слов и не понаслышке, а «варился» в ней в течение десятилетий.

Философствование Страхова о существовании науки и поныне сохраняет свое право на существование, поскольку сделанные им выводы и сегодня не устарели. Как отмечает В.В. Семенов, «культ науки в начале XX в. привел к формированию и утверждению сциентизма, притязавшего на построение ме-

¹ Страхов Н.Н. Философские очерки. – СПб., 1895. – С. 342.

² Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 130.

³ Там же. – С. 127.

⁴ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 105.

⁵ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 88.

⁶ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 9.

тафизики методами опытной науки»¹. Все это свидетельствует о том, что Дилемма сциентизма и антисциентизма и в наше время требует своего адекватного решения.

Как известно, человеческое мышление имеет дело с двумя видами познания. Один из них, представленный наукой и научным познанием, стал господствующим во второй половине XIX века. Другой вид познания можно представить как постижение смысла жизни, нравственных оснований социального поведения и конечных целей существования. Эти, казалось бы очевидные различия в видах познания, оказывались в отечественной философии и науке того времени вне последовательного рассмотрения. Между тем осознание различия между познанием естественнонаучным и «экзистенциальным», направленным на постижение высших смыслов жизни становилось весьма актуальным. Критика Страховым абсолютизации естественнонаучного познания имела именно это обстоятельство. Антипозитивизм Страхова выступал альтернативой сциентизму, поскольку отрицалась безусловная ценность науки. Наука признавалась им необходимым для человека, средством, но не единственным.

Выступая против абсолютизации эмпирического метода в естествознании, Страхов писал: «Эмпиризм, отрицание умозрения – вот разгадка всяких остановок и ненормальных развитий. Наш век хочет познавать, но упорно отказывается мыслить, как будто боясь, что мышление разрушит начала, на которых он строит свою жизнь, и возложит на него слишком трудные задачи и обязанности. Все значение моей книги состоит в том, что она идет против эмпиризма, пытается вносить мышление в приемы изучения природы»². Разъясняя суть опытного метода, Страхов указывает априорные элементы, категории, которые принадлежат нашему мышлению и применение которых к данным восприятия создает опыт: «Каждая наука имеет свою метафизику, то есть она вносит в свои исследования некоторый априорический взгляд на предмет, которым занимается, – она заранее определяет *сущность* своего предмета и старается подтвердить это определение, распространить его все дальше и дальше. Только таким или подобным образом наука и может двигаться вперед, ибо движение без цели для ума невозможно. Таким образом происходит, что так называемые опытные и наблюдательные науки никогда не имеют чисто опытного и наблюдательного вид, а всегда более или менее облачают свои результаты в предвзятую форму»³. Итак, начав с прояснения оснований научного метода познания, Страхов увидел в науке фактор искажения подлинных «истин» бытия.

Страхов стремился дать правильное понятие о значении науки в человеческой жизни, выступая как «за твердость науки», когда другие пытались ее поколебать, так и против преувеличения значения науки. О своих против-

¹ Семенов В.В. Эмпиризм в философии // Философские исследования. – 2004. – №3-4. – С. 70.

² Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 76.

³ Там же. – С. 438.

никах он писал: «Вздумавши пойти дальше законных пределов науки, расширить ее область, они неизбежно пришли к отрицанию твердых и ясных путей науки, пришли к *неопределенности*, то есть к тому, что исключают всякую науку, что ей противно больше всего на свете. По жадности к познаниям, погнавшись за мнимыми открытиями, они побросали тяжелые и верные орудия науки и пришли – к *скептицизму*, к отрицанию истинного знания»¹. В отличие от всех других областей человеческих стремлений, где царит, по его мнению, хаос, наука идет по ясному пути. «Возьмем же ее за исходную точку, – призывает он, – для устройства нашего умственного мира, для определения наших отношений к другим областям. Если мы сумеем найти центр и радиус науки, то есть ее истинные производящие силы, то мы легко определим величину ее сферы и границы, до которых она простирается»². Такой подход позволит показать, что ученые, занятые спиритизмом, выходят за пределы науки и принуждены отвергнуть непреложность каких бы то ни было истин. Дальнейшее движение мысли в направлении преодоления границ существующей науки, как показывает Страхов, может привести не только к расширению этих границ, но и к отбрасыванию рационального и впадению в мистику.

Страхов выступал против абсолютизации науки и превращения ее в центр человеческой жизни. «Естественные науки, – считал он, – чем дальше тем больше чувствуют свою силу и авторитет; и вот ученые этой области стали думать, что она составляет центр всего человеческого ведения, что для их исследований нет ничего недоступного и что самое общее мирозерцание должно основываться на этих исследованиях. Натуралисты давно известны своим научным еретичеством, то есть тем, что они обыкновенно не хотят и знать ничего другого и верят только в свои науки»³.

Таким образом, проблемы поставленные Страховым начинают быть более понятными в свете происходящего «антропологического поворота» в теории познания. Именно обращение к целостному человеку, познающему и одновременно действующему, которое происходило во второй половине XIX века, приобрело в XX столетии ярко выраженный характер. Такого рода обращение к феномену жизни, к миру культуры, к человеческой субъективности в ее целостности, к «почве», к «духовным инстинктам» – это путь, ведущий к разработке понятийного аппарата философии познания в целом, к расширению поля рациональности.

5.2. Специфика страховского понимания рационализма и его типология

В начале XXI столетия все более явственно обнаруживаются глобальные негативные последствия практической реализации той рационалистической парадигмы, которая была характерна для классического периода разви-

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 45.

² Там же. – С. 45-46.

³ Там же. – С. 48.

тия философской и научной мысли. Как известно, рационализм в качестве целостной системы гносеологических воззрений складывался в западноевропейской культуре Нового времени под воздействием успехов развития математики и естествознания. Научная картина мира, базирующаяся на механике, становилась метафизичной, эстетически и нравственно нейтральной. Это означало, что происходило освобождение науки от ценностей, идеалов и норм, а также от гуманистической ориентации, что открывало широкую дорогу для безнравственности.

Особый интерес представляют размышления Страхова о рационализме, занимавшего особое место в его творческом наследии. И это вполне понятно, поскольку он, в течение четырех десятилетий «столь напряженно живущий мыслью, не смог не стать рационалистом; и хотя г. Страхов нигде этого не выказывает, однако для всякого его внимательного читателя не может не стать ясным глубокий теоретизм всего его душевного склада»¹. Как отмечал в свое время С.А. Левицкий, «его заслугой остается, что критике рационализма, намеченной Хомяковым и Киреевским, Страхов дал более конкретные формы, распознав идолопоклонство рассудка как один из главных его корней»². Речь идет об идолопоклонстве материальной цивилизации, основанной на «бездумном рационализме» и слепой вере в разум при игнорировании других элементов общественной жизни.

Мысль о границах рационального познания пронизывает многие философские произведения Страхова, способствуя глубокому осмыслению различных типов рационализма и его границ. Согласно Страхову, «человек постоянно почему-то *враждует против рационализма*, и эта вражда упорно ведется всеми: спиритуалистами и материалистами, верующими и скептиками, философами и натуралистами»³. Это связано, по его мнению, с тем, что человеческий дух не может исчерпать себя в каком-либо из жизненных элементов. Поэтому, отказываясь от рациональности как слепой вере в разум, мыслитель становится на позиции почвенничества и признает «бессознательный» момент в историческом процессе, считая, что восполнение рационализма человек находит в религии и искусстве.

Для молодой русской философии увлечение «критикой рационализма» могло оказаться самоубийственным. Поэтому Страхов призывал понять и усвоить «дух *рационализма*, к области которого, без сомнения, принадлежит все, что в науках есть истинно-научного. А отсюда может произойти сознательное и правильное отношение ума к жизни, взятой во всей ее полноте»⁴. Благодаря западному рационализму в философии Страхова «прорастают» идеи русской национальной философии. Он ищет не только почву, но и корни (инстинкты), на основе которых может быть создана русская национальная философия. Отсюда такое внимание Страхова в за-

¹ Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. – М., 2000. – С. 23.

² Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М., 1996. – С. 171.

³ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 68.

⁴ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. VII.

падному просвещению, просвещенному патриотизму и русскому национальному самосознанию.

Говоря о враждебности человека к рационализму, Страхов в то же время считал, что в этих условиях его резкая критика может сослужить плохую службу. Он как никто другой видел недостатки рационализма и в то же время утверждал, что в своей сфере рационализм неопровержим. «Европейское просвещение, – писал русский мыслитель, – этот могущественный рационализм, это великое развитие отвлеченной мысли, должно быть для нас побуждением и средством к ... сознательному уяснению наших собственных духовных инстинктов»¹. По его мнению, «все мы отчасти рационалисты, потому что во всяком деле мы неизбежно рассуждаем, а если рассуждаем, то значит, прибегаем к каким-нибудь началам и приемам разума, и даже всегда стараемся проводить эти приемы и начала как можно дальше»². От такого естественного рационализма не свободен ни один человек (если он, конечно, не лишен разума), в том числе и человек верующий. И это действительно так, хотя многие ревнители веры не подозревают, что рационализм вообще есть дело неизбежное, что сами они на каждом шагу оказываются рационалистами. Поэтому его положение о том, что рационализм присущ всем людям, так как они рассуждают, а, значит, прибегают к каким-нибудь началам и приемам разума означало признание им первого типа рационализма.

Проблема рационализма решается Страховым в полемике, с одной стороны, с вульгарным, метафизическим материализмом, а с другой – со спиритизмом. В своем споре со спиритизмом он подвергает критике взгляды химика А.М. Бутлерова, который заявил о полном перевороте в человеческих познаниях. «Спиристам почему-то кажется, – писал Страхов, – что непреложные истины составляют какую-то помеху свободному движению науки, что они препятствуют ее успехам»³. По его мнению, «непреложные истины составляют самое ядро науки, ее существенную и центральную часть. Это – лучший образец нашего познания, который поэтому составляет цель и правило всяких научных исследований»⁴. При этом данные истины, утверждает философ, «вовсе не факты, вовсе не эмпирические познания, а положения вполне или отчасти формальные, которые потому и справедливы всегда и безусловно, что не захватывают собою сущности вещей»⁵.

Убежденный рационалист, Страхов прошел хорошую школу естествознания и немецкой классической философии, выработал твердый взгляд на жизнь и веру в могучую силу научного познания. Вторым типом рационализма Страхов считал научный рационализм, защиту которого от радикального нигилизма он осуществлял в связи с тем, что наука представлялась ему в качестве совершеннейшего проявления рационалистического воззрения на

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1887. – Книжка первая. – С. VI.

² Страхов Н. Воспоминания и отрывки. – СПб., 1892. – С. 148.

³ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 50.

⁴ Там же. – С. 44.

⁵ Там же. – С. 56.

мир. На этой основе он создает систему «рационального естествознания». Философ считал, что наука при всем ее могуществе не удовлетворяет человека, поскольку дает механистическую, одностороннюю картину мира. В классической науке принцип рациональности был оторван от реализации гуманистических ценностей. Отсюда вытекали его протест против универсализации механико-математического естествознания, а также критика материализма и эмпиризма как определенных ступеней познания мира.

В связи с изложенным, вряд ли правильными являются заявления некоторых отечественных исследователей философии Страхова как о неприятии мыслителем рационализма, так и об отождествлении его с наукой. «Рациональное мышление, – пишет Н.В. Снетова, – это сфера научного познания, они философом отождествлялись»¹. В действительности же Страхов видел трудности и проблемы, связанные с абсолютным отождествлением научной рациональности с рациональностью вообще и считал, что ее анализ требует выхода в более широкий социокультурный контекст.

Третьим типом Страхов называет «исключительный, ложный рационализм» который состоит в том, что люди, стремящиеся к полному рационализму, отличаются от других тем, что больше других отрицают и сомневаются. Они, как правило, являются резонерами и не способны к творческому мышлению. Их главная задача состоит в тотальном низвержении прежних устоев, в разрушении, а не творческом созидании.

В иерархии систем по степени сложности их организации особая роль отводится человеку как высшей цели эволюции Вселенной. Для Страхова человек есть тайна, в нем заключается «величайшая загадка и величайшее чудо мироздания»². Тайна всего яснее раскрывается в нас самих, в собственной нашей душе. В связи с этим Страхов, по мнению Н.Я. Грота, приходит к «рациональному мистицизму». Такой сверхрационализм, обособляющий Страхова от Гегеля и других западноевропейских философов, можно назвать четвертым типом рационализма. Философ надеялся, что люди, осознавая свое духовное величие, гармонию с природой, будут стараться постигать новые смыслы своего культурно-исторического существования через постоянную работу духа.

Наряду с названными типами рационализма в работах философа можно найти зародыши новой традиции рациональности, связанной с идеей гармонии целостного мира. Этот, пятый тип рационализма основан на соединении античной идеи космоса с ныне восстанавливаемыми в своих правах категориями меры и гармонии. Такая органическая рациональность, предполагающая соединение гармонической целостности мира и ответственности личности за свою свободу выбора пути, выходит за границы классики. Она является составной частью складывающегося неклассического рационализма, являющегося основой органического мировоззрения.

¹ Снетова Н.В. Страхов как философ // Вестник ОГУ. Приложение Гуманитарные науки. – 2005. – №4. – С. 15.

² Там же. – С. 67.

«За пределами рационализма, – утверждал Страхов, – была для меня только тьма и, однако, я стремился искать в ней предметов для познания. Между тем, тут была наша всегдашняя ошибка – облечение всякого содержания в нечто предметное, и вопросу подлежали никак не предметы, а самое познание»¹. И далее он писал: «Нам нужно, очевидно, отыскать не внешний, а *внутренний* выход, не расширить нашу мысль на новые области, а углубить ее в той же ее области, или иначе установить на той же опорной точке. Все дело в том, чтобы найти некоторую другую пищу для ума; не нужно отказываться от науки, или пытаться ее разрушить и переделать, а следует научиться от одной умственной деятельности переходить к некоторой другой, очевидно высшей»². В письме В.В. Розанову Страхов писал: «Вижу, что Вы не поняли *внутреннего* выхода из рационализма, – правда, мое объяснение слишком кратко; нужно написать об этом книгу»³. В примечании 1913 года к своей переписке со Страховым В.В. Розанов дал такой ответ на этот вопрос: «Где же, однако, хоть приблизительно, этот «выход» из рационализма, из логики Аристотеля и наукословия Бэкона Веруламского? В бесконечностях религии. Мир создан не только «рационально», но и «священно», столько же «по Аристотелю», сколько «по Библии», столько же «для науки», как и «для молитв»⁴. В этих ответах проявилось их различное отношение к религии.

Вместе с тем философ осознавал неудовлетворенность рационализмом, подчеркивая, что никакого выхода из рационализма не может существовать внутри него самого. Вся последующая работа философа есть стремление найти выход за пределы рационализма в область живой и высшей действительности. Его идеи созвучны современности. Такой известный математик и философ XX века как А.Н. Уайтхед пишет: «Подлинный рационализм должен всегда выходить за свои пределы и черпать вдохновение, возвращаясь к конкретному»⁵.

Характеризуя свой взгляд на мир как органическое целое, Страхов писал, что «его положения с первого же разу кажутся то совершенно простыми и ясными, то необыкновенно дерзкими и решительными»⁶. Целое в органической картине мира не представляет собой механическую совокупность, арифметическую сумму простых и абсолютно автономных частей, поскольку организм – это динамическое единство. Страхов и другие органицисты второй половины XIX века выдвинули идею естественной объективной целесообразности, присущей миру и каждой его составляющей органической целостности. Неклассическая трактовка целостности в их творчестве содержала в себе антиредукционистскую установку. Эти мыслители во многом подготавливали почву для формирования синергетики, научного направления второй

¹ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. XXXIII.

² Там же. – С. XXXV.

³ Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001. – С. 70.

⁴ Там же. – С. 70.

⁵ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С. 263.

⁶ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 67.

половины XX столетия, исследующего сверхсистемный эффект. Они прокладывали дорогу новому мировоззрению

Страхов стремился переосмыслить природу европейской рациональности, выявить и осмыслить ее новую форму, где деятельность рациональная выступает как момент человеческой деятельности в целом. Теория двойственной истины в его творчестве проявляется в соотношении ее рационального и спонтанного проявления. При этом в своих размышлениях он не ограничивается интеллектуальным опытом естествознания и обращается к духовному, чувственному и эстетическому опыту человека, к поэзии, литературе и истории, к художественному творчеству в целом. Все это, несомненно, является доказательством многоцветия рационализма Страхова, открывающего новые пути решения этой сложнейшей проблемы.

Поиск новых форм рациональности и способов ее выражения, был и остается актуальным и в наше время. Переход к новым формам рациональности, не сводящимся к «образцам» господствовавшим в механистическом естествознании связан с обращением к человеческой духовности. Эффективное решение возникших проблем возможно благодаря переходу от механистического мировоззрения, базирующегося на принципе редукционизма, к органическому миропониманию с его принципом синергизма. Это предполагает формирование органического видения человека и мира как единого гармонического целого. В качестве важнейшей предпосылки формирования нового мировоззрения следует рассматривать русскую культуру с ее органистическими тенденциями. И здесь в первую очередь нужно обратиться к славянофилам и почвенникам, которые приняли активное участие в формировании органического мировоззрения своего времени.

Таким образом, мы видим неоднозначность отношения Страхова к Западу, Просвещению и рационализму, которая проявляется в том, что, с одной стороны, это признание бездонных благ западной цивилизации и перевод им на русский язык работ новейших западноевропейских авторов в области философии, науки и литературы, а с другой – последовательная, методичная критика рационализма, нигилизма, позитивизма как негативных проявлений западноевропейского образа жизни. Подводя итоги рассмотрению рационализма Страхова, хочется сказать, что его идеи созвучны нашему времени в плане экологическом и космическом. Задумаемся над его высказываниями о разуме и его возможностях и будем адекватно решать проблемы, стоящие сегодня перед Россией и всем человечеством.

5.3. Размышления Страхова о соотношении научного и вненаучного в познании и реальной жизни

Важнейшей задачей философии и методологии науки является сегодня различение научного и вненаучных форм познания. Научная рациональность не исчерпывает человеческого существа, необходимы какие-то иные «каналы» постижения мира, которые удовлетворяли бы нашу потребность в ин-

тимном переживании бытия. Одним из таких каналов является искусство. Весьма значимым аспектом этой проблемы уже во второй половине XIX века было выяснение соотношения научного и эстетического. Страхов считал, что «эстетические отношения к природе древнее и глубже всяких ученых отношений»¹. В процессе эстетического творчества, по его мнению, мы «темно предугадываем то, до чего еще не дошла никакая наука», т.е. эстетическому взору непосредственно дана целостность природной жизни, которая еще не постигнута с помощью дискурсивного мышления. В связи с этим Страхов писал, что «эстетическое знакомство с природой нужно строго отличать от научного, потому что, чем яснее они будут отделены, тем строже и точнее будут приемы и весь ход каждого из них»². Именно таких взглядов придерживались некоторые его последователи. Так, характеризуя взгляды мыслителя, Б.В. Никольский утверждал, что «главной чертой Страхова является эстетичность его воззрений и искание в трансцендентальном истинной сущности бытия ... Однако же это искание не является творческим, а чисто созерцательным, чем обусловлен величайший его объективизм и критическое направление. Критический анализ Страхова притом отнюдь не является ни чистым разрушением, ни применением каких либо догматических критериев; это совершенно самобытный, чуждающийся всякой школьности, анализ, опирающийся исключительно на логику и “вечные истины”»³. Именно поэтому, как отмечает Н.К. Гаврюшин, «”Мир как целое“ остался все-таки эстетическим идеалом, возможность осуществления которого в науке Страховым доказана не была»⁴. В связи с этим важно отметить, что само начало такого доказательства было все же осуществлено. В частности, с методологических позиций эта проблема была поставлена и намечены некоторые пути ее решения.

При рассмотрении проблемы соотношения научного и ненаучного Страхов обращает внимание на особенности практических наук, которые начали формироваться на основе естествознания. «Как лучшее доказательство бесполезности *чистых* естественных наук, – писал он, – как ясное указание на *особенные* требования, на отдельное существование приложений, должно привести именно то, что образовались *прикладные*, чисто практические науки. Необходимость таких особых наук, как медицина, технология, сельское хозяйство и т.п., основывается прямо на невозможности воспользоваться какими бы то ни было познаниями без особенного руководства. И в этих самых науках одни наставления ничему не научат, пока остаются только на словах и на бумаге»⁵. И далее Страхов отмечает, что «главную наставницу, необхо-

¹ Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. – СПб., 1865. – С. 128.

² Там же. – С. 127, 129.

³ Там же. – С. 233-234.

⁴ Гаврюшин Н.К. Мир как целое. Н.Н. Страхов о развитии естествознания // Природа. – 1982. – №7. – С. 107.

⁵ Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. – СПб., 1865. – С. 104.

димую и верно руководительницею в них считается практика, то есть опытное знакомство с предметами и приемами, не знание, а умение, не наука, а искусство, не рассуждение, а само дело. Практические науки пользуются для себя всем, чем возможно»¹. Он подчеркивает, что в этих науках «существуют еще *секреты*, существуют еще определенные опытом и не имеющие никакого научного объяснения приемы, то есть в них еще огромную роль играет ненаучный элемент»². Известно, что практики, которые увлекаются теоретическими, научными взглядами, часто бывают плохими практиками. Хорошими практиками являются те, кто использует верные практические приемы и науке верят только до тех пор, пока ее положения оправдываются практикой.

В мировоззрении Страхова сочетаются рационализм и элементы иррационализма. При этом он отвергал мистику и оккультизм как верования, которые затуманивают сознание людей и мешают самостоятельному мышлению. Ратуя за рациональное естествознание, он вместе с тем выступает против откровенного секуляризма западной культуры и сугубо рационального постижения истории. Человек, по его убеждению, не может быть понят только рационально, источник его внутренних разногласий «заключается не в уме, а в каких-нибудь других требованиях души человеческой».

Говоря о современных ему ученых, Страхов отмечает, что «другого познания, кроме научного, они не допускают, а научным считают только то, что дознано естественнонаучными приемами»³. Мыслитель подчеркивает, что «естественные науки чем дальше тем больше чувствуют свою силу и авторитет; и вот, ученые этой области стали думать, что она составляет центр всего человеческого ведения, что для их исследований нет ничего недоступного и что самое общее мирозерцание должно основываться на этих исследованиях»⁴. Однако, как утверждает Страхов, «наука не объемлет того, что для нас всего важнее, всего существеннее, не объемлет *жизни*. Вне науки находится главная сторона нашего бытия, то, что составляет нашу судьбу, то, что мы называем Богом, совестью, нашим счастьем и достоинством»⁵. Там, где речь идет о мотивациях человеческого поведения, о глубинных детерминантах человеческой жизни, необходимо другое видение проблемы. Здесь уместны сопереживание, погружение в культурный мир человека и общества, которые не могут быть только рассудочными, предельно рациональными. Отсюда следовало, что решение проблемы познания невозможно без учета антропологии.

Более того, научное познание, по Страхову, базируется на других, более глубоких идейных основаниях. Он считал, что «человек (и независимо от науки) всегда живет какими-нибудь идеями. Внутренняя душевная жизнь начинается раньше и коренится глубже, чем все, что можно назвать научным познанием ... когда начинается научная деятельность, мышление и познание,

¹ Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. – СПб., 1865.

² Там же. – С. 104-105.

³ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 53.

⁴ Там же. – С. 48.

⁵ Там же. – С. 54.

то на эту деятельность ложится крепкая печать идей, уже существующих в человеке»¹. В качестве такого основания выступает прежде всего обыденное познание людей.

Осознание различия между познанием естественнонаучным, связанным с предметами и явлениями природы и обслуживающим предметную практику человека, и познанием «экзистенциальным», направленным на постижение высших смыслов жизни, становилось актуальным во времена Страхова. Его критика имеет в виду именно это обстоятельство, т.е. неспособность научного познания охватить проблему постижения высших жизненных смыслов, мир человеческих переживаний и человеческой деятельности и поведения.

Проблема соотношения рационального и иррационального рассматривается Страховым в процессе критики спиритизма – модного направления, появившегося в России во второй половине XIX века. Видными представителями этого модного направления являлись известные русские естествоиспытатели – химик А.М. Бутлеров и биолог Н.П. Вагнер. В одном из своих писем он сообщал об этом Л.Н. Толстому: «Я приготовился и хочу писать о спиритизме... я предполагаю, что спиритизм основан на нашем стремлении к иррациональному (предисловие к *Миру как целое*), но что он ищет этого иррационального не там, где следует. Разве не хороша задача: указать и определить всю ту область, где его не следует искать?»². В то же время он писал: «Рационализма я не проповедовал; напротив, я сказал, что он невозможен. Но всегда нужно опасаться, как бы мы, отрицая безусловный рационализм, не вздумали при этом отказываться от своего ума и своей совести»³.

Философские изыскания Страхова показывают, что неудовлетворенность возможностями науки толкает ученых к поиску иных, вненаучных способов постижения мира. И в этом плане спиритизм и оказывается таким способом. «Вообще же нужно признать за ясный и несомненный факт, – писал Страхов, – что не всякого рода познания удовлетворяют человека и что он иногда круто поворачивает свой взгляд и жадно ищет новой истины. К явлениям такого искания, очевидно, нужно причислить и спиритизм ... именно ученые спириты точно обнаружили умственную сторону спиритизма. Чего бы они в нем ни искали, но, во-первых, уже ясно, что они отрекаются от своих прежних познаний, от тех наук, служение которым было главной целью их трудов и которые были для каждого из них самою твердою опорой в познании»⁴. И далее он отмечает, что «спиритам почему-то кажется, что непреложные истины составляют какую-то помеху свободному движению науки, что они препятствуют ее успехам, осуждают ее на застой»⁵. Выступая за прогресс, спириты стремятся *на простор, к неопределенному*, вынуждены отвер-

¹ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 244.

² Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa. – М., 2003. – Т. I. – С. 240.

³ Страхов Н. Ответ на письмо неизвестного // Вопросы философии и психологии. – 1892. – Январь. №1. – С. 98.

⁴ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. XXII, XXIII.

⁵ Там же. – С. 50.

гать самые непреложные из научных истин и «начинают толковать, что высшая мудрость состоит в чистом эмпиризме, который все объемлет, но ни за что не ручается, даже за то, что целое больше своей части. Одним словом, они впадают в неопределенность, в скептицизм, в нелепость, и все это с таким торжественным видом и горячим энтузиазмом, как будто делают прекраснейшее дело, как будто это им и надобно»¹. Развивая эту мысль, Страхов писал: «По прежнему, я имею право утверждать, что спиритизм противоречит основным понятиям науки о физическом мире и ее непреложным истинам. Постепенное открытие таких *вечных истин* есть непреложный элемент каждой науки»².

При этом философ считал, что естественные науки «не могут ни мешать, ни способствовать чувствам и мыслям, область которых лежит вне границ наук»³. В частности, они не могут дать большего понимания, чем грамматика о сущности языка или логика о сущности мышления.

По мнению Страхова, «душевный склад человека обыкновенно находится в зависимости от религии его народа, и философская система мыслителя – в зависимости от душевного склада человека»⁴. На этом основании он делает вывод, что философские системы всегда создаются под воздействием тех религиозных верований, среди которых живут их авторы. В частности, он отмечает, что по характеру своих взглядов Конт католик, а Милль является протестантом, что находит отражение в их позитивистском мировоззрении. Более того, вся немецкая ученость, философия, поэзия рассматривались как носящие на себе очевидную печать протестантства.

По глубокому убеждению Страхова в основе реального познания лежат эмпирические данные. Религия и мистика, создающие ощущение и своеобразную иллюзию познания мира, не вооружают исследователя фактическими данными, определяя неполноту знания. К этому мнению значительно позже пришел В.И. Вернадский, стремившийся к целостному познанию мира: «Религиозные мировоззрения всегда – кроме, может быть, некоторых форм буддизма – ставят в центр своего миропонимания человека и проявления жизни. Человек и Земля стоят в центре всякого христианского мировоззрения – идея о ничтожности Земли и всей жизни подрывала его в самом корне. Но эта идея не являлась в такой форме научным достижением, она была проникнута гипотетическими представлениями, ибо возможно было мыслить об особом значении Земли и человека и при бесконечности Мира. Сюда направилась мысль философов и теологов, она отразилась и на научном мировоззрении, так как могла быть в этой, едва затронутой нашей научной мыслью области основываема исключительно на научной почве. Уже в том же конце XVII, начале XVIII столетия мы видим проявление этих идей у Лейбница, а в конце XIX – начале XX в. та же идея особого значения Земли и человека в миро-

¹ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 54.

² Там же. – С. 128.

³ Там же.

⁴ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 238.

здании обосновывалась – без яркого противоречия с суммой научных знаний – учеными и философами, например А. Уоллесом или Н. Страховым. Как и надо было ожидать, теснейшим образом связанное с глубочайшими проявлениями человеческого бытия религиозное понимание Мира нашло себе здесь исход и форму выражения и при признании космического ничтожества Земли, жизни, человека. Но оно удовлетворяло немногих»¹.

Религиозные вопросы Страхов умышленно не рассматривает, считая это делом совести каждого человека. Видимо, он принимал религию больше умом, чем сердцем. Вместе с тем в его работах имеются отдельные упоминания о боге как конечной причине всего сущего. Страхов считал, что «о Боге или следует вовсе молчать, или же, когда говорить о нем, то, по крайней мере не приписывать ему ничего злого или нелепого. Для Бога все возможно, но это не дает нам право говорить, что для него возможны ошибки»². В отличие от религиозных философов Страхов считал, что вера, понимаемая догматически, не способствует творческому мышлению. В одном из писем Л.Н. Толстому он характеризует особенности мышления архиереев следующим образом. «Архиереи не помогли – вот Вы увидели это жалкое состояние. Они люди верующие, но эта вера подавляет их ум и обращает их рассуждения в презреннейшую софистику и риторику. Они не признают за собой права решать вопросы, а умеют только все путать, все сглаживать, ничему не давать ясной и отчетливой формы, много говорить и ничего определенного не сказать»³. Такое мнение Страхова вырабатывалось у него на протяжении всей его жизни. Вместе с тем сам феномен веры русский философ не отбрасывает, поскольку он особенно важен в период формирования нового направления как в области мышления, так и в сфере практической деятельности.

Особенностью человека является то, что он, согласно Страхову, «живет двойною жизнью, потому что, кроме действительности, у него есть область мысли, допускающая всевозможные искажения»⁴. По его мнению, «если человек противоречит логике, действует вопреки ясной несомненности, то его вынуждает к этому, очевидно, какая-нибудь важная, непобедимая потребность. Предрассудки и заблуждения, это – какое-то творчество, постоянно живое в душе человека, имеющее корни в самом ее существе»⁵. Поэтому для него «нет ничего интереснее, как исследование заблуждений, ибо оно ведет к познанию самой глубокой стороны человеческого существа»⁶. Отмечая, что «самое стремление к таинственному есть одно из благороднейших и высочайших свойств человека»⁷, он утверждал, что тайна всего яснее раскрыва-

¹ Вернадский В.И. Живое вещество. – М., 1978. – С. 30-31.

² Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 41-42.

³ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т. II. – С. 535.

⁴ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка первая. – С. 336-337.

⁵ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. VI-VII.

⁶ Там же. – С. VI-VII.

⁷ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 130.

ется в нас самих, в собственной нашей душе, а также, что тайна всего познания содержится не в самом познаваемом, а в нашем уме. Принципиальное положение классической метафизики и естествознания о том, что в иерархическом порядке природы человеку принадлежит высшее место, мыслитель доводит до логического конца. Он был убежден в том, что иерархически увенчивая природу, будучи ее живым центром, человек раскрывает загадку мира, его тайну и принцип развития.

Признавая, что есть много людей, стремящихся к таинственному, Страхов писал, что «таинственное – это не только неизвестное, но даже не могущее быть вполне известным, что-то бесконечно глубокое», что «много заблуждений проистекало из этого стремления»¹. Это стремление к таинственному рассматривается им как одно из благороднейших и высочайших свойств человека. «Один человек, – подчеркивал Страхов, – задает себе загадки, один он видит везде какие-то задачи, какие-то глубины и борется с природой, чтобы выманить у нее тайны, будто бы скрываемые ей; следовательно, сам человек и сеть величайшая загадка, труднейшая задача, тайна между всеми тайнами»². Если природный мир в своей сокровенной, казалось бы скрытой сути не представляет для него особой тайны, то человек, напротив, выступает для него тайной. По его мнению, таинственное внутреннее отличие от мира животных делает мир человека особенным миром в мироздании. Прекрасно зная западноевропейскую литературу, для которой тайны рано или поздно превратятся в научные проблемы и однозначно будут решены, Страхов в то же время заявлял, что «человек есть тайна мироздания». В этом высказывании содержится начало отказа от рационалистического понимания тайны как образа «прозрачного мира».

Тайна как феномен культуры и сегодня привлекает внимание исследователей. Рассматривая этот феномен в качестве особого состояния человеческой души, В.М. Найдыш пишет, что «тайны всегда были мощными центрами концентрации и аккумуляции многогранного содержания человеческой духовности»³. Обращение к ним способствовало критике классического рационализма и выработке новой формы рационального постижения мира и человека. При этом путь человека к самому себе во все времена был тернистым и извилистым. Сегодня самоопределение человека и культуры на новых началах способствует его разгадыванию, хотя оно и не предполагается в качестве окончательного.

Таким образом, страховский антропоцентризм, с присущим ему таинственным образом человека, не вполне вписывается в рационалистическую естественнонаучную картину мира. Это свидетельствует о том, что мыслитель вплотную подошел к пределам, к границам не только рационализма, но и антропоцентризма. Однако в силу своей созерцательности он не рассматривал этот вопрос в его конкретной действительности. И все же над образом

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 131.

² Там же. – С. 131.

³ Найдыш В.М. Тайна как феномен культуры // Человек. – 1999. – № 2. – С. 85.

человека как центра и средоточения природы постоянно витал образ бога, способствуя проявлению в потаенной сфере культуры и человека. Именно это позволило Н.Я. Гроту, заявить, что «Н.Н. является почти скептиком-мыслителем, склонным к некоторому особому, если так можно выразиться, рациональному мистицизму», он «не только вполне верует в Высшее начало, в Бога, но даже остается христианином, сочувствующим православию – не в узком значении «церковника-ритуалиста», а в самом широком философском смысле, в котором многие крупные мыслители и философы считали себя христианами и признавали особый смысл за тем вероисповеданием, которое стало для них «национальной формой» религиозного богопочитания»¹. В свою очередь Н.П. Ильин (Мальчевский) считает, что с именем Страхова связана линия в русской философии, получившая название «метафизического персонализма». Такой сверхрационализм русского мыслителя обособляет его от Гегеля и других западноевропейских философов, связывая научное понимание рационального с нахождением иных его форм в других сферах духовного освоения мира и человека.

Таким образом, из двух тайн (бездн) – человека и космоса – Страхов, пройдя искус рационалистического осмысления мира, обратился к человеку как величайшей тайне, к его внутреннему миру. Такова логика развития мышления этого самобытного русского философа, позволившая ему на различных этапах своей деятельности осуществлять осмысление этих двух взаимосвязанных тайн.

¹ Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 30.

ПРОСВЕЩЕНИЕ –

*это выход человека из состояния несовершеннолетия,
в котором он находится по собственной вине.*

Несовершеннолетие –

*это неспособность пользоваться своим рассудком
без руководства со стороны кого-то другого.*

Несовершеннолетие по собственной вине

имеет причиной не недостаток рассудка,

а недостаток решимости и мужества

пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого.

Sapere aude! –

имей мужество пользоваться собственным умом! –

таков, следовательно, девиз Просвещения.

И. Кант

*Сознание, оторванное от почвы,
бесплодно расцветает в пустоцвет.*

М.О. Гершензон

Единство истории

как полное единение человечества

никогда не будет завершено.

К. Ясперс

Глава 6. Антропоцентрические основания философии истории Страхова

В качестве самостоятельной области философского знания философия истории сложилась в век Просвещения. Актуальными стали проблемы единства всемирной истории, исторического прогресса, связи человеческого сознания с питающей его социокультурной средой, роли человеческой социальности, сознательной человеческой деятельности. Философское осмысление истории вело к выяснению начала и конца истории человечества, ее смысла, к постановке проблемы центра истории и ее периферии. «Философия истории, – пишет В. Феллер, – действительно навязывает истории антропоцентризму, но не следует сводить антропоцентризму к эгоцентризму, так как эгоцентрированная исходная установка центрируется вокруг частичных, частных истин о человеке. Ведь философия не знает полного, тотального человека ... Антропоса. Она занимается конструированием моделей искусственного человека «как предельного человека», «рационального человека»¹.

¹ Феллер В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. – М., 2005. – С. 276.

Насколько же последовательно Страхов проводит идею антропоцентризма в различных разделах своей философии истории? Ее фундаментальными понятиями являются «природа человека», «культурно-исторические типы», «история человечества», «общественный прогресс» и др. Философия истории Страхова не натуралистична, а представляет собой рационалистическую составляющую ее культурно-антропологических установок. В качестве ее оснований выступают сравнительно-исторический метод, культурно-антропологическая типология, герменевтический анализ. Мыслитель постоянно обращался к проблеме философского осмысления истории, хотя и не решал задачу построения своей собственной теории. Движущие силы истории располагались им не во вне, а внутри исторического процесса, выступая как взаимодействие всех сторон общественного человека.

Для философа характерен исторический взгляд на природу человека. Он считал, что полный ответ на вопросы о том, как на самом деле создан человек и в чем состоят свойства человеческой природы, может дать только вся история человечества. Человек изменяется исторически, от эпохи к эпохе в процессе всей своей жизнедеятельности, ибо его человеческой сущностью является не просто деятельность, а самодеятельность. При этом в центре внимания мыслителя находится духовная, познавательная деятельность человека, которая понимается как универсальная способность человека, ставящая его в универсальное всеобщее отношение к миру.

Просвещение в России 2-ой половины XIX века способствовало формированию нового центра, по отношению к которому оказывались переориентированными все доселе существовавшие культурные ценности. Таким ценностным центром оказывался мир частной жизни индивида. В этих условиях частная жизнь становилась основанием новой ценностной иерархии. Суверенизация частной жизни порождала представление о множественности социальных миров. Этот аспект центрации истории раскрыт Страховым весьма слабо.

В то время особое значение приобрела проблема становления личного и национального самосознания. Вопрос о становлении национального сознания в России, испытавшей на себе мощное социальное и культурное «облучение» Запада, стал одним из сквозных вопросов отечественной философии истории новейшего времени. У славянофилов и почвенников на передний план выходило требование опоры на собственную почву и привлечение тех западных ценностей, которые способствуют прояснению наших инстинктов. Главное для Страхова состояло в том, чтобы быть самим собой, опираясь на те «бездонные блага цивилизации, которые создал Запад».

6.1. Развитие человечества и его культурно-историческое единство в философии истории Страхова

Характеризуя особенности влияния Европейского просвещения на развитие культуры в России, Страхов отмечал, что «просвещение XVIII столетия у нас отразилось, между прочим, созданием истории, то есть наращива-

нием любви и уважения к прошлому»¹. В частности, это проявилось в создании Н.М. Карамзиным «Истории государства российского».

В последние годы своей жизни Страхов большое внимание обращал на общественную жизнь людей и их историю. В письме к В.В. Розанову от 7 ноября 1893 г. Страхов сообщал: «Сам я все еще здоров и изо всех сил пишу “О задачах философии истории”»². При этом он руководствовался положением, что «нельзя писать истории, не имея ясных принципов, не становясь на совершенно определенные точки зрения ...История открывается нам лишь на столько, на сколько мы способны ее понять, на сколько успеем углубить и расширить те основания, на которых опираются наши суждения»³.

Довольно интересными для современного читателя являются рассуждения Страхова о человечестве. «О человечестве взятом как одно целое и о том чего требует польза этого всецелого человечества, – считает он, – мы можем составлять себе только смутные и гадательные предположения из которых никак нельзя вывести ясных и твердых правил для поведения каждого отдельного человека»⁴. Поясняя свою мысль по поводу человечества, он ссылается на мнение, изложенное в современной ему печати: «Всякое живое существо, будь то индивидуум или коллективность, нуждается в координирующих центрах и органах, без которых оно не может существовать. У человека есть голова; у общества составленного из отдельных индивидуумов и представляющего собою живое коллективное существо роль главы играет правительство. Но помимо общества есть другая, более обширная, живая коллективность называемая человечеством; и вот она-то и остается до сих пор безголовою благодаря чему между обособленными частями ее, т.е. между отдельными народами, и господствует такой вопиющий разлад. Но если у человечества нет «головы», нет общего координирующего центра, то его надо создать»⁵. Однако проблема создания общего координирующего центра у человечества в то время еще не стояла на повестке дня.

Говоря о противоречивости такого существа как человечество, Страхов подчеркивал, что хотя оно и живое, но у него нет самого важного органа – головы; хотя оно и представляет собой коллективность, но между его членами господствует вопиющий разлад. Объяснение автора приведенного высказывания, что для водворения мира в человечестве необходима голова, которая представляется ему в виде «международного парламента или сената» представляется Страхову неосновательным. По его мнению, не так-то легко создать голову существу, у которого она не вырастает от природы сама собою. «Чтобы в живом теле был центральный орган, – считает философ, – для

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – С. 35.

² Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001. – С. 129.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – С. 333.

⁴ Из бумаг Н.Н. Страхова. I. Цель жизни // Русский вестник. – 1898. – №1-2. – С. 145.

⁵ Русские Ведомости. – 1891. – 3 октября. – С. 2.

этого необходимо, чтобы все части этого тела были в связи между собою, чтобы в нем уже было то единство, для которого главный орган служит средоточием. Центр возможен только тогда, когда нам дана окружность. Если мы теперь посмотрим, какими силами связывались и связываются люди в большие группы обществ, государств, союзов, вообще в живые группы, которые не лишены головы, у которых голова выростала естественным порядком, то увидим, что нет возможности найти подобные связи во всем человечестве, что нельзя его проникнуть каким-нибудь единством подобным тому какое существует, например, между членами государства основанного на известной народности. А пока этого не будет, пока действуют те силы которые до сих пор соединяли людей, – человечеству суждено оставаться без головы»¹. Таким образом, в реально существующей человеческой истории он такого центра не видел и поэтому для него человечество не является единым целостным образованием.

Страхов считал, что «обыкновенно случается, что мы ошибаемся и единство понятия принимаем за единство предмета, а однородность стихии за ее внутреннюю связь»². Именно поэтому он выступал против утверждения В.С. Соловьева, что единство человечества, хотя и не действует непосредственно ни в каком историческом явлении, тем не менее оно обнаруживает свою совершенную реальность в общем ходе всемирной истории. Страхов писал, что «мы вовсе не живем в подчинении единому невидимому человечеству и не знаем этого нового кумира»³. По его мнению, реальное историческое единство еще не сложилось. Отсюда следует, что, во-первых, локальные культурно-исторические типы – это взгляд на прошлую историю; во-вторых, поскольку всемирной истории еще нет, то все рассуждения о ней не имеют под собой реальной почвы. Они близки гегелевскому пониманию истории как движению мысли. Именно с этих позиций Страхов пишет об историчности, критикуя взгляды В.С. Соловьева на всемирную историю. «Как бы то ни было, – утверждал он, – для нас теперь главное в истории не случаи и лица, а народности и развитие культуры. Всеобщую историю мы понимаем, как *историю народов*»⁴. Отсюда следует, по его мнению, что исторический процесс – это диалог культур и народов, их творческое взаимообогащение и движение к взаимопониманию. Движущей силой истории человеческого рода является стремление не к материальному благополучию, а к «улучшению благосостояния духовного и морально-нравственного». Поэтому Страхов считал, что единство истории в заданности, а не в данности, т.е. ему предстоит еще стать⁵. Это обусловлено тем, что общее имеет онтологическое содер-

¹ Из бумаг Н.Н. Страбова. I. Цель жизни // Русский вестник. – 1898. – №1-2. – С. 146.

² Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 178.

³ Там же. – С. 178.

⁴ Там же. – С. 174.

⁵ В этом высказывании Страбова довольно отчетливо проявился его конкретно-исторический подход к человечеству, которое становится реальностью лишь в наше время. Как отмечает В.Ж. Келле, «до недавнего времени реальностью были страны, народы,

жание, или свое воплощение в действительности в той мере, в которой оно «дано», а не предзадано.

В полемике между Страховым и В.С. Соловьевым мы видим возрождение средневекового «спора об универсалиях», в частности, о том, что реально существует: человечество или нация, народ? Однако позицию Страхова вряд ли можно отнести полностью к номинализму в силу следующих обстоятельств. «Человечество, – отмечает Страхов, – не представляет собой чего-то единого, «живого целого», а скорее походит на живую стихию, стремящуюся во всех точках складываться в такие формы, которые представляют большую или меньшую аналогию с организмами. Самые крупные из этих форм ... составляют то, что Данилевский называл «культурно-историческими типами»¹. Именно последние выступают предметом исторического исследования и философского осмысления.

Взгляды Страхова на соотношение человеческого общества и сообществ животных довольно хорошо представлены в его рецензии на статью В. Вундта «Обычай и государства животных», где он показывает, что «все речи о животных, подобные речам Вундта, представляют грубейший антропоморфизм, перенесение человеческих понятий на мир не-человеческий»². Русский философ утверждает, что подобные приемы в научном отношении представляют верх нелепости и прямое противоречие истинно научному духу. Отсюда следует, что искать у животных заключение брака, семейную жизнь, государственную организацию и государственную связь, а понятия у пчел неправомерно. Для выяснения того, как и что делается у пчел, нужно спуститься на степень слабых проявлений животной жизни, до ее простейших зачаточных форм.

Страхов стремился преодолеть господствовавшее в его время натуралистическое понимание истории. Анализируя взгляды И. Тэна, Страхов писал: «С какими понятиями о мире и человеке приступил Тэн к истории? Общий взгляд его можно назвать натурализмом, а в понимании души он держится эмпирической психологии»³. Вся всемирная история рассматривалась Страховым прежде всего как история души человеческой.

Для понимания его историософских взглядов весьма важным является выяснение его отношение к идеям социал-дарвинизма. Страхов одним из первых в России выступил с их критикой в журнале «Время» за 1862 год. В статье «Дурные признаки», посвященной значению «Происхождения видов», русский философ охарактеризовал теорию Дарвина как «великий прогресс» и

регионы культуры, а человечество было некоей абстракцией. Теперь человечество также становится реальностью» (Келле В.Ж. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса // Цивилизации. Выпуск 2. – М., 1993. – С. 33).

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка вторая. – С. 260-261.

² Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – 1890. – С. 523.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 107.

«огромный шаг в движении естественных наук». Вместе с тем Страхов отметил опасность тенденции, проявившейся в предисловии французской переводчицы К.А. Ройе к великому творению Дарвина. Эту опасность он увидел в вульгаризации учения Дарвина о происхождении видов, в попытке распространить идею борьбы за существование на область общественной жизни и на этой основе построить реакционное социологическое и этическое учение. К.А. Ройе в своем предисловии утверждала: «Теория г. Дарвина в особенности богата гуманитарными, нравственными следствиями. Здесь я могу только указать на эти следствия; они одни наполнили бы целую книгу, которую я желала бы иметь возможность написать когда-нибудь. Эта теория включает в себе целую философию природы и целую философию человечества. Никогда взгляд более широкий не был проводим в естественной истории: можно сказать, что это – всеобщий синтез экономических законов, естественная социальная наука, кодекс живых существ всякого рода и времени». И далее: «Как скоро мы приложим закон естественного избрания к человечеству, мы увидим с удивлением, с горестию, как были ложны до сих пор наши законы политические и гражданские, а также наша религиозная мораль. Чтобы убедиться в этом, достаточно указать здесь на один из самых еще незначительных ее недостатков, именно на преувеличение того сострадания, того милосердия, того братства, в котором наша христианская эра постоянно полагала идеал социальной добродетели; на преувеличение даже самопожертвования, состоящее в том, что везде и во всем сильные приносятся в жертву слабым, добрые злым, существа, обладающие богатыми дарами духа и тела – существам порочным и хилым. Что выходит из этого исключительного и неразумного покровительства, оказываемого слабым, больным, неизлечимым, даже самым злодеям, словом, всем обиженным природою? То, что бедствия, которыми они поражены, укореняются и размножаются без конца, что зло не уменьшается, а увеличивается и возрастает за счет добра»¹.

Отрицая различие между законами общественной жизни и законами развития животного мира, открытыми Дарвиным, а также распространяя действие биологических законов на область общественной жизни, К.А. Ройе стремилась доказать «естественную», природную обусловленность расового, национального и классового гнета. «Нет ничего очевиднее, – утверждала она, – как неравенство различных человеческих рас; нет ничего яснее, как это же неравенство между различными неделимыми одной и той же расы ... Теория г. Дарвина требует поэтому, чтобы множество вопросов, слишком поспешно решенных, были снова подвергнуты серьезному исследованию. Люди не равны по природе: вот из какой точки должно исходить. Они не равны индивидуально, даже в самых чистых расах; а между различными расами эти неравенства получают столь большие размеры в умственном отношении, что законодатель никогда не должен упускать этого из виду»². Учение об общественном и политическом равенстве людей является, по ее мнению, «невоз-

¹ Страхов Н.Н. Критические статьи (1861-1894). – Киев, 1902. – Том второй. – С. 393.

² Там же.

возможным, вредным и противоестественным». Эти идеи французской переводчицы Страхов оценил как показательный и тревожный «симптом» падения уровня западноевропейской мысли. Он иронически заметил, что эти идеи, кажущиеся чем-то архиновым и радикальным, своего рода «вызовом» господствующим консервативным взглядам, являлись по существу верным сколком с практики того западного буржуазного общества, в котором неравенство людей, угнетение богатым и сильным слабого и бедного были возведены в основной закон жизни.

Характеризуя человеческое общество, Страхов писал: «Мы, кажется, не слишком преувеличивали сострадание, милосердие и самопожертвование. Для нашего прогресса и развития мы действовали, конечно, ни чем не хуже растений и животных. Мы плодились в достаточном количестве и постоянно вели горячую борьбу не только за средства существования, но и за другие блага. Если посмотреть на дело немножко внимательнее, то легко убедиться, что эта борьба была у нас даже так сильна, разнообразна и сложна, как она и не может быть у животных и растений. У нас всегда шла великолепнейшая *жизненная конкуренция* и закон *естественного избрания* постоянно находил полнейшее применение. Сильный давил слабого, богатый бедного, и вообще из малейшего преимущества была извлекаема в этой борьбе наибольшая выгода, какую только оно могло доставить. Жертвы погибали во множестве. Люди, которым не было места на пиру жизни, тем или иным способом должны были покинуть поле битвы. Таким образом, владыками жизни и обладателями благ всегда оставались *естественные избранники* и прогресс усовершенствования человеческой породы шел вперед быстро и безостановочно»¹. По Страхову, идея равенства людей между собою заключалась в том, что «это равенство признавалось никак не в смысле зоологическом, а с точки зрения совершенно особенной, странной, загадочной, таинственной: люди считают, что они равны между собою именно как люди, а не как животные. Этот одинаково всем принадлежащий признак человеческого достоинства ...»².

Страхов считал, что человеческую жизнь нельзя понять с натуралистических позиций, ставя человека как вещь среди других природных вещей. В связи с этим он писал: «Совершенно очевидно одно: мы перестаем понимать человеческую жизнь, мы теряем ее смысл, как скоро не отделяем человека от природы, как скоро ставим его на ряду с ее произведениями и начинает судить о нем с той же точки зрения, как о животных и растениях. Тайна человеческой жизни заключается в ней самой»³. Спасение от этого ничтожества, по мнению Страхова, Линней находил «в стремлении в сверхчеловеческому; но мы твердо уверены, что то, что Линней называет сверхчеловеческим, в сущности есть *истинно-человеческое*»⁴. Становление человека Страхов тесно

¹ Страхов Н.Н. Критические статьи (1861-1894). – Киев, 1902. – Том второй. – С. 394-395.

² Там же. – С. 396.

³ Там же. – С. 396.

⁴ Там же. – С. 397.

связывал с его окультуриванием, отмечая, что «мы постоянно видим, что культурные влияния распространяются по всему свету, возвышая и облегчая жизнь людей»¹. Это положение созвучно с высказыванием Ф. Шлегеля, что «лишь благодаря культуре человек становится вполне и повсюду человеческим и проникнутым человечеством»².

Подводя итоги рассмотрению этой проблемы, Страхов утверждал, что «главный центр тяжести исторического движения не совпадает с областью естествознания. Жизнь человеческая руководится и направляется другими, более глубокими основаниями»³. Для доказательства этого положения Страхов использует типологический подход, который позволяет осуществить типологическое различие людей и животных. «Так, в частности, – пишет он, – мы должны, например, утверждать, что тип человека сохраняется во всех племенах, в самых диких, и сохранялся во всех поколениях людей от первого их появления на земле, и что, следовательно, был постоянный скачек между людьми и животными. Какими бы близкими к животным мы ни представляли себе первые поколения людей, мы должны признать, что в них уже были все задатки типически-человеческой жизни, что, вследствие этих задатков, вся жизнь, вся деятельность как этих, так и всех последующих поколений получила особый характер, неизгладимую печать человеческого типа»⁴. «Для нас, – считал Страхов, – несомненно, что высшее благо для каждого организма состоит в таком полном осуществлении типа. Так мы говорим иногда и о себе: назначение человека быть человеком»⁵. Такого рода типологический подход к изучению природы человека, способствуя построению новых концепций человека, является началом формирования гуманистической культурно-антропологической теории.

Страхов видел отличие мира человеческого от животных также по богатству развития. Он считал, что «мир человеческий порождает внутри себя огромное разнообразие, которого вовсе не существует у каких-нибудь животных одного рода; при этом, человек возводит свои мысли и желания до такой силы, что легко ставит их выше своей жизни и смерти; так что и в самом обилии бедствий, терпимых одними людьми от других, все-таки сказывается превосходство человека над животными. Войны, конечно, скоро прекратились бы, если бы вовсе исчезла между людьми готовность жертвовать своей жизнью, то есть черта высокой доблести»⁶.

Рассматривая жизнь людей, Страхов стремился всегда избежать односторонней ее характеристики. «Род человеческий, – утверждал он, – конечно, представляет все те темные стороны, которые с такою силою и глубиною изображает Шопенгауэр; но жизнь людей, очевидно, содержит в себе и ка-

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 176.

² Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. – М., 1983. – Т.1. – С. 360.

³ Страхов Н.Н. Критические статьи (1861-1894). – Киев, 1902. – Том второй. – С. 110.

⁴ Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1894. – С. 178-179.

⁵ Там же. – С. 225.

⁶ Страхов Н. Наша культура и всемирное единство // Русский вестник. – 1888. – № 5-6. – С. 208-209.

кие-то добрые и светлые начала, которые делают ее менее пустою и ужасною и которые мы откроем только тогда, если сумеем войти в ее интересы, следовательно, если будем смотреть на нее не с одним лишь гневом и презрением, а и с некоторою любовью и участием»¹. В этих словах заключается его отношение к человеческой жизни, суть страховского гуманизма.

Вполне очевидно, что к критике социал-дарвинизма Страхов подходил с позиций, которые во многом отличались от взглядов тогдашней революционной интеллигенции. Так, например, П.А. Бибииков полемизировал по поводу этих идей, называя рассуждения Страхова «сентиментальной философией». Несмотря на это Страхов резко относился к попыткам представителей социал-дарвинизма дать будто бы «новейшее», «естественнонаучное» обоснование идее индивидуального и социального неравенства, к их стремлению защитить идею «сильной личности» и оправдать социальные и политические основы существующего общества с помощью извращения открытий в области естествознания.

В философии истории Страхова не устраивала гегелевская идея строго-законченного процесса. Преодолевая ее, он писал: «Я уже отрекся от Гегеля, уже отрицаю тот неперемный, строго-законченный процесс, который он находил в умственном движении человечества, отрицаю и то, что ум руководит историею, что она есть развитие идей»². Русский философ не может согласиться с основополагающим принципом Гегеля, что абсолютная идея, пройдя на своем пути три мировые эпохи – восточную, античную и германскую, находит свое воплощение в прусском государстве. Не мог он примириться и с тем, что «народный дух» германского племени, его Gemuth являет высшую точку развития мирового Разума. При таком рассмотрении всемирной истории за ее рамками оказывается развитие отдельных народов, т.е. отбрасывается основополагающее положение почвенничества об индивидуальном историческом характере каждого народа.

В то же время Страхов считал Германию учительницей Европы. «Какие бы безобразные явления ни попадались в немецкой умственной жизни, какие бы колебания и понижения духовного уровня ни случались в ней по местам и по временам, – писал он, – никогда нельзя забывать, что все-таки тут, в Германии, центр внутреннего развития Европы, что германский дух уже успел глубоко и широко раскрыть свои силы, и потому его стремления едва ли могут заглухнуть от частных влияний и обстоятельств»³.

История рассматривалась Страховым в качестве имманентного исторического процесса, в котором прошлое неразрывно связано с настоящим и будущим. В связи с этим он подверг резкой критике статью Н.Г. Чернышевского «О причинах падения Рима», где доказывалось, что никаких внутренних

¹ Страхов Н. Предисловие к переводу // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Пер. А. Фета. Изд. второе. – М., 1888. – С. IX.

² Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa. – М., 2003. – Т. I. – С. 93.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка первая. – С. 323.

причин падения Рима не было. «Чем же был убит древний мир? – спрашивал Н.Г. Чернышевский. – Мы прямо говорим: исключительно волнением, которое овладело всеми кочевыми племенами от Рейна до Амура. Тут было ни больше, ни меньше, как погибель страны от наводнения. Никакой внутренней необходимости смерти не было»¹. Страхов не был согласен с его мнением, что Рим погиб из-за нашествия варваров, т.е. из-за внешней случайности, поскольку при таком подходе отрицается духовный мир в целом и его историческое развитие. Он писал, что «статья г. Чернышевского, ни больше, ни меньше, как *отрицает историю*, потому что эта статья отрицает смысл величайшего события, какое только было в истории, именно: падения древнего мира и зарождение нового мира»².

Страхов считал, что исторический процесс как органическое целое имеет свое начало и когда-то должен завершиться. «История человечества, – писал он, – есть развитие и, следовательно, когда-нибудь должна завершиться, окончиться. Принимать бесконечный прогресс невозможно, бесконечное путешествие без достижения цели совершенно равняется бесконечному кружению или стоянию на одном месте. Напротив, чем глубже мы признаем прогресс, тем правильнее и непрерывнее его предположим, тем яснее окажется, что он должен со временем завершиться»³. В этом проявился не столько его пессимизм при рассмотрении истории человечества, сколько ее ясное и четкое осознание с диалектических позиций.

Значительный интерес представляют рассуждения Страхова о движущих силах истории и общественном прогрессе. Здесь он придерживается органической для его мировоззрения точки зрения. По его мнению, «история совершается не теми силами и не по тем законам, какие ей указывает теория. Есть постоянное противоречие между отвлеченными, сознательными мыслями и желаниями, которыми руководятся отдельные сильные личности и целые народы, и теми результатами, которые получают на деле»⁴. Он выступает также против ходячей теории прогресса, согласно которой «чем больше движение, чем обильнее потоки крови, тем сильнее должна быть действующая идея, тем важнее шаг, делаемый человечеством вперед», считая, что весьма позволительно «усомниться в такого рода догмате»⁵. Страхов считал, что «как ни могущественно действуют материальные нужды и жажда благосостояния, они отдельно сами по себе, никогда не действуют. Им всегда нужно некоторое освящение, некоторая печать, налагаемая интересом высшего порядка, какую-нибудь духовную потребность. Если материальные блага есть моя единственная цель, то жертвовать из-за них не только моим благосостоянием, но и самую жизнь, есть крайняя непоследовательность, такая нелепость, которой не может совершать человеческая природа. Чтобы бороться, людям нужна идея, и только под покровом идеи материальные побуждения

¹ Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М., 1987. – С. 264-265.

² Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. 16.

³ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 265.

⁴ Там же. – С. 197.

⁵ Там же. – С. 212.

могут действовать с полною своею силою»¹. Отсюда следует, что народ «поднимается лишь тогда, когда может отказаться от одного веруемого предмета и устремив свою веру на другой»².

В то же время философ считал односторонним представление о том, что прогресс человечества есть умственное развитие. По его мнению, «нужно самые науки рассматривать как одну из сторон развития человеческого духа вообще, нужно указать глубочайшие корни самих наук. Но тогда будет ясно, что идея коренится в духе человека вообще, а не в каком-нибудь частном знании»³. Для мыслителя прогресс несводим только лишь к накоплению новых идей. Он утверждал, что нельзя отказываться от старого традиционного, укоренившегося в жизни общества и человека. Отсюда следует его неприятие нигилизма, для которого «все новое считается прекрасным; все старое считается никуда не годным, отжившим»⁴. Полемические отклики философа вызвали нигилистические рассуждения о прогрессе как материальном накоплении и достижении материального благополучия. Он обращает внимание на вопрос о том, может ли «идея общего материального благосостояния, избавление от физических зол и сколь возможно лучшего пользования благами жизни»⁵ составить идеал для человечества. По его мнению, «мысль о благосостоянии неспособна составить идеал, не может вызвать высокие чувства и мысли. К этому способны и это могут делать только идеи чисто нравственные, то есть такие, вся цель которых заключается в нравственном усовершенствовании человека, в возвышении достоинства его жизни»⁶.

Антропоцентризм Страхова сказывается и при рассмотрении им проблемы нации, народности и выяснении их роли в историческом процессе. Несмотря на понимание народа как единой целостности и основного субъекта исторического развития, Страхов, как и другие почвенники, не отдавал приоритет нации над личностью. Личность рассматривалась в качестве органической части нации и в идеале между личностью и нацией вообще не может существовать отношений господства и подчинения. Он считал, как отмечает А.В. Богданов, что «личное и национальное находятся в сложном диалектическом отношении – они «взаимопроникают», одно выражает себя через другое»⁷.

Из органического понимания народности логически вытекало отношение почвенников к заимствованию различных институтов и форм западноевропейской жизни, которые, будучи продуктивными и жизнеспособными на родной для них «почве», т.е. в Европе, не могут прижиться в таком чужерод-

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 227.

² Там же.

³ Страхов Н.Н. О методе естественных наук и значение их в общем образовании. – СПб., 1865. – С. 74.

⁴ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. 526.

⁵ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка вторая. – С. 37.

⁶ Там же. – 39

⁷ Богданов А.В. Почвенничество. Политическая философия А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова / Под ред. Е.Н. Мошелкова. – М., 2001. – С. 58.

ном для них организме как Россия. Особой критике Страхов подвергает широко распространенный западнический тезис о том, что формы экономической, социальной, политической и культурной жизни, выработанные в Западной Европе, являются наиболее прогрессивными и современными и полностью применимы ко всем другим нациям и народам, приобретая таким образом «общечеловеческий статус». По его мнению, «западники понимают западное как общечеловеческое» и они большое внимание уделяют праву как средству регулирования отношений между людьми. Между тем для русского народа всегда на передний план выходило нравственное регулирование отношений между людьми.

В связи с изложенным представляет большой интерес точка зрения по рассматриваемому вопросу Ф.М. Достоевского, который подчеркивал, что «если тот общечеловеческий идеал, который у них есть, выработан одним только Западом, то можно ли назвать его настолько совершенным, что решительно всякий другой народ должен отказаться от попыток принести что-нибудь от себя в дело выработки совершенного человеческого идеала и ограничиться только пассивным усвоением себе идеала по западным книжкам? Нет, тогда только человечество и будет жить полною жизнью, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону»¹. Отсюда следует, что желание нивелировать всякий народ по одному раз и навсегда определенному идеалу является в своей основе деспотичным.

На основе глубокого анализа современной ему западноевропейской и отечественной литературы Страхов пришел к убеждению, что современная ему европейская мысль переживает кризисное состояние, которое связано с чрезмерным оптимизмом новоевропейского разума, с верой в науку и прогресс, а также с наивной убежденностью, что человеческое общежитие нуждается в перестройке по нормам рационалистов. Иными словами, «ум человеческий вздумал распорядиться жизнью»². Всеобщий кризис западной цивилизации рожден, по мнению русского мыслителя, ложными установками разума. «Западных людей, – пишет он, – ныне теснит их цивилизация, теснит все, что они у себя имеют. Им тесно и неловко среди их нравов и привычек, политических, экономических и всяких форм»³.

«Принцип теоретической терпимости», выдвинутый Страховым, предполагал осмысление бытия людей на пути к созданию благоприятных условий для духовного совершенствования личности и общества. Этот принцип означал также признание права на существование многообразных мнений, самоценности каждой мысли, значимости каждого этапа в развитии культуры. Духовность народа понималась как признак его самобытности и непохожести на других, как источник крепости русской цивилизации.

¹ Достоевский Ф.М. Два лагеря теоретиков // Достоевский Ф.М. ПСС. – Л., 1978. – Т.20. – С. 7.

² Страхов Н. Опыты изучения Фейербаха // Эпоха. – 1864. – №6. – С. 152.

³ Там же. – С. 155.

Одним из актуальнейших вопросов современной России в свете соотношения традиций и модернизаций конкретных обществ является возрождение проблемы «Россия – Запад». При этом на передний план выходит проблема соотношения единства и многообразия исторического процесса, в решение которой Страхов внес большой вклад

Естественно возникает вопрос, почему же «Россия и Европа» Н.Я. Данилевского появилась именно в 60-е годы XIX века? Дело в том, что к тому времени русская идейная традиция, сложившаяся в славянофильском варианте, оказалась явно недостаточной для объяснения конкретных общественных реалий. Возникла потребность в новой постановке и решения проблем развития России с использованием новых методов и новых концептуальных подходов. Одна из задач, которую решал автор «России и Европы», состояла в том, чтобы заменить метафизическую основу славянофильской доктрины естественнонаучной картиной исторического развития. Успехи естественных наук, которыми занимался Н.Я. Данилевский, побуждали к поискам материальных, действительных причин исторических событий и наводили мысль на обогащение философии истории методами биологических наук. Он ориентировался при этом на додарвиновскую биологию – антиэволюционистскую и телеологическую. Поэтому в его концепции нет места идее общечеловеческой цели. Она заменена мессианской ролью исключительно славянской культуры, в частности, русского народа. По его мнению, Россия и славянство в целом должны развивать свои культурные начала, руководствоваться одними славянскими интересами. Отсюда следует «необходимость национальной политики, т.е. предпочтения своих народных интересов всяким другим, какими бы бескорыстными и возвышенными они ни казались»¹.

Этот же вопрос постоянно волновал Страхова. «Имеем ли мы право, – спрашивал он, – когда-нибудь жертвовать силами своего государства, подвергать его ущербу и опасности – по нашим соображениям о пользах свободы, цивилизации, человечества?»². На этот вопрос философ отвечал отрицательно, считая, что такая трата народных сил недопустима. И он делает такой вывод: «Народ принадлежит только самому себе, и можно только служить ему, но не посягать на него, как на орудие для придуманных нами целей»³. Отсюда следует, что нельзя приносить существенные интересы России в жертву якобы высшим общечеловеческим соображениям. Не соглашаясь с В.С. Соловьевым, Страхов, естественно, не мог бы согласиться и с выводами такого видного представителя евразийства как о. Георгий Флоровский. Солидаризируясь с В.С. Соловьевым, Г. Флоровский писал: «*Лишь на почве все-ленских, безусловно общезначимых начал возможна подлинная культура, и национальная задача славянства может лежать лишь в активном обращении себя на служение ценностям, которые будут избраны за высшее благо в свободном подвиге мысли и веры. И в этом смысле даже народное самоотрече-*

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – СПб., 1991. – С. 325.

² Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 145.

³ Там же. – С. 146.

ние есть подлинное самоутверждение национальности, более высокое проявление национальной самостоятельности, чем покорное следование отеческим заветам. Отрицание же «всемирно-исторического» пути есть шаг к нигилизму, к полному растворению ценностей, должного в фактах, в наличном, т.е. в конечном счете, к упразднению категории ценности вообще»¹.

Вопрос о соотношении между национальным и общечеловеческим, который приобретает первостепенную важность в концепции культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, у ранних славянофилов вообще не возникал. Обоснование идеи самобытности и самостоятельности славянского культурного типа – основная задача книга Н.Я. Данилевского. По его мнению, Европа не признает Россию своей составной частью. И, действительно, Россия не питается соками Древнего мира, она не была частью империи Карла Великого – этого общего ствола европейской цивилизации. Россия всегда имела свои особенные интересы, она защищала свою территорию как поприще для самостоятельной культурно-исторической работы. Россия должна осознать и оберегать свою культурную самостоятельность, свои особенные и отличные от европейских исторические задачи. Поэтому Н.Я. Данилевский был одним из наиболее непримиримых противников культурных заимствований. Он полагал, что пышное цветение Европы – признак разложения.

Среди претензий В.С. Соловьева к автору «России и Европы» были следующие: 1) обвинение в плагиате и скрытом заимствовании основных идей у немецкого историка Г. Рюккерта; 2) обвинение в национализме и т.д. Позиция Страхова была в корне противоположной. Являясь образованнейшим человеком своего времени, Страхов признавал значение западного просвещения для России, призывая в то же время опираться на собственные народные начала.

Суть полемики между Страховым и В.С. Соловьевым состояла в обсуждении соотношения «вечных» вопросов о соотношении общечеловеческих и национально-русских начал. Страхов считал, что книга Н.Я. Данилевского, как бы завершая славянофильское учение, является его кульминационной точкой развития, выступая «целым катехизисом или кодексом славянофильства». Исходным пунктом всей этой книги Страхов считал теорию культурно-исторических типов. Такая заинтересованная и самоотверженная защита работы Н.Я. Данилевского была отчасти связана с тем, что идеи этого мыслителя перекликались и даже были созвучны тем положениям, которые Страхов развивал с 60-х годов XIX века в своих философско-публицистических статьях, начиная с «Рокового вопроса». Видимо, все это учитывала В.С. Лыкова, утверждавшая, что «фактически, уже в 1863 г. Н.Н. Страхов сформулировал принцип существования культурно-исторических типов, который позднее будет всесторонне развит и обоснован Н.Я. Данилевским в работе «Россия и Европа»². Если это и выглядит на первый взгляд некоторой натяжкой, то определенная доля истины в этом высказывании имеется.

¹ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 49.

² Лыкова В.С. Философские воззрения Н.Н. Страхова: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2001. – С. 24.

Считая логику Н.Я. Данилевского прямолинейной, Г. Флоровский утверждал, что тот не сделал должные выводы из своих посылок. Во-первых, отвергая «общечеловеческие» начала и возможность общечеловеческой культуры, Н.Я. Данилевский заменил ее культурой «всечеловеческой». Во-вторых, настаивая на замкнутости культурно-исторических циклов, он, сравнивая их между собой, допускал возможным градуировать их по достоинству. При этом на самый верх выдвигал «четырёхосновной» славянский тип, дающий окончательное разрешение проблемам социальной, государственной, экономической и духовной жизни.

Г. Флоровский считал, что «Страхов шел дальше и выразительно отмечал, что теорией культурно-исторических типов в корне подрезается мысль об общечеловеческой культурной роли славянства; славянские идеалы имеют силу и значение *лишь* для славянства...»¹. Из этого положения Страхова он выводил «право других этнических единиц утверждать *для себя* в качестве высших культурных ценностей начала совершенно иные»². «Такому национализму, – считает Г. Флоровский, – следует присвоить атрибут «антропологического» в противоположность *этическому* национализму «старших славянофилов», имея в виду оттенить, что здесь базой для «самобытности» служит особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний»³.

В понятии культурно-исторического типа Н.Я. Данилевский нашел, по мнению Страхова, тот «аршин», который можно приложить ко всем народам, не отрицая при этом «особенную статью» каждого из них. Сам Страхов называл этот «аршин» началом национальности. Метафизическим корнем культурно-исторического типа является национальный дух как сила и почва, производящая соответствующую себе культурно-государственную форму. Еще в 1864 г. Страхов писал: «Живое, органическое государство всегда национально»⁴. Исходя из славянофильской доктрины о самобытности начал русской жизни, он утверждал, что русская цивилизация должна оградить себя от тлетворного влияния Запада и развить свои «органические» устои.

«Главная заслуга Н.Я. Данилевского, – считал Страхов, – состоит в том, что он отверг предрассудок космополитизма в истории»⁵. Этот предрассудок был связан с непониманием того, что «разнообразие народов есть глубокий факт, коренящийся в самой природе человечества», что главное в истории не случаи и лица, а народности и развитие культуры»⁶. Человечество, резюмировал Страхов, не представляет собой чего-то единого, «живого целого», а скорее походит на живую стихию, стремящуюся во всех точках складываться в такие формы, которые представляют большую или меньшую

¹ Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – с. 46.

² Там же.

³ Там же. – С. 47.

⁴ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. 473.

⁵ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 131.

⁶ Там же. – С. 174.

аналогию с организмами. Самые крупные из этих форм составляют то, что Данилевский называл «культурно-историческими типами». Отсюда следовало, что судьба этих «типов» является единственно реальным предметом исторических изысканий и философских рефлексий. Правда, Страхов признает «идеальное единство» человечества, поскольку существует общая сокровищница культурных, ценностных абсолютов, представленных в конкретных, национально-исторических формах.

Оценивая свою публицистическую деятельность в отношении книги Н.Я. Данилевского, Страхов писал: «Вообще, я старался не только защитить теорию культурно-исторических типов, но отчасти и истолковать ее положения, а также свойства самой книги *Россия и Европа*»¹. При этом он стремился создать руководство к пониманию этой книги, поскольку «по своей ясности и строгости она прочно устанавливает в умах определенные понятия»².

Сам ход общественного развития сегодня наглядно доказал, что слепое следование чужим идеям чревато многими бедствиями для народа. Именно поэтому в последние годы все громче звучит голос тех отечественных мыслителей, которые, говоря о культурно-цивилизационном развитии России, выступают за свой собственный путь в будущее. В связи с этим важно отметить, что проблемы выработки разумного отношения к Западу и формирование русского национального самосознания, поставленные Страховым в свое время весьма значимы для современной отечественной философии.

Страхова нельзя целиком и полностью отнести к славянофилам, с которыми. По его мнению, славянофилы не восприняли всерьез те изменения, которые были вызваны реформами Петра I. Идеализируя патриархальные общественные отношения и те духовные начала, которыми жила допетровская Русь, они пытались этой меркой измерить Россию XIX века. В сравнении с идеализированными представлениями о древней Руси она показалась им жалкой и заблудшей страной. Они не смогли разглядеть в ней глубокие духовные основы и задатки будущего развития. Этим они способствовали распространению мнения о необходимости самобичевания и самообличения, выросшего в нигилистических теориях в гипертрофированное отрицание всех устоев исторической жизни России.

Увлечение славянофилами идеей о великом историческом призвании русского народа сыграло не только позитивную, но и негативную роль в истории России, поскольку реальная общественная жизнь представлялась им не стоящей внимания и лишенной какой бы то ни было ценности. «Все знают, – писал в этой связи Страхов, – как высоко ценят славянофилы русский народ, какие великие ожидания они на него возлагают, какие огромные силы ему приписывают. И вот именно в силу этих великих ожиданий и требований наше умственное движение является им мелким и скудным»³. В итоге идея

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка вторая. – С. XI.

² Там же. – С. VIII.

³ Страхов Н. Бедность нашей литературы. – СПб., 1868. – С. 6-7.

должного оказала разрушающее влияние на сущее, а несбывшиеся надежды обернулись апатией целой нации.

При рассмотрении истории России Страхов активно использует смыслообраз «почва». Разъясняя его, он писал: «Под именем почвы понимаются те коренные и своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений. Какое бы явление не представляла история, современная или будущая жизнь народа, будет ли это песня, сказка, обычай, частная или гражданская форма, все это признается законным, имеющим действительный смысл – настолько, насколько органически связано с народной сущностью. А это не так легко решить. Самые, по-видимому, ненормальные и уродливые формы народной жизни могут быть органическими; и наоборот, самые, по-видимому, правильные и стройные явления могут оказаться нечуждыми механических примесей и инородных элементов. Таким образом, вместо того, чтобы судить народ по какой-нибудь *нашей* мерке, нужно стараться везде открыть его собственную мерку, ту единственную и нормальную мерку, которая определяется самою сущностью каждого народного явления. Это значит – нужно *понять* народ»¹. Отсюда следует, что почва является непонятой сущностью народа как источник его жизненных сил и органических проявлений.

Идеи, высказанные им 60-е годы, Страхов развивал и в последующие годы своей литературной деятельности. В качестве примера можно привести его трактовку почвы как основы жизни народа. В конце 1890 года Страхов в полемике с В.С. Соловьевым обвинил его в «оторванности от почвы». «Что сказать вообще об этом споре? – писал Н.Н. Страхов. – В нем отзывается все та же наша главная болезнь, неверие в Россию, ослепление западными идеалами, то, что мы называли *оторванностью от почвы*. Умы наших образованных людей, вследствие этой болезни, теряют чувство окружающей их действительности, а вместе и всякую устойчивость; они реют и кувыркаются в безвоздушных пространствах, создают себе «крылатые теории», и понятно, отчего им так несносна книга Н.Я. Данилевского, дышащая трезвым и ясным наблюдением и глубокою, кровною любовью не к мечтательной, а к исторической России»².

Эти рассуждения Страхова о почве созвучны современным толкованиям почвы. Как отмечает А.В. Богданов, ««почва» – это уникальное единство физической и духовной реальности, выступающей как субстанциальное основание природно-космической и социокультурной жизни народов»³. В таком понимании «почва» выступает основой самоидентификации любой социально-национальной общности, обеспечивая самобытность ее развития. Истинными носителями такой самобытности почвенники считали все российское допетровское общество.

¹ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. 113-114.

² Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 151.

³ Богданов А.В. Почвенничество. Политическая философия А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова / Под ред. Е.Н. Моцелкова. – М., 2001. – С. 54.

Исследуя фундаментальные установки европейского сознания, Страхов рассматривает социализм как результат процессов секуляризации европейского общества, выявив, задолго до С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, религиозные корни социализма, радикализма и самой революционной деятельности. В систематическом виде критика основных постулатов социализма представлена в книге Страхова «Борьба с Западом в нашей литературе», где он проанализировал современные ему программы политического толка и выявил корни социализма в западноевропейской мысли. Проблему социализма он рассматривал не только в цивилизационном, но и философско-историческом плане. Страхов связывал ее с вопросами о смысле истории и общей направленности исторической динамики, с духовным самочувствием личностей и народов, исходя при ее решении из своих представлений о природе человека и специфики социальной связи. Саму идею социализма он рассматривает как исключительно принадлежащую к западноевропейской культуре, в которой она зародилась.

Страхов не может смириться с неизбежным наступлением социализма, а тем более приветствовать его, поскольку скептически относится к идее общественно-исторического и политического прогресса. Он считал, в ходе исторического прогресса люди теряют больше ценного, чем его приобретают. По мнению Страхова, «то, что называется прогрессом и развитием, есть дело довольно мудреное для точного определения. На литературе яснее, чем на других сферах, видно, что непрерывный и последовательный прогресс совершается лишь в низших областях, в явлениях не главных, а подчиненных»¹. В качестве критериев прогресса для него выступают, во-первых, духовная и нравственная высота личности, группы, народа и государства; во-вторых, качество ценностей, господствующих в общественном сознании. При этом «настоящий прогресс возможен только тогда, когда мы в старом умеем увидеть то, что в нем верно, и в новом то, что в нем ложно. А для этого у нас должны быть твердые правила, несомненные принципы»².

Русский мыслитель считал, что приверженность теории прогресса порождает революционное мышление: «По ходячей теории прогресса, чем больше движение, тем обильнее потоки крови, тем сильнее должна быть действующая идея, тем важнее шаг, делаемый человечеством вперед. Но весьма позволительно, а особенно ныне, усомниться в такого рода догмате ... Итак, пусть не говорят нам, что обилие крови и смерти в наш век доказывает его неудержимое стремление вперед, великую силу внутреннего прогресса. История Парижской Коммуны доказывает, как нельзя лучше, нашу тему»³. Для Страхова было очевидно, что революционное насилие является самой последовательной и откровенной формой социальной модернизации, прогрессом в его чистом виде. Он показывал, что революции всегда приводят к целям, не

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка вторая. – С. 4-5.

² Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 52.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книга первая. – С. 212, 213.

совпадающим с теми, ради которых они замышлялись: «Простые и скромные цели будут обойдены и отброшены в сторону, и вместо блага получится зло, вместо созидания разрушения ... Вместо желания освободиться от утеснения и бедности является желание власти и богатства; вместо стремления спастись и избавиться – стремление погубить и разрушить, вместо ограждения своих прав – жажда мщения»¹. Эти революции организуются и совершаются определенным родом людей, которые охвачены стремлением к хаосу, беспорядку и лишены приверженности к непреходящим основам жизни. Именно поэтому Страхов, как и другие почвенники, отрицал не только революционные, но и любые формы политического радикализма. Для него главным было руководствоваться в переломные моменты государственного развития не заимствованными идеями и схемами, а теми положениями, которые позволяют вникать в собственный исторический опыт, используя его в общественной и политической деятельности.

Таким образом, следует признать, что по сравнению с философией природы антропоцентрические положения излагаются здесь фрагментарно и менее четко. В социально-историческом и духовном отношении рассматривается именно человечество, т.е. человек в сообществе с другими. Однако у современного ему человечества Страхов не видел координирующего центра.

6.2. Взгляды Страхова на просвещение в России и критика нигилизма второй половины XIX века

Проблема Просвещения для России является вечной и в каждый исторический период она ставится по-новому в зависимости от исходных идейно-теоретических позиций исследователей. Этот общеевропейский культурный процесс имел в России свои особенности. «Поиск отличительных черт русского Просвещения пролегает, – справедливо отмечает А.В. Гордон, – между двумя крайними позициями, в известной степени соединяя их. С одной (западнической) явление сводится к поступательности внешних заимствований, в другой (славянофильской) своеобразие тяготеет к внутренней самодостаточности. Отождествляемое с «образованностью» оно оказывается неким аспектом культурного развития во все времена и у всех народов»².

Основоположники славянофильства – И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, – посвятившие специальные работы выяснению соотношения «просвещения в России» с «просвещением Европы», выделяли в «просвещении» распространение «полезных знаний», «положительных», или «математических» наук. Именно их, считали славянофилы, и заимствовала Россия с пользой для себя, поскольку внутренний строй «Европейского просвещения» нельзя было воспринять, так как он определялся этническими и историческими особенностями, а главное религиозным учением. По их мнению, «Рус-

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книга первая. – С. 202.

² Гордон А.В. Российское Просвещение: значение национальных архетипов власти // Европейское Просвещение и цивилизация России. – М., 2005. – С. 114.

ское просвещение», соотнесенное с будущим, возникает на основе православия и, «обнимая» «Европейское просвещение», подчиняет его этим «высшим началам». Учет этой традиции наряду с западным представлением о том, что восприятие новоевропейской культуры было прямолинейным процессом, чрезвычайно важно для понимания сложности «вписания» культуры Просвещения в эволюцию духовной традиции России. Своеобразие этого культурного процесса в России было еще обусловлено и тем, что имея вторичный характер, он не ограничивается только XVIII веком, но находит свое продолжение в культуротворческой деятельности русских мыслителей и практиков XIX века, приобретая своеобразие, обусловленное самобытной духовной традицией.

«Что значит западничество и славянофильство? – спрашивает Страхов. – Одно – преклонение перед наукою, перед общеевропейскою мыслию; другое – преклонение перед идеалом русской жизни. И эта наука и этот идеал очень далеки от нас; это поклонение есть следствие умственного напряжения, идеальных стремлений»¹. Философ считал, что «руководство» и «просветительство» как со стороны радикалов, так и со стороны либерально настроенных мыслителей есть установка ложная, поскольку они неведомо для самих себя превращаются в догматических слугителей одной-единственной идее, пытаясь подчинить ей всех остальных.

Выделив эти два крайних подхода к западному просвещению, Страхов писал: «Славянофилы никогда не были оптимистами в суждениях о русском просвещении, напротив, они очень строго судили о нашей литературе, науке, искусстве. Западники всегда были довольны нашим просвещением, потому что требования их были очень просты ... Западники желали больше всего прогресса в наших общественных порядках, славянофилы же брали дело гораздо выше и полагали главное в умственном перевороте»². Отрицательную черту русской мысли философ видел в отсутствии самостоятельности и механическом заимствовании западных идей.

По мнению философа, умственное заимствование порождает болезненный комплекс несовершенства и неразвитости, который оборачивается национализмом в политической области. Выход из этого состояния Страхов видел в освобождении от влияния Запада посредством развития собственной русской национальной культуры. «Когда у нас будет много прекрасных самобытных книг, – писал он, – когда мы перестанем быть полудикими, когда у нас процветет философия, наука и литература, тогда мы будем совершенно безопасны от национальной исключительности»³.

Во времена Страхова эта проблема и ее решения приняли весьма искаженный характер. Это становится понятным в свете современных представлений о природе Просвещения. «Напомню старое определение действительной природы Просвещения, – пишет М.К. Мамардашвили, – Просвещение – это «взрослое состояние» человечества, т.е. способность людей думать своим

¹ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. 6.

² Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Русский вестник. – 1888. – С. 253.

³ Там же. – С. 201.

умом и ориентироваться без внешних наставников и авторитетов, не ходить «на помочах». Между прочим, эта проблема культуры (т.е. внутреннего развития) относится и к технической мощи страны, к ее техническому потенциалу и вооруженности ... техника является всегда продуктом культуры, духовного зерна. Дополнительным доказательством этому служат и многочисленные неудачи механического переноса разных технических новинок из одной страны в другую». И далее он отмечает: «Мы часто по-обезьяньи копируем что-то, а потом это все у нас ломается, выходит из строя, простаивает или вообще оказывается какой-то неподвижной потусторонностью в наших условиях (как, например, компьютеры). Между тем это закономерно и понятно, ибо мы берем только сами вещи, но не то, что за ними стоит»¹. По его мнению, Пушкин имел в виду «не просвещение в смысле распространения суммы позитивных знаний (достигнутых на данный момент), а распространение и размножение живых и автономных очагов действия и воплощенного существования. Имел в виду «воспитание историей»². Здесь М.К. Мамардашвили снова ставит вопрос о характере, способах и механизмах освоения западной культуры. Ведь даже сегодня идеи и теории отечественных ученых, воспринятые Западом и примененные ими на практике, возвращаются в нашу культуру в виде технологий, но не используются должным образом на низшем культурном уровне в силу определенной социокультурной закрепленности личности.

Действительно, в силу недостаточного развития личностного начала в русской культуре XIX и XX веков, а также его закрепленности преобладало чисто механическое «внедрение» прежде всего научных идей в реальную жизнь при слабой заинтересованности основной массы населения. Именно против такого вульгарного, так называемого «просвещенства» и выступал в свое время Страхов. Однако он не был услышан. Против подобного же культурного явления в жизни России выступил почти через сто лет А.И. Солженицын в шестидесятые годы XX столетия, предложив понятие «образованщина».

Страхов являлся представителем консервативного крыла в русском просвещении в 60-70-е годы XIX века. Через просвещение он шел к улучшению жизни, не соглашаясь с радикальным образом мышления. Его своеобразное просветительство утверждало философию, против которой, с одной стороны выступали революционные демократы, а с другой, царское самодержавие. Отсюда его активная полемика с социал-демократами, с эстетическим нигилизмом шестидесятников. Можно говорить о просветительском типе философствования Страхова. Преемственная связь страховской философии с просветительской особенно заметно выразилась в антропоцентрическом характере той и другой. Однако не со всеми положениями просветителей Страхов соглашается. Он выступает против просветительской «теории среды», обрекающей человека на пассивность, сни-

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 175.

² Там же. – С. 175.

мающей с него ответственность за собственные поступки и, в конце концов, лишаящей его свободы.

В отличие от ярких и кратковременных вспышек революционных демократов и народников Страхов на протяжении почти четырех десятилетий нес на себе бремя просвещения. Просветителем он выступал в различных сферах культуры – естествознание, философия, история, литература, психология. Для него был характерен просветительский универсализм, апелляция к человеческому разуму, толкование патриотизма как одного из видовых проявлений к человечеству. Его идеал – связь философии, теории с почвой, основан не столько на здравом смысле и простой логике, сколько на разуме, на универсальной логике Гегеля.

Страхов всю свою жизнь посвятил борьбе за самостоятельность и независимость русской культуры, что нашло убедительное выражение в работе «Критика Запада в нашей литературе», вышедшей в трех книжках. При этом он рассматривал позитивизм в качестве одного из проявлений кризиса западной цивилизации. «Не коммунисты, не материалисты и позитивисты, – писал Страхов, – суть истинные представители современного просвещения; это лишь уродства им порожденные, имеющие силу лишь потому, что они столько же исполнены метафизики, фанатизма, слепой веры, как и самые древние учения. Просвещенный, умственно развитый человек ясно видит противоречие, которое заключается в этих вольнодумствах, видит, что они опираются на некоторой узкой вере. Как он может признать, что все существующее есть вещество? Или что цель человеческой жизни есть материальное благосостояние? Или, что философия есть одно из заблуждений человечества?»¹.

Страхов осознавал воплощение этого культурного плюрализма в реальной жизни в виде идеи «множественности». Стремясь найти прочную основу для органического мировоззрения, он обращается к «почве». По его мнению, сознательная и самостоятельная жизнь человека неразрывно связана с «почвой», исходя из которой, нужно формировать русское национальное самосознание. Отвергая квазиевропейскую субкультуру российской интеллигенции и ставя вопрос о нашей духовной самобытности, Страхов отмечал, что «коренное наше зло стоит в том, что мы не умеем жить своим умом ... Мы подражатели, то есть думаем и делаем не то, что нам хочется, а то, что думают и делают другие». И далее он писал: «Влияние Европы постоянно отрывает нас от нашей почвы ... Наши рассуждения не соответствуют нашей деятельности; наши желания не вытекают из наших потребностей; наша любовь и злоба устремлены на призраки; наши жертвы и подвиги совершаются ради мнимых целей»². Здесь «почвенный» означает «жизненный», «связанный с реальной действительностью».

Эти идеи созвучны современным поискам основ человеческого духа. Так, например, М. Хайдеггер, видя неукорененность современного человека

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книга первая. – С. 241.

² Там же. – С. III-IV.

и вопрошая о смысле его бытия, утверждает, что «любое настоящее творение коренится в почве своей родной земли»¹. Таким образом, глубинная сущность человека может быть постигнута лишь с позиций почвенной, корневой антропологии, поскольку лишь то живо, что имеет корень, питающийся из родной почвы.

Именно с опорой на почву и разрабатывал Страхов проблему патриотизма. «Простой народ у нас, – как отмечал мыслитель, – как известно, отличается глубоким патриотизмом, но мы хотим говорить не об этом патриотизме. Народный патриотизм есть, без сомнения, выражение духовной мощи, которою живет народ; но он есть чувство полусознательное, почти инстинктивное». И далее он пишет, что «пришла для нас и пора самосознания, стремления понять эту душу, понять дела, ею совершенные, и дух, ею движущий. Мы говорим, следовательно, о сознательном патриотизме, свойственном людям мыслящим, способным рассуждать о своих чувствах, и задаемся вопросом, чему должен служить русский человек, служа своей родине?»². Сознательный патриотизм, по его мнению, предполагает, во-первых, благоговейно вникать в глубочайшие стремления народного духа и служить им, отвергая при этом соблазны других стремлений; во-вторых, истинный патриотизм предполагает осмысленный взгляд на политическое положение русского народа среди других народов и на роль России во всемирной истории.

Страхова нередко называли славянофилом. И для этого имеются некоторые основания. Так, например, он писал, что «мы, консерваторы, славянофилы и т.п., – мы только знаем, чего не делать»³. Вместе с тем это направление общественно-политической мысли России казалось ему слишком тенденциозным в постановке и решении многих вопросов истории и современности. Именно поэтому он считал необходимым время от времени отмежевываться от тех идей славянофильства, которые были для него особенно неприемлемыми. В частности, Страхов писал: «Всякого славянофила подозревают в том, что он сочувствует деспотизму и питает ненависть к иноземцам. И вот я хочу сказать, что я, как бы ни грешен в других отношениях, от этих грехов свободен. У меня нет ни одной страницы антилиберальной, ни одного слова ненависти к евреям, католикам и т.п. Не отличался я горячей проповедью любви и терпимости, но сам уберегся от их нарушения»⁴. И в то же время Страхов постоянно и твердо отстаивал те идеи и принципы, в которых нашла отражение его горячая любовь к России.

Страхова больше привлекал Ренессанс, чем Просвещение, принявшее в России уродливые формы, которые были названы им «просвещенством».

¹ Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сб. – М., 1991. – С. 105.

² Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1898. – Книжка третья. – С. 214.

³ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa. – М., 2003. – Т. I. – С. 241.

⁴ Цит. по: Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896. – С. 8.

«Современное просвещение, – отмечал в свое время Страхов, – имеет страшную односторонность. Есть простейшие понятия, есть основания истины, которые так спутаны и извращены, или даже так твердо забыты и устранены из обращения, что речь об них кажется непонятною, дикою, и что сам говорящий должен с великим трудом высвободить свою мысль из привычного всем потока огрубевших форм и искажений»¹. Повторяя славянофильский тезис о том, что с петровских времен просвещение в России насаждалось правительством, которое вводило курс на заимствованные на Западе порядки и программы, Страхов вместе с тем вносил поправку, расшатывающую такое понимание вопроса: «Нельзя даровать того, чего не существует; очевидно, само общество, сам народ должны создать свою серьезную науку, твердое и ясное направление своего просвещения. Так, Ломоносов, Державин и т.д. создали русскую художественную литературу не в силу правительственных программ и указаний, а по внушению своего гения. В научной же сфере у нас не укрепилось и не развилось ничего самостоятельного ... В науках же нравственного мира, то есть в тех, где есть простор для установления самобытных точек зрения, для открытия своих особых горизонтов, мы ничего не сделали»². Здесь в явной форме высказывается мысль о необходимости самостоятельного внутреннего духовного развития, приносящего новые достижения в различных областях культуры.

Признавая важность западных ценностей для России, Страхов писал: «Европейское просвещение, этот могущественный рационализм, это великое развитие отвлеченной мысли, должно быть для нас побуждением и средством к такому сознательному уяснению наших собственных духовных инстинктов; все наше рабство перед Западом, все наши обезьянничанья и все беды, которые мы от этого терпим и будем еще терпеть, получают себе даже и некоторое историческое оправдание, если ценою их мы достигнем, наконец, сознательной самобытности, если пробудится в нас настоящая умственная жизнь, и то непонятное для себя и других чудище мира, которое называется Россиею, придет к сознанию самого себя. Умственная борьба с Западом при этом необходима»³. И далее он отмечает, что эта борьба необходима не для того, чтобы порочить ту страну, которую Хомяков называл «страной святых чудес». По его мнению, «мы должны уважать Запад и даже благоговеть перед величием его духовных подвигов. Но, чтобы самое уважение имело какую-нибудь цену, нужно, ведь, стоять сколько-нибудь в уровень с предметами уважения ... Между тем, гонясь за европейским просвещением большею частью из легкомыслия и тщеславия, мы забываем обязанность всякого разумного человека, быть самостоятельным в своих суждениях; мы дошли до того, что стали, наконец, смеяться над такой обязанностью, как над дикою претен-

¹ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 80.

² Страхов Н. Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом (1862-1885). – Киев, 1908. – С. 337-338.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книга первая. – С. VI-VII.

зиею, и как Молчалин, повторяем: Как можно сметь Свое суждение иметь!»¹. Страхов считал, что необходимо изменить характер нашего просвещения и, совершив критику начал, господствующих в европейской жизни, привести к сознанию другие лучшие начала. К сожалению, этот призыв «иметь свое суждение» в то время в значительной своей части не был услышан. Это было связано с тем, что «большинство образованных русских совершенно не желали быть «самими собой», а хотели быть «настоящими европейцами»»².

В унисон со Страховым писал значительно позже, в середине XX столетия, И.А. Ильин, который считал, что долг русского человека в том, чтобы перестать поклоняться чужим идеалам. Этот выдающийся русский мыслитель резко критиковал российскую интеллигенцию, душа которой «стала духовно беспочвенною», а сама она была лишена государственного смысла и воли, являлась религиозно мертвой и национально-патриотически холодной. Эта интеллигенция, по его мнению, «глотала европейскую культуру, не проверяя ее выдумки и «открытия» ни глубиной **религиозной, христианской совести**, ни глубиной национального инстинкта самосохранения»³. Все это привело к тому, что русская интеллигенция «отделилась от русского простого народа и сознательно противопоставила себя ему». Этим самым она «**выдала свой народ на духовное растление, а народ выдал свою интеллигенцию на поругание и растерзание**»⁴. И.А. Ильин в качестве причины русской трагедии называл слабое чувство собственного духовного достоинства. Он надеялся, что новая интеллигенция будет носителем национальной идеи и, воссоединившись со своим народом, вернувшись «к живым и драгоценным корням своей национальной культуры» будет способствовать возрождению России, став строительницей великой национальной государственности.

Европейское просвещение, по Страхову, является главнейшим источником нигилизма и у нас и на Западе. Поэтому, будучи идеологом «почвы», он отстаивал органичность духовного развития русской нации в различных областях культуры. «Отличительная черта русской литературы, – писал он, – и черта очень печальная, есть ее очевидная *искусственность*, т.е. что она не растет естественно из наших духовных сил и жизненных потребностей, а развивается больше всего в силу побочных влияний, из подражания, из тщеславия, для развлечения или из расчета. Таков, впрочем, общий характер всей нашей умственной деятельности и от этого происходит, что объем этой деятельности гораздо шире, чем ее содержание»⁵. Под именем «почва» понимались Страховым те коренные и «своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений». Отрыв образован-

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книга первая. – С. VII.

² Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку / Под ред. О.С. Широкова. – М., 1997. – С. 193.

³ Ильин И.А. О грядущей России. – М., 1993. – С. 109.

⁴ Иван Ильин. Ив. Шмелев. Переписка двух Иванов (1947-1950). – М., 2000. – С. 97-98.

⁵ Страхов Н. Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом. – Киев, 1908. – С. 334.

ных слоев русского общества от почвы, утверждало «Время», был вызван предательством значительной части интеллигенции, отдавшей предпочтение западным идеалам перед коренными русскими национальными интересами.

Негативные проявления антропоцентризма, отлитые в эгоистическую форму, порою проявлялись в виде нигилизма. Как ни в какой другой стране проявился нигилизм в России. А.И. Герцен в своей статье об «Отцах и детях» И.А. Тургенева, отождествляя себя с Базаровым писал: «Нигилизм – это логика без структуры, это наука без догматов, это безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий, какие бы они ни были, если они вытекают из наблюдения, требуются разумом. Нигилизм не превращает *что-нибудь* в ничего, а раскрывает, что *ничего*, принимаемое за *что-нибудь*, – оптический обман...»¹.

Со своеобразным пониманием человека связано отношение Страхова к нигилизму. Он был убежденным и последовательным антинигилистом. Нигилист для него – это человек, оторванный от почвы, человек, связанный с безудержным отрицанием всех ценностей. Значительно позже Ф. Ницше отмечал, что «глаз нигилиста идеализирует в сторону безобразия»². Это означает, что нигилист стремится увидеть зло и безобразие во всей окружающей жизни. Нигилистическое, радикальное отрицание очень часто стремится выступить в ореоле борьбы за светлое будущее, как нечто совершенно необходимое для прогрессивного развития. Для Страхова, долгое время находившегося на почвеннических позициях, «нигилизм не просто грех, а грех «трансцендентальный», грех нечеловеческой гордыни, извращения судьбы»³. Такая реакция и оценка нигилизма оказывается вполне понятной, если вспомнить, что в России нигилизм был первоначально связан с анархизмом и революционно-демократическим, разночинным движением, со всеми формами социализма, с которыми Страхов вел постоянную борьбу.

В «Письмах о нигилизме» он дал развернутое определение нигилизма как мировоззрения, несовместимого с христианской верой. Философ исследовал этот социальный феномен с различных позиций, считая, что «нигилизм – это не просто грех, не просто злодейство», а «грех трансцендентальный, это – грех нечеловеческой гордыни, обуявший в наши умы людей ... Человек вообразил, что он полный владыка своей судьбы, что ему нужно поправить всемирную историю, что следует преобразовать душу человеческую»⁴. По его мнению, нигилизм является крайним, самым последовательным выражением современной европейской образованности.

С отречением нигилистов от религии и с проблемой идеала Страхов связывал такую черту их сознания, как идолопоклонство: «Обыкновенные нигилисты, масса, толпа, как только провозгласят свою независимость, тот-

¹ Герцен А.И. Соч., т. 1. – С. 11.

² Ницше Ф. Полн. собр. соч. – М., 1912. – Т. IX. – С. 18.

³ Хевеши М.А. Нигилизм, его роль и влияние в XX веке // Философские науки. – 1998. – № 1. – С. 72.

⁴ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книга вторая. – С. 61.

час ставят себе идолов и идольчиков и начинают кланяться и молиться им тем усерднее и тем забавнее, чем яростнее продолжают кричать в то же время против всяких авторитетов и кумиров»¹.

Страхов различал «чистый» и «обыкновенный» нигилизм. В статье «Герцен» он писал: «Воззрения Герцена можно назвать **нигилизмом**; но – спешим оговориться – это не была одна из тех многочисленных форм нигилизма, которые стали ходячими и в которые воплотилась всяческая форма глупости. Это был нигилизм в самом чистом своем виде, в наилучшей и наиболее благодарнейшей своей форме. Это было вольнодумство до того страшное, резкое, сознательное, последовательное, что оно, как мы уже заметили, переходило в воззрения прямо противоположные, почти равнялось отречению от всякого вольнодумства»². Страхов отмечал, что «отрицание, полный и чистый нигилизм составлял умственное настроение Герцена до самого конца его жизни»³. По мнению Страхова, в основании как «чистого», так и «обыкновенного» нигилизма лежит безбожие, что приводит к отрицанию абсолютных ценностей и приоритета духовного начала в человеке.

Весьма важными для Страхова были вопросы об исторических и философских корнях нигилизма, о границах и периодизации его развития. Как отмечает Б.Н. Никольский, «Страхов искал философских и этических основ нигилизма, упуская из вида главное – его основания политические»⁴. Выделяя исторические этапы в развитии нигилизма русский философ считал, что, во-первых, нигилизм возник на Западе на основе позитивизма и материализма. Во-вторых, нигилизм есть «чисто русское явление, возникшее под влиянием западных явлений»⁵. Довольно четко Страхов определяет границы развития нигилистической литературы в России: «Как бы это нас ни огорчало, но, кажется, целый период нашей литературы придется назвать *нигилистическим*. Именно, больше двадцати лет, от Парижского мира до войны за Болгарию самую господствующую чертою в нашей литературе был нигилизм в различных его развитиях»⁶, т.е. с 1856 по 1877 годы. Нигилистический тип мировосприятия, по его мнению, был присущ радикально настроенной русской интеллигенции 2-ой половины XIX века.

Философ упрекал шестидесятников в том, что они прервали высокую пушкинскую традицию, которую представляли поэты Л.Н. Майков, Я.П. Полонский и А.А. Фет, составлявшие «действительные украшения нашей литературы». «Без сомнения, – писал он, – нигилизм, в обширном смысле этого слова, имел большое влияние на писателей всевозможных направ-

¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книга вторая. – С. 108-109.

² Там же. – Книга первая. – С. 108.

³ Там же. – С. 116.

⁴ Никольский Б. Николай Николаевич Страхов. Критико-библиографический очерк // Исторический вестник. – 1896. – №4 – С. 258.

⁵ Страхов Н. Бедность нашей литературы. Критический и исторический очерк. – СПб., 1868. – С. 50.

⁶ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890. – С. VIII.

лений: он их возбуждал, заставлял углублять и расширять свои идеи и воплощать их с большею силою и строгостию»¹.

Конечной сознательной конкретизацией нигилистического образа мира является учение о переселении души, стремление к вечному ее возвращению. Рассматривая это учение, Страхов пытался подвести итоги просвещенческого движения. Как отмечал в свое время Д.И. Чижевский, в России сначала Страхов развивал эту идею в сочинении «Жители планет». От него идею вечного возвращения перенял Ф.М. Достоевский, о чем свидетельствует роман «Братья Карамазовы». Новый ракурс в осмыслении человека связан с идеей «нового человека», который преодолевает себя, свою изначальную природу. Она постоянно возникает в истории, начиная с христианства. Одним из ее аспектов является вопрос о «сверхчеловеке» как в биологическом, так и в социальном, духовном плане. Д.И. Чижевский писал, что Страхов «предсказывает «сверхчеловека» Ницше, появившегося двадцать лет позже; правда, Страхов думал, что идея сверх-человека выступает в чисто-биологическом аспекте, у Ницше этот аспект не является главным ... Страхов указывает, что просвещенцы уже совсем близко подошли к представлению о сверхчеловеке. К учению о «высшем человеке» Страхов не раз возвращается в своих статьях»². Действительно, проблема сверхчеловека разрабатывалась Страховым в различных аспектах.

Тонкое понимание нигилизма сказалось у Страхова в том, что он, испытывая «органическое неприятие нигилизма», нашел в нем положительные черты. Страхов считал, что «нигилизм есть прежде всего и главнее всего – отрицание; это его основная и здоровая, правильная черта. Все, что может служить опорой для отрицания, все, что дает отрицанию разумность и право, все идет в прок нигилизму, составляет его законную пищу, законный источник. Русская жизнь, которою в сущности дела вызывается это отрицание, вызывает его с двух сторон. Слабость нашего духовного развития, неясность, неформулированность его глубоких основ, внушают смелость отрицать эти основы, отвергать их состоятельность в силу тех требований и задач, с которыми мы, по-видимому, имеем полное право приступать к ним. С другой стороны, безобразия, которыми переисполнена русская жизнь, составляют еще более распространенную и общедоступную пищу отрицания. Можно сказать утвердительно, что каждое безобразие, творимое ныне на русской земле, имеет своим непосредственным следствием, между прочим, и усиление нигилизма, отражается в его пропорциональном наращивании. Эта здоровая сторона нигилизма никогда не должна быть упускаема из виду. Скептицизм, недоверие, отсутствие наивности, насмешливость, бездеятельная, но умная леность, – все эти черты русского характера находят здесь себе исход»³. И далее: «Вообще, в целом нигилизм представляет в себе много моло-

¹ Страхов Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. – Киев, 1897. – С. XII.

² Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж, 1939. – С. 282.

³ Страхов Н. Бедность нашей литературы. Критический и исторический очерк. – СПб., 1868. – С. 51-52.

дого, так как молодость предполагает незнакомство с жизнью. В нигилизме отразилось то, что мы еще чужды настоящей жизни, политической, общественной, научной, художественной и проч. Итак, нельзя не видеть, что нигилизм хотя и развился под влиянием Запада, но главные свои условия нашел в особенностях нашего внутреннего развития»¹. Вместе с тем Страхов понимал современный ему нигилизм не только как исторический момент и поэтому далеко не все ему прощал. И все же порою даже кажется, что Страхов любит нигилизм, хотя и борется с ним всю свою жизнь. Многолетняя последовательная критика Страховым нигилизма делала и его самого в некотором отношении своеобразным критиком критиков, расчищающим почву для новой философии.

Страхов делает вывод о бесплодности нигилистического умонастроения и его бесперспективности в России. Это он обосновывал необходимостью национального самосохранения: «Не такой мы народ, чтобы поверить, что глубокие основы жизни могут быть сегодня открыты, завтра переделаны, после завтра радикально изменены»². Поэтому, по Страхову, у нас не будут иметь большой власти и серьезного значения ни французская мода, ни немецкий прогресс.

Для понимания того, что сделано Страховым в рассматриваемой области целесообразно обратиться к оценке радикальной тенденции в развитии российской интеллигенции, данной прежде всего веховцами, и к современным фундаментальным исследованиям нигилизма. В частности, С.Л. Франк в своей статье, опубликованной в сборнике «Вехи» в 1909 г., поставил жесткий диагноз нравственного мира русской радикальной интеллигенции. Он показал, что этот мир поражен нигилизмом, т.е. отрицанием абсолютных (объективных) ценностей. Вместо них в ранг морального принципа было возведено стремление к справедливому удовлетворению субъективных нужд и потребностей. «Это умонастроение, – писал С.Л. Франк, – в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать *морализмом*, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента»³. Руководствуясь им, интеллигенция посвятила себя «служению народу», неистово проводя его в жизнь в течение целого ряда десятилетий.

В 1926 г., когда развившаяся трагедия стала уже историческим фактом, известный философ русского зарубежья Г.П. Федотов следующим образом характеризовал леворадикальную интеллигенцию: «Русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей»⁴. Действительно, именно отсутствие связи с

¹ Там же. – С. 53.

² Страхов Н.Н. Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом (1862-1885). – Киев, 1908. – Том первый. – С. 108.

³ Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 86.

⁴ Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. – СПб., 1991. – Т.1. – С. 71-72.

почвой привело русскую интеллигенцию к трагедии. В наше время терроризм стал крайней формой проявления практического нигилизма, обнаруживающего свою планетарную тенденцию.

В работе, специально посвященной нигилизму, известный австрийский историк культуры Вольфганг Краус довольно обстоятельно рассмотрел суть и своеобразие нигилизма как социокультурного явления. Говоря о позитивистском нигилизме в науке, он отмечал, что «позитивизм весь сосредоточен на конкретно осязаемом и отвергает все суждения о ценностях и нормах как не имеющие смысла. Он тем самым разрушает все застывшие схемы, но помимо них также все ценности и нормы»¹.

Характеризуя Россию, В. Краус утверждал: «Православная церковь особенно далеко заходит в мистическом мироотрицании, и потому в России те, кто под влиянием радикального Просвещения отрекся от веры в Бога, оказались целиком в объятиях нигилизма. Из России и пошло затем первое политическое движение нигилистов: Тургенев, Герцен, Бакунин формулировали и практиковали нигилистические принципы, которые поначалу, правда, распространялись преимущественно на Западе»². Выражением нигилизма в философии является и позитивизм, который весь сосредоточен на конкретно осязаемом, отвергая все суждения о ценностях и нормах прежней философии как не имеющих никакого смысла.

В. Краус различал исторический нигилизм и нигилизм нашего времени, устанавливая географические линии и своеобразие его течений. «В историческом нигилизме, – пишет он, – можно проследить три течения; отчасти они пересекаются друг с другом, но все же каждое из них отличается своеобразием и даже некой особой географической линией развития. Речь идет о философском нигилизме, имевшем сильные корни в Германии, *социально-политическом нигилизме*, проявившемся прежде всего в России, и *эстетическом нигилизме*, в многообразных формах распространившемся во Франции и Англии»³. В. Краус считает, что «нигилизм – это отрицание в чрезвычайной степени: он отрицает существующие ценности, не зная никаких иных»⁴. По его мнению, «нигилизм возникает прежде всего тогда, когда угасают или вовсе исчезают религии. Если не существует высшей ценности, то все другие ценности по меньшей мере оказываются под угрозой – даже если они и не обязательно обречены на смерть»⁵.

Все эти высказывания русских религиозных философов и австрийского историка культуры В. Крауса являются вторичными по сравнению с не только не услышанными, но осмеянными и отвергнутыми предупреждениями почвенников, включая последовательного антинигилиста Страхова, далеко опередившего свое время. К сожалению, лишь сегодня, умудренные историческим опытом и размышлениями, мы начинаем понимать, что просвещенче-

¹ Там же. – С. 13.

² Там же. – С. 16-17.

³ Там же. – С. 19.

⁴ Там же. – С. 9.

⁵ Там же. – С. 16.

ская самонадеятельность, идущая от веры во всемогущество разума, отмечает все аргументы по поводу изменения сущего. Культ разума отменяет необходимость рефлексировать его потенциал и возможные последствия его глобальной реализации.

6.3. Самодеятельность как средство развития личности человека и ее самосознания

Антропоцентрическое просветительство Страхова опиралось на его понимание природы и сущности человека. Он принадлежит к тем мыслителям, которые в центр своих размышлений ставил человека, смысл его существования, особенности человеческой природы. Страхов неоднократно заявлял, что «для человека исходной точкой всегда будет и должен быть человек»¹. Между тем позитивизм, господствовавшей в русской философии истории, был равнодушен к сущности человека, как и сущности любого другого объекта познания. Более сложное отношение к природе и сущности человека мы обнаруживаем в произведениях Страхова. В частности, он вопрошает: «А как в самом деле создан человек? В чем состоят свойства человеческой природы? Это такие вопросы, что обширнее и труднее их нет во всей области мышления. Ответ на них, совершенно полный, только один – вся история человечества»².

Выступая против утверждения Л. Фейербаха об имманентности сущности явлению применительно к человеку, Страхов утверждал, что «в человеке сущность и явление не совпадают, хотя и находятся в удивительно строгой гармонии между собою»³. В связи с этим им делается вывод, что минуты человеческого бытия различаются по своей важности и существенности и ни одна из них не содержит всего человека. На основе рассмотрения соотношения части и целого с диалектических позиций, он приходит к выводу о том, что «человек есть нечто строго единое и целое. Он есть существо глубоко сосредоточенное. Поэтому нельзя сказать, что в нем части существуют каждая сама по себе; напротив, части имеют значение только в целом»⁴. Таким образом, целостное видение человека предполагает его многомерное рассмотрение.

Вплоть до нашего времени многие философы, ссылаясь на диалектику, утверждают, что сущность человека противоречива. Страхов отвечал на этот вопрос следующим образом: «Существовать может только то, что не заключает в себе противоречия»⁵. И далее он писал, что «человек есть существо наиболее зависимое и наиболее самостоятельное в целом мире. В нем примиряются эти два противоречащих свойства, и самое это примирение составля-

¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 70.

² Там же. – С. 194.

³ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 67.

⁴ Там же.

⁵ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 193.

ет его сущность»¹. Далее Страхов дает другое определение сущности человека сквозь призму его самодеятельности: «Итак, если человек есть центр всех влияний, то только потому, что сам, самодеятельно, самобытно стремится стать в центре мира; если человек все переносит, то только потому, что может все обнять, стать выше всего, что думает покорить его. Такова особенная сущность человека»². Сущностью человека является, по Страхову, не только то, что он познает и чувствует, но также и его деятельность.

Опираясь на немецкую классическую философию, Страхов в трактовке человека шел дальше Канта, но дальше не столько вперед, сколько назад, в сторону Ренессанса. Полемизируя с И. Кантом, Страхов писал: «Итак, вместо того чтобы спрашивать, что есть человек, – мы должны спрашивать: чем может быть человек? Вместо того чтобы исследовать, из чего состоит человек, мы должны рассмотреть, что бывает с человеком»³. Поэтому «вместо сущности нужно взять деятельность, вместо постоянного – переменное, вместо души – жизнь»⁴. Эти положения перекликаются с идеями Ренессанса. Как отмечает К.А. Сергеев, «согласно идее *humanitas* в учении Пико делла Мирандолы сказать, что есть человек, это значит сказать, каким он может быть»⁵. Правда, в отличие от представителей ренессансной философии Страхов раскрывает антропоцентрический феномен не в «образотворческой деятельности», средствами гуманитарными, а в виде рационального построения с привлечением значительного естественнонаучного материала. Не ради чего, а чем может быть человек – такова постановка вопроса Страховым. Человек должен быть самим собой, ибо в такой реалии он способен осуществлять изначально присущую ему свободу. Самоопределяемость человеческого бытия предопределяет свободу, которая всегда обеспечивает себя внутренней возможностью выбора. Каждый человек выбирает себя сам и создает себя сам. Поэтому Страхов приветствует «неопределенную природу» человека, внутренне присущую ему возможность выбирать свою собственную самость.

Становление человека как личности происходит постепенно. «Сначала, еще ребенок, еще *новый житель мира*, – писал Страхов, – человек не далеко видит вокруг себя и почти не имеет самостоятельности. Мир его узок, и каждое впечатление, кажется, поглощает его душу»⁶. Однако постепенно душевная жизнь человека растет, расширяется круг его зрения и «человек точно узнает и себя со своими силами, и мир, его окружающий. Наступает полдень жизни, и она освещается страшным светом сосредоточенного сознания»⁷. «Таким образом, – делает вывод философ, – жизнь и для каждого человека есть постепенное сосредоточивание, постепенное уяснение всего, что окружает его во времени и в пространстве. Человек есть свет, который озаряет

¹ Там же. – С. 197.

² Там же. – С. 200.

³ Там же. – С. 196.

⁴ Там же. – С. 196.

⁵ Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб., 1993. – С. 209.

⁶ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 200-201.

⁷ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 201.

собой мир, и можно сказать обратно, что мир для каждого человека есть та сфера, которая озарена светом его сознания»¹.

Своеобразие взглядов Страхова на природу человека и особенности выдвинутой им модели человека выступают с наибольшей отчетливостью при их сопоставлении с концепцией человека, характерной для французских просветителей XVIII в. и представителей позитивистской антропологии. Позитивистское понимание естественного и разумного человека как существа по природе нравственного («человек изначально добр») и «изначальная доброта человека затемнена и подавлена вековым общественным злом» ставит человека в прямую зависимость от среды и обстоятельств жизни. В связи с этим они считают, что необходимо создать благоприятные условия для развития человека, что может быть осуществлено только путем радикальных преобразований в социальной сфере.

Культула разума в учении нигилистов основывается на идее разумного человека в позитивистской антропологии. Как утверждает Д.С. Милль, «развитие всех сторон жизни человечества зависит, главным образом, от развития умственной жизни людей, то есть от закона последовательных изменений в человеческих мнениях»². По мнению нигилистов, практическая деятельность и интеллектуальные усилия человека должны быть сосредоточены на достижение общественного блага. В служении этой цели, «в разумном, нравственно свободном и энергичном деянии человек достигает действительности своей личности»³.

Человек рассматривается Страховым не как часть природы, подчиняющаяся ее законам, а как специфическое культурное существо, выделяющееся из природы и противостоящее ей. У французских философов определяющей была механистическая модель человека, где главная роль отводилась среде по отношению к развитию человеческой личности. Однако, по Страхову, «каждый из нас не простое колесо в огромной машине; каждый, главным образом, есть герой той комедии или трагедии, которая называется его жизнью»⁴. Здесь вполне определенно выражено неприятие механистического видения человека.

В связи с пониманием человека как творческого и самодеятельного существа Страхов не может согласиться с просвещенческой «теорией среды», которая получила широкое распространение в России. В отличие от ее представителей, для которых окружающая среда формирует организм, а человек – это не более, как продукт физических и социальных сил, окружающих его, философ обращал внимание другую сторону развития человека, а именно: ее самодеятельность. «Развитие организма, – подчеркивал он, – представляет постепенное *совершенствование*. Другими словами, развитие есть ход вперед, к лучшему, а не простая смена состояний»⁵. Более того, для него опреде-

¹ Там же.

² Милль Д.С. Система логики силлогической и индуктивной. – М., 1899. – С. 12.

³ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. – М., 1954. – Т. 3. – С. 71.

⁴ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 54-55.

⁵ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 143.

ляющую роль играет «способность не только приспособляться к новым условиям, но даже совершенствоваться, *несмотря* на условия, независимо от внешних влияний»¹. У человека в отличие от камня «различные влияния не только не уничтожают его, но еще более усиливают его самостоятельность. В самом деле, они его *развивают*. Мы выражаем это чрезвычайно просто и верно, говоря, что человек нечто *усваивает* себе, когда что-нибудь на него действует. Усваивать – значит делать своим, вносить в собственную природу, прибавлять к своей сущности. Так что сущность человека растет по мере того, как претерпевает различные влияния. Притом это нарастание не механическое, не складывание в одну кучу, но самодеятельное, внутреннее»². Хотя человек изменяется под воздействием внешних влияний, но в нем остается нечто неизменное. Страхов писал: «В самом деле, усвоить себе что-нибудь вполне чужое, с чем бы не было сродства в самом усвояющем существе, невозможно. В данную минуту, в данном месте человек может усвоить только то, чему есть отзыв в его душе, что само уже просится на свет. Вот почему самые поразительные явления часто не оставляют следа и самые мелкие поводы возбуждают сильные перемены в душе человека. Таким образом, развитие идет совершенно самодеятельно»³. Отсюда делается вывод, что человек развивается самостоятельно, являясь личностью познающей и деятельной.

В этом состоит важнейшая особенность человека по отношению к окружающему миру. Здесь мы видим принципиальное его отличие как от Гегеля, у которого он заимствует идею развития, так и от французских просветителей и их русских последователей, абсолютизовавших роль социальной и природной среды.

Страхов рассматривал человека как существо, открытое в будущее. Поэтому для него «ребенок есть человек в возможности ... ему нужно – стать человеком; и более или менее сознательно он чувствует перед собою эту цель, более или менее сознательно он работает для ее достижения»⁴. Более того. Для него «человек весь *в возможности*. Это справедливо не только относительно того, чем бывает человек на разных точках земли и в разных эпохах истории; это справедливо для каждого человека, даже для вполне развитого и живущего во всей своей красе и силе»⁵. Человека нельзя определить, взяв его в известное мгновение. По Страхову, «о человеке должно судить не потому, чем он есть в данную минуту, а потому, чем он был и чем он может быть»⁶. Таким образом, при рассмотрении человека Страхов объединяет его прошлое, настоящее и будущее, подчеркивая единство человека в различные периоды его жизни.

¹ Там же. – С. 158.

² Там же. – С. 199.

³ Там же. – С. 199.

⁴ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 206.

⁵ Там же. – С. 195.

⁶ Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 196.

Внутренние предпосылки, по мнению философа, это больше, чем просто отклик на внешние стимулы. Они дают жизни потенциал, чтобы выйти за рамки окружающей среды. Человек не есть изолированный робинзон, он не мыслим в одиночестве, вне взаимодействия с другими, вне природы и мира в целом. Человек всегда испытывает влияние среды, из которой получает влияния, которые бывают вызывающие и подавляющие. «Если мы говорим – подчеркивает Страхов, – о влиянии природы на человека, о действии на него исторических обстоятельств или среды, в которой он живет, то значит только, что весь этот окружающий мир подавляет в нем одни стремления и дает простор другим. Следовательно, то, что в нем развивается, развивается вполне самобытно, а не производится природой, историей, средой»¹. Однако человек воспринимает только то, к чему уже подготовлен. Он является результатом внутреннего развития. Не из обстоятельств проистекает величие и достоинство человека. Должна быть самодеятельность. «Совершенно ясно, – писал Страхов, – что каждый человек может развиваться только тогда, когда *р а з в и в а е т с а м с е б я*. Воспитание, образование – собственно, не производят развития, а только дают ему возможность; они открывают пути, но не ведут по ним. Идти вперед в своем развитии человек может только на собственных ногах, в карете ехать нельзя»². Большая часть наших замечательных людей, по Страхову, самоучки, получившие в определенной среде толчок и сами создавшие свою деятельность. Обосновывая эти положения, мыслитель приводит примеры самобытного развития видных деятелей русской культуры. В частности, он ссылается на М.В. Ломоносова, бегущего за обозом рыбы в Москву, на Гоголя, которого обвиняли в недостатке образования, не учитывая его самообразования и характерное для него *«божественное пламя таланта»*.

Вместе с тем Страхов приводит и противоположную точку зрения. Так, Гончаров, отмечает он, в своих романах в соответствии с духом времени показывает, что «воспитание совершенно создает человека. Обломов вышел таким ленивцем вследствие воспитания в Обломовке; Штольц стал таким умницей вследствие умного воспитания, данного отцом»³. Однако, подчеркивает Страхов, так не бывает, поскольку «истинно человеческие, истинно жизненные явления состоят не в слепом подчинении среде, а в выходе из-под ее влияний, в развитии высшей жизни на ступенях низшей. Таков характер человеческой жизни, таков характер жизни вообще, жизни всех организмов»⁴. Он приходит к этому выводу вопреки широко распространенному мнению о выживаемости «наиболее приспособленных», из чего следовал вывод о необходимости приспособляться к окружающей среде.

Опорой для человека становится «внутренний мир» его частной жизни. В связи с изложенным Страхов считал, что «в самом человеке должна суще-

¹ Там же. – С. 200.

² Там же. – С. 160.

³ Там же. – С. 161.

⁴ Там же. – С. 161.

ствовать твердая опора для его мысли, для того, чем определяется цель и достоинство его жизни»¹. При этом философ утверждал, что «без веры в себя невозможно никакое развитие»². Он надеялся, что люди, осознавая свое духовное величие, стремясь к гармонии с природой, будут стараться постигать новые смыслы своего культурно-исторического существования через постоянную работу духа. «Неустанный труд ума и совести, – писал он, – единственная гарантия того, что современный человек сможет выбраться из тьмы непонимания и ложных, навязанных ему понятий, что он будет способен постичь смысл духовных исканий своих выдающихся современников и вместе с тем не будет творить из них новых кумиров»³. В основе идолопоклонства материалистической цивилизации лежит, по Страхову, слепая вера в разум, заменивший истинную веру в религиозный смысл жизни. Идолопоклонство рассудка он рассматривал как один из главных корней рационализма, выражающий болезнь просветительства.

Самостоятельное развитие человека и становление национальной культуры – это взаимосвязанные процессы. Страхов раскрывает последовательность духовного формирования человека, который «сперва *живет*, а потом *понимает* свою жизнь; на эти два периода, с большею или меньшею резкостью, распадается полное человеческое развитие. Сперва идет бессознательное действие и проявление, потом сознание, более и более ясное»⁴. Эти периоды творческого становления человека в процессе его духовного созревания связаны с пониманием мыслителем творчества человека. При этом возрастание сознания в человечестве ведет его к высшей цели.

В своих работах Страхов дает краткую историческую справку о развитии идеи личности в истории культуры. Он показывает, что идея личности не была совершенно чужда античности. Однако только в христианской культуре она приобрела более четкие и ясные формы. В Древней Греции, по мнению Страхова, обращение к человеку было связано с Протагором и Сократом. Они прокладывали путь к новому самосознанию человека как духовно значимой личности. Однако центральную категорию понятие личности составляет в христианской философии. «С появлением христианства, – отмечает Страхов, – человек стал в новые отношения к Богу и природе, именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. Когда Бог явился во плоти и назвал людей своими сынами и братьями, тогда, естественно, для души и мысли человеческой должен был начаться новый период. Но такой глубокий переворот не мог совершиться легко и быстро»⁵. Он был длителен и сложен, сопровождаясь изменением всех сфер человеческой жизни.

¹ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 100.

² Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка вторая. – С. 24.

³ Страхов Н. Воспоминания и очерки. – СПб., 1892. – С. 193.

⁴ Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. XIII.

⁵ Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906. – С. 379.

В эпоху Возрождения появляется политическая идея личности, автономии личности и ее самоопределения. В Новое время на передний план в западноевропейской культуре выходит проблема свободы и права личности. Аналогичные процессы, но в убыстренной форме происходили и в период российского просвещения.

Следуя идеалу возрожденческого человека, Страхов не признавал возможность всестороннего развития личности. «Не может никакой человек, – писал он, – быть всесторонним, совмещать в себе все направления деятельности»¹. Здесь философ выступает против механически трактуемой всесторонности, которая является составной частью механического детерминизма, согласно которому всесторонность отождествлялась с бесконечными связями и безотносительностью к качественной специфике и сущности личности. При этом всесторонность рассматривалась исключительно как количественная бесконечность. Освобождаясь от трансцендентального корня и ища точки опоры, человек находит ее в себе самом, в своей углубившейся душе и своем теле. «В самом человеке, – утверждал Страхов, – должна существовать твердая опора для его мысли, для того, чем определяется цель и достоинство его жизни»². Поэтому ни за какой мудростью не нужно ездить ни в Америку, ни на другие планеты.

Духовная самоорганизация личности не принимает чисто механистический подход к формированию личности. Поэтому Страховым отрицается абсолютизм социальной среды, когда человек оказывается пассивным потребителем разнообразных влияний. Личность выступает как интегратор разнообразных влияний, как неповторимая индивидуальность, своеобразно преломляющая и воплощающая в себе эти влияния. Именно эта индивидуализация непосредственно связана с творческим участием личности в развитии культуры и общества. В процессе самоорганизации индивид строит себя как единую и сложную по структуре культурную целостность.

Важнейшим и существеннейшим условием становления и развития личности является свобода. Свобода личности предполагает глубокую перестройку внешнего и внутреннего мира человека. Свобода личности – чрезвычайно сложный и многогранный феномен, который рассматривался Страховым с разных точек зрения: философской, психологической, нравственной, педагогической, правовой, политической и др. Фактически свобода означает возможность и способность индивида выбирать ту или иную линию поведения в соответствии с его знаниями и убеждениями. Между тем, как отмечал Страхов, «человек редко бывает последователен, и чистая свобода есть дело столь же мудреное, как и чистый разум. Сколько у нас нелепых людей, сохранивших все признаки, все привычки умственного рабства и, однако же, беспрестанно хвлящихся свободой!»³. С особой наглядностью он стремился

¹ Страхов Н. Наша культура и всемирное единство // Русский вестник. – 1888. – №5-6. – С. 237-238.

² Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 100.

³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – Киев, 1897. – Книжка первая. – С. 108.

представить такое понимание свободы у нигилистов. Дело в том, что формирование самосознания личности было тесно связано в России с таким сложным явлением как нигилизм, который долго и упорно подготавливался русской жизнью. В нем ярко и странно освещалась наша своеобразная психология. Страхов считал, что «характер эгоизма в высшей степени ясен у всех отрицателей, т.е. не то, что они сами великие эгоисты, а то, что признают эгоизм священным принципом»¹.

Рождение самосознания личности ведет к антропоцентризму, который представлен многоцветным спектром. Сначала в нашем мышлении проклевываются ростки осознания эго, которое может стать настолько преувеличенным, что отдельный человек считает себя центром вселенной. Затем появляется самосознание нации и, наконец, самосознание человечества.

Особое внимание уделял Страхов проблеме свободы человека в науке. Как известно, XVIII век вывел русскую мысль из-под опеки теологических форм мышления. Дух Просвещения усилил внимание к человеку, его разуму, внутреннему миру, стремлению к счастью и свободе. После А.Н. Радищева ценность свободы для человека становится для русских мыслителей обязательной характеристикой его существования. Вместе с тем свобода рассматривается Страховым не абстрактно, а в ее конкретно-историческом выражении. «Свобода, – писал он, – слово неопределенное, которое само по себе ничего не значит. Всегда нужно спросить: какой вы свободы ищете? То есть: от какого стеснения желаете избавиться? Нашим натуралистам, по-видимому, ничто не препятствует ни в их изысканиях, ни в выражении мыслей. Почему же они так громко требуют свободы? Если их стесняют не люди, а какие-нибудь принципы, если, например, им мешает логика, или математика, или здравый смысл, то их взывания к идолу свободы – напрасные мольбы»². Желание натуралиста стать выше времени и пространства, выше всяких категорий, требовать полной свободы несостоятельно. «Наука, – подчеркивает Страхов, – не ищет свободы в том смысле, в каком говорит автор; она напротив ищет строгости, неуклонности, последовательности. Тот истинный ученый, кто вполне подчиняется научному методу и научным принципам. Наука связывает; она внутри, в самой себе, безусловно принудительна и обязательна, и только на этом основании ученые имеют право требовать свободы от всяких внешних стеснений»³.

Страхов рассматривал также проблемы образования и воспитания, касающиеся фундаментальных основ человеческого бытия. При их решении он исходил из принципа саморазвития и самодеятельности. «Ученик, – считал он, – есть живое существо самостоятельно развивающееся, и от нас требуется давать ему то, на что у него есть требования, а не то, что мы хотим. Как таинственно растет и развивается его тело, так точно таинственно растет и разви-

¹ Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa. – М., 2003. – Т. II. – С. 635.

² Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887. – С. 10-11.

³ Там же. – С. 49.

вается его ум. Учитель не производит этого развития и не управляет им, он только дает ему пищу, он только упражняет те органы, которые уже выросли и окрепли. Явилась у ребенка способность образовать *понятия*, явилась в его уме категория *числа* – пусть учитель упражняет эту способность и укрепляет эту категорию, никак не мечтая, будто он сам их создал, или еще должен создать»¹. При этом Страхов считал, что «ум не может быть приведен в действие чисто *механически*, одними внешними возбуждениями или побуждениями. Настоящим образом он начинает действовать только тогда, когда имеет к тому свой собственный, *внутренний* интерес»². Отсюда, по его мнению, «главное правило педагогики должно быть такое: нужно *пробуждать высшие способности души для того, чтобы они оживляли и поддерживали в деятельности низшие*»³. Страхов считал, что «натуру человека изменить нельзя, но можно укрепить данные ему силы, и всего больше, по-видимому, силу ума, которую так легко управлять»⁴. Все это является наглядным свидетельством того, что ребенок для философа не *tabula rasa*, а человек, обладающий живой душой. Такое понимание человека связано с тем, что, занимаясь самообразованием на протяжении всей своей жизни, Страхов сам себя делал. К нему вполне применимо выражение *self made man*, т.е. человек, который сам себя создал.

Таким образом, действительными основаниями страховской философии истории являются, во-первых, антинатуралистический подход, проявляющийся в учете культурной специфики как человека, так и человеческих сообществ; во-вторых, историзм при рассмотрении природы человека и исторического процесса; в-третьих, органическое видение человеческой истории, в-четвертых, конкретно-исторический подход к анализу истории человечества; в-пятых, типологический подход к человеку и его истории.

¹ Страхов Н. Критические статьи. Об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом (1862-1885). – Киев, 1908. – Том первый. – С. 330.

² Там же. – С. 327.

³ Там же. – С. 409.

⁴ Там же. – С. 324.

Заключение

В последнее время началась постепенная реабилитация имени и творчества Страхова. Нигилистические оценки постепенно сменяются позитивным отношением и даже некоторые отечественные исследователи, например, Н.П. Ильин, называют Страхова не только выдающимся русским мыслителем, но и классиком русской философии, положившим начало философской антропологии в России. Несомненным является тот факт, что творческое наследие этого мыслителя является неотъемлемой частью русской культуры. Если сегодня Страхов почти неизвестен читателю как самобытный, оригинальный мыслитель, как философ науки, то в свое время он пытался решать такие вопросы, сама постановка которых многим казалась непонятной.

Учитывая ту значительную роль, которую играл этот мыслитель в русской духовной культуре второй половины XIX века, почти вековое его забвение является, на наш взгляд, несправедливым. Речь идет не только о влиянии, которое он оказал на А.А. Фета, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.В. Розанова, но и о том огромном значении, которое имела его литературная и философская публицистика в борьбе с утилитаризмом, нигилизмом и невежественностью российского «просвещения». Страхова нельзя рассматривать лишь в качестве «спутника» или «философского информатора» великих писателей. Он сам был глубоким самобытным мыслителем с устойчивым мировоззрением, диалектической методологией и методикой исследования: он выступал критиком критиков, за просветительство без «просвещения», критиком абсолютизированного рационализма, спиритизма, нигилизма. Эта критика, имея опережающий характер, осуществляла рефлексию над возможными перспективами развития русской культуры.

Переосмысление творчества Страхова имеет сегодня не столько историческое значение, сколько может способствовать развитию самой русской философии. Наше переходное время является временем понимания, когда на передний план выходят осмысление, интерпретация и толкование наследия прошлой культуры, когда открываются новые возможности критической интерпретации философии Страхова. То, что Страхов является выдающимся мыслителем своего времени, сегодня постепенно получает признание. Однако вопрос об определении места Страхова в истории русской общественной мысли весьма значим и в наши дни. Действительно, значение Страхова как личности и мыслителя состоит в первую очередь в том влиянии, которое он оказал на свое ближайшее окружение, а также на общий ход развития философской мысли в России 2-ой пол. XIX и начала XX вв., т.е. на образование новых философских учений и направлений.

Представленная здесь в общих чертах философия Страхова не является ее простым изложением или даже реферированием. Сам мыслитель не дал систематического изложения своей философии и даже не претендовал на оригинальность излагаемых им идей. Он стремился лишь к пониманию сути и содержания осмысливаемых современных ему философских учений, ис-

пользуя при этом философский, диалектический метод, а также к постановке и предварительному решению выдвигаемых проблем в различных областях культуры.

Философия Страхова, подобно ренессансной философии, является антропоцентрической. В ней можно выделить антропоцентрическую космологию, гносеологию, философскую антропологию и философию истории. Ее антропоцентрический принцип не оставался неизменным, а постоянно эволюционировал, конкретизировался и обогащался. Антропоцентрическое учение Страхов излагает прежде всего в работе «Мир как целое», которое тесно связана с учением о мире как органическом целом, что придает его концепции необходимую широту и глубину.

В силу созерцательного характера этого антропоцентризма акцент в страховской философии делался на высших, гуманистических его спектрах, в центре которых находилась идея достоинства человека. При этом она обогащена естественнонаучным и социально-гуманитарным знанием, имевшимся в западноевропейском и русском просвещении. В ней подвергались критической рефлексии утилитарные стороны философского антропологизма, проявившиеся как в Западной Европе, так и в России. Этим отличается философия Страхова от эгоизма, преобладания рассудка и здравого смысла, характерных для философов французского Просвещения и российского «просвещения».

Переходное время, в которое он жил, требовало не только действий, но и понимания тех проблем, которые предстояло решать в России. Страхов представляет собою весьма сложное культурное явление. В нем пересекаются различные умственные течения, которые последовательно то объединяются, то выступают в качестве самостоятельных течений. Страхов ставил перед собой и другими людьми задачу: быть самим собой на уровне личности и нации, из которой вытекала проблема личностного и национального самосознания. В целом его жизнь является ярким примером самоотверженного служения России в сфере науки и образования.

Вместе с тем Страхова нельзя относить ни к одному из философских направлений. Не замыкаясь в узких рамках какого-то одного направления, он осуществлял многосторонний анализ изучаемых культурных явлений, стремясь выявить в них не только позитивное, но и негативное. Он призывал и других быть самостоятельными как в мышлении, так и в деятельности, резко выступая против засилья западничества в русской культуре. Страхов полагал, что любовь к своей родине должна быть освещена мыслью, переведенной в сознательные начала.

Все эти соображения позволяют нам оценить историческое значение личности и творчества Страхова и вместе с тем понять истинное значение и отличие его антропоцентризма от других антропологических направлений. Антропоцентрический принцип пронизывает не только страховскую философию природы, но также гносеологию, философию истории и литературную критику. Антропоцентричности мировоззрения Страхова нельзя отказать в органической целостности.

Философию Страхова весьма трудно излагать в силу специфичности форм изложения и из-за мозаичности высказываемых им новых идей при конструктивно-критическом освоении творчества различных писателей и философов. Сам Страхов видел свое предназначение не столько в создании собственной философской системы, сколько в том, чтобы, используя диалектический метод «ставить и развивать понятия». К концу своей жизни мыслитель отходит от классического рационализма и ищет новые виды и формы рационализма, обращаясь к иррационализму А. Шопенгауэра и восточной философии. Ему досталась роль критика, философа-интерпретатора чужих художественных и чисто идеологических творений с выкладкой огромного количества прочитанных им книг при нескрываемом дидактическом рвении.

Его органическая «перегородочная философия» проводит разграничительную линию между тесно связанными областями бытия и знания, веры и разума, земного и космического, являясь открытой в будущее. Философия Страхова и антропоцентричная, и органичная, и созерцательная, и эстетичная. Диалектика, герменевтика, созерцательность – важнейшие черты его философии. У Страхова мы не найдем философской антропологии, которая была бы представлена как таковая и собрана воедино в готовом отдельном виде. В связи с этим изложение его антропоцентрической философии носит характер реконструкции.

Страхов, несомненно, принадлежит к числу глубоких и оригинальных мыслителей России, занимая в русской культуре значительное место. Однако до сих пор нельзя сказать, что в продолжающихся вокруг его творчества дискуссиях существует какой-либо устоявшийся общий взгляд. В значительной мере философское творчество Страхова имеет публицистический характер, находя свое выражение в многогранной и последовательной литературно-критической деятельности, которая базировалась на почвенничестве и «органической критике», придававших его произведениям самобытный и оригинальный характер. Для Страхова как глубокого мыслителя, чуждого мистицизма и утопии, было характерно не провидение будущего, а трезвая оценка реально просматривающихся черт, контуров, тенденций объективного течения событий.

Говоря о значимости философского творчества Страхова, хочется надеяться, что начавшееся освоение философского наследия этого мыслителя будет понято и должным образом оценено. «Наверняка в новой российской действительности имя Николая Страхова, – как пишет Анджей де Лазари, – тоже приобретет новое значение. Быть может, из символа «консерватизма» и «реакционности» он превратится в авторитет научности и солидного подхода к творческому труду»¹. Наше переходное время, несомненно, способствует возрождению творчества тех мыслителей, которые как Страхов, в тяже-

¹ Лазари Анджей де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество: Пер. с польск. – М., 2004. – С. 18.

лейших социокультурных условиях развития философии оставался рыцарем Истины, Добра и Красоты.

Прошло более ста лет с тех пор, как завершилась многосторонняя и плодотворная интеллектуальная деятельность Страхова. Постепенно светлый и благородный образ мыслителя освобождается от временного, наносного и завистливого. И сегодня после длительного забвения, замалчивания и даже какого-то умаления, связанного в значительной мере с непониманием, мы все более убеждаемся в том, что Страхов «не только ставил и решал отдельные, пусть и исключительно важные вопросы. Он сделал существенно большее: открыл *новые* области философского знания, которые и сегодня (а точнее, *особенно* сегодня) составляют наиболее интригующее, привлекающее самый пристальный интерес “проблемное поле”»¹. Его философское наследие постепенно возвращается к нам, помогая лучше осознать историю русской культуры и ее настоящее, а также способствуя выработке новых философских и культурологических проектов.

¹ Ильин Н.П. Последняя тайна природы (О книге «Мир как целое» и ее авторе) // Страхов Н.Н. Мир как целое. – М., 2007. – С. 26.

Литература

- Страхов Н. Значение гегелевской философии в настоящее время. – СПб., 1860.
- Страхов Н.Н. Очерки вопросов практической философии П.Л. Лаврова // Светоч. – 1860. – №7.
- Страхов Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. – 1865.
- Страхов Н. Бедность нашей литературы. Критический и исторический очерк. – СПб., 1868.
- Страхов Н. Критический разбор «Войны и мира». – СПб., 1871.
- Страхов Н. Мир как целое. Черты из наук о природе. – СПб., 1872.
- Страхов Н. Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом. – СПб., 1885.
- Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. – СПб., 1882. 1-я книга; 1883. 2-я книга; 1886. 3-я книга.
- Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1886.
- Страхов Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). – СПб., 1887.
- Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890.
- Страхов Н. Воспоминания и отрывки. – СПб., 1892.
- Страхов Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. – Киев, 1897.
- Страхов Н.Н. Философские очерки. – Киев, 1906.
- Страхов Н.Н. О времени, числе и пространстве // Русский вестник. – 1897. – №1.
- Страхов Н.Н. О времени, числе и пространстве // Русский вестник. – 1897. – №2.
- Страхов Н.Н. Воспоминания о ходе философской литературы // Исторический вестник. – 1897. – №5.
- Из бумаг Н.Н. Страхова // Русский вестник. – 1898. – №1-2.
- Письма Н.Н. Страхова к Н.Я. Данилевскому // Русский вестник. – 1901. – №1; №2; №3.
- Страхов Н.Н. Письма о философии // Вопросы философии и психологии. – 1902. – №1.
- Письма Н.Н. Страхова // Грот Николай Яковлевич в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и писателей. – СПб., 1911.
- Переписка К.Р. с Н.Н. Страховым // Русская литература. – 1993. – №2.
- Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Достоевский Ф.М. в воспоминаниях современников в двух томах. – М., 1990. – Том первый.
- Страхов Н.Н. Литературная критика. – СПб., 2000.
- Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. – СПб., 2007.

Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап.А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов (Философская культурология второй половины XIX века). – М., 1992.

Антонов Е.А. В тени великанов // Памятники Отечества. – М., 2002. – № 50.

Антонов Е.А. Антропоцентризм Николая Страхова // Человек. – 2005. – №4.

Аринин А.Н., Михеев В.М. Прошлое. Настоящее. Будущее: (Историко-философская мысль России XIX – XX вв.) / Науч. ред. проф. Г.Д. Чесноков. – М., 1995.

Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. – М., 1997.

Баландин Р.К. Самые знаменитые философы России. – М., 2001.

Балуев Б.П. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». – Тверь, 2001.

Белов А.В. Человек и мир в органической теории Н.Н. Страхова: (К 100-летию со дня смерти мыслителя) // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 1996. – № 1.

Белов С.В., Белодубровский Е.Б. Библиотека Н.Н. Страхова // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1976. – М., 1977.

Богданов А.В. Почвенничество. Политическая философия А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова / Под ред. Е.Н. Моцелкова. – М., 2001.

Бросова Н.З. Н.Н. Страхов как историк философии // Credo. – 1998. – №1.

Будиловская А.Л., Егоров Б.Ф. Библиография печатных трудов Н.Н. Страхова // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. – 1966. – Вып. 184. – Т.9.

Бурмистров А.С. Петербург Н. Н. Страхова // Философия в Санкт-Петербурге (1703-2003). Справочно-энциклопедическое издание. – СПб., 2003.

Введенский Александр. Значение философской деятельности Н.Н. Страхова // Образование. – 1896. – №3.

Введенский Алексей. Общий смысл философии Н.Н. Страхова. – М., 1897.

Век Просвещения. – М., Париж, 1970.

Великотская Л.А. Страхов Н.Н. И П.Е. Астафьев: проблема человека // Гуманитарные и социально-экономические науки. – Ростов / на Дону. – 2006. – №1.

Вернадский В.И. Живое вещество. – М., 1978.

Война из-за «Войны и мира»: Роман Л.Н.Толстого в русской критике и литературоведении. – СПб., 2002.

Волынский А.Л. Русские критики. Литературные очерки. – СПб., 1896.

Гаврюшин Н.К. Критика космизма Н.Н. Страховым // Из истории авиации и космонавтики. – М., 1976. – Вып.30.

Гаврюшин Н.К. Мир как целое. Н.Н. Страхов о развитии естествознания // Природа. – 1982. – №7.

Гаврюшин Н.К. Христианство и экология // Вопросы философии. – 1995. – №3.

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е изд., испр. и доп. – Л., 1989.

Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. – М., 1977.

Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. – М., 1954-1966.

Гольцев В. Н.Н. Страхов, как художественный критик // Вопросы философии и психологии. – 1896. – Кн.3.

Горбанев Н.А. Аполлон Григорьев и Н.Н. Страхов // НДВШ. Филологические науки. – 1988. – №1.

Гордон А.В. Российское Просвещение: значение национальных архетипов власти // Европейское Просвещение и цивилизация России. – М., 2005.

Градовский А. По поводу одного предисловия // Вестник Европы. – 1882. – Т. III. – №5.

Григорьев Ап. Литературная критика. – М., 1967.

Григорьев Аполлон. Письма. – М., 1999.

Грот Николай. Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896.

Гуральник У. Н.Н. Страхов – литературный критик // Вопросы литературы. – 1972. – №7.

Гуральник У.А. Ап. Григорьев и Н.Н. Страхов // Академические школы в русском литературоведении. – М., 1975.

Гусев С.С., Тульчинский Г.Л. Проблема понимания в философии: Филос.-гносеол. анализ. – М., 1985.

Давыдов Ю.Н. «Феноменология духа» и ее место в истории философской мысли. Вступительная статья // Гегель. Сочинения. – М., 1959. – Том IV.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. 6-е изд. – СПб., 1995.

Деникин А.В. Консерватизм и либерализм в социально-философской мысли России XIX века: становление методологии. – М., 2000.

Долинин А.С. Достоевский и другие: Статьи и исследования о русской классической литературе. – Л., 1989.

Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991. – Т.1. – Ч.2.

Зеньковский В.В. Н.Н. Страхов, Л.Н. Толстой, Н.К. Михайловский // Цивилизация и общественное развитие человечества. – М., 1989.

Идлис Г.М. Революция в астрономии, физике и космологии. – М., 1985.

Ильин И.А. О грядущей России. – М., 1993.

Ильин Н. Понять Россию: О жизни и творчестве Николая Страхова (1828-1896) // Молодая гвардия. – 1997. – №4.

Ильин Н.П. Понять Россию (Н.Н. Страхов) /// Российский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX века. – М., 2003.

Ильин Н.П. Трагедия русской философии. Часть I. От личины к лицу. Введение в принципы историко-философского понимания. Монография. – СПб., 2003.

Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М., 1989.

Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. – М., 1911. – Т. 1.

Колубовский Л.Н. Н.Н. Страхов. Материалы для истории философии в России. 1855-1888. (Продолжение) // Вопросы философии и психологии. – 1891 – №3. – Кн.7.

Корольков Александр. Русская духовная философия. – СПб., 1998.

Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. – СПб., 1991.

Краус В. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах. Эссе. – М., 1994.

Крупенков А. Страхovy из Белгорода // Белгородские известия. 2005. 10 сентября.

Кузанский Н. Об ученом незнании / Соч.: В 2-х т. – М., 1979. – Т.2.

Кулешов В.И. История русской критики XVII – начала XX веков. – М., 1991.

Лазари Анджей де. В кругу Достоевского. Почвенничество: Пер. с польск. – М., 2004.

Левицкий С. Н.Н. Страхов (Очерк его философского пути) // Новый журнал. – 1958. – №54.

Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М., 1996.

Липатов А.В. Эпоха Просвещения: светские и духовные начала // Славянский альманах. – 1996. – М., 1997.

Лыкова В.С. Философские воззрения Н.Н. Страхова: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2001.

Майков В. Литературная критика. – Л., 1985.

Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992.

Мотренко Т.В. Гегелевские идеи в мировоззренческо-религиозной парадигме российской философии XIX – начала XX века: Монография. – Киев, 2005.

Найдыш В.М. Тайна как феномен культуры // Человек. – 1999. – № 2.

Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения. Сб. ст. – М., 1989.

Никольский Б. Памяти Н.Н. Страхова // Русский вестник. – 1896. – №3.

Никольский Б. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. – 1896. – №4.

Ницше Ф. Полн. собр. соч. – М., 1912. – Т. IX.

Новиков А.И. Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики. – Л., 1972.

Опочинин Е.Н. Литературные портреты. Князь Павел Петрович Вяземский // Среди великих: Литературные встречи. – М., 2001.

Отечественная философия: русская, российская всемирная: Материалы V Российского симпозиума историков русской философии. – Н. Новгород, 1998.

Пантелеев Л.Ф. Воспоминания. – М., 1958.

Писарев Д.И. Избранные философские и общественно-политические статьи. – Л., 1949.

Порус В.Н. Искусство и понимание: сотворение смысла // Заблуждающийся разум?: Многообразие внеауч. знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. – М., 1990.

Пустарнаков В.Ф. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе // История философии. – 1999. – № 4.

Пустарнаков В.Ф. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. – М., 2002.

Радлов Э. Несколько замечаний о философии Н.Н. Стрехова // Журнал министерства народного просвещения. – 1896. – №6.

Рождествен А. Художественная критика // Филологические записки. – Воронеж. – 1896. – №5-6.

Розанов В.В. Идея рационального естествознания // Русский вестник. – 1892. – №8.

Розанов В. Смена мировоззрений // Русское обозрение. – 1895. – №7.

Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. – М., 2000.

Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Стрехов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николукина. – М., 2001.

Сагатовский В.Н. Мой враг антропоцентризм // Вестник Российского философского общества. – 2007. – №4

Самохвалова В.И. Эволюция антропоцентризма: этапы самопознания // Истины и ценности на рубеже XX-XXI веков (Материалы симпозиума). – М., 1992.

Сапов В.В. Стрехов Н.Н. // Русская философия: Словарь / Под общей ред. М.А. Маслина. – М., 1995.

Семенов В.В. Эмпиризм в философии // Философские исследования. – 2004. – №3-4.

Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб., 1993.

Симосато Тосиюки Кризис просвещения в России и аксиология П.Н. Ткачева // Вестник Моск. ун-та. – 1995. – Сер.7. Философия. – №1.

Скатов Н.Н. Критика Николая Стрехова и некоторые вопросы русской литературы XIX века // Русская литература. – 1982. – №2.

Скатов Николай. Н.Н. Стрехов // Стрехов Н.Н. Литературная критика. – СПб., 2000.

Снетова Н.В. Антропологическое учение Н. Страхова // Новые идеи в философии. – Пермь, 1998. – Вып.7.

Снетова Н.В. Н.Н. Страхов как философ // Вестник ОГУ. Приложение. Гуманитарные науки. – 2005. – №4.

Старыгина Н.Н. «Символ веры отрицателей...» (русский нигилизм в оценке Н.Н. Страхова) // Открытый урок по литературе: Русская классическая литература (Планы, конспекты, материалы): Пособие для учителей. – М., 2001.

Султанов К.В. Социальная философия Н.Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. – СПб., 2001.

Ткачев П.Н. Кладези мудрости российских философов. – М., 1990.

Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки / Редактор А.А. Донсков. – Ottawa, М., 2003. – Т. I, Т. II.

Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку. – М., 1997.

Трубецкой С.Н. Сочинения. – М., 1994.

Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990.

Фатеев В.А. Публицист с душой метафизика и мистика // В.В. Розанов: Pro et contra. Кн. 1. – СПб., 1995.

Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. – СПб., 1991. – Т. 1.

Феллер В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. – М., 2005.

Философ. Критик. Публицист: К 175-летию со дня рождения Николая Николаевича Страхова. Библиогр. указ. лит. / Белгор. гос. универс. науч. б-ка; сост. Е.А. Антонов. – 2-е изд., доп. – Белгород, 2002.

Философия. Наука. Человек: Конфликт или гармония? / Под ред. В.Л. Обухова. – СПб., 1992.

Флоровский Г. Из истории русской мысли. – М., 1998.

Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990.

Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. – М., 1986.

Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сб. – М., 1991.

Хевеши М.А. Нигилизм, его роль и влияние в XX веке // Философские науки. – 1998. – № 1.

Ходанович М.А. Влияние философии Шеллинга на мировоззрение почвенников А.А. Григорьева и Н.Н. Страхова // Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб., 1998.

Человек эпохи Просвещения. Сб. ст. – М., 1998.

Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2-х т. – М., 1986-1987.

Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж, 1939.

Шкляревская И.В. «Вам я верю вполне...» // Белгородчина литературная. Книга первая. – Воронеж, 1979.

Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX века. – М., 1980.

Шульц Л.Б. Оригинальный и глубокий мыслитель: некоторые штрихи к философскому портрету Николая Страхова // Энтелехия. – 2000. – №2.

Щербакова М. «Вместо дневника – письма к вам» (Из переписки Н.Н. Страхова с Иоанном Сквивским) // Москва. – 2005. – №10.

Щербаченко В. Мыслитель и философ // Белгородский численник. – Белгород, 1998.

Яковенко Б.В. История русской философии: пер. с чеш. / Общ. ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. – М., 2003.

Gerstein L. Nikolai Strakhov philosopher, man of letters and social critic. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

Danilevsky Russian Totalitarian Philosopher by Robert E. MacMaster. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах. – Київ, 2005. – Т.4.

Научное издание

Антонов Евгений Алексеевич

**Антропоцентрическая философия Н.Н. Страхова
как мыслителя переходной эпохи**

Монография

В авторской редакции
Компьютерная верстка *В.Е. Пеньков*

Подписано в печать 30.11.2007. Формат 60?84/16.
Гарнитура Times. Усл. п. л. 9,76. Тираж 200. Заказ № 506.
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован
в издательстве Белгородского государственного университета
308015 г. Белгород, ул. Победы, 85