

А. С. ХОМЯКОВ И НЕОСЛАВЯНОФИЛЬСТВО Н. Н. СТРАХОВА

Значение учения, которое создали А. С. Хомяков и И. В. Киреевский для развития отечественной философской мысли и отечественной культуры в целом, огромно, о чем свидетельствует то, что оно породило целый комплекс концепций, что дискуссии о славянофильстве и обращение к идеям этих двух мыслителей не прекращается в XXI веке. Философия славянофилов была частью целостного процесса формирования национального самосознания. Наряду с другими представителями образованной части российского общества первой половины XIX века они искали ответы на вызовы времени и представили в этих поисках вариант решения важнейших для страны вопросов. Если идеи старших славянофилов продолжают свою жизнь и сейчас, то тем более естественным было их продолжение, переосмысление младшими современниками, мыслителями второй половины XIX века, ибо реформа 1861 года не только не решила проблем, над поисками решения которых билась мысль Хомякова и Киреевского, но в каком-то отношении обострила многие из них. Реформа означала медленный переход России на рельсы буржуазного развития, что делало комплекс вопросов, связанных с проблемой «Россия — Запад» еще более острым и актуальным. В конце 1850-х — начале 1860-х годов в обсуждение проблем, поставленных западниками и славянофилами, включились почвенники. Почвенничество, на наш взгляд, можно считать продолжением славянофильства.

Данное направление формировалось в рамках редакции журнала «Время», который начал издаваться М. М. Достоевским с начала 1860 года. Общность воззрений объединила Ф. М. Достоевского, Ап. А. Григорьева и Н. Н. Страхова, при этом каждый из них оставался вполне самостоятельным мыслителем. Самостоятельность не исключала в их тесном общении взаимовлияния. К данному времени Ф. М. Достоевский имел известность как писатель, Ап. Григорьев — как литературный критик и сотрудник «молодой редакции» «Москвитянина», Н. Н. Страхов (1828 — 1896) до этого опубликовал несколько крупных статей в журнале «Русский мир», «Русский вестник», «Светоч», которые обратили на себя внимание Ф. М. Достоевского. В предисловии к книге «Из истории литературного нигилизма» Страховым указывалось, что с 1855 года им было обращено внимание на такое явление в российской общественной жизни, как нигилизм, который сразу вызвал в нем «какое-то органическое нерасположение». Предложенные в 1859 году редакциям нескольких известных журналов статьи против нигилизма были отвергнуты. Придя в редакцию «Времени», Страхов получил возможность выразить свои взгляды на проблему «Россия — Европа», которые уже в основном сформировались. Им публикуются статьи, направленные против нигилистов и в защиту идеи «почвы». Таким образом, мыслитель шел к почвенничеству через критику нигилизма.

На формирование его социальных воззрений оказали влияние работы А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, с которыми познакомился до прихода в редакцию жур-

нала «Время». Позже, в 1873 году, почувствовав потребность, снова обращается к хомяковским работам. (В письме к Л. Н. Толстому он упоминает о чтении «Записок о всемирной истории» и выражает восхищение его, Хомякова, живым пониманием жизни народов.) В своих воспоминаниях о Ф. М. Достоевском Стрхов писал о том, что именно им было обращено внимание Достоевского на работы старших славянофилов, и Достоевский стал их читать. Думается, значительное непосредственное воздействие на Стрхова оказало знакомство с работами Ап. Григорьева, с которым Николай Николаевич познакомился и подружился до прихода в редакцию журнала «Время». Знание философии у него было результатом самообразования, ибо Стрхов имел естественнонаучное базовое образование. Философия им изучалась прежде всего по трудам представителей немецкой классической философии. Сам себя он всегда оценивал как гегельянца, однако анализ его творчества свидетельствует о том, что наибольшее влияние на него оказала философия Шеллинга.

Хомяков, так же как и Киреевский, шел в обосновании своих социально-философских идей через критику гносеологических основ, рассудочного познания у представителей немецкой классической философии — Канта, Фихте и Гегеля. Эта критика фактически переходит у них в критику западной культуры, поскольку рационализм рассматривается у них как явление общекультурного характера. Н. Стрхов расходился с Хомяковым в оценке гегелевской философии. В статье 1860 года «Значение гегелевской философии в настоящее время» первый очень высоко оценивал немецкого мыслителя, считая систему Гегеля высшей точкой развития философской мысли человечества. Состояние современной западной философии оценивалась Стрховым как упадок, и в этом его оценки совпадали с оценками Хомякова и Киреевского, а дальнейший путь прогрессивного ее развития он видел в возврате к Гегелю. Эта благотворная тенденция виделась ему в творчестве Куно Фишера.

А. С. Хомяков в оценке германской философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля солидаризировался с И. В. Киреевским, продолжая его мысль о том, что «строй западной образованности, вследствие односторонности своей и ея исторических причин, должен придти к остановке и безвыходному рационализму»¹. Как признается самим Хомяковым (в продолжение мысли Киреевского), он попытался установить точку, на которой остановилось это философское движение и показать последнюю форму, в которую оно вылилось в Германии. Цель немецкой философии в лице Гегеля, по Хомякову, выглядит так: воссоздать цельный дух из понятий рассудка. Осуществляя данную цель, Гегель довел рационализм «до крайнего предела», следовательно, путь развития немецкой философии должен был прекратиться, но это, по справедливому мнению Хомякова, невозможно. Киреевский показал, что пойти по новому пути она не могла и у нее оставалась одна возможность — видоизменять старые основы мышления. Как же они видоизменялись в процессе дальнейшего развития? Логику развития немецкой философии Хомяков продемонстрировал в статье «О современных явлениях в области философии». Согласно автору,

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 1. М., 1900. С. 290—291.

как, казалось, ни был далек Гегель от материализма, однако его школа закономерно и неизбежно «перешла в материализм», о чем свидетельствует появление философии Фейербаха, ибо односторонняя мысль, какой была гегелевская, необходимо переходит в свою противоположность. Материализм оценивается Хомяковым как выражение упадка философской мысли, примитивное, противоречивое мировоззрение, внутренне противостоящее нравственности.

Страхов солидарен с Хомяковым в оценке материализма как поверхностного взгляда на мир. Он правильно определял себя как идеалиста, причем в смысле как обыденном, так и философском. Будучи адептом последнего, в своих философских воззрениях исходил из представления о духовной сущности мира. Идеализм трактовался им и как мировоззрение, согласно которому идеи, идеалы играют определяющую роль в жизни человечества и человека. Очень высоко оценивая достижения немецкой классической философии вообще, философию Гегеля в частности, Страхов иначе, нежели Хомяков, относился к рационализму и к Фейербаху, поэтому защищает от хомяковской критики и гегелевскую систему, и Фейербаха. Страховым утверждается, что по содержанию гегелевская система одновременно — и «абсолютный идеализм, и реализм», ибо стремится постичь тайны бытия и мышления. «Крайними идеалистами являются те, которые ищут реального не в жизни, а за нею, которые отвергают жизнь и признают существенным что-то другое». К ним философ относит «ново-шеллингианцев», Киреевского и Хомякова: они, по его мнению, ищут реальное за пределами жизни, за пределами мышления².

Страхов, «кидаясь» на защиту Гегеля и Фейербаха, утверждает, что есть настоящий и ненастоящий материализм. В Германии существует старый материализм, но материализм врачей и натуралистов (имеется в виду вульгарный материализм Фохта, Бюхнера и Молешотта), а он не имеет никакого отношения к гегелевской системе. По Страхову, никогда и никаким образом от гегелевской системы «невозможно последовательно перейти в материализм». Материализм же Фейербаха — не настоящий, Фейербах, скорее, хочет стать материалистом, но не является им, несмотря на все свои старания. В данной статье Страхов следующим образом интерпретирует немецкого мыслителя: «...он говорит материя, а понимает под этим — чувство, любовь, душу»³. У настоящего же материалиста, читаем у Страхова, чувство происходит в нервах, в мозгу и является вещественным процессом, а Фейербах, «очевидно, хочет превратить самые вещественные процессы в духовные». Страхову, видимо, хочется отождествить материализм вообще с вульгарной его формой, в то время это бывало часто, что делал и сам Фейербах. Однако Страхов чувствует неправомерность такого отождествления, поэтому далее замечает: «Как бы то ни было, Фейербах не есть материалист в том смысле, как, например, материалисты Карл Фохт или Бюхнер». Замечание понятно, так как самим Фейербахом подчеркивалось, что он не согласен с точкой зрения вульгарных материалистов Фохта, Бюхнера. Фейер-

² См.: *Страхов Н. Н.* Философские очерки. СПб., 1895. С. 24.

³ См.: Там же. С. 26.

бах, по мнению Стрхова, — гегельянец, диалектик, ибо у него используются те же «приемы мысли», «логические переходы» между понятиями, как и у Гегеля. Заметим, что использование терминологии и «логических переходов» другого философа вовсе не доказывает идентичность воззрений. Дав такую оценку немецкому мыслителю, Стрхов тут же противоречит себе, заявляя, что мышление этого философа имеет яркие особенности, в частности отличается односторонностью. Стрхову приходится признать различия между Гегелем и Фейербахом. Но, признавая это, он утверждает, что Фейербах хотел бы вырваться из волшебного круга гегелевской логики, однако это невозможно. В этой работе видно, что Стрхов в оценке философских воззрений того или иного мыслителя не всегда бывает объективен.

Правильность последнего замечания подтверждается, на наш взгляд, тем, что, во-первых, страховская оценка философии Фейербаха в дальнейшем менялась, становясь более негативной, во-вторых, когда он возвратился к анализу воззрений данного немецкого мыслителя, то критика сопровождалась явным упрощением и некоторым искажением этих воззрений. (Но при этом отечественный критик верно отмечает некоторые слабости, имевшиеся в философском учении Фейербаха). Во второй статье 1864 года «Фейербах» Стрхов вновь обращается к работе Хомякова «О современных явлениях в области философии». С точки зрения Стрхова, в оценке философского развития Германии и всей западной Европы Хомякову можно возразить следующее. Во-первых, Хомяков не прав, видя в современном материализме «нечто новое, а во-вторых, нечто логически вытекающее из предыдущего состояния философии, когда господствовало гегельянство»⁴. Соглашаясь с Хомяковым в оценке материализма как примитивного мировоззрения и отождествляя материализм с его вульгарной формой, учениями типа учений Фохта и Бюхнера, Стрхов пишет, что «если бы современный материализм действительно логически вытекал из великой системы Гегеля, то этот материализм имел бы великую важность»⁵. Он настаивает на том, что Фейербах не вульгарный материалист. Современный материализм, по Стрхову, ведет свою генеалогию от Декарта, поэтому в немецком материализме нет ничего нового и этот материализм не следует логически из гегельянства. Воцарилось примитивное мировоззрение врачей и натуралистов, с его точки зрения, потому, что «философия утратила свою власть над умами в Германии».

Если Хомяков в упоминавшейся философской работе останавливается только на анализе современной философии, то Стрхов, характеризуя значение Фейербаха, обращается к оценке современного состояния западного общества, ибо только в этом случае можно, с его точки зрения, понять истинное значение того или иного мыслителя. При этом необходимо заметить следующее. Сам подход Стрхова как историка философии к выяснению значения анализируемого философского учения, безусловно, правилен, если учесть, что сами оцениваемые взгляды представлены адекватно. В данном случае без опоры на текстовый анализ, базируясь, следова-

⁴ Там же. С. 87—88.

⁵ Там же. С. 88.

тельно, во многом на собственной интерпретации взглядов немецкого философа, Страхов констатирует, что Фейербах пришел к отрицанию философии вообще и религии вообще. Мы видим, таким образом, что творчество данного мыслителя сближается Страховым с нигилизмом, который уже являлся к этому времени предметом его критики в журналах «Время» и «Эпоха». И на основании данного вывода дается оценка значения Фейербаха. Фейербах, утверждает Страховым, — сын своего времени, своего века, а век может быть назван веком пессимизма. При этом XIX столетие сравнивается с XVIII веком, в котором люди «твердо верили в свои идеалы, в свою философию и свои политические планы, поэтому они были счастливы». Результат этой веры — разочарование! «Западная критика нашего времени, — пишет русский мыслитель, — получила характер неслышанной мрачности и безнадежности». В числе разочарованных отрицателей, кроме Фейербаха, называются также Прудон и Герцен. Причем вслед за глубокими отрицаниями философии, религии, возможности материального благосостояния, счастья, прогресса в любой области общественной жизни без замены отрицаемого ничем положительным остается, делает вывод Страхов, «сделать еще одно последнее отрицание» — «отрицать человека». «И до него дошел Запад в силу неизбежной логики». «Очевидно, оно может иметь только такой смысл: для человека, по самой сущности вещей, возможна только одна, только эта западная цивилизация. И, следовательно, если она не удалась, если она больна и умирает, то нет более надежды на человека»⁶. Если же мы «поверим во всю эту блистательную цивилизацию», то должны ее рассматривать как «необходимое проявление самой природы человека». Мы видим, что отечественный мыслитель совершенно верно определил логику развития западной философской мысли, в определенном отношении предсказал появление в ней концепций природы человека, общества, в которых имеются оба варианта, им описанные (например, теория рационального человека и фрейдизм).

Итак, из анализа двух статей, посвященных Фейербаху, в которых Николай Страхов спорит с А. С. Хомяковым, можно сделать вывод, что Страхова интересует не столько сам Фейербах, сколько современное состояние, итог развития западноевропейской цивилизации. Значение же творчества немецкого философа в этом контексте состоит в том, по его мнению, что оно принадлежит к той «безнадежной пессимистической критике, которая разъедает собою в настоящее время духовный строй Европы». Если у таких социально чутких людей, как Людвиг Фейербах, проявляется столь болезненное, пессимистическое настроение, то это, — делает вывод отечественный мыслитель, — «дурной признак для западной цивилизации». «Если в ней так часто не находят себе спасения и успокоения души алчущие и жаждущие правды, то, значит, есть какое-то глубокое, может быть, коренное зло, которым страдает эта цивилизация»⁷. Таким образом, несмотря на то что Страхов строит свой анализ философии Фейербаха на критике оценок Хомякова, в итоге

⁶ Там же. С. 97—98.

⁷ Там же. С. 98—99.

фактически он присоединяется к общим выводам, которые делались Хомяковым и Киреевским в отношении западной цивилизации, ход его мысли в ранних статьях, посвященных Фейербаху, в целом совпадает с выводами старших славянофилов. В этих страховских статьях еще много вопросов и нет объяснений причин тех явлений общественной жизни, которые отмечаются русским философом, но в дальнейшем своем философском творчестве он будет стремиться ответить на возникшие вопросы.

Страхов расходитя со старшими славянофилами в оценке рационализма, это понятно уже из того, что он идентифицирует себя как гегельянца. В статье «О значении гегелевской философии в настоящее время» им констатируется такая характерная черта философии Гегеля, как рационализм, и в связи с этим утверждается ведущая роль разума в познании. Он пишет о возможностях рационального познания. Приводит при этом красивую легенду о том, как однажды солнцу донесли: несмотря на весь его свет, на земле все-таки много темного, например, что по ночам бывает везде темно. Не доверяя доносу и желая проверить, не должно ли оно изменить свой образ освещения и светить как-нибудь лучше, солнце пошло осматривать места, на которые ему указали. Поднялось туда, где была ночь, и видит, что все светло; заглянуло под облака, в ущелья гор, в темные леса и видит, что и там все светло. Словом, куда ни приходило солнце, везде было светло, как днем. Тогда солнце успокоилось и стало светить по-прежнему. Страхов сравнивает солнце с разумом: «Стоит только указать разуму на что-либо темное, и самый взгляд разума будет уже озарением этого темного. Разуму, как солнцу, не нужно изменять своего образа действия, потому что он не виноват, если темно там, где его нет...»⁸ Анализ взглядов Стрхова позволяет сделать вывод, что рациональное познание мыслитель отождествляет с научным постижением мира. Однако вне его пределов он отмечает ограниченность рационалистического способа мышления, сближаясь со славянофилами. Как известно, именно Страхов ввел термин «просвещенство», выступая против культа научного знания, лишённого нравственного измерения. Продолжая Хомякова и Киреевского, мыслитель, на наш взгляд, внес вклад в критику сциентизма. В частности, он одним из первых выступил против перенесения учения Дарвина на понимание социальных явлений⁹. Тем не менее до конца своего творческого и жизненного пути мыслитель утверждал разум, рациональное мышление как важнейшее, сущностное свойство человека. Без него невозможно уяснение какого-либо вопроса, в том числе понять нашу самобытность. Рационализм, согласно Стрхову, — это великое развитие отвлеченной мысли — является одним из средств к «сознательному уяснению наших собственных духовных инстинктов». А согласно Хомякову, «формальный разум» рождает «безжизненные» формы.

⁸ Стрхов Н. Н. Значение гегелевской философии в настоящее время // Философские очерки. СПб., 1895. С. 21.

⁹ См.: Стрхов Н. Дурные признаки // Время. 1862. № 11. О. II.

В отношении к рационализму Хомяков и Страхов, вероятно, расходятся более всего. У А. С. Хомякова рассудочному познанию индивида противопоставит целостный церковный разум. По Хомякову, для познания высших истин необходима целостность сознания: рассудок, разум, в единстве с моральными силами должны быть обращены к познанию «всесущего духа». Подобная целостность достигается в церковном единении многих познающих людей, в «общении любви», при условии свободного соединения людей в духовный союз, что свойственно только православной, но никак не западной Церкви. Если для Хомякова идеи живознания, соборности играли очень важную роль в обосновании особого исторического пути России, в решении вопроса о национальной самоидентификации, то Страхов не употреблял данных терминов, хотя как для органициста идея целостности была в развиваемом им воззрении стратегемой, но воплощалась она в иных вариантах.

Несмотря на различия во взглядах Хомякова и Страхова, принципиально общим было то, что оба они исходили из органического подхода. Причем если у Хомякова и Киреевского органическая методология не отрефлексирована, то Страхов в ранней статье «Органические категории» заявляет о себе как сознательном стороннике органического взгляда на мир, первым после неудачной попытки Г. Эдельсона характеризует его сущность и особенности. Им вскрывается источник этого взгляда. В данной работе верно констатировалось, что органические категории появились из немецкой философии. Гегелю, по его мнению, принадлежит органическое понимание самой философии, историко-философского процесса, в котором развитие мысли есть органический процесс. Это понимание, считал Страхов, надо перенести на другие сферы действительности. Интересно, что в данном случае русский мыслитель опирается на авторитет Гегеля, а не Шеллинга, несмотря на то что первым начал разрабатывать органицизм в своей натурфилософии именно этот философ.

Приверженность Страхова к органицизму отчасти может быть объяснена влиянием Аполлона Григорьева, но, думается, что она была для его философского творчества органична, ибо он — биолог по образованию, и уже его ранние работы были посвящены анализу органической жизни. Органический подход Страхов старался провести в исследовании любой сферы, где это было возможно, в натурфилософии, методологии науки, гносеологии, этике, эстетике, философской антропологии. Поэтому, несмотря на то что философской системы мыслитель не создал, возможно говорить о целостности его взглядов, которую задает органическая парадигма, поэтому философию Страхова можно назвать органической.

Органическим называет избираемый взгляд, мировоззрение мыслитель прежде всего потому, что такой подход позволяет, и в этом Страхов видит его преимущество перед другими подходами, то или иное явление, целостное образование рассматривать по аналогии с организмом. Осмысливая суть и значение органической методологической ориентации, исследователь правильно делает вывод, что она является антитезой механицизму. Органический взгляд означает, указывается Страховым, во-первых, признание взаимосвязанности всех элементов, составляю-

щих целостное образование. Во-вторых, понимание развития в органицизме предстает в следующем виде. Здесь Стрхов ссылается на Гегеля, солидаризируясь с ним. Развитие — это процесс саморазвития, совершенствующееся самосозидание, переход от низшего к высшему, где низшая ступень производит из себя высшую. Мыслитель согласен с Гегелем, что развитие — необходимый, имманентный процесс. Далее, указывается Стрховым, каждое целостное явление как всякий организм развивается само из себя, на собственной основе, ибо внутри себя содержит изначально силу, дающую ему развитие, и закон, по которому оно изменяется. Следовательно, органическое развитие — это развитие собственной основы, собственных начал жизни. Думается, не случайно русский философ, хорошо знавший гегелевскую философию, не называет такое понимание развития диалектическим, а именует его органическим.

Интересно, что, причисляя себя к гегельянкам, Стрхов, собственно, нигде не пытается говорить о диалектическом методе, раскрывать его сущность, характеризовать элементы диалектики, хотя ратует за применение диалектики в анализе категорий, в мышлении. Диалектический способ анализа реально, в исследовании принимается им в ограниченных рамках как различение категорий, точное представление об их содержании, определение границ их применимости. Он фактически не пользуется при анализе диалектическими гегелевскими категориями: противоположность, внутреннее противоречие, тождество, различие, единство и борьба противоположностей, диалектическое отрицание и т. д. Тем не менее, судя по отдельным замечаниям, он знаком с ними.

Интересно также, если в одной статье, написанной в 1860 году, характеризуя развитие в рамках «органического взгляда», он ссылается на гегелевскую трактовку как, безусловно, истинную, то в другой — того же года, «О значении гегелевской философии в наше время», Стрхов не делает акцент на идее развития у Гегеля, ограничиваясь замечанием, что впервые это слово с полным пониманием произнесено именно данным философом и ныне в науках стало столь употребительно. Возможно, отсутствие анализа и оценки важнейшего в гегелевской философии учения о развитии для Стрхова здесь не случайно, учитывая безоговорочность принятия и высокой оценки и метода, и системы Гегеля. Мыслитель, вероятно, понимал, что гегелевская концепция развития, примененная к истории, имеет следствием трактовку исторического процесса как единого и закономерно-го. А конкретное учение Гегеля об историческом развитии человечества Стрхов, несомненно, знал, так же несомненно, что оно его не могло устроить, как не были согласны с Гегелем Хомяков и Киреевский. Если Хомяков четко обозначает свою оценку гегелевской системы и метода, то Стрхов по отношению к Гегелю применяет следующую тактику. Он очень высоко оценивает то, с чем согласен, причем зачастую принятое интерпретирует по-своему, а то, что не приемлет, — не критикует, обходит молчанием.

Мы обращаем внимание на трактовку исторического процесса в понимании Стрхова в связи с темой данной работы. Его близость со славянофилами лежит в

плоскости исследования социально-философской проблематики. Решение вопроса о самобытности России связано с решением проблемы исторического развития вообще и социального прогресса в частности. Отношение Страхова к идее социального прогресса станет понятно, если мы учтем, что философ являлся сторонником «органического подхода», а ему соответствует циклическая трактовка исторического развития.

Уже в статьях 1860-х годов, собранных позже в книге «Из истории литературного нигилизма», Страхов начинает критиковать идею социального прогресса, сознательно или бессознательно подставляя под него упрощенное, прямолинейное представление об историческом развитии человечества. Критика этого бывшего тогда популярным упрощенного, ходячего представления о ходе истории у Страхова была совершенно правильной. Но мыслитель в этой критике как бы упускает положительные моменты в гегелевской концепции исторического прогресса или отмечает их мимоходом. Позитивная оценка гегелевской теории прогресса звучит так: «...история получает более остроумное и глубокое истолкование». А затем в эволюции своего мировоззрения представитель русского органицизма все дальше отходил от Гегеля, хотя всегда называл себя гегельянцем. Причем Страхов призывал и Ф. М. Достоевского не верить в него. В письме к Федору Михайловичу от 16 апреля 1870 года читаем: «Не верьте, пожалуйста, теории прогресса. Действительный прогресс совершается очень медленно, что, например, ясно на науках. А если взять еще глубже, то можно вовсе усумниться в прогрессе»¹⁰. Например, доказывая значение и оригинальность концепции культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, он писал, что именно Данилевский «отверг единую нить в развитии человечества, ту мысль, что история есть прогресс некоторого общего разума, некоторой общей цивилизации»¹¹. В этой оценке звучит неявная критика Гегеля. Анализ всего философского творчества Н. Страхова позволяет сделать вывод, что им признается прогресс в развитии научного знания, к развитию искусства и истории человечества, с его точки зрения, это понятие неприменимо.

Страхов рассматривает проблему мирового исторического процесса в целом и историю отдельного народа с методологических позиций органической концепции. Справедливо критикуя сторонников прямолинейной трактовки прогресса, русский философ видит положительную сторону органического понимания действительности в том, что оно, по его мнению, лишено односторонности. Вместо идеи единого закономерного направленного исторического процесса, рассматривая последний опять-таки по аналогии с организмом, вместе с Данилевским он предлагает старую концепцию круговорота, по сути, восходящую к Дж. Вико. Как и организм, по мнению Страхова, любые органические, т. е. целостные образова-

¹⁰ Письма Страхова Н. Н. Достоевскому Ф. М. // Шестидесятые годы. М.; Л., 1940. С. 267.

¹¹ *Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 511.*

ния, зарождаются, переживают период расцвета, упадка и гибели. Они заражаются, болят, вырождаются, выздоравливают. Отметим, что мыслитель, знакомый с гегелевской диалектикой понятий, как бы не замечает, что с точки зрения диалектики понятие «прогресс» внутренне противоречиво, не предполагает прямолинейного развития. (Он сам не раз писал, что категории, понятия не виноваты в том, что их дурно применяют.) Результатом применения к анализу исторического развития народов, наций «идеи организма» — а народы, нации рассматриваются здесь как целостные явления, организмы — будет то, что каждый из них окажется замкнутым, развивающимся из собственных начал миром. В «Органических категориях» читаем: «...организм в каждую свою эпоху представляет полное целое, существо вполне живое, заключающее в себе самом то, что обнаружится в дальнейшем развитии. Следовательно, рассматривая народ как организм, мы в каждую эпоху должны искать в нем неизмеримо глубокого содержания, и при этом ничто не дает нам права судить заранее о том, когда развитие шло хорошо и когда дурно»¹². Здесь имплицитно содержится мысль, что понятие прогресса к истории народов не применимо.

Хотя, отвечая на критическую статью Вл. Соловьева, мыслитель обращает внимание на то, что организм в его концепции только аналогия, однако, как это обычно бывает в действительности, и Страхов и Данилевский слишком сближали организм и всякие другие целостные образования, которые они исследовали. В результате специфика последних не учитывалась, в частности, игнорировались собственные закономерности развития социальных образований. Возникла парадоксальная ситуация. Сам Страхов очень много сделал для критики механицизма, редукционизма, что составляет несомненную заслугу его философского творчества. Однако, борясь против односторонних подходов, редукционизма, он фактически встает на редукционистские позиции, сводя социальные закономерности к закономерностям функционирования организма.

Из органического взгляда на историю, предложенного Хомяковым и Киреевским, логически следовала концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. Отечественные мыслители двигались к ней «с железной необходимостью». Поэтому обвинения В. Соловьева по отношению к Данилевскому в плагиате идеи у Рюкерта выглядят, мягко говоря, странно. Сама идея фактически звучит уже у Ап. Григорьева. Объективно он продолжал начатое старшими славянофилами, очень высоко ценя особенно А. С. Хомякова. Органицизм, примененный к объяснению исторического развития, вылился у него, как известно, в почвенничество. Согласно Григорьеву каждое общество, каждый народ носят в себе известные органические начала жизни. Страхов независимо от Данилевского в 1860 году фактически, как мы видели, пишет о том же. Данилевский в книге «Россия и Европа» концептуально выстроил историсофские представления старших славянофилов,

¹² *Страхов Н. Н.* О методе естественных наук и значении их в общем образовании. СПб., 1865. С. 84.

почвенников, поэтому Страхов и назвал книгу «катехизисом славянофильства», его «кульминационной точкой».

Органическое понимание истории, культуры, при условии, что в качестве организма будет выступать отдельный народ, нация, конечно, исключает возможность единой общечеловеческой истории. Из него следует признание России самобытной страной, которая развивается на собственной почве, из собственных самобытных начал. Понятия «почва», «самобытные начала» в решении проблемы самобытности России, естественно, оказываются очень важными. М. Антонович в журнале «Современник» выступил с критикой почвенников, заявив, что понятие «почва» не более чем пустая фраза. Страхов в статье «Пример апатии» отвечает своему противнику, что «под именем почва разумеются те коренные и своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений»¹³. Думается, Антоновича этот ответ вряд ли удовлетворил. Не случайно в силу расплывчатости понятия «почва» и концепции «почвенничества» само «веяние» или направление после краха журнала Достоевских «Эпоха» собственно прекратило существовать. Но идея самобытности России продолжала свою жизнь в творчестве Страхова, Ф. Достоевского, друга Страхова Н. Я. Данилевского.

В более поздних работах Страхов пытался прояснить вопрос о самобытных основах русской народной жизни, о почве. Выявление этих начал мыслитель осуществлял, сравнивая основы духовной культуры Запада и России, т. е. используя ту же методологию, что и старшие славянофилы. Как известно, Страховым было издано трехтомное сочинение «Борьба с Западом в нашей литературе». В отношении Запада и России философ во многом стоит на славянофильских позициях. Под славянофильством Страхов понимал «протест против авторитета Европы, проповедь свободного развития». Защищая славянофилов, он писал, что, не понимая их, им приписывают одно — идею, что «Запад гниет». Идеал славянофильства, согласно Страхову, шире, богаче, плодотворнее своего проявления. «Для того чтобы войти в дух славянофильства, нужны условия не стеснения и подчинение, нужно не просто питать в себе русские инстинкты, но еще иметь живое чувство нравственной свободы, живое отвращение от умственного рабства»¹⁴. Западники, по его мнению, исповедуют свободу, а в сущности являются рабами европейских понятий.

В конечном счете, можно сказать, что Страхов, как и славянофилы, видел основы духовной жизни народа в религиозных началах, а в религиозных началах выделял нравственные начала, жившие в русском народе. Однако, в отличие от старших славянофилов, Достоевского, Страхов не делал акцента на том, что народные начала коренятся в христианстве, православии. И, собственно, никогда эту мысль четко и прямо не проговаривал, она существовала у него имплицитно. Акцент делался

¹³ *Страхов Н.* Пример апатии // Из истории литературного нигилизма. СПб., 1890. С. 113.

¹⁴ *Страхов Н. Н.* Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. Киев, 1902. Т. 2. С. 167.

на нравственных устоях жизни русского народа. Роль религии виделась им в том, что она дает высшие, абсолютные идеалы, придает смысл человеческой жизни, без нее, был уверен философ, люди превратились бы в животных. Почва, по Страхову, — это нравственные идеалы, духовные ценности, исконно присущие русскому народу: смирение и могучая духовная сила, способность к самопожертвованию, добро, простота, правда. Запад, настойчиво проводил он мысль, живет материальными интересами, для русского человека главное — внутренние духовные ценности. Самобытная Россия являет фактически пример нового типа для истории.

Развивая идею самобытности России, Страхов старался избежать крайностей, хотя ему не всегда удавалось быть объективным. Следует отметить, что в социальных вопросах у философа преобладают «ценностные» аргументы, а не научные. Тем не менее он старался сгладить некоторые крайности у Данилевского. Мыслитель пытался отмежеваться от национализма, в котором его и, прежде всего, Данилевского обвинял В. Соловьев. Известно, что, откликаясь на польское восстание, Страхов в журнале «Время» опубликовал в 1863 году статью «Роковой вопрос». Из-за нее журнал был закрыт, а на Страхова посыпались обвинения в непатриотической позиции. В ответ на упреки Соловьева в том, что принцип национальности противоречит требованиям гуманизма, нравственности, религии, Страхов пишет, что начала народности имеют положительную сторону. Они предполагают правило: «Народы, уважайте и любите друг друга! Не ищите владычества над другим народом и не вмешивайтесь в его дела»¹⁵. Тем не менее объективно акцент на национальных началах в многонациональном государстве чреват проявлением национализма. С выдвиганием национальных идей в таком государстве надо быть крайне осторожным.

Нельзя сказать, что Страховым аргументированно, четко описывается, в чем же состоит самобытность национальных народных начал. Отзываясь на статьи Страхова «Письма о нигилизме», Л. Толстой с явным раздражением делает замечание по поводу того, что автор в качестве основы обсуждения берет народ:

... в последнее время слово это стало мне также отвратительно, как слово церковь, культура, прогресс и т. п. Что такое народ, народность, народное мировоззрение? Это не что иное, как мнение с прибавлением моего предположения о том, что это мое мнение разделяется большинством русских людей. («Я знаю народные идеалы»). Это можно сказать, но сказать ясно, в чем они состоят, и высказать действительные нравственные идеалы). Вы оцениваете во имя идеалов народа и не высказываете их вовсе. В последней статье вы судите с высоты христианской и тут народ ни при чем. И это одна точка зрения, с которой можно судить¹⁶

¹⁵ *Страхов Н.* Наша культура и всемирное единство // *Русский вестник.* 1888. № 6. С. 209.

¹⁶ Переписка Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова. СПб., 1913. С. 278.

Хотя Страхов не закрывает глаза на темные стороны российской действительности, но некоторые традиции, черты быта русского народа, не соответствующие нравственному идеалу, не становятся предметом его внимания. Возникают проблемы и с доказательством наличия тех черт самобытности, которые, по мнению Страхова, существуют бессознательно в духовном строе народной жизни, несмотря на ее бедность и темноту. Страхов, как и Данилевский, черпал аргументы из сферы русской литературы, искусства. За подтверждением жизненных сил России он обращается прежде всего к Пушкину и Толстому: «Пока жива и здорова наша поэзия, до тех пор нет причины сомневаться в глубоком здоровье русского народа»¹⁷. Силу своего духа народ, утверждает мыслитель, впервые продемонстрировал в 1812 году.

Главная задача, которая стоит перед страной, по мнению отечественного философа, — сделать бессознательно живущие в народе начала сознательными и ввести их во все сферы нашей общественной жизни. На наш взгляд, общность устремлений Страхова и старших славянофилов несомненна. Но рецепта, как это сделать, он не дал. Страхов с болью писал о том, что русская интеллигенция оторвалась от народа, от своей родной почвы, кинулась слепо подражать Западу. Мыслитель не отрицал достижения западной цивилизации, но вред слепого подражательства видел в том, что ослепленная Западом интеллигенция, молодежь «пропускает все лучшее, что есть в родной стране и у Запада берет не лучшее, ибо она его тоже не понимает».

Поразительно, насколько современно звучат слова Н. Н. Страхова.

Вечные ученики Запада, мы избалованы обилием чужого ума, мы поглащаем его без разбора и не можем отвыкнуть от легкомыслия и непоследовательности. От этого наше просвещение не только не исполняет высших и глубоких своих задач, а явно грешит против самых общих и элементарных требований. Сама европейская наука, если бы мы усвоивали не современные ее увлечения, а существенный ее дух, основные приемы, могла бы содействовать нам к приобретению умственной самостоятельности и, во всяком случае, дать нам опоры для суждения о Западе, для понимания упадка и внутреннего противоречия в его жизни. Научный дух заставил бы нас везде доходить до начал, не уклоняться от выводов, не останавливаться на полдороге, искать согласия между нашими понятиями, не принимать ничего на слово¹⁸.

В социальных воззрениях Страхова есть общее со старшими славянофилами и различия. Поэтому его можно отнести к неославянофилам, хотя такие определения

¹⁷ *Страхов Н.* Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. Киев, 1901. С. 309.

¹⁸ *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. 2-е изд. СПб., 1890. Т. 2. Предисловие к первому изданию. С. XXI.

в данном случае, на наш взгляд, не имеют принципиального значения. Мыслителя роднит с ними общая проблема, которую одни остро поставили, а другой подхватил и продолжал ее осмысление, — проблема национальной самоидентификации. В книге «Бедность нашей литературы» Стрховым подчеркивалось, что «первая наша бедность есть бедность сознания нашей духовной жизни». И у Стрхова, и у Хомякова мы видим полицентрическое видение истории; достоинством такого взгляда является признание ценности, вклада каждого народа в мировую историю, здесь нет избранных и второстепенных народов. Так же как и Хомяков, Стрхов видел специфику исторического развития России в том, что в ней отсутствовала и отсутствует сословная борьба. Стрховым высказывалось мнение, что отмена крепостного права уничтожила последние следы всякого социального антагонизма. Государственность мыслилась ими как самодержавие. Они были единодушны в том, что русский народ, как отмечалось Стрховым, никогда не отдавался исключительно материальным и государственным интересам, а, «напротив, постоянно жил и живет в некоторой духовной области, в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес». Хомяковым утверждалось, что для русского народа важны прежде всего «совесть и дух». И Хомяков, и Стрхов констатировали упадок христианской веры в западном мире. Их объединяла вера в русский народ, но у Стрхова отсутствовала идея православного мессианизма. Далее, обоим мыслителям было присуще понимание западного просвещения как ограниченно-го. Стрхов, в согласии со старшими славянофилами, видел выход для России в том, чтобы внести в просвещение лучшие начала, которые не надо искать, они уже есть в бессознательной жизни русского народа, в духовной его силе, исполненной смирения и могущества. Задача состоит в том, чтобы сделать их сознательными. Стрхов видит в этом решении преимущество перед западниками, которые, по его мнению, желают прогресса в наших общественных порядках. Славянофилы, считал он, «брали дело гораздо выше и полагали главное в умственном преобразовании чувств и мыслей».

У А. С. Хомякова и Н. Н. Стрхова в социальных воззрениях были и существенные различия, на которые было обращено внимание в данной статье, поэтому укажем только на одно, о котором не упоминалось. Известно, какую важную роль в своих историософских представлениях Хомяков отводил идее русской общины. Стрхов не делал акцента на общинности, считал возможным существование в России и других форм общественной жизни.

В наше время вновь оживились споры о дальнейшем развитии России, вновь остро встала проблема национальной самоидентификации, вновь у нас появились почвенники (например, В. Белов, В. Распутин, И. Шафаревич и др.) и западники, поэтому проблема, которую поставили и пытались решить Хомяков и Стрхов, остается актуальной и для России начала XXI века.