

Снетова Нина Васильевна
Пермский государственный национальный
исследовательский университет
snetova@mail.ru

**Философская антропология в учениях отечественных органицистов:
от А.Н. Радищева до Н.Н. Страхова**

В статье представлены базовые принципы органицизма. Рассматривается логика развития представлений о человеке в работах таких отечественных органицистов как Д.М. Велланский, М.Г. Павлов, А.И. Галич, М.В. Буташевич-Петрашевский. Сопоставляется понимание сущности человека у А.Н. Радищева и Н.Н. Страхова.

Ключевые слова: философская антропология, русская философия, принципы органицизма, сущность человека, А.Н. Радищев, Д.М. Велланский, Н.Н. Страхов

Snetova Nina Vasilievna
Perm State National Research University
snetova@mail.ru

**Philosophical anthropology in the teachings of Russian organicists:
from A.N. Radishcheva to N.N. Strakhov**

The article presents the basic principles of organicism. The logic of the development of ideas about man in the works of such domestic organists as D.M. Vellansky, M.G. Pavlov, A.I. Galich, M.V. Butashevich-Petrashkevsky is considered. There is compared the understanding of the essence of man by A.N. Radishchev and N.N. Strakhov.

Key words: philosophical anthropology, Russian philosophy, principles of organicism, the essence of man, A.N. Radishchev, D.M. Vellansky, N.N. Strakhov

Существование органицизма как направления философской мысли вызывает сомнения у многих отечественных историков философии, поэтому оно до сих пор остается недостаточно исследованным. Причины этого заключаются, в частности, в том, что направление не получило специального концептуального оформления и имеет размытые границы, притом, что, зачастую, подходы, характерные для органицизма, использовались и используются безотчетно. Одним из первых отечественных мыслителей, кто стал

использовать и прояснять понятия, связанные с идеей организма, был М.В. Буташевич-Петрашевский. В «Карманном словаре иностранных слов» (1846 г.) дается разъяснение таких терминов как «организм», «органические остатки», «организатор», «организовать», «организация производства», «органическая эпоха». Кружок Буташевича-Петрашевского посещал Аполлон Григорьев, разработавший концепцию литературной критики и сознательно назвавший ее «органической», определив при этом отличительные черты своей эстетической концепции [1, с. 73-83]. Друг А. Григорьева - Н. Страхов первым целенаправленно раскрывает сущность органического взгляда на мир, противопоставляя его механистическому мировоззрению и осознанно проводя «идею организма».

В статье 1861 г. «Органические категории» Страхов специально обосновывает правильность именно органического воззрения на мир в противоположность механистическому. При этом мыслитель обращается к авторитету Гегеля. Согласно Страхову, гегелевская «философия есть завершение того мышления, которое стремится к *органическому* пониманию вещей» [2, с. 122]. Выдающемуся немецкому мыслителю «принадлежит органическое понимание философии», историко-философского процесса, в котором развитие мысли есть органический процесс, и такое понимание, считает Страхов, следует перенести на другие сферы действительности [2, с. 123]. Страхов присоединяется к гегелевскому пониманию развития, которое описывается им как процесс саморазвития, переход от низшего к высшему, где низшая ступень производит из себя высшую. Формулируя в данной статье сущность органического подхода, он писал, что любое целостное образование следует рассматривать как организм, все элементы которого органически взаимосвязаны. Каждое целостное явление 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.

В настоящее время к органицизму относят концепции общества, развивавшиеся в рамках позитивизма, где социум рассматривается как организм, хотя, скорее, эти концепции в силу их биологизаторского характера следует обозначать как организмизмические. Кроме того, в постсоветской историко-философской литературе понятия «органический взгляд», «органические начала» относятся к характеристике русской религиозной философии. В таком случае органицизм прежде всего связывается с учением славянофилов и концепцией самобытного исторического пути России. С негативной оценкой подобная интерпретация представлена Дж. Скэнланом в дискуссии «Взгляд на русскую философию» [3, с. 65].

Однако если рассмотреть историю органицизма и его характерные черты, то станет ясно, что такие его трактовки являются весьма узкими. Органицизм охватывает онтологические, антропологические, социальные, эстетические построения, выступая, зачастую, цементирующей идеей взглядов философа во всех аспектах его учения, как, например, это выражено в творчестве Николая Страхова (1828-1896).

Органицизм в России начинается в работах Д.М. Велланского (1774-1847) - профессора анатомии и физиологии Петербургской медико-хирургической академии, А.И. Галича (1783-1848) - профессора философии, логики, психологии Петербургского университета. Затем идеи органицизма развивались в творчестве М.Г. Павлова (1793-1840) - профессора агрономии и сельского хозяйства Московского университета. Первым обратил внимание на органицизм как сквозную идею русской философской мысли А.А. Галактионов: «Органическая теория в России имеет длинную историю, захватив весь XIX в. — от Д. Велланского до В. Вернадского в философии и науке, от Н. Надеждина до М. Ковалевского в истории, социологии, эстетике. Варианты этой теории многообразны, порой неожиданны» [4, с. 110]. Первые отечественные органицисты опирались в большей или меньшей степени на идеи Шеллинга и его последователей: анатома К. Г. Каруса и врача Л. Окена.

В историко-философском плане корни органицизма восходят к идеям Платона и к гилеморфизму Аристотеля. Но, по нашему мнению, непосредственное отношение к формированию установок органицизма имеет Г.В. Лейбниц и опиравшийся на его идеи в натурфилософии Ф.В. Шеллинг [5, с. 12-18]. Для осмысления концепций человека, развивавшихся в русском органицизме важно понимание общих характерных черт этого направления, поскольку в нем учения о человеке органично связаны с представлениями о мире. Вкратце перечислим базовые принципы органического подхода, поскольку более подробно они раскрыты мной в ранней работе¹ [5].

1. Принцип *целостного подхода* к явлению. Данный принцип целостности, с нашей точки зрения, является в органицизме *стратегемой*. Изучение явления по аналогии с организмом давало возможность рассматривать любой объект как единое, органичное и динамическое целое. Не случайно основная работа Н.Н. Страхова называется «Мир как целое», а у Н.О. Лосского — «Мир как органическое целое». 2. Из принципа органической целостности вытекала такая важнейшая методологическая идея органицизма, как *приоритет целого по отношению к составляющим его частям*. 3. *Универсализм*, говоривший о его связи с романтизмом. 4. Отрицание возможности существования в мире,

¹ Систематика органицизма представлена несколько в ином ключе в работе О.Д. Маслобоевой [6].

в природе *абсолютно простых тел*. 5. Принцип *всеобщей связи*, ибо идея целостности и динамического единства предполагает подход к целостному объекту как к *системе*, представляющей собой органическую взаимосвязь между составляющими целостность структурными элементами. 6. *Динамическое видение* мира. Мир, согласно органицистам, состоит из естественных тел, обладающих различными степенями активности, жизненности. Материи изначально присущи силы, главная из них — движение. Мир предстает в органицизме как процесс. 7. В органическом мировоззрении внутренний активизм, присущий природе, объясняется ее всеобщей одушевленностью, поэтому «*всеобщность жизни*» или «всеобщую одушевленность» можно отметить в качестве принципа, свойственного в целом органическому направлению. Оно возникло в основном как попытка натурфилософского осмысления развития живой материи. 8. Органицизму свойственна идея иерархического устройства мира. т.е. методологический и гносеологический иерархизм. Индивидуальные организмы, составляющие целостный организм природы, различаются по степени жизненности, совершенства, сложности, так, что менее совершенное, низшее, включается в более совершенное и подчиняется высшему. 9. Понимание мира как *упорядоченного, структурированного* целого. 10. Для органицизма характерно *телеологическое понимание мира*, так как у каждого органа в целостном организме свое место, каждый из них выполняет свою функцию. Телеологизм присутствует у русских органицистов XIX века, но на идее целесообразности натурфилософы обычно не делали акцента. Телеологический подход с развитием естествознания, особенно биологии, менял у них форму, постепенно переходя в научное понимание этого принципа. Они акцентировали целесообразность живых организмов, видя в этом их отличие от объектов неживой природы. 11. Органицистская натурфилософия предполагала определенную *метафизику*. Эта идея идет от Лейбница, который считал, что наука о природе имеет метафизический фундамент. 12. *Антропоцентризм*. Универсалистская интенция органицистского подхода, видение мира как иерархической развивающейся системы предполагают постановку вопроса о месте человека в мире. Принципы органического мировидения содержали в себе и решение этого вопроса в духе антропоцентризма. Антропо- и космоцентризм являются необходимыми элементами *русского космизма*, поэтому было бы справедливо отметить вклад органицизма в развитие этого оригинального направления в русской философии.

В философских учениях первых отечественных органицистов, Д.М. Велланского и М.Г. Павлова, в том числе в их представлениях о человеке, можно заметить наличие двух, в сущности, противоположных тенденций. С одной стороны, предлагается традиционное понимание мира с креационистских позиций, с другой — видно их стремление как ученых объяснить его с научных позиций таким, каким он существует в соответствии с

собственными природными закономерностями. Для нас важно, какие идеи у Шеллинга и других западноевропейских исследователей привлекли внимание ученых, на чем у них делался акцент. Отметим, что и тому, и другому ученому присущи установки, характерные для органицизма в осмыслении мира, природы и человека. В своей онтологии, которая фактически совпадает с натурфилософией, они рассматривают мир как единое, целостное, гармоничное образование. Велланский, идя вслед за Шеллингом, делает акцент на всеобщности жизни, всеобщей одухотворенности природы. По мысли отечественного ученого, «все вещи в целом содержании общего мира суть живые и органические; они движутся во времени, образуются в пространстве и составляют главные части высшего целого, как его органы...» [7, с. 351].

Идея всеобщности жизни, динамическое видение мира предполагало объяснение внутренней активности и продуктивности природы, что позволяло ввести в экспликацию мироздания и духовную сферу. Она явно выпадала из механистической картины мира. Делалось это посредством объяснения низшего из высшего на основе идеи одушевленности природы. Отсюда уже у первых органицистов находим плодотворную мысль о единстве живой и неживой природы. Если у Велланского и Павлова — прямые, весьма, на наш взгляд, надуманные аналогии между живой и неживой природой, то в дальнейшем в органицизме аналогии становятся все более тонкими, близкими к научным аналогиям. В такую картину мира органично вписывается целостный человек.

Органицисты подхватили посыл Шеллинга о единстве мира. Характерные для органицизма идеи единства, динамизма, одушевленности, всеобщей взаимосвязи позволяли им признать триаду: неорганический мир — органическая природа — человек и весь социум.

Необходимо обратить внимание на то, что в философско-антропологической концепции первых русских органицистов делается акцент на понимании *человека как равного «универсальному миру»*. В интеллектуальной истории русского органицизма начинает развиваться концепт человека как универсального существа, являющийся необходимой составной частью *русского космизма*.

В основной работе А.И. Галича «Картина человека» находим ряд типологических признаков органицизма: единство мира, его динамизм, упорядоченность, всеобщая взаимосвязь. Человеческий индивид предстает в ней как высшая ступень развития природы, человеку предшествовали менее совершенные «пробные создания». Человеческое существо *не случайно в мире, занимает в нем особое место*. Человек, по Галичу, - средоточие телесного и

духовного, в нем слились все «силы и стихии природы», все «радиусы мироздания», он — центр мира. Эту антропоцентрическую идею подхватывает Н.Н. Страхов и представители русского космизма.

Органицистская установка на рассмотрение человека в его целостности приводила Галича к исследованию проблемы взаимодействия психического и физиологического в человеке. В отношении индивида Галич предложил замечательную идею о всестороннем развитии личности, опережавшую свое время. Эта идея содержалась среди эвристических потенций органицистской парадигмы, выражаясь в стремлении рассматривать человека как целостное, гармоничное, способное к самосовершенствованию существо.

Н.И. Надеждин в своем журнале «Телескоп», не будучи оригинальным философом, пропагандировал взгляды М.Г. Павлова. Пропаганда и поддержка органицистских идей последнего играла позитивную роль. Надеждин кратко и в целом верно уже в то время прослеживает историю органицизма. Он считает, что динамический взгляд на природу был создан Кантом. В отзыве на книгу Павлова «Основания физики» Надеждиным довольно четко артикулируется различие механистического атомизма и динамической системы в физике. Их различия он видит в том, что динамическая система в физике объясняет явления природы из «взаимного ограничения сил или деятелей всеобщей жизни», тогда как атомистическая — из «механического столкновения атомов» [8, с. 630]. Слабость механистического атомизма, убежден Надеждин, состоит в том, что последний *не позволяет объяснить жизнь*. Логично следуя парадигмальным установкам органицизма, Надеждин настаивает на понимании мира как целостного образования, представляющего собой *систему*. Надеждиным сохраняется мысль Павлова о постепенном развитии «всех элементов и органов всеродного вещества», т.е. в развитии идей органицизма присутствует эволюционная идея. Согласно Надеждину, человек — высшее в мире богорожденное, богоподобное существо. Отсюда делается вывод, что он, как «подобный предвечному творцу» обладает способностью творить, наделен, по Надеждину, «зиждетельной силой духа». Как видим, звучит идея, созвучная гуманистическому пафосу мыслителей эпохи Возрождения, что характерно, на наш взгляд, для органического воззрения в целом.

К органицистам можно отнести главу кружка любомудров В.Ф. Одоевского в начале его научной деятельности (до 30-х гг.). Идея целостности была его вдохновением. Одоевским были восприняты диалектические идеи, содержащиеся в предшествующем органицизме. В его видении мир предстает как гармоническое прекрасное целое, как система.

Средоточие интересов любомудров — духовная жизнь, ибо природа их мало интересовала. Любомудры сыграли значительную роль в движении

идей органицизма в России 20-30-х гг. У них появляется представление об идеале человека как целостности, идеал полноты жизни. Как обращал внимание В. Зеньковский, «Одоевский впервые в русской философии высказывает столь частую в дальнейшем мысль о целостности в человеке, как идеальной задаче внутренней работы» [9, с. 152]. Учтем, что в кружок входил молодой И.В. Киреевский. Адептов славянофильства несомненно можно отнести к представителям органицизма. Идея целостности является стратегемой для органического подхода, таковой она выступает и у них.

Славянофильская концепция целостности включала в себя идею органической целостности церкви, общества, человека, процесса познания. Эта целостность осуществляется и в практической деятельности людей. В качестве идеала в соответствии со стратегемным методологическим регулятивом органицизма — принципом целостности — Киреевским предлагается целостная личность, у которой все силы души собраны в одну силу: и вера, и разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и справедливое, и любовь, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается личность в ее «первозданной неделимости». Целостная истина, целостное знание, по мнению славянофилов, доступны только целостной личности.

В 40-е гг. в рамках русского органицизма М.В. Буташевичем-Петрашевским (1821-1866) был предложен иной, нежели у славянофилов, идеал социальных отношений и, соответственно, — иной идеал человека и его существования в социуме. Мир, по его убеждению, един и все в нем взаимосвязано. Природа развивается от низших форм к высшим; высшей ступенью её органического развития является человек. Как органицист Буташевич-Петрашевский исходил из мысли, что в человеке отражается вся природа, как в микрокосме. В результате создается такая организация природы, человека (макрокосма и микрокосма) и человеческого мира, в которой всё будет подвластно человеку. Иными словами, человек - это активное деятельное существо, преобразующее мир. Думается, данная мысль вполне укладывается в концепцию космизма.

Организация и организатор объединяют людей и направляют их деятельность к определенной цели. Целью же является нормальное, т.е. органическое состояние известного предмета, согласно законам его природы. Человек, человеческое общество как части всеобщего организма также стремятся к полному проявлению «жизненного духа», т.е. к органичному, гармоничному существованию. Рассматривая взаимоотношения между индивидом и обществом в парадигме органического подхода, мыслитель предлагает идеал гармонической личности. Читаем у Буташевича-Петрашевского: «Нормально развитым человеком обыкновенно называют того, в котором все его силы природы, все страсти, гармонически развитые, являясь вполне

свободно-деятельными, побуждая его к деятельности, непосредственно ведут его к исполнению его высокого назначения» [10, с. 238-239]. При этом нормальное развитие человека полностью зависит от нормальности развития самого социума. Общество же может быть названо нормальным, если оно «доставляет всякому из членов своих средства для удовлетворения их нужд пропорционально потребностям» и ставит личность в положение, исключающее «нарушение гармонии общественных отношений», делающее его «полезным самому себе, но и целому обществу без самозаклания личности» [10, с. 239]. Таким образом, Петрашевский предлагает в рамках органицизма свой, основанный на принципах идеологии Просвещения, вариант осуществления идеала гармоничного взаимоотношения личности и общества, свой вариант преобразования общественного быта соответственно требованиям природы человека.

Наиболее глубокий и современно звучащий вариант философской антропологии в рамках органицизма был представлен Николаем Николаевичем Страховым. В своем антропологическом учении он, с одной стороны, продолжает линию, развивавшуюся в отечественной философской мысли А.Н. Радищевым, И.Д. Якушкиным, А.И. Галичем. С другой — он опирается на разработки представителей немецкой классической философии и, в силу своего образования, на естественнонаучные знания о живой и неживой природе, достижения физиологии и психологии.

В органицизме с его стратегемой целостности и отсюда стремлением к синтетичности философская антропология *обуславливается онтологией, выводится из неё*. Идея мира как целостного организма необходимо предполагает включение в него мира человеческого, что задает основные антропологические характеристики. В мировоззрении Страхова философско-антропологическое учение настолько тесно слито с учением о мире, что их невозможно отделить друг от друга.

Онтологические основания философской антропологии Страхова наиболее отчетливо представлены в предисловии к книге «Мир как целое», написанном в октябре 1872 г., в котором автор, обобщая проведенные им исследования, демонстрирует свое органическое видение мира в целом и места в нем человека. К онтологическим основаниям философской антропологии отечественного органициста можно отнести: целостность и единство мира, всеобщую взаимосвязанность его элементов и системную иерархичность низшего и высшего. Так же, как в учении Шеллинга и ранних русских органицистов в структуре мира выделяются: неживая материя, органический мир (растения и животные) и человек. Причем низшее включается в высшее, что важно для понимания соотношения человека и животного. В этой иерархии высшим существом является человек. У него особое место в мире, он — центр мира: «Человек есть вершина природы, узел бытия.

В нём 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» [11, с. VII-VIII].

В своей философской антропологии русский философ высказывает очень важную мысль, хотя и фрагментарно. Человеческое существо, по Страхову, с одной стороны, — органическая часть мира, с другой стороны, человек «отталкивается от природы», противопоставляет себя именно *всей природе как таковой*. Ему присуще равное высокомерие в отношении как к растениям и камням, так и к своим ближайшим сородичам — обезьянам. Он — «царь природы». Философ верно утверждает, что человек имеет полное право противопоставлять себя природе, «потому что он может сделать такое противоположение, имеет силу и способность к тому». Страхов правильно уловил, что человеческое существо — вершина эволюции природы, что оно стоит, в отличие от животных, в особом отношении к природе, противопоставляет себя всей природе. В его философской антропологии утверждается верная мысль, что *человек в своей сущности есть универсальное существо, т.е. он стоит в универсальном отношении к миру*. Впервые данная характеристика страховской трактовки сущностного отношения человека к миру была отмечена нами в небольшой статье 1998 г. [12, с. 168-170]. Таким образом, мыслитель не только констатирует единство человека и мира, но и утверждает связь отдельного индивида с миром в целом.

Сторонники антропологической интерпретации истории философского знания ведут начало философской антропологии с работ М. Шелера и Г. Плеснера. В немецком словаре Г. Шмидта утверждается, что «философская антропология представляет собой <...> опирающуюся на труды Макса Шелера философскую концепцию, которая охватывает реальное человеческое существование во всей его полноте, определяет место и отношение человека к окружающему миру» [13, с. 63]. Если взять само определение этой дисциплины, то можно говорить о наличии антропологического учения в философском наследии Страхова. Более того, характер аргументации, идеи, представленные в его работах, перекликаются с идеями М. Шелера, которые известный немецкий философ развивал в работе 1928 г. «Положение человека в Космосе». Причем русский органицист опередил немецкого исследователя почти на 90 лет, ибо над проблемами философской антропологии Страхов, имевший биологическое образование, начал размышлять, по крайней мере, с 1858 года [14, с. 113-124]. Однако о попытке немецкого ученого мир знает и считает Шелера основоположником современной философской антропологии, а опыт Страхова даже в самой России оказался не оцененным и забытым.

Можно обнаружить концептуальные точки соприкосновения в страховском цикле «Письма о жизни» и в учении А.Н. Радищева, изложенном в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Поэтому, нарушая хронологию, рассмотрим философскую антропологию автора трактата, проведя сравнение с идеями мыслителя-органициста второй половины XIX в. Примечательно, что точки соприкосновения обнаруживаются как в характере изложения, так и в содержании некоторых основных идей в их учении о человеке. Так же, как Радищев, Страхов применяет антиномичный способ доказательства. Оба исследователя вначале представляют индивида как природное биологическое существо, показывая его сходство с животными, затем демонстрируют принципиальное отличие человеческого существа от животного, выделяя сущностные свойства человека.

Первое «Письмо о жизни», написанное Страховым в 1858 году, начинается с тезиса: человек есть животное. Биологи в силу профессиональных занятий склонны рассматривать человеческое существо с биологической точки зрения. Страхов специально останавливается на разъяснении данного тезиса, понимая его двоякий смысл. Во-первых, отмечает он, положение «человек есть животное» «имеет тот смысл, что в человеке есть все то, что есть и в животном; и, во-вторых, тот, что человек есть не более как животное, хотя бы и первое, и самое совершенное» [11, с. 7]. Будучи прекрасным методологом он сразу акцентирует внимание на то, что второй смысл популярного определения является неверным. Человеку, правильно подмечает философ, очень хотелось бы быть существом «совершенно особенным», и поэтому люди долго отвергали мысль, что в них есть всё то, что есть в животном. Однако при этом Страхов, предлагая научную точку зрения, ничего не пишет о христианской точке зрения на этот вопрос. Общим у человека и животного то, что оба являются одушевленными существами: «животные есть существа одушевленные, следовательно, мы различаем в них: во-первых, телесное устройство и различные вещественные явления, например, пищеварение, теплоту тела и пр.; и, во-вторых, другие явления, называемые душевными, например, страсти, привычки, привязанности и проч.» [11, с. 7-8]. Затем отмечается удивительное сходство в строении тела, например, голова лошади: она имеет ту же форму, то же взаимное расположение. Вся разница состоит только в размерах, в относительной величине частей. Рассматривая туловище, можно обнаружить то же сходство в спине, груди, животе и проч. «Легко убедиться, что передние ноги лошади соответствуют нашим рукам, а задние — ногам». Некоторые отличия не существенны и не значительны. «Например, тело лошади покрыто шерстью, а у человека голое. Но что такое шерсть? Те же волосы; а известно, что по всему телу человека растут маленькие волосы, и, следовательно, вся разница в том, что у человека они редки и коротки, а у лошади густы и длиннее» [11, с. 8].

У Радищева в «Трактате» та же логика и отмечаются те же общие черты и свойства. Радищев писал: «Мы не унижаем человека, находя сходственности в его сложении с другими тварями» [15, с. 282]. Примечательно, что мыслители отмечают такое естественноисторическое отличие человека от высших обезьян, как большой палец на ногах. Радищев, связывая данную особенность строения с важным сущностным свойством человека, пишет: «Широкая его ступня, большой у ноги палец и положение других с движущими ступню мышцами суть явное доказательство, что человек не пресмыкаться должен по земле, а смотреть за её пределы. Но сие-то и есть паче всего человека отличающее качество, что совершенствовать он может, равно и развращаться; пределы тому и другому еще неизвестны» [15, с. 285]. Ему вторит Страхов: «У человека этот палец не отделяется от других, тогда как у обезьян он отделен точно так же, как у человека на руках, — отчего обезьяны всеми четырьмя членами могут удобно хвататься за деревья», — писал [11, с. 9]. Он также подчеркивает прямохождение как биологическое отличие человека. Автор «Трактата» высоко оценивал роль этого отличительного свойства человека, необходимого для того, чтобы вести человеческий способ существования. И в радищевском труде, и в первом «Письме о жизни» находим очень похожие рассуждения о мозге животных и человека. Оба исследователя констатируют сходство в особенностях психической жизни животных и человека.

Необходимо заметить, что Страховым в анализе применяется, в сущности, современный методологический подход в использовании понятий «высшее» и «низшее», и выводы мыслителя соответствуют научным представлениям о соотношении низшего и высшего в человеке. Он настаивает на том, что все проявления психической жизни животных мы считаем низшими, «но в то же время полагаем, что они необходимы для высших явлений нашего духа... Словом, - пишет Страхов, - как по своему устройству, так и по своим физическим и душевным явлениям человек подходит под понятие животного; в его природе нет ни одной черты, которая противоречила бы этому понятию, все черты животного сохраняются в нем вполне» [11, с. 11]. Включая в свою биологию всё, что есть у животных, человеческое существо оказывается прекраснейшим и совершеннейшим животным, но — животным. Радищев дает такое же определение человека: человек есть «наисовершеннейшее из тварей, венец сложений вещественных, царь земли...» [15, с. 281]. Страхов, признавая биологические преимущества животных, поправляет ученых, заявляющих, что человек — царь животных. Человек «никогда не считал себя владыкою животных; царь зверей есть лев, а человек — царь природы» [11, с. 15]. Отметим, что оценка положения человека в устройстве мироздания у обоих русских мыслителей совпадает. Важно подчеркнуть глубину понимания природы человека Радищевым,

учитывая время написания им трактата, и думается, не следует недооценивать самостоятельность мысли Радищева и преувеличивать, как это часто ныне делается, влияния на него идей западноевропейских философов.

Показав сходство человеческого существа и животных они сосредотачиваются на их отличии. Читаем у Радищева: «Нашед многочисленные сходственности между животными и человеком, нужно видеть и то, чем он отличается от всех других животных, живущих на земле» [15, с. 284]. Страхов также останавливается на доказательствах принципиального, качественного отличия человека от животного. Он верно замечает, что различие следует искать не в животных свойствах, а в «признаках другого разряда». Обоих роднит понимание человека как универсального существа. Радищев делает акцент на универсальной познавательной способности человека. На человека действует все существующее в мире, и, обладая «наисвойственнейшим качеством», мышлением, он способен познать мир: «...раздробляя... силу познания или паче, прилагая её к разным предметам, ей надлежащим, человек воздвиг пространное здание своей науки. Не оставил отдаленнейшего края вселенной, куда бы смелый его рассудок устремляется; проник в сокровеннейшие недра природы и постиг её законы в невидимом и осязаемом; беспредельному и вечному дал меру, исчислил неприступное; преследовал жизнь и творение и дерзнул объять мыслию самого творца» [15, с. 299]. Человека, далее, отличает от животного и то, что «...он есть единое на земле существо, ведающее худое и злое, могущее избирать и способное к добродетели и пороку, к бедствию и блаженству». [15, с. 305]. Подчеркивается активность, деятельная сущность человека, т.к. он движим нуждой. Кроме того, он способен к свободному, сознательному выбору.

Диалектически подходя к человеку, Страхов рассматривает его как одно из существ природы, но *критикует натурализм*; настаивает, что человек, по своей сущности, особое, не биологическое существо. Сущностным человеческим свойством, по Страхову, во-первых, является способность к саморазвитию. Во-вторых, отличительной особенностью человеческого существа является отсутствие у него раз и навсегда заданной природы. Страхов подчеркивает, что «человек весь в возможности» и «ответ на вопрос о природе человека может дать только вся история человечества». Причем отечественный философ связывает изменчивость человеческой природы с деятельностью индивида.

Третья сущностная человеческая черта — деятельность. По мнению Страхова, в процессе биологической эволюции, с переходом от низших форм организмов к высшим живые организмы все глубже воспринимают внешнее воздействие и сильнее противодействуют ему, приобретая все большую самостоятельность. В человеке органическая жизнь достигает наивысшего развития, поэтому он одновременно, и наиболее зависим от

природы, и наиболее самостоятелен. Понятие деятельности у Страхова специально не определяется. Судя по контексту, она принимается как всякая активность. В центре внимания мыслителя духовная, познавательная деятельность человека, хотя сквозит и тема преобразовательной деятельности. Однако эта идея у него не разработана, поэтому философа нельзя отнести к представителям активного эволюционизма. Страхов не разрабатывал учение о том, как человечество берет «штурвал эволюции в свои руки», осуществляет новый сознательный этап развития мира. У человека, убежден мыслитель, есть ещё одно сущностное свойство, принципиально отличающее его от животных — духовность.

В философской антропологии Страхова ставится и ныне весьма актуальная научная проблема завершенности биологической эволюции на человеке. В своей философской антропологии мыслитель разворачивает доказательства невозможности появления и существования сверхчеловека в мире, т.е. на других планетах. Человек, как высшее явление, завершающее мировой процесс развития, необходимо включает в себя все предшествующие ступени этого процесса. Земля населена самыми сложными, высшими существами в мире, поэтому по Земле и по человеку на ней можно судить о мире в целом. Углубляя наши знания о человеке, мы углубляем наше знание о мире. Земной человек, по Страхову, может рассматриваться как репрезент мира.

Космоантропоцентризм Страхова, основные принципы его философской антропологии позволяют отнести мыслителя к представителям русского космизма в широком понимании данного направления. Однако существует мнение, высказанное Н.К. Гаврюшиным, что Страхов является критиком космизма. При этом, правда, Гаврюшин оговаривается, что суждение об этой стороне страховского мировоззрения не может быть однозначным. И названный автор согласен, что если космизм понимать в расширительном смысле как реализацию космической установки мышления, то работу «Мир как целое» можно отнести к космизму. Но, с другой стороны, согласно Гаврюшину, Страхов выступал против идеи освоения космоса и ее мировоззренческих основ, дал развернутую критику мировоззрения, которое впоследствии получило название «космизма» [16, с. 46]. Заметим, что в статье «Жители планет» просто артикулируется идея о нецелесообразности космических путешествий и поиска обитаемых небесных тел. Нецелесообразность обосновывается автором следующим образом. Человек в свернутом виде представляет весь мир и по человеку можно судить о мире, поэтому лучше сосредоточиться на изучении земного мира и, прежде всего, — человека.

Страхов высказал верную мысль, которая, как представляется, не потеряла своей значимости и ныне: человека изучают все науки и не изучает ни

одна. По его мнению, следует признать, что наукой о человеке как целом никакая естественная, частная наука быть не может. Следовательно, можно сделать вывод, что такой интегральной наукой может быть только философская наука о человеческом существе, т.е. на современном языке — философская антропология. Имя Н.Н. Страбова по праву должно стоять, по крайней мере, рядом с именем М. Шелера. Пришло время по достоинству оценить вклад отечественного мыслителя в философскую антропологию. В целом вклад отечественного органицизма в учение о человеке неоценим.

Список литературы

1. Снетова Н.В. История русского органицизма. Пермь: Перм. ун-т, 2007. 135 с.
2. Страхов Н.Н. Органические категории (По поводу статьи г.Эдельсона Идея органицизма. Библиотека для чтения. 1860 г. № 3). Публикация и комментарии О.Д. Маслобоевой // Вопросы философии. 2009. №5. С.116-124.
3. Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 61-72.
4. Галактионов А.А. «Органицизм» и социализм М.В. Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. Л.: Наука, 1989. С. 110-117.
5. Снетова Н.В. Философия Н.Н. Страхова. Пермь, 2010. 352 с.
6. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX - XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Учебное пособие. Изд-во СПбУЭФ. 1995. 67 с.
7. Цит. по: Бобров Е.А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900. Вып. 3. Казань: типогр. Импер. ун-та, 1899-1902.
8. Надеждин Н.И. Соч.: в 2 т. СПб.: изд. РХГИ, 2000. Т. 2. 974 с.
9. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т.1. Ч. 1. 222 с.
10. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М.: Госполитиздат, 1953. 824 с.
11. Страхов Н.Н. Мир как целое. СПб., 1892. Изд. 2-е. 583 с.
12. Снетова Н.В. Антропологическое учение Н. Страхова // Новые идеи в философии. Пермь, 1998, выпуск 7. С. 168-170.
13. Философский словарь. Сокр. перев. с нем. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. 717 с.
14. Снетова Н.В. Николай Страхов и Макс Шелер: начало философской антропологии // Компаративное видение современной философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. С. 113-124.
15. Радищев А.Н. Избранные философские сочинения. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1949. 561. с.
16. Гаврюшин Н.К. Критика космизма Н.Н. Страховым // Из истории авиации и космонавтики. М.: ИИЕТ АН СССР, 1976. Вып. 30. С. 46-54.