

УДК 1(091)+141

Борис Владимирович Емельянов
доктор философских наук,
профессор кафедры истории философии
Уральского государственного университета
г. Екатеринбург
(343) 350-59-20 philosophy@mail.ru

РЕЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ КАНТА И ШЕЛЛИНГА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Рассмотрено влияние философии Канта и Шеллинга на развитие русской философии первой половины XIX в., ее деистическо-материалистической и религиозно-академической школ.

Кант, Шеллинг, деистическо-материалистическая школа, академическая философия, заимствование, влияние, критика.

Европейская ориентация общественного развития России, начатая Петром I и усиленная Екатериной II, сыграла позитивную роль в проникновении европейской философии (прежде всего французской и немецкой) в российские университеты. Влияние немецкой философии в XIX в. стало решающим фактом ускоренного развития русской философской мысли. Существовало как минимум три причины, по которым русское общество откликнулось на философские идеи немецких мыслителей.

Первая – социально-политическая, связанная с напряжением в общественной жизни, закончившимся восстанием декабристов. Оно в определенной мере было подготовлено идеями материалистически-деистической философии. После его поражения пересмотреть средства для разрешения противоречивой общественной жизни и «построения нового общественного строя на истинной человеческой правде».

Вторая – связана с особенностями развития философской мысли конца XVIII – начала XIX в. Философия в это время испытывала «кризис метафизического метода» и одновременно влияние достижений естественно-научной мысли. Поэтому русская философия исторически обусловленно тяготела к диалектике и соответственно к бурно развивающейся в это время немецкой идеалистической философии.

Третья – связана с продолжающимся влиянием Запада, его участием в духовной эволюции России, что давало «дополнительные импульсы в углубленность» [10, с. 4-6].

Обращение к немецкой философии было культурно-историческим явлением русской общественной жизни и воспринималось как данное. Имеются десятки высказываний деятелей русской культуры об этом феномене. К примеру, А.С. Пушкин это влияние оценил как определенное достижение русской мысли: «Умствования великих европейских мыслителей не были тщетны и для нас. Теория наук освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремление к единству. Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей, и хотя говорили они языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутимым» [23, с. 40].

Труды немецких философов, создавших уникальный феномен, получивший название «немецкая классическая философия», в разное время и по-разному воспринимались русской мыслью. Хотя о влиянии философии каждого из немецких философов (Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха) написаны солидные исследования, общего резюмирующего анализа всех аспектов этого влияния в целом нет.

Кант из немецких философов новой формации первым заинтересовал русскую мысль. Еще при жизни кенигсбергского философа в 1794 г. обсуждался вопрос об избрании его в члены Петербургской академии наук. Известны факты личного знакомства Канта с деятелями русской культуры. В частности, 18 июня 1789 г. его посетил путешествующий по Европе Н.М. Карамзин, описавший эту встречу в «Письмах русского путешественника». О своих разговорах с Кантом в 1779 г. рассказал на страницах «Сына Отечества» русский посланник в Гамбурге, отец будущих декабристов И.М. Муравьев-Апостол. А русский дипломат и мыслитель А.М. Белосельский-Белозерский, автор «Дианиологии, или философской схемы мышления», посланной Канту для рецензии, удостоился высокой похвалы своей книги. Кант, в частности, писал: «Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет – метафизическое определение границ познавательных способностей человека, но только с другой, а именно с антропологической стороны» [6, с. 278].

Россия первой стала переводить произведения Канта. Еще при жизни философа в Николаеве было издано «Кантово основание для метафизики нравов» (1803), а в следующем году в Петербурге напечатали «Наблюдение об ощущении прекрасного и возвышенного, в рассуждении природы и человека вообще и характеров народных особенно, служащие к объяснению некоторых мест Вилиомовой практической логики» (1804). Много переводов кантовских работ опубликовали уже в первой четверти XIX в. российские журналы, а «Вестник Европы» в 1808 г. (ч. XL) на титульном листе поместил гравированный медальон с изображением Канта [9].

Влияние философии Канта на русскую мысль в начале XIX в. было значительным. К ней обращались университетские и академические профессора, интересовались в кружках 1830–1840-х гг. Однако интерес этот был выборочным. Русскую мысль интересовала не философия Канта в целом, а лишь отдельные ее стороны: агностицизм, априоризм, учение о «вещи в себе», проблемы этики и эстетики. Обращение к философии Канта было по преимуществу критическим не только у философов деистически-материалистической школы, но и у представителей официальной религиозной идеологии. Передовая русская мысль, воспитанная на идеях французского просвещения, традиционно ориентировалась на соединение теории с практикой и соответственно на прогрессивные преобразования в обществе, поиск истины, соответствующей практическим ценностям. Однако поддержки этой своей устремленности в философии Канта она не находила, хотя многие из ее идей у него присутствовали. Официальная религиозная мысль, академическая философия, положительно оценивая субъективный идеализм кенигсбергского философа, не принимала его трактовки религиозных представлений о боге, критикуя его справа, с позиций объективного идеализма. Такая критика встречается у первых последователей Канта начала XIX в. – профессоров Харьковского университета политэконома Л.Г. Якоба, автора «Курса философии для гимназий Российской империи» (1814) и склоняющегося к шеллингианству И.Б. Шада, возражавшего против кантовой трактовки пространства и времени как априорных форм сознания. Во многом соглашаясь с Кантом по проблемам социально-политического устройства общества, он, однако, отрицал договорную теорию происхождения общества и государства, сомневался в возможности вечного мира. Ученики Шада – Гессде-Кальве, Бразоль, Хлопонин, Дудрович, Гриневич и др. поддерживали учителя в критике кантовских представлений о боге и бессмертии души.

Противниками философии Канта слева были представители деистически-материалистической школы. Первым его философию подверг анализу и критике профессор Казанского университета А.С. Лубкин в статье «Письма о критической философии» (1805). Он не принял «превратного, против общего разумения» понимания Кантом пространства и времени, их априорного характера, заявив, «что понятия (а не представления) о бесконечном времени и пространстве суть понятия, первоначально приобретенные от вне, а потом с помощью умозаключения понимаемые бесконечными и единственными» [13, с. 20]. Другой представитель деистически-материалистической школы математик Т.Ф. Осиповский в речи «О пространстве и времени» произнесенной в торжественном собрании Харьковского университета 30 августа 1807 г. высказал аналогичные суждения, доказав опираясь на данные естественных наук, что

отрицание объективного характера пространства и времени ведет к отрицанию объективного существования мира. «Пространство и время, – заключает Осиповский, – суть условия бытия вещей, в самой природе и в них самих, а не в нашем только образе чувствования существующие» [20, с. 48]. Спустя шесть лет 30 августа 1813 г. Т.Ф. Осиповский произнес еще одну речь, посвященную Канту – «Рассуждение о динамической системе Канта».

Многие представители деистически-материалистической школы, особенно профессор Петербургского университета П. Лодий в своих «Логических наставлениях, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного» (СПб., 1815), критиковали не только априоризм, но и агностицизм Канта. Критикуя немецкого философа за отделение чувства от рассудка, Лодий доказывает, что «чистого» познания, независимого от опыта, нет: «Ежели разумение есть способность мыслить о предметах чувственного созерцания, то о чем будет разумение мыслить, когда его совсем отделим от чувственности и прочих способностей? Ежели мысли без содержания пусты, то какова должна быть чистая логика, которая отвлеченно от содержания мыслей занимается одною только формою оных» [12, с. 76]. Априоризм синтетических понятий, не имеющих опоры в объективной сущности вещей, не может быть «допущен». Что же касается агностицизма, то он противоречит практике жизни и научным законам. Сила познавательных возможностей такова, утверждает русский философ, что она способна постигать истину, включая «вещи в себе», «поэтому Кант весьма неправильно обвиняет столь знаменитую познавательную силу человеческого разума, якобы оный по свойству своему тщетен и исполнен обманов и будто бы нас по врожденной и неизбежной необходимости только обманывает пустыми приведениями» [12, с. 267].

Последователи и критики кантовой философии в России обратили также внимание и на те работы немецкого философа, в которых он рассматривает проблемы религии. К примеру, в 1812 г. профессор Санкт-Петербургской духовной академии Иван Горн опубликовал на латинском языке «Конспект философского экзамена», произведенного в духовной академии Иваном фон Горном профессором философских наук и восточных языков. Содержит он «особливо новое и короткое опровержение кантовых возражений против всех теоретических доказательств бытия божия». В посвящении обер-прокурору Синода князю А. Голицину он пишет: «По моему мнению, каждый из славнейших новых философов сделал некоторые хорошие примечания; но нельзя принять всех предложений кантовой и фихтовой философии; Шуль, Мас, Гердер и многие другие достаточно открыли ошибки сих систем; менее же всего можно следовать начертанной ими системе касательно религии. Сие побудило меня в лекциях, читанных мною в прошедшие шесть месяцев

о естественной богословии, часто оспаривать мнения Канта и Фихта» [7, с. 230]. Неприятие представлений Канта о религии высказывали профессора Киевской Духовной Академии И. Гриневич и И. Михневич. В 1834 г. профессор этой академии И.М. Скворцов защитил богословскую диссертацию «Критическое обозрение кантовой религии в пределах одного разума», в которой, признав определенные достоинства философии Канта для богословия, поскольку в ней доказывается невозможность познания «вещи в себе», несовершенство человеческой природы, ее поврежденность и развращенность, признаются неморальными те нравственные начала, которые основаны на понятиях удовольствия и счастья, не смог признать «деизм кантовой религии», отделяющий человека от бога и бога от человека, а также его «натурализм» практического разума. Резюме своих возражений он выразил в следующих словах: «Итак, что есть кантова религия? Деизм отдаляющий от человека, а не приближающий к нему бога, а потому отдаляющий и человека от бога; натурализм не допускающий ничего сверхъестественного и поклоняющийся одному практическому разуму. Таковая религия может ли быть угодна богу? Никогда! Ибо бог не разделяет славы своей с нашим практическим разумом, и не может одобрить того плана богопознания, который мы составляем сами собою, столь мало относящийся к нему и так тесно ограничивая этот план собою. Может ли эта религия быть удовлетворительна для человека? Нет, ибо не удовлетворяет всем существенным его потребностям, довольствуясь одною (безжизненною) нравственностью» [7, с. 239].

Другой профессор Киевской Духовной Академии С.С. Гогоцкий спустя десять лет также защитил диссертацию «Критический взгляд на философию Канта» (Киев, 1847), а позже написал большую статью «Кант» для своего «Философского лексикона». Он, как и предыдущий автор, отмечает ряд положительных моментов в трудах кенигсбергского философа, главный из которых в том, что «критическая философия немало противодействовала материализму и сенсуализму, господствовавшему в XVIII в. С того времени разум стал главным деятелем в области философии, вместо внешнего и внутреннего чувства». Но поскольку Кант разум обожествлял, а философию понимал как систему взглядов, возвышающуюся над религией, принять такую философию русский профессор-теист не мог.

Шеллинг был третьим немецким философом после Канта и Фихте, на которого обратила внимание русская мысль начала XIX в. При этом достаточно часто в оценках их философии имена всех троих стояли рядом, а их философские взгляды сравнивались.

Что касается философии Шеллинга, то отношение к ней было неоднозначным. Во-первых, по времени: во второй половине XIX в. интерес к философии Шеллинга снижается, поскольку из-за набравшего силу позитивизма и сциентизма влияние спекулятивных

философских построений падает, несколько возрастая лишь в 90-е годы. Во-вторых, по ориентации мыслителей, обращавшихся к философии Шеллинга, университетская философия оценивает его философию с позиций ее влияния на науки как естественные (Велланский, Павлов), так и общественные (Галич); академическая философия критерием оценки берет отношение Шеллинга к религии; «вольных» философов (термин В.Ф. Пустарнакова), то есть находящихся вне стен университетов и духовных академий, Шеллинг интересовал как решающий социально-политические, философско-исторические и нравственные проблемы.

На отношение к Шеллингу не могло не влиять личное знакомство с ним, а оно было значительным. У Шеллинга было немало студентов, слушавших в разное время его лекции: Д.М. Велланский, братья Киреевские и Н.М. Рожалин, М.Н. Катков, А.С. Хомяков, а по некоторым сведениям и М.А. Бакунин. Но больше было личных встреч. В 1825 г. в Карлсбаде с ним познакомился П.Я. Чаадаев, который после возвращения в Россию обменялся с Шеллингом несколькими письмами. О своих неоднократных встречах с Шеллингом Чаадаеву писал брат декабриста Н.И. Тургенева А.И. Тургенев. Немецкого философа часто посещал русский поэт Ф.И. Тютчев, находившийся в Германии на дипломатической службе. В 1835 г. Шеллинга посетил историк М.Н. Погодин и подробно описал разговор с ним в своем докладе министру просвещения С.С. Уварову. Дважды в октябре и ноябре 1839 г. с Шеллингом встречался С.П. Шевырев. В этом же году его посетил Н.А. Мельгунов, опубликовавший своеобразие интервью с ним (Отечественные записки, 1839. Т. III. № 5). В 1842 г. с ним встречались В.Ф. Одоевский и А.С. Хомяков.

Известный русский философ-теист Ф.А. Голубинский не бывал у Шеллинга, но, как это не покажется странным, немецкий философ интересовался его трудами и судьбой. По воспоминаниям М.В. Толстого, «Шеллинг встречал русских путешественников вопросом: “Знаете ли вы философа Голубинского?” – и удивлялся, если получал отрицательный ответ» [24, с. 406]. Интерес к русским у Шеллинга окреп настолько, что в 1839 г. он высказал Н.А. Мельгуну свое заветное желание, что ему было бы весьма по сердцу войти с Россией в умственный союз. «Я сожалею, – сказал Шеллинг, – что не читаю по-русски; мне было бы любопытно следовать за ходом вашей юной и свежей образованности» [14, с. 175].

Влияние Шеллинга на русскую философию XIX в. имело еще одну особенность: оно отражало непростую и долгую эволюцию самого немецкого философа. Первоначальные идеи философии тождества и свободы, давшие отечественной философии импульс к развитию натурфилософских идей, увлечение естественными науками и диалектикой сменились философией откровения, которая вызвала в России в лучшем случае ее неприятие.

Что касается публикации трудов Шеллинга в России, то они появились поздно. Первым был опубликован перевод «Введения в умозрительную физику» (Одесса, 1833), а затем статья «Суждение о философии Кузена» (Телескоп, 1835. № 1). М. Розберг в своей книге «О развитии изящного в искусствах, и особенно в словесности» (Дерпт, 1838) в первых девяти параграфах напечатал речь Шеллинга «Об отношении изобразительных искусств к природе».

Первым в России о Шеллинге заговорил выпускник, а в последствии и профессор Петербургской Медико-хирургической академии Д.М. Велланский (1774–1847). Вернувшись в 1805 г. из Вюрцбурга, где он слушал лекции Шеллинга и считался его лучшим студентом, он издал книгу «Прелюзия к медицине как относительной науке» (СПб., 1805). Целью своей книги автор объявил необходимость ознакомить русского читателя с философией Шеллинга. Почти одновременно он представил к защите написанную на латинском языке диссертацию «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии», содержащую рецепции шеллингианских идей. Оппонентов на защите не нашлось, и Велланскому в 1808 г. присудили звание доктора медицины. Во всех своих работах, написанных позже, автор высоко оценивал заслуги Шеллинга-философа, заявляя, что немецкий философ впервые осуществил трансцендентное выведение природы, ввел «абсолютное понятие о природе», опирающееся на идею единства и тождества. Последнее он представил так: «Субъект и объект по существу своему одно и то же; а в абсолютном понятии нет разницы между познанием и предметом оно-го». Другими словами, в различных сочетаниях в природе мы имеем дело с соотношением бытия с небытием, то есть «вечная сия неразлучность бытия с небытием является в природе как конкретная материя» [1, с. 14]. Бытие и ничто образуют материю, являющуюся с пространством и временем формами абсолютной сущности всего действующего и пребывающего в мире.

В гносеологии Велланский, как и его учитель, был критиком эмпиризма и агностицизма, в том числе Канта и Фихте, хотя у эмпиризма русский философ и практикующий медик видит исторические заслуги. Мир познаваем и познается он путем умозрения и интеллектуальной интуиции, а направлено познание на абсолют как «высочайшее совершенствование». Значительную роль в познании он отводит опыту и эксперименту.

По оценке З.А. Каменского, «Велланский – первый русский мыслитель, который начал в России пропаганду диалектики немецкой философской классики и был основателем и первым представителем русского диалектического идеализма» [27, с. 236]. Его диалектические идеи складываются в систему принципов, включающих идею единства, связи всего сущего, противоречивость различных пар противоположностей, принципиальный динамизм всего сущест-

вующего, его поступательное развитие с перспективой восхождения к высшим его ступеням. Следование этим принципам наблюдается во всех работах русского философа.

Последователем Шеллинга был профессор Московского университета М.Г. Павлов (1793–1840), преподававший в нем после возвращения в 1820 г. из Германии минералогию, сельское хозяйство и физику. Свои философские идеи он изложил в двух книгах «Основание физики» (М., 1833–1836) и многочисленных натурфилософских статьях. Уже в одной из первых статей «О полярно-атомистической теории химии» (1821) он высоко оценил натурфилософию Шеллинга: «В умозрительных исследованиях Шеллинга полярность найдена главною причиною явлений физического мира. Последователи сего философа теорию его проводят чрез все царства природы с разительным успехом; посему теория Шеллинга имеет право на преимущество пред всеми доселе известными» [21, с. 67]. Русский профессор данную полярность, как и тождество материального и идеального, в своих натурфилософских работах как раз и утверждал, но при этом неоднократно указывал, что идеальное важнее материального, поскольку последнее обусловлено, а идеальное (духовное) безусловно. Трактовка происхождения мира в «Основаниях физики» выдержана в деистическом духе. Бог, сотворив землю и небо из ничего (Это ничто в его представлении – «эфир»), уже не вмешивается в их дальнейшее развитие по имманентным природе законам, в которой всегда и везде осуществляется борьба парных противоположностей («свет и тяжесть», например). То есть, как у Шеллинга и Велланского, в натурфилософских построениях Павлова наблюдаются диалектические идеи единства мира, связи его элементов, борьбы противоположностей и поступательного развития.

В традиционно шеллингианском духе выдержана гносеология Павлова, выясняющая соотношение эмпирии и умозрения, критикующая агностицизм. Правда, в отличие от своего немецкого учителя гносеология московского философа менее абстрактна, ориентирована на тесную связь науки и философии, ищет практического применения данных науки.

Наконец, еще одним сторонником философии Шеллинга был профессор Главного Педагогического института и Царскосельского лицея А.И. Галич (1783–1818). Он также учился в Германии, где в Геттингенском университете слушал философию права у Гуго, а философию у Бутервека и проработал труды Канта, Фихте и Шеллинга, после чего на родине читал курсы метафизики, логики, психологии, этики и истории философии. В его лекциях слушатели отмечали высокий пиетет по отношению к философии раннего Шеллинга. Шеллингианскими можно считать и все основные работы русского философа. Более того, в своей «Истории философских систем» Галич дает пространную и чрезвычайно высокую оценку фи-

лософии Шеллинга, разделяя ее на ранний и поздний периоды. И хотя «поздний» Шеллинг для него менее привлекателен, поскольку занят «теперь мифологическими, к системе его примыкающими изысканиями», итоговая оценка его творчества, особенно диалектики, сугубо положительна: «Сия философия выставляет не только верное начало, но и такую же верную методу – соединяющую разнообразные противоположности в явлениях» [2, с. 269].

Особенностью обращения Галича к философии Шеллинга по сравнению с Велланским и Павловым является то, что он был не естествоиспытателем, а философом и в духе шеллинговых идей трактовал разные стороны философского знания. Его онтология соответствует представлениям раннего Шеллинга. В ней утверждается, что «всеобщая жизнь» или бог является истинным бытием, связующим диалектически все части в единое целое. Принцип единства определяется концепцией тождества сознания и бытия, выраженной шеллинговым понятием «индифференции» (безразличия). На идеях тождества, единства индифференции и различия Галич развил трансцендентальный идеализм и натурфилософию, считая, что они рассматривают единое в его различиях, которые изучают как философские науки (логика, метафизика, этика, психология и др.), так и естественные (физика растительной, животной и человеческой жизни). Разводя трансцендентальный идеализм и метафизику, Галич однако считает, что при всей их специфичности они едины, поскольку отражают единство мира.

Галич, как и его предшественники, был диалектиком, но в отличие от них акцентировал внимание на диалектике духовных явлений. Кроме того, он впервые начал считать диалектическим метод, указывая, что «метод состоит в том, чтобы познавать многообразные формы человеческой жизни из идеи вечного единства ... в бесконечном разнообразии» [3, с. 5].

Русская академическая философия оценивала философию Шеллинга с позиций трактовки в ней проблем религии в основном негативно из-за ее пантеизма. Как пишет В.Ф. Пустарнаков, «Шеллингов пантеизм отвергался, ибо не могла быть принята противоречащая религии установка на возвышение «сотворенной природы» до божества, что унижало-де бога до творений. Как несогласующиеся с религиозной догмой о творении «видимого мира» богом из ничего отвергались также пантеистические Шеллинговы идеи в духе теории эманации» [22, с. 12].

Специально о философии Шеллинга писали лишь два выпускника Киевской духовной академии: ее профессора И.Г. Михневич (1809–1885) и С.С. Гогоцкий (1813–1889). Первый является автором «Опыта простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемого в связи с системами других немецких философов» (Одесса, 1850). В этой «речи, произнесенной в торжественном собрании Ришельев-

ского лица», Михневич дает своеобразную интеллектуальную биографию Шеллинга, раскрывает истоки его философии, связь с философией других немецких философов, характеристику его работ и воззрений. Его оценка философии Шеллинга в основном положительна, поскольку она в той же Германии заслужила «такое внимание, каким не пользовалась почти ни одна из систем новейших философов: имя Шеллинга произносится на кафедрах всех ее университетов с особенным уважением; сочинения его читают и изучают с необыкновенною жадностью» [15, с. 271].

Михневич отмечает несколько недостатков философии Шеллинга, но критикует один, по его мнению главный, – «пантеизм, для которого девизом служит следующее положение: «одно есть все, и все есть одно...». «При этом отождествлении всего существующего и возведении природы на степень начала, во всем действующего и все оживляющего, в системе Шеллинга не могло быть места правильному учению о Существе Верховном как Творце мира. Одна крайность угрожала ему другою: пантеизм сам собою порождал пантеизм» [15, с. 259].

Другой религиозный философ С.С. Гогоцкий в своем «Философском лексиконе» поместил специальную статью «Шеллинг», в которой более лояльно отнесся к его философии откровения, отдав предпочтение философии тождества, поскольку в ней осуществляется «возведение природы и духа к их первоначальному единству». Если же говорить о философии откровения Шеллинга, то в этот период он, по мнению Гогоцкого, утверждает, «что философия должна быть в созвучии с религиею, и тогда только может иметь значение, когда будет богосозерцанием, что, наконец, будет время, когда умалится значение науки и наступит одно непосредственное знание. В заключение на обвинение в мистицизме Шеллинг отвечает, что он нисколько не стыдится мистицизма, что у мистиков больше глубокости, мысли и чувства, нежели у многих ученых по профессии и что мистики достойны изучения» [4, с. 87].

Остальные выпускники и профессора духовных академий в своих лекциях и трудах в целом высоко оценивали философию Шеллинга, находя в ней «положительные» начала, но при этом критикуя ее за пантеизм, за слияние бога и природы, за концепцию «эманатизма» – истечения материи и духовного из бога.

Из философов, встречавшихся с Шеллингом, не принадлежащих к университетским и академическим кругам, первым можно назвать П.Я. Чаадаева. В своих письмах к Шеллингу в 1832 г. он отмечал, что прочитал все его сочинения. В этих письмах и некоторых высказываниях Чаадаев высоко оценивал вклад Шеллинга в развитие философии. Впрочем и сам Шеллинг, по свидетельству нескольких современников, говорил о Чаадаеве «как об одном из замечательнейших людей, коих он встречал» (И.С. Гагарин). Главная за-

слуга немецкого философа, вызывающая «чувство восхищения» – идея слияния философии и религии. В одном из писем Шеллингу Чаадаев пишет: «...с первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума были поглощены этой единственной мыслью; и по мере того как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества. Каждая новая мысль, примыкавшая в моем уме к этой основной мысли, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где все люди должны будут когда-нибудь сойтись для поклонения, в совершенном знании, явному богу» [27, с. 87]. В традициях русской философии Чаадаев критически высказывался по поводу абстрактного характера трансцендентального идеализма и пантеизма философии тождества.

Весьма показательной была реакция на философию Шеллинга редакции «Москвитянина», на страницах которого в разное время печатались Д.В. Веневитинов, В.Ф. Одоевский, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, А.А. Григорьев и другие русские мыслители. Журнал за пятнадцать лет своего существования (1841–1856) напечатал немало статей и заметок о Шеллинге, самой значительной из которых была статья-некролог «Шеллинг». В ней подчеркивались заслуги немецкого философа как выразителя прогрессивных тенденций развития современной философии: «Шеллинг, долго уступавший первенство своему ученику, стал наконец выше его в истории современной философии, потому что понял недостаточность гегелева логического мирозерцания, которое, по его словам, может прийти в философии только к отрицательным результатам, – и своею личною славою пожертвовал для того, чтобы доказать необходимость другого пути к живому познанию существа, кроме пути диалектического развития понятий ... в судьбе Шеллинга, в процессе его сознания отпечатался внутренний процесс развития всей философии настоящего века, процесс, много обещавший и обещающий, но доселе не приведенный к концу. Будущее раскроет его результаты; а теперь как вообще о современной философии, так и о философии Шеллинга надобно сказать то же, что некогда Гегель сказал о последней: она доселе еще не созрела и пребывает в труде саморазвития» [27, с. 297].

Философия Шеллинга, особенно его философия тождества и философия искусства оказали решающую роль в становлении русского романтизма. Находящиеся в русле его развития Н.И. Надеждин, Д.В. Веневитинов, Ф.И. Тютчев и особенно В.Ф. Одоевский испытали несомненное их влияние[8]. Центральное место, как выразителю шеллингианско окрашенных идей романтизма принадлежит В.Ф. Одоевскому. Еще в юности в одном из писем он писал: «Шеллингу обязан я моею теперешнею привычкой все малейшие явления,

случаи, мне встречающиеся, родоват (так перевожу я французское слово *generaliser*, которого у нас по-русски до сих пор не было; скажите: удачно ли это изображение?) [цит. по: 25, с. 132]. Свои философские и эстетические представления о мире он изложил в нескольких своих работах: «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке», «Сущее, или существующее», «Гномы XIX столетия». В первой из них Одоевский с объективно-идеалистических позиций строит теорию Сущего, Абсолюта (у Одоевского – «Безуслова»). Природа по отношению к нему вторична. В духе религиозно понимаемой философии тождества он заявляет, что идеи тождества «или Всяческого» включают свободу, спокойствие, всеобъемлемость: «свободу, ибо и нет ничего, что бы могло положить Ему преграду, ибо он есть ВСЕ; спокойствие, ибо нет пространства, в котором могло оно вращаться, ибо оно во Всем; всеобъемлемость, ибо Ему ничего недоставить не может, ибо *все* в нем...». Поэтому «*Вселенная* – отпечаток божества, бог в предмете» [18, с. 164]. Абсолют как Сущее имеет две стороны – идеальную и реальную; они противоположны как «дух» и «явления» мира. Согласно принципу тождества «дух и предметы соизмеримы... между духом и предметом – гармония; условия гармонии и соизмеримости – однородность; дух и предметы однородны; дух повторяется в предметах; предметы повторяются в духе». По Одоевскому, предметы и дух относятся друг к другу «как особенное или особенности, к общему»; возможность однородности достигается «когда в едином будет заключаться многообразное, единое распадаться в многообразие» [16, с. 172].

Абсолют (дух) представляется интуитивно данным. Тогда процесс познания Одоевский представляет так: чтобы познать предметы «дух стремится сделать себя предметом и вместе прибыть и духом... 1. дух устремляется к предмету, 2. дух становится тождественен с предметом, 3. предмет возвышается к духу» [16, с. 172]. Большая часть 35 параграфов небольшой работы «Сущее, или существующее» также посвящена проблемам познания.

Еще до окончания главной своей работы «Русские ночи» Одоевский встречался с Шеллингом. В дневнике он зафиксировал восхищение немецкого философа Россией: «Чудное дело ваша Россия ... нельзя определить, на что она назначена и куда идет, но к чему-то важному назначена» [17, с. 140]. А в «Русских ночах» в устах Ростислава, цитирующего рукопись умершего шеллингианца эта мысль еще более усилена: «Девятнадцатый век принадлежит России» [19, с. 183].

Из славянофилов к философии Шеллинга чаще всего обращался И.В. Киреевский, давая ей интересные оценки. Он считал, что немецкий философ «по своей врожденной гениальности к необычному развитию своего философского глубокомыслия, принадлежал

к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячами» [11, с. 323].

Исследователи обратили внимание на то, что именно Шеллинг, в отличие от других немецких философов, интересовался будущим Европы и ... России. Еще в 1829 г. П. Киреевский пересказал брату мысль Шеллинга, что России «суждено великое назначение» [5, с. 101]. Шеллинг, а затем и Гегель, высказали своим собеседникам мысль, которая вскоре стала кредо славянофилов, мысль уникальности истории и культуры России, ее историческом призвании. М.О. Гершензон констатировал: «... в русском обществе назрела в ту пору острая потребность осмыслить свое национальное бытие, уяснить себе общие задачи будущего, – и эта потребность развилась как раз на почве тех шеллингианских идей, которыми направлялось и философско-историческое мышление Киреевского» [5, с. 36].

Таков начальный итог знакомства и переработки русской мыслью философии двух выдающихся немецких философов. Аналогичным, хотя и отличающимся в деталях, было отношение русских почитателей и критиков к философии Фихте, Гегеля и Фейербаха. Рецепции немецкой классической, а позже философии в русской мысли – одна из интересных страниц ее становления и развития.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.

1. *Велланский Д.М.* Пролузия к медицине. СПб., 1805.
2. *Галич А.И.* История философских систем. Кн. 2. СПб., 1819.
3. *Галич А.И.* Картина человек. СПб., 1834.
4. *Гершензон М.О.* Образы прошлого. М., 1912.
5. *Гогоцкий С.С.* Философский лексикон // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 357-369.
6. *Гулыга А.* Кант. М., 1981. 303 с.
7. *Емельянов Б.В.* Богословская Диссертация о Кантовой «Религии в пределах одного разума» // Б.В. Емельянов. Этюды о русской философии. Екатеринбург, 1995. С. 230-239.
8. *Емельянов Б.В., Зверев В.М.* Русская кантиана 1800–1917 годов (по архивным и библиографическим разысканиям) // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. С. 144-163.
9. *Емельянов Б.В., Шумкова Т.Л.* Романтическое сознание и его эволюция // Романтизм: истоки, метафизика, эволюция. Екатеринбург, 2006. С. 77-107.
10. *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980. 326 с.
11. *Киреевский И.В.* Сочинения. В 2 т. М., 1861. Т. 2. 289 с.
12. *Лодий П.* Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. СПб., 1815.
13. *Лубкин А.С.* Письма о критической философии // Русские просветители. М., 1966. Т. 2. С. 7-29.
14. *Мельгунов Н.А., Шеллинг* (Из путевых заметок) // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 164-178.

15. *Михневич И.Г.* Опыт простого изложения системы Шеллинга // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 244-276.
16. *Одоевский В.Ф.* Гномы XIX столетия // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 171-176.
17. *Одоевский В.Ф.* О литературе и искусстве. М., 1982. 223 с.
18. *Одоевский В.Ф.* Опыт теории изящных искусств // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 156-167.
19. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. 317 с.
20. *Осиповский Т.Ф.* О пространстве и времени // Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М., 1959.
21. *Павлов М.Г.* О полярно-атомистической теории химии // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 67-68.
22. *Пустарнаков В.Ф.* Философия Шеллинга на весах религии, науки и политики // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 7-22.
23. *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. В 10 т. М., 1958. Т. 7. 765 с.
24. Русский архив. 1880. Кн. III.
25. *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1. Ч. 1.
26. Философия Шеллинга в России. СПб., 1998.
27. Ф. Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001.

RESUME

Boris Vladimirovich Emeljanov, Doctor of Philosophy, professor, Ural State University, Yekaterinburg, (343) 350-59-20, philosophy@mail.ru

The Reception of Kant and Shelling Philosophy in Russian Philosophy of the first part of the XIX century

The author examines the influence of Kant and Shelling philosophy on the development of Russian philosophy of the 1st part of the XIX century, on its deistic-materialistic and religious-academic schools.

Kant, Shelling, borrowing, influence, critique, deistic-materialistic school, academic philosophy.

Материал поступил в редакцию 10.12.2009 г.