

З. А. Каменский

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

начала XIX века

И

ШЕЛЛИНГ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

З. А. Каменский

**РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
начала XIX века
И
ШЕЛЛИНГ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1980

В монографии проведен анализ одной из двух школ философии русского Просвещения начала XIX в. Первой из них — деистическо-материалистической — была посвящена книга автора «Философские идеи русского Просвещения» (М., 1971). В настоящей работе исследуется вторая — школа русского просветительского (диалектического) идеализма на начальном этапе развития, когда ее крупнейшими представителями являлись Д. М. Велланский и М. Г. Павлов. Их трудами были разработаны проблемы онтологии, гносеологии, высказаны некоторые исходные положения философии истории и эстетики.

Ответственный редактор.
доктор философских наук
В. М. БОГУСЛАВСКИЙ

© Издательство «Наука», 1980 г.

К $\frac{10501-086}{042(02)-80}$ 212-79 0302010000

ВВЕДЕНИЕ

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ НАЧАЛА XIX в.

Настоящая книга развивает концепцию философских идей русского Просвещения, выдвинутую и отчасти обоснованную автором в книге «Философские идеи русского Просвещения» (М., 1971). В ней была предложена классификация направлений и — в их пределах — школ русской философии начала XIX в. Одним из таких направлений была философия Просвещения, в рамках которой сосуществовали две школы — деистическо-материалистическая (ей была посвящена эта книга) и идеалистическая. Подготовленные к изданию автором книги: «Русская философия начала XIX века и Шеллинг» (Д. М. Велланский, М. Г. Павлов), «Московский кружок Любомудров» (В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, Н. В. Станкевич), «А. И. Галич» и «Н. И. Надеждин» — посвящены истории этой идеалистической школы до 30-х годов XIX в. включительно, когда ее главным теоретическим источником была философия Шеллинга.

Во «Введении» к книге «Философские идеи русского Просвещения», посвященном историческим условиям развития философской мысли в России первой четверти XIX в., было сказано, что понимает автор под Просвещением, каким тенденциям социально-экономической, политической и идеологической жизни России оно отвечало. Эти тенденции в целом оставались теми же и в 30-х годах, различия были еще количественными, но не качественными.

Не так обстояло дело с идеологическими условиями. 1825 год был в этом смысле переломным, и период после

разгрома декабризма и неудач европейских революций 20—30-х годов существенно отличался от предшествовавшего.

ПРИЧИНЫ РАСШИРЕНИЯ ВЛИЯНИЯ ИДЕАЛИЗМА В НАЧАЛЕ XIX В.

На этом вопросе нам необходимо остановиться, тем более что его рассмотрение поможет нам понять, почему философия просветительского идеализма, возникшая в России в начале XIX в. и развивавшаяся параллельно деистическо-материалистической школе, лишь после 1825 г. некоторое время (примерно полтора десятилетия) играла доминирующую роль в русской философии. Чем объяснить тот факт, что многие деятели передовой русской философии 20—30-х годов XIX в. — представители изучаемой школы русской философии Д. Велланский и М. Павлов, В. Одоевский и Д. Веневитинов, Н. Станкевич и молодой Белинский и отчасти молодые Огарев и Герцен подвергали деистическо-материалистическую философию и классицистскую эстетику критике, подчас даже осмеянию¹. Некоторые из них (М. Павлов и, по-видимому, А. Галич и И. Давыдов) даже переходили на позиции просветительского идеализма, начав с приверженности к деистическо-материалистической школе. На их примерсмы можем многое понять в самой логике такой эволюции русской философской мысли.

То, что русская философская просветительская мысль пошла именно таким путем, объясняется многими причинами; остановимся на двух, на наш взгляд, главных и одной производной.

Первая главная причина социально-политического характера. Русское революционное движение начала XIX в., которое было завершено выступлением декабристов в 1825 г., идеологически было подготовлено именно деистическо-материалистической философией. Но декабризм потерпел поражение, и это обстоятельство не могло не бросить тень на саму его философскую теорию. Возникло мнение, что надо пересмотреть теоретическую основу дворянской революционности — мысль о том, что общественные преобразования можно осуществить революционным, насильственным путем. Отсюда по антитезе утверждалась истинность основной идеи Просвещения, т. е. что эти преобразования следует осуществлять путем мирным,

реформистским, через воспитание и просвещение народов. Поэтому философские теоретики, ставя перед собой многие из тех же самых конечных целей, что и дворянские революционеры (искоренение пороков русской действительности, и прежде всего крепостничества, построение нового, свободного, основанного на истинной человеческой природе общества), склонны были к пересмотру средств, в том числе и теоретических программ, этих общественных преобразований. Такой ход мысли отчетливо прослеживается, например, на эволюции мировоззрения П. Я. Чаадаева. Начав как представитель декабристской философии (по-видимому, в ее деистическом варианте), Чаадаев в «Философических письмах» (1829—1831) и примыкающих к ним работах и в письмах 30-х годов прямо заявил о необходимости пересмотреть эту философскую основу освободительной идеологии, перейти на позиции идеализма и религии.

Но весьма показательно то, что все-таки наиболее радикальные социально-политические концепции в среде просветителей-идеалистов были развиты теми из них, кто сформировался и высказался еще до поражения декабризма (А. Галич и Д. Веневитинов). Те же, кто выступил после него, склонны были к некоторому политическому консерватизму (Н. Станкевич и Н. Надеждин; В. Одоевский склонялся к консерватизму еще до декабря 1825 г.).

Вторая причина коренится не в социальной действительности, а в особенностях развития самой философии того времени.

Конец XVIII—начало XIX в. был периодом кризиса метафизического метода². Этот метод с начала XIX в. все менее и менее удовлетворял потребностям развития естествознания и обществоведения и потребностям самой философской науки. Историческая ситуация сложилась так, что в эту эпоху метафизика была соединена с материализмом и деизмом, деистическо-материалистическая философия носила метафизический характер. Поэтому все претензии, которые, по существу, относились к метафизике, обращались и к материализму. Мыслители, не удовлетворенные метафизическим методом, требовали пересмотра не только его, но и самого материализма, возлагая на него ответственность за все то, за что нес ответственность метафизический метод. Удовлетворение же своим потребностям, и прежде всего потребности в диалектике, они нахо-

дили в бурно развивавшейся в те годы немецкой идеалистической философии, которая и явилась главной теоретической предпосылкой их диалектического взгляда на мир.

Типичным в этом отношении был ход мысли М. Г. Павлова. Начав с работы материалистического характера (1817), он переходит затем на идеалистические позиции и с классической ясностью формулирует причины этого перехода.

Павлов выступил против флогистонной и пневматической (Лавуазье) теории химии; он объявил себя сторонником атомизма Дальтона и Берцеллиуса, подтвержденного также опытами Вольты и Дэви. Атомы (или, как Павлов их называл, «последние частицы тел», «механически неделимые» частицы одного вещества), различаясь качественно, соединяются с атомами другого в определенной и постоянной пропорции. Эта закономерность, отмечал он, имеет огромное значение для практики, для производства различных химических веществ. Но почему атомы соединяются или не соединяются? Опыты Вольты и Дэви дают основание полагать, что это происходит в силу электрической природы, причем «электрическая полярность атомов должна быть рассматриваема как начало всех химических явлений»; «такой образ объяснить химические явления или представлять внутренний оных ход можно, по крайней мере на русском языке, назвать полярно-атомической теорией химии». Но как объяснить все это, исходя из единого принципа, как найти единство всех наук, отражающее единство самой природы? Как философски обосновать «полярно-атомическую теорию», идею единства полярностей в природе — положительного и отрицательного электричества? Не получая в метафизическом материализме удовлетворительного ответа на эти вопросы, Павлов нашел его в диалектическом идеализме, который давал, хотя и извращенное (как это мы теперь понимаем), философское истолкование этой закономерности объективного мира. «В умозрительных исследованиях Шеллинга, — писал он, — полярность найдена главной причиной явлений физического мира. Последователи сего философа теорию его проводят через все царства природы с разительным успехом; посему теория Шеллинга имеет право на преимущество перед всеми доселе известными. Полярно-атомическая в главном сходствует с сею общею теориею».

Итак, уже с 1821 г. Павлов переходит на позицию идеализма (см. [49, с. 264—265])³.

Подобна и логика приобщения к идеализму М. М. Максимовича, декабриста Е. П. Оболенского, Любомудра В. Ф. Одоевского⁴ и некоторых других деятелей русской философии 20—30-х годов.

Таковы две главные причины переориентации многих передовых деятелей русской философии и общественной мысли 20—30-х годов с метафизического по своей методологической природе материализма и деизма на диалектический идеализм.

В качестве третьей, как я уже сказал, производной причины можно назвать идейное влияние Запада. Западноевропейская философия под влиянием тех же причин эволюционировала от деизма и материализма, доминировавших с середины XVIII в., особенно во Франции, к идеализму.

В России следили за развитием западной философии с чрезвычайным вниманием, и те воздействия Запада, которые соответствовали внутренним потребностям развития философии в России, придавали этой эволюции дополнительные импульсы и углубленность. Особенно сильно действовал в этом направлении немецкий диалектический идеализм, который подверг резкой критике всю материалистическую традицию в философии, в особенности предшествовавший ему англо-французский метафизический материализм и деизм, бывшие теоретическим источником для русской деистическо-материалистической школы.

Разумеется, здесь не может идти речь просто о том, что идеалистическая философия появилась в России потому, что русская философия подвергалась влиянию немецкой, как некогда утверждали те историки русской философии, которые усматривали закономерность ее развития в смене влияния. На примере России этого периода отчетливо видно, что сам факт влияния мало что может объяснить. Влияние немецкого классического идеализма началось еще в конце XVIII в. и дало свои ощутимые результаты уже в 1805 г., когда вышел первый труд Д. Велланского. Однако этот патриарх русского шеллингианства на протяжении всей жизни (даже в 30-х годах, когда это уже было не так) сетовал на то, что его не понимают и не поддерживают. В течение первых полутора-

двух десятилетий существования школы это влияние осуществлялось, но не получало значимого общественного резонанса. Когда же пришли в действие две отмеченные выше органические причины, когда навстречу этому влиянию двинулся мощный ток социально-политической и собственно философской (гносеологической) потребностей, тогда это влияние стало действенным, стало теоретическим источником философских построений и притом сначала в форме шеллингианства. Именно Шеллинг был первым философом из числа немецких идеалистов-диалектиков, философия которого стала теоретическим источником для образования целой школы русской философии⁵.

Из сказанного видно, что русскому философскому развитию были свойственны черты сходства с западноевропейским, особенно немецким (по более или менее однородным причинам), хотя и с некоторым сдвигом по хронологии. И на Западе, и в России получает распространение диалектический идеализм. Это сходство лишь подтверждает то, что уже достаточно выяснено в литературе: Россия начала XIX в. была в своем философском развитии вполне европейской страной.

Но, разумеется, русскому философскому развитию были свойственны и особые черты. Отметим три из них.

1. Наряду с распространением в первые три-четыре десятилетия XIX в. идеализма, в России не исчезала в той мере, в какой это произошло на Западе, материалистическая традиция [49, с. 319—320].

2. Русский идеализм оказался теснее связанным с Просвещением.

Не будем преуменьшать этой связи и на Западе (что не всегда отмечают историки философии). И Кант, и Фихте, и ранние Шеллинг и Гегель связаны с Просвещением настолько, что многие их идеи, особенно в области философии истории (которая и у философов-материалистов была идеалистической), в сущности могут быть квалифицированы как просветительские.

Но в России эта связь была значительно сильнее, и русский диалектический идеализм оказался одной из школ философии Просвещения, а эстетика школы диалектического идеализма — романтизм — просветительской. Последнее утверждение звучит как парадокс, ибо романтизм и Просвещение воспринимались всегда как антиподы. Но тем не менее это так. Идея связи романтизма

с Просвещением и в искусстве, и в эстетике теперь все более и более завоевывает права гражданства в литературе и о немецком (см., например: *Габитова Р. М.* Философия немецкого романтизма. М.: Наука, 1978, с. 19), и о русском (см., например: *Гуляев Н. А.* О природе декабристского романтизма — В кн.: Русский романтизм. Л.: Наука, 1978, с. 38, 40—41, 58) романтизме. Разумеется, связи эти весьма сложны, опосредованны, противоречивы и нельзя игнорировать антибуржуазность, средневеково-феодалные устремления ряда идей романтизма. Эта связь диалектического идеализма и романтизма с Просвещением — чрезвычайно значительный факт, который показывает, что социальное сильнее философского и два философских антагониста — материализм и идеализм — оказываются приспособленными для обоснования более или менее однородных социальных идеалов.

3. Наконец, само содержание философских построений русских просветителей, многие из проблем, над которыми работали русские идеалисты, существенно отличались от того, что давало западное, и в частности немецкое, философское развитие. Разумеется, во введении нет возможности говорить об этом по существу. Это утверждение будет раскрыто при анализе взглядов каждого из деятелей изучаемой школы.

Таковы главнейшие причины того поворота от материализма к идеализму, который мы наблюдаем в русской философии с середины 20-х годов XIX в.

В названных книгах, подготовленных автором к изданию, будет рассмотрен тот период развития философии русского просветительского идеализма, до 30-х годов XIX в. включительно, когда он был связан с философией раннего Шеллинга как со своим главным теоретическим источником.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ГЛАВНОГО ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКА ШКОЛЫ — ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА. ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ШКОЛЫ

Здесь представлялось бы целесообразным дать характеристику философии Шеллинга, ее содержания и ее развития для того, чтобы выяснить, на что же именно опиралась школа, историю которой мы будем изучать. Однако

я не буду этого делать сейчас. Все необходимoe в этом отношении будет сказано не в предварение книги, а внутри нее, по ходу изложения, а также в специальной — третьей — ее главе.

Сейчас же можно ограничиться указанием на одну характерную черту философии молодого Шеллинга. Я имею в виду тот факт, что ранняя философия Шеллинга так и осталась незавершенной в отличие, скажем, от философии Гегеля и в известной мере даже Канта, который в трех «Критиках...» изложил свою систему философии. Гегель сделал это во многих своих произведениях и курсах лекций. Даже Фихте, хотя он и принимался за это дело несколько раз, стремился изложить именно свою систему философии. И хотя все трое весьма существенно эволюционировали, все же каждый из них дал систематическое изложение своей философии в ее наиболее зрелом виде.

Не то у Шеллинга. У него эволюционировала не система взглядов, а сама их эволюция созидала систему. Когда Шеллинг писал свои первые натурфилософские произведения, у него в голове, по-видимому, уже складывалась будущая система трансцендентального идеализма и даже философии тождества, но она в тот период еще не излагалась. Наоборот, написанная после публикации основных натурфилософских работ «Система трансцендентального идеализма» была настолько самостоятельна и даже оторвана от предшествующих ей натурфилософских сочинений, что, изучая только «Систему...», можно было впасть в заблуждение относительно содержания и места натурфилософии в системе Шеллинга, что произошло, например, как будет показано в книге о Любомудрах, с одним из деятелей школы — Н. В. Станкевичем. Да и натурфилософию Шеллинг излагал многократно, как бы чувствуя неудовлетворенность самой системой, формой, в какую он ее укладывал каждый раз.

Равным образом требуется специальный анализ натурфилософских сочинений и «Системы...» для того, чтобы увидеть в них основные замыслы будущей философии тождества. Эстетика Шеллинга лишь в конспективной и умозрительной форме дана в «Системе...». Развита она будет в более поздних и специальных работах, которые не очень-то были приведены автором в системное единство с более ранними, собственно-философскими работами.

Это я и назвал незавершенностью его системы. Из этой особенности вытекает и другая — ее многоаспектность: философия молодого Шеллинга была не столько системой, сколько несколькими аспектами, несколькими направлениями, которые, конечно, восходили к некоему центру, некоей совокупности генеральных идей, но эта совокупность не была им самим достаточно систематически организована, сведена к единству.

Эту особенность раннего шеллингианства хорошо сформулировал Г. Шпет: «Последний (шеллингизм. — З. К.) оставлял своего адепта перед множеством дверей, в любую ему предоставлялось войти с философским сознанием... И толкались в двери теософии, натурфилософии, антропологии, философии искусства, философии истории, всюду вносили новый дух, вызывали в умах брожение и неудовлетворенность» [92, с. 296]. «Общая черта истории шеллингианства, — пишет он также, — выделение какой-либо одной мысли Шеллинга и развитие ее в специальную научную область» [92, с. 288].

Но о многоаспектности философии Шеллинга можно говорить не только в смысле наличия в ней нескольких подсистем, каждая из которых имеет свой, отличный от других предмет (натурфилософия, трансцендентальный идеализм и т. д.), но и в другом, может быть, еще более глубоко залегающем смысле: в пределах каждой из таких подсистем мы обнаруживаем различные принципы, часто противоречащие друг другу, т. е. констатируем их противоречивость.

Так, в натурфилософии наряду с принципом абсолюта и идей, по отношению к которым природа есть лишь вторичное, лишь инобытие (принципами исходными, но второстепенными при выполнении системы), звучит совершенно другой мотив — мотив природы, как *causa sui*, как действительно становящейся в процессе развития.

В гносеологии Шеллинга доминирует умозрительность, априоризм, имеющие иррационалистическую направленность. Но в известном противоречии с этим в ней содержится стремление сделать естествознание не только мыслящим, но и опытным, а это неизбежно вело к попыткам как-то учесть в этой гносеологической конструкции и роль чувственного познания, наметить связь опыта и умозрения. Все это означало внедрение рационалистической тенденции, включая истолкование высшей познава-

тельной способности как способности к постижению противоречивости реального мира, т. е. к трактовке умозрения как функции диалектического ума.

Здесь же, в пределах гносеологии, зарождался и другой мощный рационалистический мотив — стремление построить (в «Системе трансцендентального идеализма») некую феноменологию сознания, феноменологию духа, — историю развития сознания, «интеллигенции», постичь ее как становящуюся, а не полученную в качестве готовой, трансцендентной, сверхъестественной способности. Такую же двойственность можно проследить и в эстетике Шеллинга, и в его идеях философии истории.

Словом, многоплановость философии Шеллинга состояла также и в наличии в ней противоречивых глубинных течений.

Вследствие этих особенностей философии раннего Шеллинга свое влияние она оказывала не как нечто единое, а каждым своим аспектом или несколькими из их совокупности. Так получалось, что можно было быть его последователем — натурфилософом; можно было следовать его эстетике; можно было разрабатывать его трансцендентальный идеализм или даже один из его аспектов (например, тот, который впоследствии получил название феноменологии духа). Можно было, исходя из его учения, идти по пути иррационализма, религиозности, а можно было развивать дальше содержащиеся в ней потенции диалектической логики и т. п. Такой характер влияния Шеллинга обусловил характер его школы и у себя дома, в Германии, и в России: движение по двум противоречивым, т. е. разнонаправленным, тенденциям неизбежно вело к поляризации исходивших из шеллингианства мыслителей. Вот почему ранняя философия Шеллинга оказалась некоей площадкой, неким перекрестком дорог, откуда начинались многочисленные пути — приложения философии к различным наукам.

От этого шеллингианского «перекрестка» идет множество путей развития не только немецкой, но и русской философии.

По одному из них пошел и сам Шеллинг. Создав в этот период несколько значительных произведений — «Философию искусства» (курс лекций, который он читал в 1802—1805 гг., но сам не издал [106, с. 5—13]) и знаменитую мюнхенскую речь об отношении изобразитель-

ных искусств к природе (1807), он двинулся по пути религиозно-мистического вырождения.

От этого же перекрестка много позже пошли его русские ученики — славянофилы, в молодости принадлежавшие к его школе. При этом они пошли по параллельному Шеллингову, а не по тому же пути, поскольку работали не в западной католической и протестантской, а в православно-христианской традиции. Со своих извилистых тропинок на время вышел на эту дорогу и ренегат Любомудрия (мы посвятим ему специальную главу в книге о московских Любомудрах) В. Ф. Одоевский, который, как видно из личных его бесед с Шеллингом в 1842 г., сошелся с дряхлеющим кумиром своей молодости в антигегельянстве⁶.

Философия, создаваемая на этом пути Шеллингом и теми, кто пошел вслед за ним, может быть охарактеризована сравнением с раковой опухолью: то, что в составе трех первых форм раннего шеллингианства (натурфилософия, трансцендентальный идеализм и философия тождества) лишь усматривается — идея абсолюта-бога, хотя и не непосредственно (а многими интерпретаторами, особенно натурфилософии, и вовсе не замечается), разрастается до масштабов всепоглощающего принципа, всеподчиняющего интереса.

Такова религиозная философия и Шеллинга, и славянофилов.

По другому пути пошел однокашник Д. Велланского, вместе с ним слушавший лекции Шеллинга, Л. Окен. Это был путь натурфилософии в собственном смысле слова, и он оказался тупиковым.

Очень скоро выяснилось, что натурфилософии надо перейти к естествознанию как таковому. Натурфилософия блокировала (хотя и не совсем подавляла, особенно у Окена) религиозные устремления Шеллинга.

С шеллингианского перекрестка пошел Гегель — друг и единомышленник молодого Шеллинга. Гегель настолько исходил из учения Шеллинга, что последний даже объявил гегельянство плагиатом. Это было, конечно, не так: Гегель существенно развил и преобразовал шеллингианство. Он начисто пересистематизировал философию Шеллинга и создал новую философию, удержав при этом два наиболее существенных завоевания Шеллинга — объективизм и диалектичность. Эти два завоевания, в свою

очередь, были залогом дальнейших преобразований в философии и использованы Л. Фейербахом, не скрывавшим своей принадлежности к этой традиции, ибо не забудем, что когда у Фейербаха стало созревать недовольство абсолютным идеализмом Гегеля и когда он — к тому времени уже крупный историк философии — искал опоры в традиции (что применительно к Германии было не так-то просто: она не знала до Фейербаха крупных материалистов, а мелкие были забыты), то он обратился не только к Спинозе, но и к... пантеизму Бёме, и к философии молодого Шеллинга.

Подвергая резчайшей критике Шеллинга позднего, Фейербах высоко оценил раннего. Молодой Шеллинг «был восстановителем Спинозы», а «Гегель есть Фихте, опосредованный Шеллингом» [110, с. 74]. Подчеркивая всячески зависимость учения Гегеля, в частности его феноменологии, от философии молодого Шеллинга, Фейербах видит в молодом Шеллинге непосредственного предшественника своего материализма, поскольку «первоначально... Шеллинг предполагал пойти противоположным или обратным путем по сравнению с идеализмом» [110, с. 81].

Наконец, были у Шеллинга и менее именитые последователи, которых часто третировали как недостаточно самостоятельных его учеников, но которые делали свое дело. Это Ф. Аст, способствовавший интерпретации Шеллинга в области эстетики и философии истории (как увидим, Аст имел влияние в России 20—30-х годов XIX в.), К. Бахман, приложивший его идеи к логике, и др.

Итак, незавершенная, многоаспектная и противоречивая философия Шеллинга^{1*} оказалась чрезвычайно плодотворной, и из ее школы вышли, под ее влиянием формировались многие ученые, в частности философы.

Многообразность и богатство философии молодого Шеллинга, обеспечившие ему столь сильное историческое воздействие, еще и сейчас остаются недостаточно оцененными в нашей литературе.

Тому способствовали две причины.

Первая состояла в том, что Шеллинг чрезвычайно дискредитировал себя своей поздней философией и своей

^{1*} Некоторые советские авторы усматривают известную генетическую связь даже между Шеллингом и К. Марксом (см. [104, с. 56—57, 153, 167]).

дейтельностью на кафедре Гегеля в 40-х годах. И хотя, разумеется, никто не отождествлял ее с ранней, но все-таки мрачный ретроспективный отсвет падал и на нее.

Более существенным, особенно для советской литературы, было другое: исторические заслуги Шеллинга померкли в лучах славы Гегеля. Гегель завершил многие из тех начинаний, которые, составляя историческую заслугу молодого Шеллинга, вошли в историю как дело Гегеля. Так это было в истории диалектики, так это было в том комплексе, который у Гегеля принял форму феноменологии духа, так это было в эстетике и философии истории.

Конечно, надо исправить эту историческую несправедливость, отделить то, что сделал Шеллинг, от того, что сделал Гегель, тем более что это не так уж трудно: пути их были не параллельными, а последовательными. К моменту выхода первого значительного сочинения Гегеля — «Феноменологии духа», т. е. к 1807 г., цикл поступательного развития ранней философии Шеллинга был завершен, и продукты, полученные Шеллингом, почти (потому почти, что все-таки в молодости Шеллинг и Гегель взаимодействовали) полностью чисты от гегелевских примесей.

И в смысле выяснения содержания философии молодого Шеллинга, и в особенности картины ее исторического воздействия, изучение истории его идей на русской почве дает чрезвычайно много.

История той школы философии русского Просвещения, главным теоретическим источником которой была философия молодого Шеллинга, будет по ее содержанию рассмотрена в названных книгах от зарождения в самом начале XIX в. до распада ее в 30-х годах.

Что же касается ее распада, то результаты его были двойственными.

С одной стороны, оно подготовило на национальной почве некоторые теоретические предпосылки для более высокой формы передовой русской философии — материализма, диалектики и утопического социализма русской революционной демократии.

С другой — в результате распада сформировалась новая школа философии русского идеализма — школа консервативного, а в ряде отношений и реакционного славянофильства. Философию славянофильства можно рас-

считать как один из главных национальных теоретических источников всей последующей русской буржуазно-помещичьей философии, а также как один из теоретических источников западного иррационализма. Основоположники и главные теоретики славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский примыкали в молодости к кружку Любомудров. Но оба порвали с Просвещением, стали идеологами антипросветительского движения в русской философии⁷.

ЭКСКУРС В ОБЛАСТЬ МЕТОДОЛОГИИ

При исследовании идеалистической школы философии русского Просвещения применяются специальные методологические приемы, отличающиеся от тех, которыми автор пользовался в исследовании деистическо-материалистической школы. Эти различия связаны с различием задач и структур исследований, а именно:

1) в самом названии предлагаемого исследования зафиксирована проблема соотношения содержания и теоретического источника системы идей философской школы (русская философия и Шеллинг). Проблема эта так или иначе была затронута и в предыдущем нашем исследовании, но здесь она приобретает самостоятельное значение и должна быть рассмотрена как методологическая;

2) деистическо-материалистическая школа изучалась в абстракции ее неизменности, в то время как идеалистическая будет подвергнута анализу в ее развитии;

3) первая из этих школ изучалась по разделам системы ее идей, т. е. по идеям школы, вторая — по идеям ее главных представителей.

В силу этих различий перед настоящим исследованием вставали новые задачи, и сам автор подчас отступал от тех методологических рекомендаций, которые он давал в предыдущей книге относительно целесообразных приемов анализа идей философской школы. Эти обстоятельства и побуждают автора высказать ряд соображений относительно методологических приемов, которыми он будет пользоваться, и, так сказать, обнажить прием, которым он будет действовать.

В этом смысле настоящая книга относится к роду историко-философских исследований с объявленной методологической программой.

СООТНОШЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКА И СОДЕРЖАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ

Решение этой проблемы не представляет особых трудностей. Совершенно очевидно, что установить теоретический источник какой-либо школы еще совсем не значит раскрыть содержание ее учения. Даже простое изложение какого-либо учения есть его интерпретация, ибо неизбежно так или иначе деформирует излагаемое учение.

Что же касается настоящих — творящих — мыслителей, то они всегда исходят из какого-нибудь философского учения, но оно служит им лишь исходным пунктом для построения собственных концепций. Здесь надо иметь в виду в особенности деформацию исходного учения под воздействием социально-исторических условий философского развития, в особенности если речь идет — как в интересующем нас случае — о миграции философского учения от одного национального региона к другому. Творчество мыслителя детерминировано историческими, национальными условиями его деятельности, отвечающей потребностям национального философского развития, и в этом заложена неизбежность деформации всякого исходного учения его последователями, особенно из другого национального региона. Следует провести различие между ситуацией, когда мы имеем дело со школой какого-либо философа, и случаем, когда на идеи мыслителя опирается тот или иной философ в более частном, ограниченном смысле, не становясь представителем школы этого мыслителя.

В наших книгах речь идет о первой ситуации, о мыслителях, принимающих за исходные некоторые наиболее общие принципы философа, школу которого они образуют. И поскольку наиболее общими принципами всякой философии являются принципы онтологические, ибо по ним и различаются ее направления и школы (школы материалистические и идеалистические, в числе идеалистических — объективно и субъективно идеалистические), а также методологические (диалектический идеализм и материализм, метафизический идеализм и материализм), то школы образуются по примыканию именно к этого рода принципам того или иного мыслителя.

Разумеется, что в истории философии встречаются школы, образованные и по примыканию к другого рода

принципам, скажем, к принципам гносеологическим — сенсуализму, рационализму и т. д.

Обращаясь от этих общих рассуждений к интересующему нас частному случаю, хотелось бы сказать, что все изучаемые нами мыслители исходят из наиболее общих онтологических, гносеологических и эстетических идей Шеллинга, а также из его диалектического взгляда на мир. Это означает, что по своей философской природе изучаемая нами школа может быть также названа, как и само учение Шеллинга, школой диалектического идеализма.

Совершенно очевидно, что и вообще, и в нашем случае содержание философского учения не сводится к этим общим принципам, оно образуется как из конкретной разработки этих наибо́щих принципов, так и из тех идей, учений, концепций, которые разработаны школой или мыслителем на их основе. Именно таким образом и осуществляется в пределах школы единство наиболее общих принципов и особенной их разработки и применения в более частных философских построениях.

Благодаря этому в ходе философского развития образуется и преемственность наиболее общих принципов, и поступательность как дальнейшая их разработка.

Но из этого следует, что наименовать какого-нибудь мыслителя или их группу (школу) по имени их учителя — вовсе не значит сказать, что они учили тому же, чему их учил учитель.

Применяя все это к интересующей нас группе русских мыслителей, мы должны сказать, что их приверженность к некоторым общим принципам философии раннего Шеллинга ни в какой мере не означала, что в области философии они ничего не выдвинули сами, ничему сами не учили, т. е. что, пользуясь введенной выше терминологией, они остались на стадии всеобщего и не перешли к особенному.

Основная же задача состоит в выяснении того, что же сделал мыслитель или их группа (школа), исходя из этих общих принципов, т. е. в выявлении момента особенности, а не всеобщности. Мы постараемся в ходе исследования показать, что в работах всех деятелей школы русского просветительного идеализма наличествовало богатейшее и своеобразное содержание и что в этом смысле, будучи школой Шеллинга, она была самобытной философской школой.

ПОНЯТИЕ САМОБЫТНОСТИ (ОРИГИНАЛЬНОСТИ) ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ

Наше изложение, таким образом, перешло ко второй из тех методологических проблем, которые мы рассмотрим в этом параграфе введения, — к рассмотрению проблемы самобытности (оригинальности) философского учения.

По-видимому, в самой этимологии понятия «самобытный» (оригинальный) заложен смысл чего-то совершенно самостоятельного, построенного заново, следовательно, необычного, небанального, неповторимого, нигде не встречающегося.

Именно в этом смысле раскрывают значение термина толковые словари русского языка. «Самобытный, — определяет его В. Даль, — сущий сам собой или от себя, своими силами...» [181, с. 132]. «Самобытный... своеобразный, оригинальный... Протекающий самостоятельно, независимо от посторонних влияний, не похожий на других» [109, с. 30].

Если понимать термин «самобытный», или «оригинальный», в этом смысле абсолютно, то можно смело утверждать, что вообще не существует оригинальных философских систем, и нам лишь остается согласиться с отнюдь не шутившим Далем, слова которого: «Говоря строго, один бог самобытен» [181, с. 132] — приобретают иронический смысл относительно всякой претензии на философскую оригинальность... Даже самые ранние, исходные философские учения не могут считаться самобытными в таком абсолютном смысле. Все они, хотя и не могут быть разложены на фрагменты систем, разработанных предшествовавшими мыслителями, неизбежно связаны с ними.

Чрезвычайно рельефно эту неизбежность вскрыл Томас Манн. В философском введении к роману «Иосиф и его братья» он убедительно показал, что ни один феномен духовной культуры не может быть принят за самобытный в абсолютном значении этого понятия. Самобытность любого звена цепи ее становления всякий раз ускользает при генетическом анализе и предстает перед нами как продукт предшествовавшего развития.

И это несомненно так при анализе той области духовной культуры, какой является философия, рассмотренная в ее историческом становлении.

Уже самые ранние системы древнегреческих мудрецов стоят в несомненной зависимости от идей, выработанных в недрах более ранних культур, египетской, вавилоно-ассирийской и других, а также от древнегреческой мифологии. Применительно к таким развитым системам древних, как, например, системы Демокрита, Платона, Аристотеля, а тем более системам мыслителей нового времени — Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля и других, — уже совсем нельзя говорить об оригинальности в этом абсолютном смысле: ни одна из них не сложилась «независимо от посторонних влияний».

Поэтому само понятие оригинальности, во всяком случае для историко-философского анализа, надо брать не в этом абсолютном, а в каком-то ограничительном, более конкретном смысле. Анализируя в целях этой конкретизации приведенные определения самобытности, мы обращаем внимание на то, что они включают в себя два компонента — указание на собственное содержание самобытного и на его отношение к другому содержанию, причем первое определяется через отрицание связи первого со вторым: самобытное содержание такое, которое не связано с другим содержанием.

И в этом состоит та абсолютизация самобытности, которую мы должны преодолеть. Мы должны понять ее в связи с преемственностью, а не через ее отрицание.

Если модифицировать исходное определение в этом смысле, то, учитывая все сказанное, можно предложить применительно к потребностям историко-философского анализа такую дефиницию самобытного: самобытной (оригинальной) следует считать такую философскую систему, которая, будучи связана с идеями предшествовавших философов и используя их, качественно от них отличается.

Как видим, на место отрицания связи с другим содержанием в этом определении самобытного содержания поставлено понятие качественного отличия при наличии связи с предшествующим содержанием.

Эта конкретизация оказывается, однако, недостаточной. Понятие качественного отличия не содержит в себе никакого указания на то, в каком отношении находится самобытная система к предыдущим на шкале прогресса философского знания. Оно не выясняет само по себе вопроса о том, означает ли выработка этого качества шаг

вперед в философском развитии человечества. Ведь качественное отличие может означать перестройку элементов старой системы и даже введение каких-то элементов таким образом, что качество скорее деградирует, чем совершенствуется. История философии наполнена такими качественными сдвигами.

Итак, подлинная самобытность есть качественное изменение, связанное с прогрессом, приращением философского знания. Давая такое определение, мы примыкаем к той отнюдь не общепризнанной традиции в интерпретации истории философии, которая принимает идею ее поступательного хода, ее прогресса.

Я хотел бы несколько пояснить предложенное понимание самобытности с помощью модели истории философии, разработанной одним из наиболее ярких представителей этой традиции, непосредственным предшественником марксистской концепции истории философии — Гегелем.

У Гегеля оригинальной, самобытной относительно предшествовавших считается та философская система, которая является новым определением логической идеи, новой категорией логики, еще не встречавшейся в предыдущих философских системах. Так, у Гегеля философская система Гераклита самобытна относительно системы элеатов, поскольку она представляет собой категорию становления, в то время как элеаты выдвигают категорию чистого бытия, более раннюю в номенклатуре субординированной системы категорий логики Гегеля и потому, по его мнению, более бедную. В этом смысле «глубокомысленный Гераклит выдвинул (относительно элеатов, особенно Парменида. — *З. К.*)... более высокое, целостное понятие» [22, с. 68—69]. Для Гегеля, таким образом, та философия самобытна, которая не просто содержит в себе иное, но и новое, как более совершенное, более развитое, более глубокое и конкретное, т. е. несет в себе категорию, более позднюю в ходе развития абсолютной идеи.

Опираясь на эти соображения, мы можем предложить такое определение понятия оригинального философского учения: им является философское учение, которое содержит в себе нечто новое (качественно отличное) относительно предшествовавшей философии, т. е. такое содержание, которое более богато, более развито, и служит приращением философского знания.

Хотелось бы подчеркнуть, что масштабы такого приращения могут быть весьма различны. У Гегеля с его формализмом монокатегориальной схемы развития философии этот масштаб весьма велик: самобытна та философская система, которая вводит в философию новый принцип как новую категорию логики.

Однако он и сам не смог провести последовательно такой максимализм. Тем менее к нему примыкаем мы, отвергающие монокатегориальную схему развития философии и считающие, что оно осуществляется поликатегориально, т. е. сразу по многим направлениям, включает в себя параллельно несколько и даже множество принципов, категорий [43, с. 64—65].

Но дело не только в этом. Ход от старого всеобщего принципа к новому не обязательно означает сразу же выдвигание этого последнего. Шаги к новому могут иметь сперва лишь подготовительное значение, разлагать старое или быть не принципиальными крупными скачками, а мелкими переходами к новому. И здесь вполне осуществляется диалектическая закономерность: качественный скачок подготавливается накоплением мелких изменений.

Самобытность может заключаться и в применении старого принципа к решению задачи, которую еще не решали с его помощью. Это особенно очевидно при изучении миграции идей от одной нации к другой, когда идея, возникшая в одной, используется для решения национальных задач другой. Словом, спектр нового весьма многоцветен, и поэтому многообразно понятие самобытного философского учения.

Однако для наших целей недостаточно получить только рабочее понятие самобытности философского учения, а необходимо выяснить, какое значение имеет сам факт самобытности для оценки философского учения. В советской литературе встречается представление о том, что достойно внимания и положительной оценки лишь самобытное учение и что соответственно учение неоригинальное неинтересно для истории философии. Это представление совершенно неверно, и коренится оно в неаналитическом отношении к проблеме форм и целей историко-философского исследования, в абсолютизации той формы, которая была предложена в концепции Гегеля и которую можно было бы назвать всемирно-исторической.

Но историко-философское исследование может проводиться и в другой форме, иметь целью изучение исторической функции философии в жизни какого-либо отдельного народа. В этом случае проблема оригинальности хотя и не снимается, но отодвигается на второй план, а на первый выходит проблема эффективности, исторического значения того или иного философского учения для теоретического обоснования общественных теорий, для развития других наук, развития культуры в целом и подобных функций философии. Историческое значение и соответственно оценка того или иного философского учения при такого рода исследовании истории философии определяется не его значением для разработки философской теории во всемирно-историческом масштабе, а его реальной исторической функцией в развитии философии данного народа [101, с. 123—124; 43, с. 63—66].

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ МЫСЛИТЕЛЯ

Под *исторической значимостью* я понимаю некоторую потенцию — возможность осуществления исторической функции, воздействия системы идей данного мыслителя на развитие философии и духовной культуры вообще, безотносительно к тому, воздействовали ли они реально. Под *историческим значением* я понимаю реализацию этой возможности. Эти понятия далеко не всегда совпадают.

Историческая значимость определяется отношением системы идей данного мыслителя к предшествующей философии и к последующему ее развитию во всемирно-историческом или в национальном масштабе (в зависимости от того, в каком масштабе ведется само исследование). Пользуясь гегелевской терминологией, можно было бы сказать, что понятие историческую значимость мыслителя — значит определить ее как момент философского развития человечества. Она может быть выяснена исследователем независимо от того, как реально действовала изучаемая система идей.

Потенция может быть реализована полностью, частично или даже совсем не реализоваться.

Относительно едва ли ни большинства мыслителей прошлого можно сказать, что их историческое значение и значимость совпадали. Но известны и факты несовпаде-

ний. Так, например, главная работа французского мыслителя XVIII в. Дешана в его время осталась почти неизвестной и не оказала в полной мере своего исторического воздействия на современников, так как не была напечатана. Лишь частично она стала известна в XIX в. и полностью — в XX в. Можно сказать поэтому, что историческое значение его идей, в частности диалектических прозрений, так недостававших французской философии XVIII в., оказалось гораздо меньшим, чем их историческая значимость (отчасти с его идеями были знакомы Дидро и другие энциклопедисты). Далеко не полностью реализовалось — впрочем, и без того мощное — воздействие идей Лейбница (многие его работы стали известны лишь много лет спустя после его смерти). Не полностью сыграли реальную роль в философском развитии идеи немецких романтиков конца XVIII—начала XIX в., особенно Шлегелей и Новалиса (их философские работы оставались долгие годы неопубликованными).

Немало аналогичных фактов встречается и в истории русской философии (например, судьба литературного наследства П. Я. Чаадаева; его основной философский трактат был опубликован полностью через 100 с лишним лет после написания, а некоторые работы остаются не напечатанными до сих пор).

Таких примеров можно привести бесчисленное множество.

Однако исследователь всегда может, если он располагает соответствующими материалами, выяснить историческую значимость данного мыслителя, понять его как момент истории философии своего народа или человечества вообще.

Иными критериями определяется историческое значение мыслителя. Здесь необходимо выяснить, как и на кого именно фактически оказал воздействие данный мыслитель и соответственно этому установить меру перехода возможности воздействия в действительность.

Определение исторической значимости есть задача историко-теоретическая, исторического значения — задача собственно исторического, историографического исследования.

О НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ЗАДАЧАХ

1) Как уже говорилось, деистическо-материалистическую школу мы изучали как систему по ее идеям, стремясь вовлечь в рассмотрение максимальное число деятелей, даже и малозначительных, а не как последовательный ряд учений некоторых, наиболее крупных и типичных ее представителей.

Идеалистическую школу философии русского Просвещения мы будем изучать, анализируя взгляды названных выше мыслителей.

Монографическое (хотя лишь в масштабе главы, а не отдельной книги) исследование взглядов каждого из них представляет само по себе большой интерес, и хотя за полтора века о них написано немало, автор в подготовленных к изданию книгах стремится дать систематический анализ взглядов этих нескольких русских мыслителей как представителей одной школы. К ней примыкали и более мелкие или лишь на короткий срок соприкоснувшиеся с ней деятели, но их мы не включаем в план нашего специального изучения. Поскольку же мы изучаем взгляды немногих ее представителей, мы не можем производить обобщения, не можем синтезировать взгляды деятелей в масштабе школы.

В этом смысле можно сказать, что различие методологии двух наших работ — «Философские идеи русского Просвещения» и предлагаемой вниманию читателей монографии — явилось следствием различия материала, целей исследования и состояния литературы. Нет смысла изучать по отдельным деятелям школу, представленную работами нескольких десятков писателей, каждый из которых занимался немногими философскими вопросами, часто не специально, не систематически, без достаточного углубления. Но есть известный смысл сделать это относительно школы, в которой можно выделить крупных, разносторонних мыслителей, чье наследие недостаточно исследовано.

Это, однако, не означает, что автор отрекается от высказанной им в работах по методологии историко-философского исследования мысли относительно большей значимости для изучения философии отдельного народа обобщающего, структурного метода — по идеям школы, а не по

идеям ее отдельных деятелей. Я полагаю, что придет время, когда мы настолько изучим идеалистическую школу философии русского Просвещения первой половины XIX в., что сможем исследовать и ее тем же методом, каким изучали деистическо-материалистическую школу.

2) Эту последнюю мы изучали в статике, в абстракции неизменности, не с момента зарождения (в середине XVIII в.), а лишь на завершающем этапе (в первой четверти XIX в.), когда она уже существенно не развивалась.

Философию русского просветительного идеализма, связанного с философией Шеллинга, мы будем изучать глобально — с момента зарождения и до распада — и притом так, что идеи каждого из представителей школы будут рассматриваться как этап в ее развитии. Между тем, какова была эта философия в первых выступлениях ее первого представителя — Д. М. Велланского (1805), и тем, какой она стала в работах Н. В. Станкевича, Н. И. Надеждина и позднего А. И. Галича, «дистанция огромного размера», и мы должны будем проследить эту эволюцию.

3) Главы об отдельных деятелях школы снабжены специальным историографическим очерком.

Историография дала возможность автору, во-первых, обогатить саму проблематику исследования, поскольку включила в него все то, на что до него обратили внимание его предшественники. Во-вторых, историография дала автору возможность ввести исследование в определенное русло, выступить в качестве продолжателя определенной традиции внутри марксистской историографии, в свою очередь творчески развивающей традицию революционно-демократическую. Как увидит читатель, внутри этой традиции имеется немало разногласий в трактовке воззрений отдельных мыслителей.

4) Исследование построено на подробном анализе документов. Это как будто бы само собой разумеющееся требование к историко-философскому исследованию, однако, часто игнорируется. Слишком часто точная цитата и ее анализ, которые в науке истории философии играют ту же роль, что факт и анализ факта в «точных науках», замещаются пересказом, обобщающими авторскими характеристиками, что лишает изложение и выводы из него необхо-

димой точности, убедительности и вносит в изложение произвол, субъективизм.

Правда, такой метод удлиняет изложение, подчас сильно детализирует его, но представляется, что только с его помощью мы можем получить надежные выводы.

5) Решение задач, поставленных в п. 3, 4, позволило составить достаточно подробную библиографию темы. Библиография (как, впрочем, и историография) истории философии в России, особенно изучаемого периода, разработана недостаточно. Хотя в этом отношении сделано очень много и по отдельным темам, и по обобщению их в сводной библиографии [100], но с точки зрения полноты и систематизации здесь предстоит сделать еще немало, и автор стремился содействовать решению этих задач. Теперь читатель, занимаясь этими темами, может почти не вести требующей доступа ко многим архивам и книгохранилищам работы по библиографированию темы.

Не автору судить, как справился он с этими задачами, как и с задачами еще более важными и сложными — анализом и синтезом всех обработанных материалов и, следовательно, с задачей представить читателю историю одной из значительных школ в истории русской философии. Но его стремления были направлены к тому, чтобы показать, что школа напряженно работала над важными и животрепещущими вопросами тогдашней философской науки и достигла весьма значительных результатов, о которых до сих пор мы имели недостаточное представление.

Данило Михайлович ВЕЛЛАНСКИЙ

Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ И НАЧАЛО НАТУРФИЛОСОФИИ В РОССИИ

В 1805 г., когда появился в печати один из первых наиболее значительных документов деистическо-материалистической школы философии русского Просвещения начала XIX в. — «Письма о критической философии» А. С. Лубкина, в Петербурге вышла в свет книга Д. М. Велланского «Пролюзия к медицине, как основательной науке». Именно этим годом можно датировать начало истории идеалистической школы философии русского Просвещения начала XIX в., связанной с философией Шеллинга. Деятельность школы началась на почве натурфилософии.

Идеалистическая натурфилософия конца XVIII—начала XIX в. пыталась ответить тем новым потребностям естествознания, которых уже не могли удовлетворить механистические его концепции, разработанные в XVII—XVIII вв., метафизическая методология того времени⁸. Натурфилософия стремилась обобщить данные естествознания, установить диалектические связи между явлениями природы, но эта попытка была обречена на неуспех. Во-первых, потому, что естествознание еще не давало достаточного материала для подобных обобщений. Во-вторых (и это главное), потому, что она базировалась на идеалистическом понимании природы, утверждая, что природа была не первичной, самостоятельной, но вторичной — инобытием некоего идеального первоначала. Идеалистическая натурфилософия того времени пыталась дать естественнонаучное обоснование идеализма и опровер-

жение материализма и в этом смысле представляла собой один из ответственных участков идеалистического наступления на материалистическое естествознание. При всем том натурфилософия несла в себе и известные рациональные элементы, связанные главным образом с ее попытками понять природу диалектически, и в этом отношении философия в форме натурфилософии играла ведущую роль в развитии методологии естествознания.

Это двустороннее историческое значение натурфилософии вскрыл Ф. Энгельс.

Когда он во второй половине XIX в. писал о «старой натурфилософии», имея в виду прежде всего немецкую идеалистическую натурфилософию конца XVIII—начала XIX в., та уже исчерпала себя, дав все, что вообще могла дать полезного для развития естествознания. Естествознание и философия в лице диалектического материализма достигли к тому времени уровня, который обеспечивал возможность обобщения законов природы, исходя из действительных данных, а не только из догадок, фантазий и гипотетических построений, возможность понять ее внутреннюю диалектику из самой природы. Энгельс с позиций диалектического материализма и на основе данных современного ему естествознания проводил эту работу. Он писал, что «теперь... (в 1888 г. — З. К.), когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, то есть с точки зрения их собственной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего времени „систему природы“, и когда сознание диалектического характера этой связи проникает даже в метафизически вышколенные головы естествоиспытателей вопреки их воле, — теперь натурфилософии пришел конец. Всякая попытка воскресить ее не только была бы излишней, а *была бы шагом назад*» [4, с. 305].

Такова, по Энгельсу, характеристика натурфилософии для второй половины XIX в.

Но в то же время Энгельс высоко оценил историческую роль натурфилософии в развитии естествознания и философии начала XIX в. и резко осуждал тех ученых, которые, теряя историческую перспективу, не видели исторических заслуг «старой натурфилософии». «Гораздо легче, — писал он, — вместе со скудоумной посредственностью, на манер Карла Фогта, обрушиваться на старую натурфилософию, чем оценить ее историческое значение.

Она содержит много нелепостей и фантастики, но не больше, чем современные ей нефилософские теории естествоиспытателей-эмпириков»; в ней «также... много осмысленного и разумного...» [2, с. 11, примеч.]; «натурфилософы находятся в таком же отношении к сознательно-диалектическому естествознанию, в каком утописты находятся к современному коммунизму» [2, с. 12, примеч.].

Энгельс отметил также, что «дать... общую картину природы» «как связного целого» «было прежде задачей так называемой натурфилософии, которая могла это делать только таким образом, что заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но не мало также было наговорено и вздора. Иначе тогда и быть не могло» [4, с. 304—305].

Сказанное Энгельсом о натурфилософии вообще, конечно, применимо и к ее представителям на русской почве, прежде всего к Велланскому, что определяет пути их исследования. При этом речь идет не об абстрактно-возможных путях, а о тех, которыми действительно шли русские историки науки и философии. Первый путь — сосредоточение на критике мистики и нелепостей натурфилософии при полном почти игнорировании ее исторически плодотворных сторон и тенденций. Именно этим путем на Западе шли те, кто действовал «на манер Карла Фогта». Были такие авторы и в России, и с ними в последующих разделах будет проведена полемика.

Исследователи, пошедшие по второму пути, обращали внимание и на эти исторически плодотворные тенденции. Однако они выявили лишь отдельные соображения, мысли, догадки натурфилософов.

В этой книге мы пойдем по третьему пути, а именно сосредоточим главное внимание на исторически плодотворных тенденциях, не ограничиваясь, однако, фрагментарными или общими указаниями, а стремясь проследить их в подробностях, в тех внутренне систематических связях, которые им были присущи.

Разумеется, при этом мы будем отдавать себе отчет в исторической ограниченности, в противоречивости этих попыток осмыслить природу диалектически —

в идеалистической и, в конце концов, теологической тенденции натурфилософии; в нелепостях и фантастике многих ее пунктов и в особенности результатов применения метода аналогий, которыми так широко и произвольно пользовались и немецкие, и русские натурфилософы.

Натурфилософия, в особенности натурфилософская диалектика, должна привлечь пристальное внимание исследователя русской философской мысли потому, что, как известно на основании до сих пор изученных источников, именно эта форма диалектики была в России XIX в. исходной ее сознательной формой.

Велланский — первый значительный представитель русской натурфилософии, русской идеалистическо-диалектической традиции XIX в. Естественно, что, рассматривая его идеи, мы не будем заниматься им ни как биологом, ни как медиком, каковым он был по своей профессиональной деятельности. Мы будем анализировать философское содержание его мировоззрения. Однако мы не должны упускать из вида, что Велланский — врач и педагог — был связан с естествознанием, с медициной и в этом смысле с практической жизнью, что имело существенное значение для его мировоззрения.

Не только преподаватель, но и практикующий врач, Велланский писал по вопросам биологии и физиологии. Несмотря на все натурфилософские причуды и фантастику этих его работ, «восходящий ток от естествознания» к философии делал свое дело, направляя его мысль по пути освоения действительных закономерностей природы, формировал соответствующую тенденцию его онтологического учения и не мог не разлагать в известной мере его идеализма и религиозности. Хотя Велланский, как и другой крупнейший русский натурфилософ, М. Г. Павлов, исходил из принципов философии Шеллинга, хотя он до известной степени отодвигал эксперимент на второй план по сравнению с умозрением, он, а в особенности Павлов, в некоторых отношениях преодолевали такие принципы шеллингианства, как априоризм, отрыв теории от практики, естествознания от опыта.

Это — всеобщая закономерность. Если философ является и естествоиспытателем или врачом, то он не может ограничиться в своих философских рассуждениях

одними спекулятивными материалами и интересами: сам предмет его знаний, вычлененный из действительной природы, из сферы человековедения, неизбежно приводит к возникновению в его воззрениях идей, вступающих в конфликт с умозрительными идеалистическими, религиозными предпосылками, даже если религиозность и идеализм были прокламированы им в качестве философских оснований всего мировоззрения. Именно поэтому проблемы абсолюта и бога, т. е. вся религиозно-идеалистическая, креационистская тенденция его онтологии блокировалась, а проблемы философского осмысления реальной действительности становились центральными. «В логике рассуждений, — по словам Н. Ф. Уткиной, характеризующей, правда, взгляды естествоиспытателей деистов и материалистов, — всё обходилось без его (Демиурга. — З. К.) участия» [80, с. 146].

Можно считать, что Велланский не претерпел существенной эволюции в своих основных философских воззрениях, и последовательный ряд его многочисленных произведений, которые выходили из печати в течение более чем 30 лет, представляет картину варьирования, конкретизации, более детального обоснования принципиально одних и тех же философских идей. Вот почему мы будем в анализе его воззрений опираться на данные об этих взглядах, почерпнутые из сочинений, вышедших в разное время⁹.

Данило Михайлович Кавунник (такова настоящая фамилия Велланского) родился 11 декабря 1774 г. в г. Борзне Черниговской губернии в семье ремесленника (кожевника), мать его торговала бубликами. До 11 лет образование Велланского ограничивалось наставлениями дьячка, едва научившего его грамоте.

Побуждаемый нуждой семьи, Велланский предполагал поступить на должность фельдшера к местному лекарю Колпепецкому, для чего в течение года одолел латинский язык. Однако по совету лекаря, заметившего чрезвычайную одаренность юноши, он отправился в Киев, где 15 лет от роду поступил в Киевскую духовную академию. Здесь он переменил фамилию Кавунник на Велланский (от французского слова *vaillant* — молодец). В 18 лет, числясь студентом академии, Велланский стал домашним учителем в семье харьковского помещика Хрущова, готовил его детей к поступлению в гвардию.

Вскоре Велланский узнал, что Киевской академии предоставлено пять мест для посылки наиболее одаренных студентов в европейские университеты. Велланский подал заявление, его ходатайство было удовлетворено, и он отправился в Петербург.

Смерть императрицы Екатерины (1796) помешала осуществлению заграничной поездки Велланского, поскольку Павел I, опасаясь воздействия революционных идей Европы на Россию, отменил распоряжение Екатерины. Велланский поступил (22 декабря 1796 г.) в медицинское училище при военно-сухопутном госпитале, вскоре (в 1798 г.) преобразованное в Медико-хирургическую академию. В 1799 г. он получил звание подлекаря, в 1801 — кандидата медицины и в 1802 — лекаря. Окончив в этом году Академию, он по недавно введенной традиции, как лучший выпускник года, был занесен на золотую доску Академии [191, с. 138].

Лишь при Александре I, отменившем ограничения Павла, Велланский в 1802 г. был отправлен в Германию для усовершенствования в медицинских и естественных науках. В Вюрцбургском университете, на одной студенческой скамье с Океном, поступившим в этот университет позже, в конце 1804 г. [69, с. 16], он слушал лекции Шеллинга, заметившего и отметившего своего русского ученика (см. примеч. 35), и лекции Стеффенса.

В 1805 г. Велланский вернулся на родину и в том же году представил (по тогдашним правилам — на латинском языке [130]) напечатанную лишь два года спустя диссертацию «О преобразовании теории медицины и физики с помощью натуральной философии» (СПб., 1807). Троекратно назначавшийся диспут (первый — 1 февраля 1808 г.) так и не состоялся, так как никто не пожелал принять в нем участия, и диссертация прошла как не встретившая возражений. После длительных препирательств и переписки между высшим административным органом в этой области — Медицинским советом и Конференцией Академии, подчиненной совету, министр внутренних дел кн. Куракин 15 апреля 1808 г. утвердил Велланского в звании доктора медицины и хирургии [168, с. 66].

Небезынтересно отметить для характеристики увлеченности Велланского философией, что он «желал полу-

читать кафедру философии» [70, с. 118], но за отсутствием таковой в Академии был назначен в 1807 г. адъюнктом по кафедре ботаники и фармакологии Академии, а в 1808 г. переведен адъюнктом же на кафедру анатомии и физиологии. С 11 июля 1808 г. он был утвержден в звании экстраординарного, а 19 марта 1814 г. — ординарного профессора анатомии и физиологии [213, с.18]. С 1818 г. он был также библиотекарем Академии. До 1837 г. Велланский состоял профессором кафедры физиологии и общей патологии.

В интересах дальнейшего изложения и анализа отмечу, что Велланский еще до вступления в Академию прошел школу практического врачевания. Окончив теоретический курс Академии в 1801 г., он в течение года работал в госпитале и лишь после этого получил звание лекаря [168, с. 47]. Врачебной практики он не оставил и тогда, когда стал титулованным профессором. Еще в 1807 г. он был назначен ординатором военно-сухопутного госпиталя, неоднократно выполнял всякого рода поручения, связанные с врачебной практикой. Так, например, он был командирован во Псков «для исследования и прекращения там прилипчивых болезней» [168, с. 48]. В 1812 г. в связи с войной и недостатком практических врачей он «изъявил желание принять на себя исправление должности ординатора при военно-сухопутном госпитале (видимо, прекратив ее где-то между 1807 и 1812 гг. в связи с занятостью на преподавательской работе. — З. К.) и затем исполнял ординаторские обязанности около 20 лет подряд до 11 сентября 1830 года» [168, с. 48]. По свидетельству современника, Велланский «выказал себя отличным врачом не только на службе, но и в обширной практике» [246, с. 300; 172, с. 233]. В связи с болезнью глаз (катаракта) он вышел в 1837 г. в отставку, вскоре ослеп и уже слепым диктовал жене (двоюродной сестре строителя дворца московского Кремля — архитектора Тона) свои сочинения, так и ненапечатанные.

Помимо академических и публичных лекций, а также работы практического врача, Велланский вел большую литературную работу, был автором многих оригинальных работ, рецензий и статей в периодической печати. К переводам он обычно писал предисловия, к некоторым, как, например, к переводу «Животного магнетизма»

Клуге, дописывал целые части¹⁰ или обрабатывал и перерабатывал теоретические разделы [148, с. 156]¹¹. Умер Велланский 15 марта 1847 г. в Петербурге.

ПЕРВЫЙ НАБРОСОК ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ

Книга Велланского «Пролюзия к медицине как основательной науке» представляет собой своеобразный продукт шеллингианской философии, в котором объединены все три пройденные к тому времени ее фазы — натурфилософия, трансцендентальный идеализм и резюмирующая их философия тождества.

«Пролюзия...» (от лат. *prolusio* — введение) была не первым, как это может показаться по дате публикации, а вторым собственным сочинением Велланского (ранее он печатал лишь переводы), и это надо обосновать, поскольку ряд обстоятельств затемнил эту очередность. На титульном листе «Пролюзии...» выставлен 1805, а на титуле диссертации — 1807 г. (*Introductio* к диссертации подписано мартом 1806 г.). Но это — даты публикации, а не написания работы. Диссертация была написана раньше «Пролюзии...», но затем начались мытарства с ее защитой, с доделками (каковой, по-видимому, была и интродукция, судя по дате, выставленной под ней, написанная уже много позже, чем основной текст работы), и она была напечатана лишь спустя два года после написания.

Что диссертация — более ранняя работа, чем «Пролюзия...», следует из слов самого Велланского и свидетельств авторитетных источников. Велланский писал в «Пролюзии...», что он охарактеризовал состояние медицины своего времени в первом отделе своей диссертации [123, с. 78] и затем кратко излагал содержание всех трех ее частей («отделений»).

Такое соотношение этих двух работ установил еще И. Авроров. При этом автор определил не только последовательность написания двух работ Велланского, но и идентичность их основных мыслей [168, с. 56, 61].

Таким образом, по «Пролюзии...» мы можем ознакомиться с исходной позицией Велланского, как она была сформулирована им в первый и притом наиболее неза-

висимый от влияния Окена период его научной деятельности.

С пылом прозелита, но с уверенностью уже не совсем молодого человека (напомним, что к моменту выхода первого его сочинения Велланскому был 31 год — он был на год старше своего учителя Шеллинга) Велланский заявлял себя первым в России представителем и пропагандистом философии Шеллинга, в особенности ее применения к медицине. В «предуведомлении» он писал, что ставит себе целью ознакомить русских с шеллингианской медициной, неизвестной еще в России.

Все сущее, заявлял Велланский, переходя к философскому обоснованию своей концепции медицины, есть некое отношение «единственного (т. е. конечного. — *З. К.*) к бесконечному или существа к форме; следовательно, и истинное познание видимого в природе заключается в познании 1. существа, 2. формы, 3. их отношения» [123, с. 14]. Натуральные предметы, продолжает он мысли о «единственном», «представляют только различное соотношение бытия с небытием» [123, с. 14]; сущность всего «есть абсолютное бытие», вне которого есть лишь «небытие» [123, с. 15]; «вечная сия неразлучность бытия с небытием является в природе как конкретная материя» [123, с. 15]. Такова природа сущего в целом, такова же она и в его элементе — атоме, который «равен целой системе мира: ибо он есть такое же явление: бытия, небытия и единства оных» [123, с. 15].

Такова экспозиция онтологии Велланского, напоминающая нам не только натурфилософские построения Шеллинга, к которым автор еще теснее примкнет в дальнейшем развороте своей философии, но и будущее построение Гегеля в начале «Логики», с ее категориями «бытия» и «ничто» (хотя у Велланского и нет здесь опосредующего эти категории «становления», она заменена категорией «единства»).

Дальнейшее построение Велланского включает также и субъект, причем здесь явно прослеживаются «родимые пятна» фихтеанского истока шеллингианства, которое на этой стадии развития и Шеллинга, и его последователя Велланского уже преодолено, включено в контекст философии тождества, но все время то тут, то там дает себя знать и как таковое.

«...Субъект и объект, — говорит Велланский соответственно основному принципу философии тождества, — по существу своему суть одно и то же; и в абсолютном понятии нет разницы между познанием и предметом одного ... покуда его пребудет изолированным между окружающими его предметами, не узнает оно вовеки ни самого себя, ни соседей своих» [123, с. 16]. От этой концепции тождества Велланский переходит на позицию, отдающую субъективизмом Фихте и в известной мере противоречащую принципу тождества в его объективно-идеалистическом понимании: «В самой сущности, нет вещей вне меня — его с универсумом в совершенном идентитете; и различие между оным и окружающими его предметами есть обманчивое, или показывающееся только в индивидуальности...» [123, с. 17].

Если пренебречь этим пережитком субъективизма, который к тому же можно истолковать и как чисто терминологическую неточность¹², то здесь положена основа дальнейшего построения, сформулированы основные положения философии тождества относительно универсума, единичных вещей, субъекта и объекта в их взаимных отношениях. Здесь видна уже и диалектичность этой концепции как концепции единства противоположностей, доведенного до их тождества (бытие и небытие, субъект и объект, универсум и вещь).

Здесь еще много неясного, неразвитого, и Велланский пойдет в построении философской концепции далее. Но уже в этом пункте своей дедукции он с пылом и уверенностью, но, пожалуй, с некоторой поспешностью (ибо пока еще он в очень малой степени ознакомил нас с собственной позицией и с позицией Шеллинга) бросается в бой со своим заклятым врагом — с эмпиризмом. Эмпиризм не видит связи единичного со всеобщим, с универсумом, рассматривает единичное как таковое и потому ничего понять не может ни в философии, ни в медицине, о которой Велланский говорит специально, поскольку медицина — тема его сочинения.

Лишь Шеллинг достиг «абсолютного понятия о натуре» [123, с. 20], только из «познания абсолютного начала природы можно вывести объективное качество оной» [123, с. 20].

Поскольку Велланский писал книгу не по философии и даже не по натурфилософии, а по философии меди-

цины, он не считал необходимым последовательно и строго дедуцировать природу, строить ее систему. Он просто представляет ее нам.

Существуют три вида вещей природы: вещи формальные — мертвая материя; материя с наличием субъективного, или идеального, начала в виде движения — планеты; единство, «идентитет» идеального и реального, формы и существа, души и тела — органические тела.

Подчеркивая всю условность этих подразделений, поскольку все они есть члены единой природы, Велланский в типично шеллингианской манере, с широким и довольно-таки бездумным использованием метода аналогии, конструирует дальнейшие ступени природы. Первый из перечисленных видов выступает как тяжесть, звук, свет, магнетизм, электричество и гальванизм, в которых обнаруживается «явление духа в материи, или деятельности в существовании» [123, с. 24]. Умозрительно, по мнению Велланского, можно вывести из абсолюта и две другие формы материи. В этой (правда, очень беглой) дедукции он затрагивал проблемы животного мира [123, с. 49], этики, эстетики, поэзии, и все это должно было найти себе опору в медицине, понимаемой как «наука о высочайшем организме» [123, с. 52—54].

Однако построение системы мира не осуществляется Велланским в этом сочинении с какой бы то ни было систематичностью. Основное внимание Велланского привлекают в дальнейшем изложении различные философские и натурфилософские, а также и естественнонаучные вопросы, пропаганда и апология философии Шеллинга. Он ведет полемику против эмпиризма и опытной науки, не желающей подчиниться натурфилософии, против агностицизма, сенсуализма и основанных на нем этики и эстетики.

Так, подчеркивая, что трансцендентальное выведение природы дано впервые Шеллингом [123, с. 20], Велланский критикует Ньютона и его сторонников — эмпириков в философии и медицине [123, с. 24, 26, 35], в этике и эстетике [123, с. 52—53], критикует теологию Вольфа [123, с. 49], материализм, помимо прочего, и за редукционизм [123, с. 51]. Не называя его имени, он критикует агностицизм Канта, а также кантианцев [123, с. 25, 28, 39], используя и теологические аргументы [123,

с. 39—40], говорит об умозрении как наиболее совершенном способе познания и т. п.

Все это будет детально развито Велланским в более поздних сочинениях.

В своей апологии Шеллинга (в том числе небезынтересной защите права философии на специфическую терминологию и вытекающую из этого права сложность изложения, в чем он усматривает не прихоть, а необходимость, диктуемую новизной и сложностью самой его философии [123, с. 57—58] ¹³⁾ Велланский оттеняет одну очень важную сторону шеллингианства. Я имею в виду объективность идеализма Шеллинга, как бы вуалируемого принципом тождества, на основании которого сам Шеллинг и его последователи (включая и Велланского) считали, что они предложили философию, преодолевшую противоположность материализма и идеализма (см., например, ниже рассуждение Велланского, где он отличает себя и от материалистов, и от идеалистов). В самом деле, ведь если идеальное и реальное тождественны, то является ли такое учение объективным идеализмом?

Этот вопрос не совсем отчетливо рассматривается исследователями философии Шеллинга, хотя в общем-то он может быть решен на материале уже исходных его произведений (см. об этом в гл. 3). Позиция Шеллинга становится особенно ясной, если рассмотреть этот вопрос не изолированно, не применительно только к Шеллингу, а в динамике развития немецкой философии от Фихте через Шеллинга к Гегелю. Шеллингова философия в этом процессе занимает промежуточное положение как этап перехода от субъективного идеализма Фихте к наиболее последовательной и законченной (насколько это возможно для объективного идеализма) системе объективного (абсолютного) идеализма — философии Гегеля. Однако несомненно, как это заметил еще сам Гегель, что философия Шеллинга является тем моментом этого процесса, когда немецкая философия уже стала объективно (абсолютно) идеалистической. «Ко времени выступления Шеллинга, — писал Гегель, — потребность философии... заключалась... в том, чтобы... субъективность бесконечной формы... была освобождена от своей односторонности (как у Фихте. — *З. К.*), дабы быть соединенной с объективностью и субстанциальностью... Это, как мы видим, и совершается в шеллинговской фи-

лософии» [21, с. 488—489]. Согласно Шеллингу, сознание есть, конечно, нечто равноправное материи, но в весьма определенном смысле, а именно в том, что сознание «состоит внутри абсолютного», и, таким образом, «Шеллинг сообщил снова трансцендентальному идеализму значение абсолютного идеализма» [21, с. 505]; «абсолютное» здесь «есть абсолютное единство всеобщего и особенного... бытия и познания» [21, с. 505]. Правда, Гегель во многих своих разъяснениях показывал, что этот абсолютный характер идеализма Шеллинга выявлен у него недостаточно ясно, недостаточно последовательно и, главное, недостаточно спекулятивно.

Словом, несомненно, что, переходя от Фихте к собственной философии, Шеллинг переходил от субъективного идеализма к объективному (абсолютному).

Примечательно, что Велланский уже в 1805 г. ведет свою апологию и интерпретацию философии Шеллинга, усматривая в ней объективный идеализм с прямым выходом в религию, т. е. понимает этот характер шеллингианства до того, как Гегель дал в «Лекциях по истории философии» (первый цикл был закончен лишь в 1817 г. [21, с. 519]) приведенные выше оценки философии Шеллинга, учитывая и более поздние его сочинения.

По мнению Велланского, истинное учение о познании, о человеке стало возможным обосновать только благодаря «трансцендентальной философии» Шеллинга, до появления которой «истинной философии не было; а одне поверхностные суждения о явления природы именем сим назывались» [123, с. 75—76]. Различие между Шеллинговой философией и всеми прочими состоит, по мнению Велланского, в том, «что в ней доказано абсолютное (независимое) начало природы, или бог, а в других нет этого... До сего времени в исследовании природы обыкновенно поступали аналитическим образом — старались... от конечных частей дойти до бесконечной целости. Но прошли все веки, и непрерывный труд сей остался тщетным! Шеллинг, доказав абсолютность природы, ввел другой, прежним противоположенный, способ исследовать естественные предметы. Он начинает от целости и, обозрев оную, идет к частям. Способ сей натурально должен быть удачен; ибо конечное бесконечным измерить можно, а напротив сделать нельзя» [123, с. 76]; Шеллинг до-

стиг «абсолютного понятия» природы, осознал абсолютное ее «начало» [123, с. 76].

Велланский не видит, что именно в этих умозрительных дедукциях множественности из единства он в особенности лишен убедительности, как и сам Шеллинг, и на это им обоим указывали их современники. Но для нас важно, что Велланский понимает шеллингианство как философию абсолютного (объективного) идеализма, замыкающегося на идею бога; с ее помощью дается истолкование абсолютного единства, в котором снимается противоположность субъекта и объекта, сознания и бытия и всех прочих возможных противоположностей. И эта интерпретация все время лежит в основании его собственных рассуждений об абсолютном, и при рассуждениях о познаваемости мира, где речь идет об абсолютной божественной сущности [123, с. 26—27] и где человек рассматривается «как рефлекс абсолютного» [123, с. 27], как «символ абсолютного универса» [123, с. 28], и при дедукции природы, и в других его рассуждениях.

Итак, учитель привел ученика на тот перекресток, о котором мы говорили во введении к этой книге. Куда же двинулся ученик, выйдя из-под опеки учителя? Ответить на этот вопрос и значит выявить философские идеи Велланского, что мы и сделаем в настоящей главе.

Хотелось бы, однако, подчеркнуть всю важность этих ответов для нашей книги. Ведь речь идет о направлении движения первого представителя школы, что всегда имеет большое значение и для школы в целом, поскольку так создается новая традиция. И потому вопросы, поставленные выше, в известной мере могут считаться вопросами, поставленными перед исследованием школы в целом, хотя, как мы увидим, она не шла до конца по пути Велланского, а вовлекала в сферу своего внимания и обрабатывала все новые и новые стороны философской науки, которым Велланский придавал второстепенное значение.

И хотя на эти вопросы применительно к школе в целом ответит уже не эта глава и даже не эта книга, а исследование истории школы в целом, мы можем сейчас сказать в порядке предварения, что русская школа Шеллинга, если рассматривать ее за все 30 лет суще-

ствования, не пошла ни по одному из тех путей, о которых шла речь во введении.

Ее путь был, пожалуй, ближе всего к гегелевскому. Многие из деятелей школы будут, не зная Гегеля, идти от Шеллинга по пути Гегеля, что отметил относительно эстетики Надеждина еще Чернышевский. И неудивительно поэтому, что наибольшее влияние после распада школы в России приобрела на некоторое время школа, имевшая своим главным теоретическим источником философию Гегеля. Но все это мы знаем теперь. Тогда же, в 1805 г., когда Велланский размышлял, стоя на шеллингианском перекрестке, дороги еще не были проторены и ничего готового Велланский выбрать не мог.

Субъективно, как мы видели из краткого обзора «Пролюзии...», он и не хотел искать ничего нового. Шеллинг, и только Шеллинг! — восклицал он и... двинулся отнюдь не по пути учителя.

Здесь как раз и подтверждается то, о чем говорилось в методологическом экскурсе введения: признать философа своим наставником означает не более чем избрать некоторые исходные принципы. И если это так вообще, то для школы Шеллинга в силу очерченных особенностей шеллингианства это в особенности так, и нельзя не согласиться с полуироническим замечанием Г. Шпета, что «ни один шеллингианец... не был простым копистом Шеллинга, каждый хотел быть «продолжением его» [92, с. 93].

Но как «продолжить» Шеллинга? Какое именно дать употребление принципам его философии? И как быть с теми противоречиями, которые заключались даже в самых коренных принципах Шеллинга? Ведь шеллингианцами были и Шеллинг, и Окен, и Аст, и — в известных смыслах, о которых мы говорили, — Гегель и даже Фейербах! Объявил своим учителем Шеллинга и Велланский. Однако насколько различны были все эти шеллингианцы! И по масштабу, и по глубине, и по всесторонности, и по дальнейшим судьбам в смысле выхода из-под действия центростремительных сил Шеллинговой планетарной системы.

Не вызывает сомнений, что, признав себя учеником Шеллинга, Велланский тем самым примкнул к философии объективного идеализма с весьма развитой диалек-

тикой. Но уже далее все становится не так просто и ясно. В онтологии Шеллинга содержались и мистико-платонические начала — учение об идеальном мире идей и абсолюте-боге, и начала, так сказать, посясторонние — учение о реальном мире и его развитии. В его гносеологии имелась и иррационалистическая, и рационалистическая тенденции. При этом и онтология, и гносеология Шеллинга в известной мере ориентированы на потребности современного ему естествознания.

Какое же употребление дать всему этому комплексу идей, какие из них принять, какие отвергнуть или, может быть, в каких пропорциях соединить?

История не сохранила нам сведений о том, как размышлял по этому поводу Велланский, вернувшись на родину из Германии. Но к чему он пришел в результате этих размышлений, это мы знаем по его сочинениям, по его философским построениям. Он сосредоточился на проблемах, которые мы вынесли в заголовки последующих параграфов этой главы.

И если путь школы в целом был близок пути Гегеля, то мы увидим в этой главе, что Велланский пошел по такому же пути, что и его одноклассник по Вюрцбургскому университету Окен. По такому же, но не по тому же. Свой выбор Велланский сделал раньше и независимо от Окена, который сам только еще формировался как ученый. Для доказательства этого сопоставим ранние работы двух университетских товарищей.

Прежде всего нужно помнить, что Велланский учился в Вюрцбурге с 1803 г. и что Шеллинг начал читать там лекции с зимы 1803 г. [82, с. 108]. Окен приехал туда позже — лишь в конце 1804 г., и оба в дальнейшем слушали Шеллинга как его студенты. Шеллинг, согласно неопубликованной «Рукописи о Велланском» его зятя И. В. Рклицкого, отметил своего русского студента: «Шеллинг в толпе своих слушателей отличал его: русский слушатель, говорил он, более других понимает меня» ([168, с. 48], ср. другие оценки Велланского Шеллингом и Океном в примеч. 35).

Оба первых труда Велланского были написаны в 1805 г., т. е. в год появления «Abriss...» и год спустя после публикации «Grundriß...» и «Übersicht...» Окена [93; 94; 96].

Не только из хронологических сопоставлений, но и из сопоставлений структуры и содержания первых работ Велланского и Окена видно, что оба пошли по стопам учителя в принципиальных философских идеях, но каждый самостоятельно, независимо от другого применял и разрабатывал их.

Предметом первой по времени издания работы Окена — «Ubersicht...», брошюры в 22 страницы (написана в 1802 г. и напечатана в 1804, хотя на титуле осталась дата написания), является «интерпретация учения Шеллинга в применении к системе органов чувств» [69, с. 16]. Во второй, более самостоятельной, Окен «пытался приложить идеи Шеллинга к построению системы животного царства» (там же). Наконец, предмет третьей — натурфилософия, конструирование мира, начиная с «линии, круга и эллипса», которые «образуют первые элементы... идеальной природы» [93, с. 6] через соответствующие им землю, огонь, воздух, тяжесть и подобные категории природы и вплоть до животных. Проблем человека автор здесь не затрагивал¹⁴.

Совсем не такова «Пролюзия...», воспроизводящая более специальную диссертацию. «Пролюзия...» состоит из четырех структурных частей; полемически-философской, общемедицинской, специально-медицинской (классификация болезней) и заключения — «Схема или кратчайшее изречение о медицинских системах. Начертание различия абсолютной философии от прочих и происшедшей оттуда реформы медицинской теории» [123, с. 74].

Итак, названные исходные работы Окена и Велланского совершенно различны. В дальнейшем Велланский будет внимательно следить за деятельностью Окена. Он ссылается на него уже в следующей (третьей) своей работе — «Биологическое исследование...» (например, [14, с. 405—406]).

«Биологическое исследование...» во многом отлично и от ранних сочинений Окена, и от вышедшего к тому времени основного трехтомного труда Окена по натурфилософии — «Руководства...» [95]. Первая часть этого трехтомника состоит из двух книг. Первая — теософия, где трактовался вопрос о боге и ничто, о сущности бога, его энтелехии и формах, о гилогении (Hylogenie) — учении об эфире. Вторая часть заключала в себе онтологию — учение о неживой природе. Изложение здесь до-

водилось до проблемы души животных, хотя и оканчивалось краткими характеристиками развития духа [95, III, с. 356—360], искусства и науки [95, III, 369—374].

В целом этот труд Окена, т. е. его натурфилософия, по характеристике Б. Е. Райкова, «есть попытка вывести все явления природы друг из друга на основе единого принципа развития из противоположностей в системе всего мирового целого» [69, с. 57], в чем Окен стоит в полнейшей зависимости от Шеллинга [69, с. 59].

В «Биологическом исследовании...» Велланского нет никакого теологического введения, а соответствующие «Руководству...» Окена темы рассмотрены на первых 182 страницах. Большая часть книги посвящена антропологии, той «Антропо-физиологии», которую еще в «Пролюзии...» Велланский назвал «высочайшим предметом натуральной философии» [123, с. 51], «объективной и субъективной сторонам человеческого организма», включая проблемы смысла, разума и ума. Ни о чем подобном «Руководство...» Окена не трактует, и он не обращался к этим вопросам специально и в других сочинениях, хотя высказывался по этим поводам, как, например, по вопросу о соотношении эмпирии и умозрения, вполне в шеллингианском смысле (например, [93, VII—VIII])¹⁵ и хотя вопросы «области духа» (т. е. гуманитарные предметы) входили в программу его «энциклопедического журнала» — Isis (Изида или Исида — древнеегипетская богиня жизни и здоровья), который начал выходить уже много позже напечатания «Биологического исследования...» Велланского.

В этом смысле у Велланского уже Э. Радлов находил зачатки антропологизма, а в нашей литературе его предлагали даже считать предтечей некоей школы антропологического идеализма, которая через ее позже выступивших деятелей — А. Галича, А. Никитенко и А. Фишера — оказала воздействие на формирование философских воззрений, в частности антропологизма Чернышевского [71, с. 41].

Во всяком случае несомненно, что у Велланского, по сравнению с Океном (и Шеллингом), был гораздо более развит интерес к антропологической стороне натурфилософии или, точнее говоря, к ее гносеологическим, а не только физиолого-психологическим проблемам.

Важно также и то, что учение о бытии, т. е. то, что я буду впоследствии называть онтологией Велланского, у Окена изложено в рамках теософии. Он считал натурфилософию изложением «генезиса мира» из «мыслей бога»; в целом «натурфилософия в своих высших принципах есть теософия» [95, с. 16]. Такими божественными мыслями-формами являются, по Окену, время [95, с. 21], полярность [95, с. 22], движение [95, с. 23], пространство [95, с. 29], сфера, линия и радиус [95, с. 31] и другое, но материи здесь нет, и она появляется лишь во второй книге [95, с. 39] и определена так: «конечная сфера, обладающая тяжестью, есть материя», «материя есть вещь материальная» [95, с. 41]. При этом Окен не устает подчеркивать ее непосредственную божественность [95, с. 41, 42] и говорит, что «материя есть непосредственная позиция бога...» [95, с. 44].

«Биологическое исследование...» Велланского от-лично от «Руководства...» Окена и по своей исходной философской основе: у Окена она непосредственно теософична, материя в его системе появляется поздно и тоже определена прежде всего через бога, а ее единство с пространством, временем и движением намечено слабо, между прочим [95, с. 43], как переход к «первоматерии» — «эффиру» [95, с. 44].

Не то в «Биологическом исследовании...» Хотя и в нем материя, в конце концов, трактована теологически и идеалистически, но это сделано между прочим, а на первый план, как мы сейчас увидим, выдвинут в качестве основы дедукции природы некий самодовлеющий четвероякий (или пятероякий) комплекс: время—пространство—материя—движение—противоречие. И хотя в первых разделах «Биологического исследования...» Велланский много заимствует у Окена и, как сказано, ссылается на него; хотя он в последующие годы будет делать компендиумы из его работ, издавать их по-русски [121; 160] и тем пропагандировать его учение в своем отечестве; хотя он будет многое заимствовать у Окена и в своих книгах 1831 и 1836 гг., свой путь он избрал сам, без влияния Окена. То были два вполне самостоятельных ученика Шеллинга.

Все это дает нам представление об отношении Велланского к Шеллингу и Окену, которое он сам охарактеризовал следующими словами: «Если бы не было об-

разцов рациональной архитектоники, произведенных Шеллингом, Стеффенсом и Океном, то я не мог построить умственного сего здания (речь шла о его последнем обобщающем произведении — «Основном начертании...» — З. К.). Но следовать великим оригиналам может тот, кто имеет собственную способность.

Оригинальные примеры весьма полезны для ученого образования; и без оных врожденный гений остается навсегда в состоянии зародыша» (цит. по [174, с. 226]).

Хотя добросовестный Велланский и назвал имена трех натурфилософов, следует различить значение для него первого и двух других. В главном для нашей книги — философском — отношении учителем Велланского был, конечно, только и именно Шеллинг. Сами принципы объективного идеализма, диалектики пришли к Велланскому от его университетского профессора. От Стеффенса и Окена он в какой-то мере заимствовал в узком смысле то, о чем говорится в только что приведенных его высказываниях, — принципы «рациональной архитектоники». Это не требует особых доказательств, ибо с точки зрения собственно философской Стеффенс и Окен сами были учениками Шеллинга и использовали его общие идеи для построения натурфилософских архитектур. В отношении собственно философском все трое — Стеффенс, Окен и Велланский были учениками Шеллинга, развивавшимися параллельно.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ ФОРМУЛИРОВАНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ, ДВЕ ЕГО ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

Онтологическое учение Велланского в целом, рассмотренное по совокупности его сочинений, имеет ту же структуру, что и в первом из них: собственно натурфилософское здание и объективно-идеалистическая «крыша», которую можно было бы назвать также и основанием, «фундаментом». Эту же мысль можно было бы выразить и так: это учение содержало в себе две противоречащие друг другу тенденции: религиозно-идеалистическую (креационистскую) и гетерогенно-эволюционистскую (антикреационистскую).

РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ (КРЕАЦИОНИСТСКАЯ) ТЕНДЕНЦИЯ

Основной объективно-идеалистический тезис философии Велланского гласит: «все находящееся в природе, не есть самонаначально... а произошло от беспредельного начала общего существования...» [119, с. 1].

Велланский не придерживается какого-либо одного термина для обозначения этого первоначала. Он называет его «идеальным духом» [119, предисловие, с. 1], «абсолютной идеей» [114, с. 5], «абсолютным началом природы» [123, с. 20], «абсолютною сущностью» [114, с. 6]. В характерной для шеллингианской философии тождества манере Велланский уравнивает в этом высшем начале дух и природу, но, как идеалист, отнюдь не уравнивает самого идеального начала с природой, с материей. «Идеальный дух» есть высшее, исходное, первичное. Дух «изъявляет невидимую сущность одного и того же Начала мира, являющегося в беспредельной своей возможности идеальным духом, а в определительной действительности реальным телом» [119, предисловие, с. 1]. «Вещественною природою представляется идеальный дух» [119, с. 643].

Но если все конечные вещи есть лишь явления «абсолютной сущности природы», то только «из познания абсолютного начала природы можно вывести объективное качество оной» [123, с. 20]. Как и всякий объективный идеалист, Велланский истолковывает абсолют в религиозно-платоническом смысле. «Кроме единственного, всесущественного зиждителя природы, — пишет он, — нет ничего, по себе существующего. Видимый мир, будучи образованием беспредельной его сущности в определенных видах, имеет только значение свое по образуемому им началу, которое, составляя возможность действительных существ, не ограничивается оными и в беспредельности своей содержится ко всему ограниченному и преходящему, как существенное к ничтожному» [119, с. 4]. Как мы видели, он особенно подчеркивал свою солидарность с Шеллингом в этом отношении [123, с. 20, 76; выше приведены оба эти места].

Что же касается извечной онтологической проблемы — объяснения перехода этого всеобщего принципа во множественный мир, то она решается в традиции пла-

тонизма: «Все вещества и существа, — отмечал он, — представляют невидимые идеи, коими оныя производятся и удерживаются в собственном их положении и кои, оказываясь преходящими и изменяемыми вещами, сами по себе суть вечны и неприменяемы» [119, с. 33—34].

«Все вещества и существа природы по единственному началу их бытия суть одинаки и различаются токмо по способу образования возможной идеи в действительные вещи» [119, с. 4, § 8].

Таким образом, неизменные идеи суть посредствующие звенья между абсолютом и вещами: «Идеи суть непосредственное соединение (*сорула*) преходящих вещей с вечно пребывающею их сущностью, которая посредством идей выходит из своей беспредельности и представляется в определительных видах» [119, с. 34, § 60, ср. с. 37].

Представляя себе материализацию единого абсолюта во множественность в традиционном платоническом виде, Велланский вполне осознавал связь философии Шеллинга с вековой платоновской традицией: «... в конце XVIII и в начале XIX столетия, — писал он, — возшло солнце на горизонте ученого мира, когда Фридрих Шеллинг восстановил падшую философию Платона и дал ей величественную, блистательную форму, каковой у древних греков она не имела» [146, VI]. Велланский чтит Платона и считал Шеллинга его последователем, мыслителем, разработавшим платонизм [133, с. 804—806]. Как платонизм трактует «идеалистическую систему взглядов на развитие и наследственность» Велланского Л. Бляхер [10, с. 90].

Итак, перед нами традиционная платоническая онтология как учение о гипостазированных сущностях, реально-сущем общем — идеях. Однако в его представлениях об онтологическом общем, эксплицитно выступающем как идеи, имплицитно подразумевается и другой смысл.

Он сейчас еще не может быть вскрыт, потому что выявление и интерпретация учения Велланского об общем возможны лишь на основе анализа его гносеологического учения и полемики с эмпиризмом, направленной по существу, хотя и неявно, не только на самую теорию познания эмпиризма, но и на кроющуюся за ней онто-

логию номинализма: эмпирики отрицали какую бы то ни было сущность, какое бы то ни было общее, лежащее за вещью, как таковой. Существует лишь вещь и совокупность вещей, общее существует лишь номинально. Направленная против платонического реализма, эта онтология была номиналистической.

Велланский не согласен ни с этой гносеологией, ни с этой онтологией. По его мнению, общее существует не только номинально, но и объективно, а именно как общее в качестве закона, и поэтому познание должно постичь не только свойство вещи, т. е. быть направлено на единичное, но и на это общее. Обо всем этом я скажу подробнее ниже, в разделе о гносеологии Велланского и его полемике с эмпириками. Сейчас нам важно зафиксировать, что в онтологии Велланского общее существует не только как платоническая идея, но и как связь вещей, как их закон.

Тем самым онтология переводилась из плана мистико-религиозного в область реального мира. И этот перевод осуществлялся не только за счет преодоления номиналистической онтологии и гносеологии, но и за счет ассимиляции проблематики, в особенности введенной Шеллингом — рассмотрения становления мира, его развития, хотя сам модус этого перехода и был вполне идеалистический и предвосхищал или, точнее говоря, шел параллельно гегелевской концепции мирового процесса как процесса самопознания абсолюта.

Русский натурфилософ, не упоминая имени Гегеля и, по всей вероятности, не зная сочинений Гегеля, писал: «...вся природа есть произведение самосознательного процесса ее сущности» [119, с. 18]. Этот процесс включает в себя две стороны, субъективную и объективную.

«Совершенное образование земного мира есть полное представление самопознания беспредельной сущности природы... Объективную сторону самопознательного сего процесса составляют неорганические вещества, пребывающие в пространстве, которым противоположены органические существа, принадлежащие субъективной области и действующие во времени: но обе стороны мироздания произведены зиждущим духом, который есть беспредельное и вечное начало местных веществ и временных существ, творимых его идеями» [119, с. 38].

Свою объективно-идеалистическую и диалектическую онтологию Велланский отстаивал и обосновывал в полемике с материалистической философией, выступая против учения о материальной сущности души, против учения французских материалистов XVIII в. Заблуждающиеся, по его мнению, физиологи «тело почитают... местилищем гнездящейся в нем души, которой новые материалисты и признавать стыдятся, опасаясь критики, французских наипаче, писателей, которые романы и сказки свои, способные занимать только праздных женщин, называли философскими творениями, где, осмеивая, весьма глупо, верующих бытию души, заставили ученых испытателей натуры переменить обыкновенное мнение о душе и теле; и непостижимые им явления организма изъяснять неизменным химическим смешением и формой простых составных частиц» [123, с. 51].

Итак, согласно идеалистической, креационистской онтологической концепции Велланского мир в своей сущности есть мир идей и абсолюта-бога.

ГЕТЕРОГЕННО-ЭВОЛЮЦИОНИСТСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ

Однако онтология Велланского отнюдь не сводится к этому. Более того, основоположения его объективного и в конце концов религиозного идеализма не составляют ни главного содержания его онтологии, ни главного его интереса в занятии философией природы, ни главного материала его построения в этой области. Эти содержание, интерес и материалы находились в сфере реальной природы, в посюстороннем мире, который Велланский рассматривал в аспекте его гетерогенного развития. Велланского интересуют природа и человек, как таковые, и их он хочет философски осознать на путях гетерогенно-эволюционистской концепции.

Эта тенденция его онтологии должна быть рассмотрена в связи с состоянием естествознания конца XVIII—начала XIX в.

Я, однако, не буду совершать экскурса в эту область, поскольку все необходимое по этому поводу сказано мной в книге [49, с. 135—140], где отмечено, что Просвещение «на потребности естествознания и искусства... давало ответ в двух формах — в форме идеализма, связанного с диалектикой (идеалистическая школа Просве-

щения), и в форме деистическо-материалистической...» [49, с. 139].

Ответ Велланского был ответом сторонника динамического взгляда на мир — представителя идеалистической школы Шеллинга. Его главными стремлениями в онтологии было показать единство всех форм и областей природы и в то же время глобальную, сквозную противоречивость ее и ее явлений; дать критику современного ему естествознания, указав на отсутствие понимания единства и противоречивости, на эмпиризм, который не может возвыситься над тривиальной констатацией многообразия и определенности природы, ее явлений, не способен выработать единую картину мира, свою теорию. Третья генеральная идея, которая, однако, именно вследствие идеалистичности его динамизма была особенно неустойчива и проведена им непоследовательно, была идеей развития.

Единство мира, его противоречивость и развиваемость — вот три генеральные идеи, составляющие философское содержание гетерогенно-эволюционистской онтологии Велланского. Мы будем рассматривать ее как философское, а не как естественнонаучное учение (чем занимаются историки науки, о которых будет сказано в историографическом разделе этой главы, а также отчасти и при изложении вопроса об эволюционистских идеях Велланского) ¹⁶.

Гетерогенно-эволюционистская тенденция Велланского должна быть рассмотрена в связи с запросами тогдашнего естествознания. Формула эта должна быть усилена: тенденция возникла на основе естественнонаучных интересов как их обобщенное выражение и диалектическое осмысление.

То, что выше было сказано о роли естественнонаучных интересов Велланского для развития его философских идей, прежде всего и более всего относится к его онтологии.

Сформулировав общие религиозно-идеалистические принципы онтологии, Велланский перешел к рассмотрению реальных онтологических проблем — к выяснению моментов процесса становления мира как самоопределяющегося (*causa sui*), внутри себя многообразного, разнородного (гетерогенного) и развивающегося по его собственным внутренним силам и законам. Это рассмотрение

и формирует содержание гетерогенно-эволюционистской концепции онтологии Велланского.

На этом пути Велланский много места и внимания уделял учению о материи, тесно соприкасающемуся с учением о времени и пространстве.

Отношение времени, пространства и материи для Велланского суть отношение единства. Его взгляд на этот вопрос противостоял весьма распространенному в то время метафизическому разрыву этих категорий в ньютоновой механике. Время, пространство, материя являются, по Велланскому, ближайшими определениями, формами «абсолютной сущности всего действующего и пребывающего» [114, с. 6], поскольку мы говорим о ней в ее конкретном бытии, в ее существовании. Как реализующаяся в действительности, абсолютная сущность есть жизнь, «образующаяся Вселенною» [114, с. 7].

Если абсолютная сущность вечна и беспредельна, то, осуществленная как жизнь, как Вселенная, она находится во времени и пространстве, из которых время есть форма вечности, а пространство — форма «беспредельности» [114, с. 8], т. е. бесконечности.

Время обнаруживает «единство», а пространство — «повсюдность» Вселенной. Поэтому время есть принцип единства, а пространство есть принцип множества. В совокупности «оба показывают с противных сторон единое (т. е. абсолютную сущность. — З. К.), не заключаемое в оных (в отдельности, в каждом из них. — З. К.). Но единство имеет свое значение при множестве ... посему время и пространство одно без другого действительными быть не могут; и каждое по себе знаменует токмо возможную свою идею. Действительное время проходит в пространстве, а сие пребывает в оном» [114, с. 7—8]. Итак, время и пространство изолированы лишь «в возможности», в абстракции. В действительности же они едины и «начальная их одинаковость (т. е. единство. — З. К.) представляется в материи, которой каждый атом есть вечный и беспредельный мир» [114, с. 8].

Подобно времени и пространству, материя двойственна, противоречива. Как время и пространство бесконечны, неограничены по своей сущности и конечны по осуществлению, так и материя, «представляющая начальную одинаковость оных (т. е. единство пространства и времени. — З. К.) ... существенна и вечна по силе положительной

идеи жизни, а ничтожественна и конечна по отрицательному ее образованию» [114, с. 8].

Всеобщая жизнь может быть понята в своих проявлениях лишь как материально существующая, т. е. как материя во времени и пространстве. Материя, время, пространство едины, являются однопорядковыми, принадлежат «одной сущности» и друг без друга могут быть поняты лишь в абстракции. «Время, пространство и материя в положительной их идее равно безначальны и бесконечны; хотя по себе кажутся различными, но существенно представляют одно и то же. Содержание (т. е. отношение. — *З. К.*) материи к пространству и времени можно только представить в отвлеченном их значении...» Ощущаемая материя, «будучи одной сущности с оными (временем и пространством. — *З. К.*), не есть последовательное их произведение, но современное и совместное им образование всеобщей жизни» [114, с. 9].

Материя в ее единстве с пространством и временем по своей сущности бесконечна и вечна, но, как и они, является в конечных образованиях — преходящих «веществах природы» [119, с. 4]; «...материя соделывается несметно различною в своих видах, без перемены в положительной ее сущности» [114, с. 10], и именно эти «вещи в бесконечном их множестве и беспредельном качественном различии составляют Вселенную...» [119, с. 27].

Осознавая диалектику единства и множественности мира, Велланский констатирует и единство внутреннего и внешнего: внешнее разнообразие мира «составляют только особые и разные степени образования одного и того же начала» [119, с. 31]. В этом смысле «беспредельная и вечная возможность Природы изъясняется материю» [119, с. 20].

Но если материя есть всего лишь «возможность» вещей, то чем достигается их фактическое разнообразие? Это тот же самый вопрос, который Велланский уже решал в платонической традиции. Но теперь он возник на натурфилософском уровне и рассматривался вне всякого креационистского благолепия в качестве проблемы философии природы, рассмотренной самой в себе (*causa sui*). И решался он на этом уровне с помощью двух генеральных для этой части онтологии Велланского идей: гетерогенности и эволюционизма, почему саму эту концепцию я и назвал концепцией гетерогенно-эволюционистской.

В плане этой концепции Велланский объясняет многообразие мира из единой материи с помощью сил. Сила, как и пространство и время, — такая же характеристика всеобщей жизни и, следовательно, характеристика не внешняя, а имманентная ей. Мы имеем дело, таким образом, с некоторым четверояким комплексом: материя, пространство, время, сила.

«Материя в отвлечении от представляемых ее сил есть ничтожна; равно как и силы без вещественного содержания недействительны. Материя произведена действием силы, которые происходят только в материи» [119, с. 20]. Отождествляя материю (очевидно, конкретную, разнообразную материю) с «веществами», Велланский пишет здесь же: «Вещества с действующими в них силами нераздельны и сосущественны» [119, с. 20], но мы можем для нужд построения картины мира понять их в абстракции; «материя в отвлечении от всякой деятельности есть тело; а действие одно по себе, без материальности, составляет силу» [119, с. 22].

Среди «сил» материи важнейшая — движение. Обосновывая эту мысль, он игнорирует общую религиозно-идеалистическую предпосылку своей философии о боге как первоначале, никак не включает в ее рассмотрение проблемы природных сил, и бог здесь представляется в духе рационалистическо-деистической традиции, как бездействующий относительно природы. «Органические существа, — развивает Велланский свою мысль о движении, — движутся сами по себе, а неорганические вещества побуждаются к тому извне одни другими; и покой ископаемых веществ есть только относительный, а не собственный. Всякая ископаемая, по-видимому, покоящаяся вещь движется беспрестанно не сама по себе, но в общем составе земной планеты» [119, с. 8].

В понимании строения материи, в ее физическом истолковании Велланский придерживается традиции динамического атомизма. Полемизируя с Кантовой теорией материи, как излишне материалистической, он тем не менее сочувственно излагал Кантову динамическую теорию, по которой материя образуется экспансивной и контрактивной силами [119, с. 398—401], и примыкал к идеалистически интерпретированному атомизму. Для Велланского «натуральные предметы... представляют только различное соотношение бытия с небытием ... Вечная сия не-

разлучность бытия с небытием является в природе как конкретная материя», как атом, который «есть такое же явление бытия, небытия и единства оных» [123, с. 14—15]; как мы видели выше, для Велланского «в материи... каждый атом есть вечный и беспредельный мир» [114, с. 8].

Итак, «всеобщая жизнь», «Вселенная», существует как материя в пространстве и времени, причем отдельные вещи образуются посредством сил материи, прежде всего движения.

Проблема сил и движения трактуются Велланским диалектически. Силы для него суть прежде всего силы полярные, противоположности, а движение имманентно материи и есть процесс развития, усложнения материи, проходящей в своем развитии последовательные ступени неорганической и органической природы. Отношение различных состояний материи и форм ее движения Велланский истолковывал, исходя из фундаментальной диалектической идеи единства мира. Такое единство свойственно неорганическому и органическому мирам. Это единство устанавливается генетически, т. е. трактуется Велланским в связи с другой фундаментальной диалектической идеей — идеей развития.

Процесс образования мира Велланский вслед за Шеллингом представляет как «динамический процесс» (Велланский многократно употреблял это выражение, например [114, с. XI]), как процесс «потенцирования». «Динамический процесс» есть восхождение от более простых материальных форм к более сложным и движим всеобщим законом «полярности всех динамических, органических и психических действий». Сама полярность в свою очередь истолковывается как «двойкий вид» всех произведений «всеобщей жизни», а именно как единство противоположностей — «беспредельной идеальной сущности» и «органической реальной формы» ([148], цит. по [11, с. 39]). Мир «неорганический», его качества и свойства «зависят от формальной противоположности и существенного единства» ([148], цит. по [11, с. 39]); «человеческий организм, равный универсальному миру, действует по противоположным свойствам душевной сферы и его телесной области» ([148], цит. по [11, с. 39]), словом, единство противоположностей — всеобщий закон «универсального мира».

Диалектичны, двойственны «все вещи... общего мира»: «они, с одной стороны, относятся к общему целому, а с другой — к самим себе», т. е. «к сохранению своей индивидуальности»; в этом проявляется идея единства общего и единичного [11, с. 47].

Но эта внутренняя диалектичность неизбежно приводит к установлению диалектическо-противоречивого отношения между вещами, поскольку «две особые вещи, соприкасаясь между собой, действуют взаимно по усилию каждой удержать свою самостоятельность. Здесь одна вещь, сохраняя себя, усиливается уничтожить другую или превратить ее в свое качество». Это диалектическое отношение вещей становится их взаимоотношением, объединяющим их в новый синтез — процесс: «из двух оных действий происходит третье, как жизненный процесс, в котором одно действие оказывается начальствующим и положительным, а другое — подчиненным или отрицательным», и «совместная целость двух оных действий импелется органическим жизненным процессом», а отношение «двух» таких «вещей называется полярным» [11, с. 48].

Подобные отношения «полярных», т. е. противоположных, вещей и их взаимодействие есть, таким образом, диалектическое, а не «голое» взаимодействие, порождающее (если воспользоваться термином Гегеля) «скуку повторения», ибо результатом диалектического взаимодействия является некое «третье» — продукт диалектического взаимодействия. Перед нами своеобразно разработанная триада, и своеобразие состоит в том, что в нее включены две «полярные» вещи, образующие жизненный процесс «как третье», хотя по смыслу следует полагать, что, согласно Велланскому, этот процесс приводит к рождению третьей вещи и ввиду этого — к цепи порождений, процессу поступательному. Эта диалектика, изложенная Велланским сперва в абстракции отношения двух вещей, на самом деле, по его мнению, не абстрактна, касается не каких-то вещей особенных, но конкретна и всеобща, ей подчинены все вещи, весь мир. «Поелику никакая вещь не состоит одна по себе, но каждая находится в совместии с другой, то особые вещи содержатся везде между собой полярными (если «особые» понимать в том смысле, что вещь полярна не относительно всякой другой, а лишь определенной, «особой»), то перед нами вариант понятия

«своего другого», введенного тем же Гегелем. — 3. К.) как в величайшей, так и в малейшей сфере всеобщей жизни мира, и взаимное действие оных составляет особый жизненный процесс» [11, с. 48].

Это наиболее связанное изложение концепции онтологической диалектики Велланский дал уже в старости, обрабатывая книгу Кизера о теллюризме — гипнозе. Это не значит, однако, что диалектические воззрения Велланского сформировались лишь к этому времени. Они содержались во всех его работах, но в разобобщенном виде. Здесь он как бы суммирует их. Однако при всей относительной их обобщенности эта онтологическая диалектика еще весьма неразвита¹⁷.

На основе пятироякого единства и его имманентной диалектики Велланский дедуцирует основные моменты динамического процесса — «магнетизм, электризм и химизм» («и гальванизм», добавляет он, приступая к рассмотрению этого вопроса [114, с. 34] и в процессе его рассмотрения [114, с. 34—36]). Они есть «три вида динамического процесса» в «неорганической природе» [114, XI, ср. 114, с. 14—16]. Растения, животные и человек — ступени динамического процесса в мире органическом. Между ними, как и между различными формами самой неорганической природы, существуют аналогии, высшие формы и их отношения вмещают в себя формы и отношения низшие.

Говоря об их отношениях, стремясь распространить принцип единства Вселенной на отношения мира неорганического и органического, но не обладая для проведения этой концепции единства мира ни экспериментальным материалом, ни убедительной естественнонаучной теорией, т. е. не будучи в состоянии представить физико-биологическую модель этого единства, Велланский замещает эту теорию спекулятивными натурфилософскими конструкциями, среди которых особую роль у него (как и у Шеллинга, и у Окена) играют конструкции по аналогии.

Так, «магнитный процесс есть, — по его мнению, — действие света в покоящейся тяжести, а электрический состоит из покоящейся тяжести в действующем свете» [119, с. 649]. В другом месте он пишет, что «магнетизм составляет только длину, а электризм соделывает одну ширину... Химизм производит толщину материи» [119,

с. 660]. Магнетизм, по Велланскому, «есть образование субъективного света в объективной тяжести... Электризм представляет тяжесть во свете» [119, с. 778] и т. д. и т. п.

Подобным же аналогизирующим образом устанавливаются связи и между элементами неорганического и органического миров. «Существенная одинаковость света с тяжестью представляется животным организмом... В растении идеальный свет составляет внешнюю, а реальная тяжесть — внутреннюю принадлежность жизни; но в животном свет образуется центром, а тяжесть — периферией жизненной сферы» [120, с. 9].

В особенности же метод аналогии он применяет в трактовке органического мира, в решении конкретных проблем биологии, эмбриологии [10, с. 85—86] и т. п.

Здесь буйная фантазия замещает собой дискурсивное мышление, основанное на опыте, и этот метод, как и сами его результаты, служил и до сих пор служит едва ли не главной мишенью для критики натурфилософии Велланского и Окена, хотя именно этот метод привел Окена к наиболее значительным естественнонаучным предвосхищениям.

Но, с другой стороны, борясь с концепциями «особых жидкостей» (магнитной, электрической и др. — [114, с. 16—17, 18—19, 28—29 и др.]), Велланский рассматривал их как различные формы «всеобщей жизни», формы всеобщей закономерности «образования и состояния всей вещественной природы» [114, с. 19] — ее всеобщей двойственности, по которой «всеобщая одинаковость превращается в особенное различие» [114, с. 19]. В очень туманных выражениях он стремился реализовать в материале форм неорганической и органической природы известную уже нам диалектическую концепцию — выявить двойственную природу магнетизма [114, с. 20], сводимую к противоположности «сжатия и разжатия», когда «притягивающий и отталкивающий полюс магнита в одном и том же веществе показывает (эти. — З. К.) два противные действия» [114, с. 24]; равным образом и электричество объясняется как взаимодействие «положительного и отрицательного», «отталкивающего» и «притягивающего» моментов [114, с. 30]. Динамически истолковываются «химизм и гальванизм», который к тому же и сам представлен как «целость» двух «частных только моментов динамического процесса» — «магнетизма и электрицизма», т. е. как

третий член этой динамической триады [114, с. 35], «третий момент жизненной деятельности», причем это синтезирование двух моментов в третьем привлекает особенное внимание Велланского [114, с. 35—39].

В таких же диалектических, триадических ритмах рассматривает Велланский и органическую природу, которая пребывает в состоянии эволюции, «в беспрестанной борьбе и общем противудействии с неорганической» [114, с. 72].

Здесь повсюду те же тройственные ритмы (растение, животное, человек; плодотворение, раздражительность, чувствительность и т. д.) и «органическая природа образуется теми же тремя категориями жизненной деятельности» [114, с. 72], т. е. магнетизмом, электризмом и химизмом. Сам же процесс эволюции движим двойственностью всего живого (воспроизводящей на высшем уровне двойственность неживого), двойственностью «бытия и действия, как двух принадлежностей жизни» [114, с. 72].

Так осуществляет дедукцию динамического процесса Велланский посредством диалектического метода — расчленения единого на его противоположности и обнаружения тройственного ритма эволюции.

В этой концепции становления «земного мира» выявляются два хода мысли.

С одной стороны, Велланский понимал его как совокупность ступеней, этапов, моментов логического построения «динамического процесса», как моменты осознания форм и сторон «всеобщей жизни», и этот процесс предстает перед нами как бессмыслица становления земной природы вне времени.

С другой стороны, «динамический процесс» представлен им как реальный, происходящий во времени исторический процесс. Настаивая на этой реальности, он приходил в сущности к идее исторического развития форм природы и в их числе человека как высшей природной формы. Он полагал, что неорганическая природа, природа органическая и, наконец, человек есть реальные и усложняющиеся формы исторического развития от низшего к высшему.

«Земной мир во всех областях его содержаний: вещественной, действенной и идеальной, — пишет Велланский, употребляя и сам термин «развитие», — должен развиваться от начального основания до окончательного совершенства оных; и главные эпохи такого развития

суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных, и образование существа, каковой есть человек. Неорганические вещества должны в устройении их предшествовать органическим существам, равно как и царство растений, по низшей организации оных, произошло прежде животного, в котором окончательное совершенство земного мира есть человек, где творческая сущность природы представилась в настоящем облике своем» [119, с. 38—39]. «Неорганический мир произошел также в постепенном развитии, как и органический ... высшие организмы суть только дальнейшие развития низших, восходящих до совершеннейшего организма, который равен общему содержанию всех предыдущих» [119, с. 17—18].

С точки зрения естествознания Велланский рассматривал и вопрос о происхождении человека, выступая здесь как один из русских додарвиновских эволюционистов. Человек появился лишь на определенной исторической ступени развития жизни на Земле, когда условия жизни на ней сделали возможным его существование. «На земной планете, — пишет Велланский, — человек произошел в последнюю эпоху ее образования; ибо в первые эпохи земля не была способна к его содержанию» [120, с. 374—375]; «до происхождения человека земля имела другое качество, и в нынешнее состояние пришла она после многих изменений ее видов, как сие явствует из всех натуральных происшествий» [120, с. 390]; «...различные эпохи образования земли состояли в развитии животного царства, начавшегося от инфузориев и кончившегося в человеке» [120, с. 148]. Субъект, человек есть реальное, как бы персонифицированное единство неорганического и органического. Это единство «совершилось в человеческом организме, где абсолютная идея жизни отражается сама по себе самопознавательным субъекто-объективным Я» [114, с. 12], становится объект-субъектом, человеком.

Следует отметить, что для крупнейших натурфилософов — современников Велланского природа не была чем-то историческим, развивающимся во времени. Как указывал Энгельс, этот порок присущ даже Гегелю [4, с. 287], который выдвинул бессмыслицу развития природы вне времени, ибо природа, по Гегелю, развивается лишь в понятии (см. гл. 3, примеч. 4). К той же позиции тяготел и

Шеллинг. Велланский же считал, что природа развивалась от низшего к высшему исторически, во времени.

О том, что Велланский был эволюционистом и считал необходимым строить науку физиологию человека на эволюционистском основании, свидетельствует и полемика Д. Велланского с Г. Прохаской. Велланский упрекал автора переведенной им книги в том, что тот в своем построении этого курса не учитывал связи логического и исторического. При характеристике действия человеческого организма следовало бы, по мнению Велланского, «начинать с низших и восходить к высшим» [151, без страниц]. Здесь же выражена и общая эволюционистская его идея — идея прогрессивного развития органического мира: «Жизнь (животных. — З. К.) выше и совершенней растительной» [151].

Если же мы примем во внимание, что в этой работе Прохаска «пришел к идее эволюционного развития нервной системы» [229, с. 410], то получается, что Велланский критиковал эволюциониста за недостаточно широкое и полноценное проведение эволюционной идеи.

Эволюционистская устремленность воззрений Велланского выявляется и в том, что он популяризовал натурфилософию Окена (изложенную в [95]). Кратко представляя ее систему русскому читателю, Велланский вычленил из огромного трехтомника Окена (общим объемом около 900 страниц) не только саму конструкцию, но именно идею развития природы, а также и антикреационистскую тенденцию. Велланский изложил систему Окена [117] на 41 странице, и удельный вес наиболее исторически значимых идей его университетского товарища неизмеримо возрос в массе того фантастического материала, из которого были построены все три тома. А так как Велланский исключил из своего изложения обширное теософское введение, то, несмотря на несколько беглых упоминаний о «божественной премудрости», брошюра Велланского чрезвычайно усилила антикреационистскую тенденцию натурфилософского эволюционизма, выводившего весь мир, включая и человека — в полном противоречии с библейским изложением истории творения мира, — из зародышевой материи.

Я подчеркиваю такого рода направленность популяризаторской работы Велланского не только потому, что она показывает, насколько сам он был проникнут идеей раз-

вития и как сильна была в нем антикреационистская тенденция, но и для того, чтобы защитить Велланского от неадекватной интерпретации: он был представлен Б. Е. Райковым как невежественный вульгаризатор идей Окена и примитивный креационист, не понявший Окена и прошедший мимо его эволюционизма.

Ввиду двойной важности доказательства того, что Велланский фиксировал свое внимание на идее развития, приведу соответствующие выдержки. Об общей эволюции Земли как «известном члене системы Солнца» Велланский говорил, что «земная планета образовалась из эфира»; затем образовались «элементы, или первоначальные вещества», «из которых произошли все роды и виды веществ на земном шаре», будучи при этом не «мертвыми веществами», а имея «жизненную свою деятельность» [117, с. 8; здесь и далее курсив мой. — З. К.]; все эти элементы произошли «от единого всеобщего», и так происходило «дальнейшее преобразование Земли» [117, с. 11]. Затем с образования «неорганической природы на Земле ... начали происходить органические творения, составляющие дальнейшее развитие земного мира, по тем же самым началам, по которым образовались и неорганические вещества» [117, с. 13].

Вычленив далее гипотезу Окена о происхождении как растения, так и животного из «слизистой точки, раздутой в пузырек», представляющей собой синтез («общую ... целость») исходных элементов «земного мира», Велланский в кричащем противоречии с креационистскими (библейскими) утверждениями о богосозданности и растений, и животных в различные, но исходные дни творения подчеркивал принципиальное естественное единство растительного и животного миров, говоря, что и растения, и животные произошли «из одного и того же зародыша» [117, с. 14—15]. И это изложение опровергает специальный выпад Б. Е. Райкова относительно того, что Велланский затемнил эти догадки Окена. Велланский скорее прояснил их благодаря лаконичности изложения. Далее в изложении Велланского говорится, что «животное образовалось по тем же законам, по которым произошел и весь мир» [117, с. 22]. Само развитие животного мира есть развитие исходного «эфира» от состояния «чувствительной точки», «некоей студенистой материи» (т. е. исходной клетки) до «высших организмов», снабженных

«мозгом и нервами». Развитие это представляется как некая поступательность, как «образование животного организма от начала до его совершенства...» [117, с. 23], и к этой идее поступательности, качественного совершенствования Велланский возвращается еще раз [117, с. 27—28].

Весьма важно и особенно показательно для антикреационизма этой теории развития и то, что человек рассмотрен в ней как высшее животное, т. е. включен в линию единой эволюции «земного мира». Человек есть не более как «совершеннейшее животное на земле» [117, с. 39—40], и еще резче и определенней: «Происхождение человеческого организма, от начала до совершенного его развития, есть то же самое, что и происхождение животного царства на земной планете» [117, с. 39]. В этой связи Велланский дает одну из ранних на русском языке формулировок, намекающих на биогенетический закон: «Как человек сначала был только слизистый пузырек, потом образовался... так и в животном царстве одни животные равны только зародышу, другие — образованным внутренностям...» и т. д. [117, с. 39].

Наконец, Велланский предлагал принцип генетической классификации «животного мира» и «царства растений», т. е. расположения их «классов» в последовательности происхождения из единого для них исходного пункта [117, с. 39—41], заканчивая брошюру указанием на то, что в этом процессе эволюции — «ближайшем развитии» [117, с. 41] животные достигают «различной степени смысла», хотя не имеют ни разума, ни ума, ни суждения, ни самопознания как привилегий «человеческого качества» и даже «божественного свойства» [117, с. 41].

Как видит читатель, под пером Велланского антикреационистские идеи, диалектические идеи развития мира и единства управляющих ими законов (я подчеркивал по всему ходу цитирования именно эти идеи и формулировки) достигали такой отчетливости, что расплывчатая фантастическая система Окена, пачинающаяся к тому же, как уже было сказано, большим теософским отделом, совершенно опущенным Велланским, приобрела совсем другой вид. Она становилась эволюционной системой по преимуществу, хотя, разумеется, и в изложении Велланского нашли свое место и фантастика, и — в последней строке — дежурные указания на «божественное

свойство» человека. Брошюра Велланского была не только популяризацией идей Окена: он вычленил из нее здоровое ядро и представил ее рациональное содержание в форме с отчетливостью, которой сам Окен не достиг.

И пусть после этого читатель сам оценит мнение Б. Е. Райкова, который говорил, что «подражание Окену со стороны Велланского было чисто внешним», что, «пересказывая Окена (в [120]. — З. К.), Велланский в основном не разделял, однако, прогрессивных взглядов на развитие органического мира» [69, с. 148]. Б. Е. Райков утверждает, что в этом изложении системы Окена Велланский «совершенно умолчал о том, что было у Окена действительно ценного, например об идее всеобщей эволюции Вселенной, о естественном происхождении живых организмов из низших форм, о клетке как основе жизни и т. д. [69, с. 150], что он «оказал Окену плохую услугу, отбросив или исказив то здоровое, что было в его учении, и выдвинув на первый план уродливые стороны, дезориентируя таким образом русского читателя относительно истинного содержания «философского естествознания» [69, с. 151], и что в целом «креационист Велланский был далек от эволюциониста Окена и не может считаться прогрессивным ученым» [69, с. 149]. «Надо, к сожалению, признать, — заключает Б. Е. Райков, — что этот самонадеянный, упрямый и ограниченный фанатик натурфилософии принес науке в России больше вреда, чем пользы» [69, с. 151], а по формулировке следующей страницы — принес «русскому обществу не пользу, а вред» [69, с. 152].

Мы ни в коей мере не можем согласиться с Б. Е. Райковым в его стремлении доказать, что Велланский обеднял и даже извращал учение Окена. Думается, что это соотношение лучше понял современник Велланского Т. Штюмер, который писал, что, восприняв натурфилософию Окена, «передавая ее верно», Велланский «обогатил» ее «собственными идеями».

Это относится, конечно, и к эволюционной идее. Однако эта идея не была проведена Велланским последовательно и сочеталась у него, как мы видели, с религиозностью (креационизмом) и платонизмом. В этом контексте он приходил в конце концов к отрицанию идеи реального исторического развития мира от неорганической к органической природе и далее к человеку. В том же

самом сочинении, в котором он писал, что «натуральные происшествия» доказывают качественное развитие земли и появление человека на определенной ступени этого развития, Велланский заявлял: «Роды животных не подлежат изменению и уничтожению видов и организация оных равнозначительна устройству обитаемой ими планеты» [120, с. 281]. «Как мертвое вещество, — говорит он в этой же книге, — не переходит в живое существо и растение не превращается в животное, так не могло быть никакого перехода от животного к человеку. Каждое любое творение произошло собственным образом от одного творческого могущества» [120, с. 96].

Но как ни противоречивы были его онтологические построения, генеральными идеями его онтологии, т. е. главным содержанием гетерогенно-эволюционистской концепции, действительно оказались важнейшие для его времени вообще и для естествознания его времени в особенности идеи единства, противоречивости и развиваемости «земного мира»¹⁸.

Итак, рассмотрев онтологическое учение Велланского, мы видим, что ему, как и Шеллингу, не удастся осуществить замысел единой, непротиворечивой онтологии. Объективно-идеалистическая и к тому же непосредственно религиозно интерпретированная онтология не может быть непротиворечивой, если философ не ограничивается исходными положениями, а, опираясь на естествознание, хочет осмыслить реальный мир. Если продолжить наши аналогии из области архитектуры, то выявляется, что под этой идеалистической крышей (или на этом идеалистическом фундаменте) никак не может покоиться здание философского осмысления действительной природы, ее всеобщих закономерностей и категорий. И поэтому Велланский в сущности не дал однозначного решения проблемы реальности мира. По своей сущности мир был объявлен ирреальным, по существованию — реальным. В его системе сосуществуют религиозно-идеалистические (креационистские) и гетерогенно-эволюционистские тенденции.

Нельзя не заметить, однако, что при этой двойственности в составе онтологического учения Велланского удельные веса разделов, построений, посвященных абсолюту, идеям, а тем более богу, ничтожно малы по сравнению с разделами, посвященными собственно-онтоло-

гическим проблемам — пространства, материи, движения и т. п.

Важно также подчеркнуть, что для обеих сторон его онтологического учения характерны диалектические устремления, представляющие для нас особый интерес. К их рассмотрению мы еще вернемся в специальном параграфе этой главы.

Не хотелось бы, чтобы эти характеристики онтологии Велланского привели к выводу о дуалистической ее природе (см. примеч. 16). Велланский — дуалист, но не больше, чем любой другой объективный идеалист, скажем, Платон или признанный идеалистический монист Гегель. Конечно, у них, в сущности, два начала — дух и материя, но они отличаются от дуалистов в собственном смысле слова тем, что полагают, будто вывели второе начало из первого, и что, таким образом, стоят на позиции идеалистического монизма.

Здесь не место говорить о том, в какой мере они правы, в какой заблуждаются, но несомненно, что для структуры философского построения, для системы философии есть разница между собственно-дуалистом и такого рода дуалистом-монистом (идеалистического склада). И Велланский принадлежит к числу последних в том смысле, в каком это было показано выше, в каком в его учении допускалось существование реального и ирреального миров.

РЕЗЮМЕ

В заключение этого раздела нам необходимо четко зафиксировать структуру онтологической концепции Велланского для того, чтобы при исследовании вопроса о том, как двинулась школа дальше, в работах другого ее крупного представителя, занимавшегося проблемами онтологии, мы могли бы сопоставить онтологию двух этих деятелей по структурным элементам онтологического учения.

Онтология Велланского характеризуется следующими чертами:

1. Она исходит из признания некоего объективно существующего первоначала — абсолюта.

2. Этот абсолют истолковывается в конце концов как бог, понятие которого, хотя и трактуется неортодоксально-рационалистически, диалектически и деистически.

все же лежит в основании теософско-креационистского построения этой онтологической системы.

3. Связь между абсолютом и реальным миром (вещами) осуществляется посредством идей, хотя в некоторых ходах мысли идеи, как общее вещам, трактуются не в их платоническом смысле, а как закон бытия и развития вещей. Благодаря этому онтология Велланского отклоняется от платонического реализма, не превращаясь, однако, в номинализм, отрицающий реальность общего, стоящего за вещами.

4. Между духовным и материальным, мышлением и бытием существует отношение тождества (в п. 1—4 сформулирована религиозно-идеалистическая, креационистская тенденция онтологии Велланского).

5. Вся эта концепция разворачивается на основе идеалистической диалектики с ее идеями единства мира, «двойства» и «тройства» ее сил, побуждающих мир к развитию, как движению поступательному, и др.

6. С помощью этого диалектического метода и установки естествоиспытателя на освоение закономерностей реального мира дедуцируется реальная природа, строится «динамический процесс». Велланский фактически исходит из предпосылки самостоятельности мира, его сил и потенций, из понимания мира как *causa sui*. В осуществлении «динамического процесса» — в построении или осознании становления мира обнаруживаются эволюционистские идеи, как реализация диалектики в области природы, т. е. как понимание природы в качестве процесса развития, поступательного процесса совершенствования природных форм от простейших до высшей — человека. Эта сторона онтологии Велланского вместе с антиреалистической тенденцией, отмеченной в п. 3, конфронтрует с теософско-креационистской стороной онтологической системы Велланского и может быть названа концепцией эволюционной гетерогенности. Пользуясь предложенной терминологией, можно сказать, что одним из наиболее глубоких противоречий его онтологической системы является противоречие между теософско-креационистской и гетерогенно-эволюционистской ее тенденциями.

7. На этих основаниях Велланский подверг критике метафизический материализм по преимуществу в форме механистического атомизма, причем структурно в боль-

шинстве случаев эта полемическая часть системы располагалась в ее начале, с нее начиналось построение системы, и сама необходимость новых онтологических построений мотивировалась неудовлетворительностью прежних.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ ФОРМУЛИРОВАНИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ

Во всяком более или менее развитом философском учении содержание и характер гносеологии определены содержанием и характером онтологии. Гносеология всегда оказывается приспособленной к онтологии, ибо гносеология (по существу, хотя и не всегда по форме, поскольку структуры учений могут быть сколько угодно разнообразными и по-разному соподчинять элементы учения) должна ответить на вопросы, сформированные онтологическим учением: возможно ли познания того мира, который представлен в онтологии, и если возможно, то как именно?

Зная онтологию Велланского, мы можем предположить, что он не найдет однозначного решения этой проблемы и не представит нам цельного, непротиворечивого учения о познании. Поскольку, по Велланскому, за миром реальных предметов (материальным миром) расположен еще и мир сущностей — мир идей и абсолюта-бога, то гносеология эта должна быть неизбежно двойственной, отвечать на вопрос о том, как именно познается тот и другой миры.

Прогноз наш может быть и еще более определенным: религиозно-идеалистическая, креационистская сторона онтологии Велланского неизбежно должна была сформировать для себя иррационалистическую гносеологию, включить в нее религиозную веру как высшую инстанцию; гетерогенно-эволюционистская не могла не сформировать не просто рационалистическую, но и опытно-рассудочную гносеологию.

Но поскольку, далее, Велланский стремился к единству знания, теории, он будет и здесь, как и в онтологии, пытаться достичь единства, т. е. постарается свести к единству неизбежно противоречащие друг другу стороны этой концепции, а также подвергнуть критике гно-

сеологические учения, односторонне решающие эти проблемы.

Во времена Велланского существовало по меньшей мере четыре таких не исключających друг друга полностью учения:

религиозная философия;

эмпиризм, т. е. учение о постижении мира посредством чувственности, всячески ограничивающее или даже вовсе отрицающее возможность и даже самую необходимость построения обобщающих теорий, в связи с чем эмпиризм ограничивал пределы и цели рационального познания, а также отрицал существование каких-либо сущностей, лежащих за реальными вещами, следовательно, это была гносеология, опирающаяся на онтологический номинализм;

априоризм, умозрительство, отрицающее плодотворность чувственного познания и считающее возможным познание мира с помощью чистого умозрения, независимо от чувственного познания;

агностицизм, который в отличие от трех названных вообще не считал возможным познать мир в его сущности.

Ни одно из этих учений не могло удовлетворить Велланского, как не удовлетворяли они и Шеллинга, хотя оба они во многом зависят и от религиозной философии, и от эмпиризма, и от априоризма. Шеллинга и Велланского не устраивала односторонность этих учений, то обстоятельство, что каждое из них удерживало и абсолютизировало какую-либо одну грань познавательного процесса, в то время как оба философа стремились к единой, преодолевающей односторонность гносеологии. Вот почему их гносеологические разработки носили острополюмический характер.

Очень важно подчеркнуть, что одним из наиболее значительных факторов формирования гносеологической концепции Велланского было стремление создать учение, приспособленное к задачам научного исследования, создать методологию науки, ибо Велланский строил теорию познания как некое теоретическое подспорье для научной и практической медицинской деятельности.

В какой мере Велланскому удалось достичь искомого единства теории познания и ее приспособленности к научному исследованию, это уже другой вопрос, и мы уви-

дим, что ему удалось решить его лишь отчасти. Но важно то, что он стремился создать единую гносеологию, практически употребимую в научной деятельности теорию, свободную от односторонностей тогдашних гносеологических учений.

В рассмотрении гносеологического учения Велланского мы пойдем путем обратным тому, каким изучали его онтологию. Сначала мы познакомимся с тем, как решал он вопросы, связанные с познанием мира реального, а затем и ирреального, и постараемся выявить, как пытался он здесь достичь единства теории.

ПОЗНАВАЕМОСТЬ МИРА. ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ПОЗНАНИЯ

Как и у всякого философа, в центре гносеологической концепции Велланского стоят три проблемы — познаваемости мира, практической значимости познания и средств (способов) познания.

Решение первой из них особенно тесно связано с онтологической концепцией. Опираясь на онтологическую концепцию тождества субъекта и объекта, Велланский утверждал, что мир полностью познаваем: «...субъект и объект по существу своему суть одно и то же; и в абсолютном понятии нет разницы между познанием и предметом оного...» [123, с. 16; ср. 114, с. 12]. Процесс познания, собственно, и состоит, по Велланскому, в том, что по видимости разделенные и даже противопоставленные друг другу субъект и объект отождествляются в сознании и это отождествление есть достижение «абсолютного понятия». В этом смысле все ступени (формы, способы) познания суть ступени снятия противоположности субъекта и объекта.

Идею тождества субъекта и объекта Велланский использует для критики кантианского агностицизма, который, в свою очередь, на их противопоставлении строил концепцию непознаваемости мира по его сущности. «Ежели равное объемлется равным, — говорит Велланский, — то и положительное начало мира объемлет само себя в полном отражении отрицательного своего образования. Человек не мог бы познать самого себя, если бы всеобщая жизнь не представлялась в нем полным субъективным отражением абсолютной ее идеи. В самопознании

человека один и тот же рассматриваемый объект есть вместе и рассматривающий субъект; чего по обыкновенному понятию разума, полагающего совершенное различие между субъектом и объектом, изъяснить не можно» [114, с. 5].

Из утверждения единства субъекта и объекта Велланский в форме более общей, чем признание возможности самопознания, выводит тезис о познаваемости мира. «Когда бы кто захотел отрицать упорно возможность человеческую понять абсолютное свое начало, то таковой бы должен прежде доказать, что человек, как рефлекс абсолютного, не имеет никакого отношения к своему оригиналу». Такие мыслители, «не понимая сущности человека, судят невежественно о высочайшей его способности... таковое суждение может занимать только подобных им и по-настоящему не заслуживает у других и опровержения» [123, с. 27—28]. И еще определеннее: «Сущность ума и сущность природы есть одна и та же», а поэтому «и умственное познание вещей есть познание оных в абсолютном существовании...» [114, с. 315].

Уже в этих высказываниях Велланского мы улавливаем полемические нотки, а в других он прямо указывает на Канта, Фихте и их учеников, как на носителей этих ложных, по его мнению, идей¹⁹. В полемике с ними он положительно решает и вторую основную гносеологическую проблему — проблему практической ценности, эффективности научного познания, «ибо какую пользу, — восклицает Велланский, — приносит кому-либо наука, не заключающая в себе совершенной известности» [123, с. 25].

Для Велланского несомненно, что философия — и именно та новая философия, которую Велланский, по его словам, первый взялся проповедовать в России, — имеет практическую ценность. Он полагает, что «новые умозрительные понятия» влияют «на практические упражнения» и «нынешняя теория должна произвести соответственную перемену и в практике». Для этого «физики, химики, физиологи, медики, астрономы, моралисты, эстетики и прочие» должны «соделаться вместе и философами» [114, с. VI].

Именно эта убежденность Велланского в познаваемости мира и практической значимости философии приводила его к конфликту с агностиками. Питая уважение

к Канту и Фихте, Велланский резко критикует и их самих, и особенно их последователей. Он усматривает основной порок агностиков в том, что они делают вывод о невозможности познания внешнего мира из признания ограниченности чувственного познания. Но «ежели чувственными способностями не можно понять самой сущности вещей, — говорит он, — то еще не следует заключать, чтобы она для человека была вовсе непостижима» [117, с. 3].

Пороки агностицизма Канта, Фихте и их последователей Велланский связывает именно с этой ошибкой. Он критикует субъективизм Канта и Фихте как сторонник объективного идеализма, концепции тождества объекта и субъекта, идеи единства чувственного познания и умозрения. «В чувственном исследовании объектов, — писал Велланский, — положена индивидуальностью граница, которая долее бесконечно-конечного сравнения и взаимного соотношения вещей идти не позволяет; и при упорном усилии перейти оную расширяется без конца в той же самой области, делая все труды испытывателя тщетными.

Непреодолимое сие препятствие привело в отчаяние всякого. И люди с отменными способностями, как, например, Кант и Фихте, запутавшись в обманчивой иллюзии чувственного света и не найдя способа выйти из круга объективных явлений, где утверждающее с утверждаемым в видимом соотношении своем удерживают равное право, признали невозможность человеческую достигнуть абсолютного понятия природы и согласились остаться в одних рефлексивных познаниях²⁰, не отказываясь, однако, от претензии быть философами. Как будто философия состоит еще в другом чем ни на есть, кроме познания абсолютного!

Неспособные распространить понятия своего далее чувственности воспользовались еще больше постыдным признанием великих мужей, употребляют оное оружием защиты обскурантизма и маскою для прикрытия своей бедности и обмана» [123, с. 39—40].

А между тем достаточно только выйти за пределы чувственного познания в область «умозрительной способности духа человека» [117, с. 4], как человек «извлечет себя из мрака чувственных обстоятельств... взойдет во свет общего, нераздельного положения всей природы в едином ее начале» и преодолет «толикую темноту и

замешательство в психологических исследованиях и физических понятиях» [117, с. 4].

Правда, и Велланский не избежал некоторого своеобразного религиозного агностицизма, известного и по истории деистическо-материалистической школы философии русского Просвещения [49, с. 157—158] и являющегося следствием теософской, религиозной тенденции его мировоззрения. Все в мире можно познать с помощью естественных познавательных средств человека, кроме самого первоначала — бога, хотя и в концепции его познания, как мы сейчас увидим, содержалась существенная рационалистическая тенденция. На эту агностическую тенденцию обратил внимание и подверг ее критике рецензент «Биологического исследования...», который писал, что Велланский считает непознаваемой «самую отдаленнейшую причину жизненных явлений» [231, с. 84].

Но это были лишь отговорки и оговорки, дань традиционному «изумлению» перед непостижимостью божественной мудрости, свойственные риторическим отступлениям Велланского от собственно-теоретического рассуждения. Велланскому была более свойственна религиозная аргументация в пользу познаваемости мира, нежели этот религиозный агностицизм: отрицать способность человека познать абсолютную сущность значило бы отрицать божественность сознания [123, с. 26—27]. Аргумент от тождества субъекта и объекта, на который Велланский опирается для доказательства познаваемости мира, распространен им и на познание абсолюта-бога.

Но даже и те агностические оговорки, на которые обратил внимание критик «Биологического исследования...», имели свой антиагностический смысл: все сущее, кроме бога, в этих оговорках признавалось познаваемым, т. е. познаваемым признавался весь реальный мир в его явлении и в его сущности — закономерности.

ФОРМЫ (СПОСОБЫ) ПОЗНАНИЯ

Рассмотрение вопроса о познаваемости мира и практической значимости познанного, а также полемика с агностицизмом приводят Велланского к важнейшей гносеологической проблеме — трактовке форм (способов) познания, и прежде всего познания чувственного (я буду

пользоваться этим термином, хотя у самого Велланского терминология не установилась).

Уделяя чувственности много внимания, Велланский считал ее весьма существенной исходной формой (способом) познания. Это тем важнее отметить, что обычно при характеристике гносеологии натурфилософов вообще и Велланского в особенности подчеркивается ее умозрительный характер, ее иррационалистические тенденции и игнорируется ее интерес к проблемам опытного, чувственного знания. Таковы, например, суждения о Велланском чешского исследователя З. Мартинека, который недоумевает по поводу того, что умозритель Велланский преподавал курс физиологии по руководству сторонника эмпирического метода Г. Прохаски [203, с. 26] и для этого даже перевел его курс на русский язык. Между тем в этом нет ничего удивительного, поскольку Велланский вовсе не отрицал значения опытного познания. Более того, Велланский не только признавал значение чувственно-опытного метода, но и полемизировал с теми, кто обвинял Шеллинга и его сторонников в нигилистическом отношении к этой форме познания.

«Зависть противников, — говорил он об этих обвинителях, — могла только обвинять натуральных философов в пренебрежении ими опытных знаний: когда, напротив того, по мере дальнейшего умственного воззрения в сущность природы, требуется обширнейшее сведение ощутительных ее видов... при высшем, умозрительном понятии натуры приятно и полезно странствовать в пижних, чувственных областях ее царств, рассматривать творимые произведения в оных и замечать явления творческих ея деяний...» [114, с. VII—VIII].

Взгляды самого Велланского на чувственное познание как таковое вполне укладываются в рамки сенсуалистической гносеологии, принятой в то время сторонниками материализма и материалистического деизма, т. е. другой школы философии русского Просвещения. Выделяя область внешних, или «наружных», чувств, относящихся к «объективной стороне человеческого организма», или к «материальной его сфере», и относя к ним ощущение, обоняние, осязание, вкус, зрение и слух, он считает познание с помощью внешних чувств первым шагом к снятию противоположности субъекта и объекта: «Чувственным действиям... противоположность организма с внеш-

ним миром производится в осуществленную их одинаковость» [120, с. 149—150].

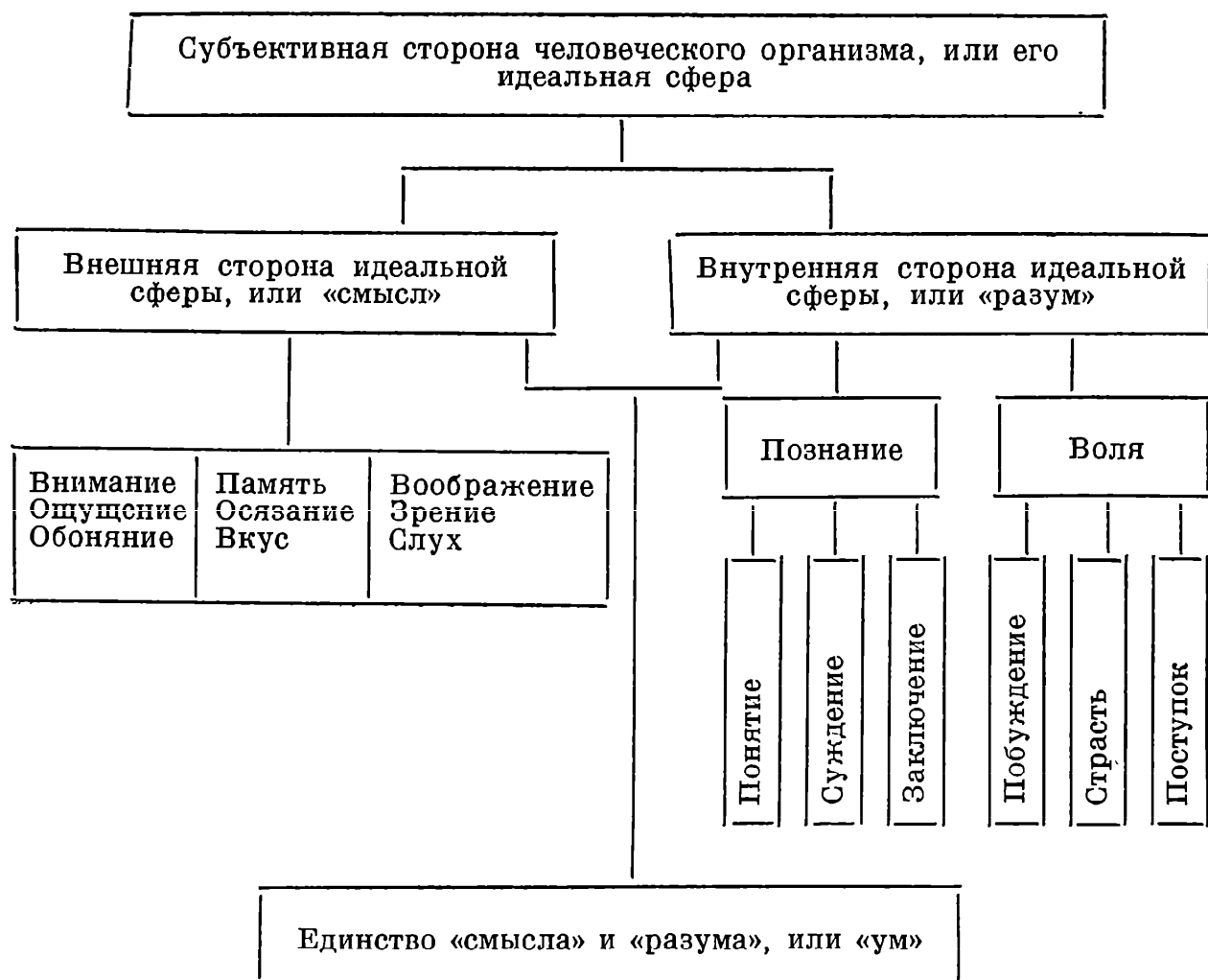
Поскольку субъект, по онтологической теории Велланского, тождествен объекту, постольку это приведение «в одинаковость» есть снятие противоположности того, что по сути едино, есть отражение объективного в субъективном; «чувствование есть... взаимные представления объекта в субъект» [120, с. 150]. «Посредством чувств познание взимает внешние предметы во внутренность духа» [120, с. 215]. В этом смысле чувственное познание низшее, но достоверное познание субъектом объекта. Чувства свойственны всем животным, почему он и относит всю эту сферу к «объективной стороне» человеческого организма, отличая ее, как мы сейчас увидим, от «субъективной стороны», к которой принадлежат познавательные функции, свойственные только человеку и несвойственные другим животным. Тем не менее Велланский полагает, что «чувство есть такая способность животного организма, по которой он ощущает вещи внешнего мира и узнает оные по различным впечатлениям, производящим перемену в собственном его состоянии. Посредством чувств всеобщая, единственная жизнь понимает саму себя в частных, различных ее образованиях» [114, с. 87—88]. Велланский подробно рассматривал действие «наружных чувств» [114, с. 87] — ощущения [114, с. 92—94], осязания [114, с. 95—100], зрения [114, с. 100—114] и других, уделив этим вопросам значительную часть (около 50 страниц) своей книги, а потом вновь и вновь к ним возвращаясь.

К проблеме ощущения Велланский подходил диалектически. Он понимал, что ощущение, являясь отражением объекта в субъекте, не есть пассивное и одностороннее отражение. Ощущение осуществляется субъектом активным. К тому же объективно-идеалистический характер его онтологического учения (субъект не есть нечто самостоятельное и первичное), как и его представление о том, что субъект генетически происходит из объекта, исключает возможность субъективистской трактовки этой активности. Поэтому Велланский не переходит тех границ в истолковании взаимодействия субъекта и объекта, за которыми начинался субъективизм, хотя, как мы видели, некоторый пережиток субъективизма обнаруживается в его онтологической концепции.

Преодолевая, таким образом, и в этом отношении метафизическое понимание субъекта в познании как пассивно воспринимающего, что было свойственно гносеологическим концепциям сенсуализма XVIII в., Велланский способствовал развитию традиции диалектической критики метафизики в области гносеологии, традиции диалектической гносеологии, утверждавшей активность субъекта, хотя делал он это на основе идеализма.

«Обстоятельство, необходимое для чувствования, — писал Велланский, — есть противоположность организма как субъекта, с внешним миром как объектом; и взаимное действие обоих производит в чувствующем организме известное ощущение. Понимаемое чувством качество вещей не есть собственная материя оных, впечатлеваемая чувствительному органу; а происходит здесь как общий результат действия и противодействия двух различных миров, стекающихся между собою, по одинаковому свойству понимающего с понимаемым, и который зависит равномерно от обоих... и чувствование не происходит механическим образом, чрез количественное впечатление извне чуждой материи организму, а живым способом, по которому чувствующий орган в действии своем изменяется сообразно качеству чувствуемого предмета» [114, с. 90].

Но «наружные» чувства дают ограниченное представление о предмете. Мы вернемся к этому вопросу и полемике Велланского с представителями эмпиризма, а сейчас отметим лишь, что, по Велланскому, чувственное познание постигает единичное как целое, не обнаруживая его связей со всеобщим: «... чувства показывают целость предмета...» [123, с. 33]. Чувство лишь «собирает материал, рассеянный в мире, и приводит оный в определенную форму» [120, с. 231—232], но не может установить общего в явлениях, обнаружить их связь с идеей, абсолют, т. е. быть познанием их сущности. Сущностное познание, однако, не недоступно, но достигается более высокими формами познания, относящимися, как уже говорилось, к субъективной стороне человеческого организма, или идеальной сфере. Именно способность к этой деятельности отличает, по мнению Велланского, человека от животных, которым в известной мере доступно чувственное познание. Вот схема «субъективной стороны», или «идеальной сферы», человеческого организма²¹.



Как видим, «смысл» основывается целиком на чувствах и связанных с ним непосредственно психологических функциях: «Вся область смысла далее чувственного круга не простирается». На нем базируются математика и эстетика. «Обе занимаются исследованием бесконечной и вечной сущности природы в ограниченном и преходящем ее явлении» [114, с. 293].

Различные математические науки исследуют природу с различных сторон. Они не могут претендовать на достижение сущностной истины, но «математические истины суть самые удовлетворительнейшие для смысла; и чувственные познания, доказанные математически, имеют высочайшую степень точности» [114, с. 294].

Следующая область гносеологии Велланского связана уже с логикой, рассмотрением трех основных форм мышления — понятия, суждения, умозаключения, что само по себе вполне традиционно для сенсуалистических построений, как и учение о том, что чувственное и логическое познание составляет основу деяния — воли.

«Смысл» как «внешняя сторона идеальной сферы», или как «чувственная сторона психологической сферы»,

дополняется «разумом» как «внутренней стороной идеальной сферы», или «познавательной стороной психологической сферы». «Разум» состоит в свою очередь из «внешнего развития», или «познания», и внутреннего развития, или «воли». Переход от чувственного к абстрактному знанию — понятию, суждению, умозаключению — представляется Велланскому вполне естественным употреблением человеком своих природных способностей. Разумное знание тесно связано с чувственным и возникает на его основе. Оно в своих формах все более всесторонне и глубоко отражает объективность в субъекте. Преодолевая ограниченность чувственного познания, разумное лишь продолжает решение той же общей задачи познания, которая стояла и перед чувственностью. Оно продолжает снимать противоположность субъекта и объекта, т. е. продолжает отражать объект в субъекте, но уже в новых формах, глубже проникающих в объект.

Разумное познание начинается с понятия. «Начальный образ познания есть понятие (*perceptio*), где понимающий дух объемлет только поверхностно понимаемый предмет» [114, с. 297].

Понятие познает «предметы в их особенности без всякого отношения к другим вещам, оно «объемлет свой предмет в мысленном единстве возможного с действительным, которое составляет начальную основу познания» [120, с. 208]. Понятие отражает объективное явление, что Велланский высказывает в традиционной сенсуалистической кондильяковской формуле: «Понятие содержится (относится. — *З. К.*) к понимаемой вещи так, как картина к представляемой ею статуе: картина есть изображенная статуя: а понятие составляет вещь, начертанную в уме» [120, с. 208].

Понятия объективные «относятся к исследованию физических предметов», понятия субъективные «касаются происшествий духа человеческого и эстетических его произведений» [105, 209].

Глубже в объективность проникает вторая форма разумного познания, второй вид его — «суждение (*judicium*), в котором предмет рассматривается внутренне и определяется по его особенности, различию и сходству с другими» [114, с. 297]. «Суждение познает истину в разборе вещей и понятий» [120, с. 209].

«Третья и высочайшая степень познания есть заключение (*conclusio*), выводимое из понятий и суждений... составляемых в одно целое» [120, с. 211—212; 114, с. 297]. В духе естественнонаучных концепций своего времени Велланский утверждает: «Вещественный орган смысла и разума есть мозг» [114, с. 308]; «орган мысленных действий есть мозг» [128, с. 8]. Он усматривал зависимость «интеллектуальной способности» от «соразмерности мозга к нервам» [114, с. 310—311].

Такова та часть гносеологии Велланского, которая трактует проблемы познания мира в его явлении. Она вполне укладывается в рамки и нормы традиционных и даже тривиальных для 20—30-х годов XIX в. гносеологических построений, лишь корректируя в некоторых пунктах их метафизичность.

Однако, как видно из схем познавательных способностей и из разного рода предварительных высказываний Велланского, в том числе и рассуждений на онтологические темы, процесс познания не завершается на этой стадии, употреблением этих способностей. Ведь познание должно представить мир не только в его явлении, но и в его сущности, которая определена Велланским как некоторое отношение самих вещей, не улавливаемых смыслом и разумом (хотя они и уловили отношение в первом его порядке). Эта сущность есть всеобщее, и она уже не может быть характеризована как отношения самих вещей, она есть отношение вещей к идеям и к абсолюту.

В гносеологии Велланского содержится указание на способность, функция которой и состоит в постижении всеобщего и сущности, — ум. Теперь мы и должны установить, как понимал Велланский природу ума и какое место он отводил ему в системе своей гносеологии, имея в виду, что в гносеологии сенсуализма такой способности, возвышающейся над разумом, вообще нет, а в гносеологии религиозной философии она замещена верой. Понять, что такое ум в гносеологии Велланского, означает понять специфику объективно-идеалистической гносеологии относительно религиозной и сенсуалистической теории познания.

Но так ли уж отлична эта часть гносеологии Велланского от религиозной? Ведь по многим его высказываниям видно, что, поскольку сущность мира в конце концов возводится к богу, поскольку идеи божественны,

а абсолю́т — это лишь другое имя бога, постижение этой сущности есть богопознание.

Именно так воспринимаются утверждения Велланского, что совокупность смысла и разума составляет ум (*die Vernunft*; как мы увидим, он употреблял для обозначения ума также латинский термин *ratio*), который, «не находясь ни в каком отношении к местной ограниченности и временной определенности, есть собственнейшее представление вечного и беспредельного начала всеобщей жизни» [114, с. 313]; «... умственное познание вещей есть познание оных в абсолютном существовании, где идея всеобщей жизни представляется сама в себе, и умствующий человек видит посторонний (внешний. — З. К.) мир в высшей, неизменяемой одинаковости с собственным его бытием. Истинное познание как физического, так и морального мира открывается только в уме...» [114, с. 315]; «... ум познает преходящие и ограниченные вещи в вечном и беспредельном начале, или в идее их существования» [120, с. 212].

Не будем повторять того, что сказано в разделе об онтологии Велланского и что должно подтвердить интерпретацию этих строк в религиозном смысле, но несомненно, что зачастую Велланский отождествляет умозрение с религиозной верой, выводы умозрения — со свидетельствами священного писания о рае, об Адаме и Еве как исходной «чете», о первородном грехе [120, с. 419—420]. Он признает, что умозрение приводит к постижению бессмертия души [120, с. 501—502], и в этом смысле получается, что умозрение есть некая совершенно особая познавательная функция. Направленная на сверхъестественное, она и сама оказывается таковой и постольку не имеющей никаких подобий и связей с естественными, посюсторонними смыслом и разумением. Умозрение сродни не им, а откровению, вере. «Откровение, утверждаемое верой... есть неразвитой ум... Цель откровения есть познание бога; но как бог познается только умом, то она цель достигается чрез развитие веры в умственное богопознание» [120, с. 256—257]. Откровение для Велланского — «величайший умозрительный дар, превосходящий всякую способность к наукам и искусствам» [120, с. 263]. В этом смысле ум является функцией иррациональной, сверхъестественной.

Однако в учении Велланского об уме мы вскрываем другую тенденцию, и она представляется нам вполне рационалистической. Мы обнаруживаем ее прежде всего в решении Велланским проблемы способа познания бога, которое противостояло официальной православной теологии и таким близким к ней светским философским учениям, как, например, славянофильство, сформировавшееся еще при его жизни.

Как видно из только что приведенных слов, Велланский трактует откровение как рационалист, поскольку утверждает, что «бог познается умом» и, более того, что вера сама по себе не является высшей и даже совершенной познавательной функцией. Богопознание не может быть осуществлено верой и «достигается чрез развитие в умственное богопознание», т. е. играет некую вспомогательную, так сказать, вторую роль, в то время как для религиозной философии собственно философское познание, в какой-то мере признаваемое ею, должно быть снято верой как наивысшей формой познавательной деятельности человека.

Но главное рационалистическое содержание мы находим в решении не теологической, а гносеологической проблемы.

Разделение ума и разума в гносеологии Велланского представляет собой реминисценцию соответствующей концепции, развитой немецкой философией, особенно начиная с Канта. По-видимому, Велланский находится здесь под воздействием Шеллинга, затронувшего этот вопрос в «Системе трансцендентального идеализма» [90, с. 298 и др.] и в сочинении, вышедшем в свет в тот год, когда Велланский, приехав в Германию, стал слушать Шеллинга. Я имею в виду «Лекции о методе академических занятий» [97, Bd. V, с. 207—352].

Рациональным содержанием этого разделения и у немецких философов, и, как мы сейчас увидим, у Велланского был ход от метафизической к диалектической логике. В этой традиции, соединяя ее с усиленным, по сравнению с концепциями немецких философов, признанием роли чувственного познания, Велланский рассматривал ум, с одной стороны, в единстве с другими, менее совершенными познавательными способностями, а с другой — в его специфике по сравнению с ними. Он пытался конкретно выяснить, в каком же именно смысле ум есть

более совершенная способность, какова его функция в процессе познания.

Идя по этому пути, Велланский энергично подчеркивал связь ума с другими познавательными способностями, их единство. На схеме ум изображен как единство смысла и разума. Но если так, то ум уже нельзя считать совершенно независимым, самостоятельным относительно этих низших способностей. Он выступает как некий их синтез и тем самым приобщается к сфере естественных познавательных способностей как высшая ступень их иерархии.

Считая ум членом триумvirата смысл — разум — ум, Велланский писал: «Чувства, воображение и ум суть совместные способы, по которым приобретается совершенное познание натуральных вещей. Чувства показывают целостность предмета, воображение, разность одного от других, а ум открывает единство целостности с разностью... совершенное познание какой-либо вещи образуется собственной деятельностью ума» [123, с. 33—34]. В более позднем сочинении он вводил термин «дух» для обозначения совокупности всех способностей и форм познания (в том числе и ума), которые, по его классификации, возвышаются над чувствами, и задается вопросом об отношении духа и чувств. «Дух не рождается от чувства, но возбуждается и питается оным в образовании собственного его пачала, как зародыша, предшествующего своему развитию»; чувство «собирает материал, рассеянный в мире, и приводит оный в определенную форму» [120, с. 231].

Сказано хотя и не очень ясно, но достаточно определенно: дух и чувства связаны теснейшим образом. И еще определенной: «чувство должно быть одной сущности с духом, дабы могло действовать на опыт и служить ему пищей» [120, с. 232]. Перечислив способности, которые отнесены им к области духа, Велланский объявляет их способностями однопорядковыми: все эти ступени «не составляют особых сил, но суть только разные виды свободной и законоположенной деятельности духа» [120, с. 236].

Итак, ум не только одной сущности с другими формами духа, не только лишь одна из его ипостасей, но он, так же как и они, «законоположен», подвержен общей закономерности, следовательно, — не иррационален, не сверхъестествен.

Обратим внимание также и на то, что третью и высочайшую ступень познания — заключение (*conclusio*) Велланский объявляет «выводимым из понятий и суждений как частных принадлежностей, составляемых в одно целое. Заключение свойственно уму (*ratio*), познающему предметы во внутренней их сущности; а понятие и суждение относятся к разуму (*intellegentia*), понимающему только наружные формы вещей...» [120, с. 211—212; ср. с. 212—213].

Здесь ум представлен совсем как дискурсивная способность, так что логические формы, как оперативные средства познания, распределены между разумом (понятие и суждение) и умом (заключение).

Так представлена в работах Велланского идея единства ума и разума.

Но в чем же состоит специфика ума, и зачем он выделен в специальную способность по сравнению с разумом? Способностью к чему является ум? Ответить на эти вопросы не просто, сам Велланский их не ставит, а его высказывания на этот счет, хотя и дают возможность ответить на него, содержат в себе некоторые неясности.

Стремясь понять, какое специфическое содержание таит в себе ум сравнительно с разумом, мы обнаруживаем, что, по мнению Велланского, ум, продолжая шестые познания по пути снятия противоположности между субъектом и объектом, делает последний шаг: он проникает во «внутреннюю сущность» предметов, как сказал сам Велланский в только что приведенной цитате. Достижению этой цели служит оперирование умозаключением, хотя, как будет показано, к этому мнению Велланский пришел лишь на поздней стадии развития своих гносеологических идей. Он конкретизирует эту мысль: существует особая логическая форма, с помощью которой действует эта способность, разумеется, помимо того, что она пользуется низшими формами — понятием и суждением. Этой особой формой Велланский считает идею: «Заключение производится идеями, составляющими органы ума, который, обитая в области высочайшей истины, усматривает вещи в идеальной их сущности» [120, с. 212].

Здесь-то именно и возникает некоторая неясность, поскольку термином «идея» Велланский пользовался в онтологии и поскольку теперь он заявляет: «Вечная и беспре-

дельная сущность физического и психического мира состоит в возможных идеях, усматриваемых только умозрением, а не в действительных формах явлений, подлежащих чувственным изысканиям» [120, с. IV].

Очевидно, однако, что в этих двух случаях — в онтологии и в гносеологии — Велланский употреблял термин «идея» в двух разных смыслах. Во второй из приведенных формул он употреблен в смысле платонического-онтологическом: речь идет о том, что ум постигает те самые идеи, которые, как мы видели в разделе об онтологическом учении, Велланский вслед за Платоном считает онтологической сущностью каждой вещи, объявляемой тем самым гипостазированной идеей. В первой же из приведенных формул термин «идея» не может иметь онтологического значения, поскольку, как говорит сам Велланский, речь здесь идет об органах ума, о том, что «идеи ума» составляют «теорию», в то время как «душу опытных сведений» составляют «понятия разума». Отличая «идеи ума» от «понятия разума», он дает нам право считать, что «идеи ума» однопорядковы с понятием и суждением.

Оставляя в стороне первый смысл, поскольку он относится к иррационалистическо-религиозной стороне философии Велланского, рассмотренной выше, и поскольку мы сейчас занимаемся интерпретацией рационалистической стороны его гносеологии, сосредоточимся на втором смысле этого термина, т. е. попробуем осознать, что же понимает Велланский под идеей как категорией гносеологической, как особой формой постижения сущности мира? Какую именно сущность она воспроизводит? В каком смысле идея становится в ряд форм, снимающих противоположность субъекта и объекта, причем так, что, познавая более глубоко и сущностно, чем разум с помощью понятия и суждения, она оказывается высшим звеном этой иерархии?

Представляется, что в этом смысле под идеей следует понимать форму постижения такого всеобщего, которое как бы стоит над вещами, но им присуще и, более того, регулирует их бытийность — всеобщего, уже в онтологии истолкованного Велланским как закон всеобщей противоречивости мира.

Вспомним прежде всего, что именно такова была логика различения рассудка (Verstand) и разума (Vernunft)

в немецком классическом идеализме, который именно отсюда развил (Кант — отрицательную, а Фихте, Шеллинг и Гегель — положительную) диалектику. Велланский примыкал к этой традиции, и это видно не только из того, что он прямо употреблял именно эти немецкие термины (а не только латинские *intelligentiā* и *ratio* [120, с. 212; 146, с. III], но и из самого их употребления. Ум, как мы видели, «открывает единство целости с разностью», постигаемых порознь соответственно чувствами и разумом.

«Ум (*die Vernunft*), — говорит Велланский об этой способности постигать противоречия, — как высшая одинакость (единство. — *З. К.*) смысла с разумом» есть такая функция познания, где противоположности совпадают, где «нет ни субъективного, ни объективного значения» [114, с. 313] именно потому, что ум постигает это тождество противоположностей; «... умствующий человек видит посторонний (внешний. — *З. К.*) мир в высшей, неизменяемой одинакости с собственным его бытием» [114, с. 315]. В том-то и состоит недостаточность одностороннего познания с помощью смысла или разума, что они постигают мир в односторонних определениях, не проникая в его «истинную сущность... состоящую в одинакости действующего субъекта с пребывающим объектом» [114, с. 317], и только ум познает «существенное безразличие (опять-таки единство. — *З. К.*) идеи с вещью... где субъект не различается от объекта и дух с материей не считается особливými...» [114, с. 319].

В этих высказываниях Велланского идея единства противоположностей, как сущности мира, дана еще в форме абстрактной шеллингианской философии тождества, т. е. это единство осознается как совпадение, отождествление противоположностей без достаточной разработки самой идеи противоречия как деятельного закона мира с явным приоритетом момента единства над моментом активного различия — противоречия. Но тем не менее, ища различия в представлениях Велланского о функции разума и ума, мы видим, что, по Велланскому, разум постигает лишь односторонние определенности противоположностей, а ум — сверх того еще и единство противоположностей.

По-видимому, однако, умозрение, по Велланскому, постигает не только этот всеобщий закон противоречиво-

сти, но и другие, менее общие, но существенные для изменения мира формы его всеобщности — законы. Это следует из его мнения о способности ума вырабатывать теории, на что ни смысл, ни разум не способны. Он прямо называет теории «идеями ума».

Здесь именно вскрывается наиболее глубокое различие гносеологии Велланского и эмпиризма, отражающее и различие их онтологий. Для эмпирика никаких сущностей, никакого всеобщего в единичных вещах (и если эмпирик последователен — никаких законов) не содержится, и потому познание с помощью чувственности и разума (рассудка) является исчерпывающим, а для ума нет никакого объекта познания (отрицание такого объекта я и назвал выше номинализмом эмпириков).

Велланский — платоник-реалист в той мере, в какой он придерживался платонико-религиозной традиции понимания идеи как гипостазированного общего. Но он не номиналист и не реалист, поскольку под всеобщим понимает закон, существующий объективно, как и вещи, но не постигаемый совокупностью чувственности и рассудка.

Именно на этих основаниях Велланский критиковал эмпириков, ограничивающих познавательную способность человека двумя низшими ее функциями, и именно эта критика дает нам главные основания для проведенной интерпретации понятия умопостигаемого всеобщего как закона вообще. Эмпирики не понимают, считает Велланский, что «всякая наука должна быть умозрительна» в том смысле, что «должна иметь настоящую свою теорию... в противном же случае не имеет она никакого места в ученом обществе» [114, с. V—VI]. Собранные эмпириками «огромные запасы мертвых материалов лежат в разбросанных кучах» и не образуют еще науки; «только то вошло в органический состав наук, что оживотворено идеями ума, производящими теорию, как душу опытных сведений, составляющих одно тело, зиждемое понятиями разума» [146, с. V].

В этом смысле ум и разум различаются как органы научного и обыденного мышления, и ум (*ratio*), воспроизводящий необходимое, всеобщее, «есть один», в то время как разум (*intelligentia*), «свойственный каждому человеку», вырабатывает многочисленные темные, зыб-

кие, произвольные, часто противоречащие друг другу представления [146, с. III].

В этой связи следует сказать и о тех намеках на принципы построения теории, которые мы находим в высказываниях Велланского и которые будут существенно развиты и систематизированы Павловым. Так он подходил к принципу совпадения исторического и логического: наука должна строить свое изложение, свою систему соответственно восхождению своего развивающегося предмета от низшей формы к высшей. Велланский говорил и о других принципах построения науки — о систематичности и нисхождении от общего к частному: «...наука есть система, где из известного основания целости выводятся части оной» [123, с. 54]. Совершенно очевидно, что это рационалистическое понимание ума стоит в резком противоречии с его иррационалистическим истолкованием как сверхъестественной способности постижения божественного.

Есть еще один нюанс в этом сложном и противоречивом учении — его антииррационализм, заключенный в понятии «идеального созерцания», которое Велланский употребляет, говоря о том, что умозрение должно внести «теоретический свет» в «темную и неустроенную» «эмпирическую область наук» [120, с. IV], и которое, по видимому, является переводом немецкого слова *Anschaun-gen* — один из первых синонимов будущего русского слова «интуиция». Поскольку речь идет об идеальном созерцании, то в связи с тем, что было сказано об уме, можно полагать, что речь идет именно об оперировании идеями. Но почему тогда речь идет о созерцании, а не о познании? Вероятно, потому, что Велланский представил познание с помощью идей как дискурсивное, а в термине «созерцание» подчеркивалась скорее непосредственность усмотрения идеи.

Хотя мы и не можем за отсутствием материала подробнее интерпретировать эти мысли Велланского, однако ясно по контексту, что эта недискурсивная способность человека не сверхъестественна, а вполне натуральна, и в этом широком смысле способность человека к оперированию идеями тоже рациональна — зародыш будущего учения об интуиции. Эту черту надлежит при-совокупить к определению ума в рационалистическом его аспекте, хотя интуиция и не есть дискурсивность.

Таково это не так-то просто поддающееся интерпретации учение Велланского об уме в его рационалистическом аспекте. Обобщая сказанное, можно так определить эту категорию гносеологии Велланского: ум есть высшая познавательная способность человека, которая проникает во «внутреннюю сущность» предметов, т. е. в законы их существования, и прежде всего она постигает свойственное предметам тождество противоположностей, образуя на этих основаниях теорию. Ум оперирует идеями, и потому теория может быть определена как совокупность идей ума. Ум есть способность дискурсивная, хотя в некоторых определениях можно усмотреть и подход Велланского к трактовке деятельности ума как интеллектуальной («идеальной») интуиции.

Эта трактовка ума вновь ставит перед нами проблему отношения ума, разума и эмпирии: что же они — едины, как утверждает Велланский, усматривая в уме единство этих функций, или разорваны, как это вытекает из понимания ума в качестве интуиции, или богопознания?

Вопрос очень важен, ибо если считать, что умозрение, оторванное от эмпирии и разума, может постичь мир и без них, то значимость этих последних сводится к нулю, в таком мнении, как уже говорилось, не раз обвиняли Велланского (именно обвиняли) и в его время, и в наше.

Мы уже видели выше, какова, по мнению Велланского, роль эмпирии в процессе познания, так что отрицании этой роли в его концепции не может быть и речи. Что же касается связи эмпирии и умозрения, то уже в самом начале своего творческого пути Велланский определил ее в четкой формуле: «трансцендентальное умозрение есть душа эмпиризма» [123, с. 55—56] и, следовательно, «эмпиризм» — тело умозрения.

В сущности так же он трактовал эту связь и в своих зрелых произведениях, в одном из которых писал: «Эмпирическая область наук без теоретического света и творческой силы идеального созерцания останется навсегда темною и неустроенною...». Эмпирия, озаряемая этим светом, хотя и в разных дозах (по его мнению, больше — в физике, меньше — в физиологии), в науках необходима [120, с. IV].

Более того, в основной рационалистической трактовке умозрения он не только усматривал его связь с разуме-

нием и чувственным познанием, но и вел полемику с таким пониманием умозрения, когда между ним и эмпирией не устанавливается обратной связи.

ПОЛЕМИКА С ЭМПИРИЗМОМ И АПРИОРИЗМОМ

Велланский отмежевывался от концепции абсолютного умозрительства. Здесь мы подошли к вопросу, который уже не раз затрагивали, — к полемике Велланского против этих двух гносеологических односторонностей: эмпиризма и умозрительства (априоризма).

Он критиковал и ту и другую, хотя можно сказать, что эмпиризм был для него главным врагом. Он понимал эмпиризм как стремление ограничить задачу познания простым накоплением фактических данных без попытки проникнуть в общее, постичь закон, т. е. без обобщения эмпирических данных и без построения теории.

Хотя произведения эмпириков и «имеют свою важность и пользу» [124, с. 19], но «эмпирическое исследование... далее релятивного сравнения одних с другими в конкретном их состоянии простирается не могут... И опыты, и наблюдения, кроме одной формы, или негативной стороны абсолютного идентитета, ничего показать нам не могут... В опытах и наблюдениях нет недостатка. Несметное множество великих мужей в течение толикого времени занимались беспрестанно опытами и наблюдениями; и из результата трудов их не имеем мы никакого существенного понятия о тех предметах, которые были исследуемы» [123, с. 17—18]. Велланский в качестве примера указывает на то, что в семитомном труде Галлера, над которым тот работал 40 лет, «при всей исторической точности и подробности в описании формальных явлений организма никаких познаний о существе оного не содержится» [123, с. 17—18]. Аналогичным образом обстоит, по его мнению, дело едва ли ни во всех медицинских [123, с. 19; 114; с. II—III] и других научных сочинениях.

С другой стороны, Велланский требует, чтобы проповедуемую им философию отделили от априоризма, утверждает, что «нынешнее философское умозрение (т. е. разделяемая им шеллингианская философия. — З. К.) не имеет никакого сходства» с такими теориями, которые

основываются лишь на «логических заключениях», ибо оно «отмечает все положения» такой философии и основанной на ней науки и «составляет вовсе другой род рассматривания и познания вещей» [114, с. VIII]. Как мы видели, приписывание ему такого рода априоризма он считает злонамеренной клеветой, рассчитанной на дискредитацию в глазах ученого мира «нынешнего философского умозрения».

Здесь намечается чрезвычайно важная особенность школы русского просветительского идеализма, на которую нам важно обратить самое пристальное внимание еще и потому, что ее проглядели едва ли не все исследователи истории русской натурфилософии, вольно или невольно присоединявшейся к этой злонамеренной клевете, которую стремился отвести от себя и своих единомышленников патриарх этого направления более 170 лет тому назад.

Деятели школы, выступившие после Велланского — и Павлов, и Надеждин, и Станкевич, — не только будут признавать правомерность и даже необходимость чувственного познания, единство умозрения и опыта, но будут, подобно Велланскому, отмежевываться от априоризма, от абсолютного умозрительства.

Но существовало ли такое и вообще, и в России? Не были ли эти протесты некими риторическими фигурами, с помощью которых Велланский и его последователи хотели лишь отвести от себя справедливые нарекания сторонников сенсуализма и опытно-экспериментальной науки?

Мы должны с полной уверенностью отрицательно ответить на последний вопрос. И основанием к тому являются не только сами гносеологические концепции Велланского, Павлова и других, где чувственному познанию уделено столь значительное место и внимание, а умозрительство подвергается критике, но и наличие в России, особенно в конце 20-х—начале 30-х годов, значительного числа такого рода «умозрителей» — вульгаризаторов трансцендентального идеализма.

Правда, в работах Шеллинга, Окена и других идеалистов мы находим немало оснований к истолкованию их гносеологической концепции как априористской, и поэтому нельзя не признать, что критика априористических сторон их гносеологии была не безосновательна.

Доля ответственности за то, что появились вульгаризаторы их сложной, противоречивой гносеологии, лежит именно на них, ибо эти вульгаризаторы были их учениками.

В России конца 20-х—начала 30-х годов такие вульгаризаторы были. Их представляют как вымышленные, так и реальные фигуры, с которыми полемизируют Павлов, Надеждин, Станкевич. Такими действительными вульгаризаторами были, например, братья Николай и Ксенофонт Полевые, которые, судя по полемикам против них, дали материал Павлову и Надеждину для вывода обобщенного типа спекулятивного умозрителя.

Со всем тем нельзя не признать, что и сами деятели школы — Велланский, Павлов, московские любомудры, особенно В. Одоевский, отчасти были заражены априористическими, вульгарно-умозрительскими тенденциями и освобождались от них лишь по мере того, как в процессе обнаружения результатов своей пропаганды и полемик по этим вопросам понимали все глубже несостоятельность умозрительного априоризма и его вред для развития философии и других наук.

Интересным свидетельством о существовании таких вульгаризаторов-априористов и о связях их именно с Полевым являются воспоминания Н. Розанова, который вслед за Велланским отличает собственно-трансцендентальный идеализм от его вульгаризации. «... Водворившись в Москве в 1829 году, — вспоминает Розанов, — я познакомился и сблизился в доме у Полевого с несколькими молодыми людьми, кончившими курс в университете с степенью кандидата, которые, не имея понятия о естественных науках, бредили немецкой философией, ко всему прилагая ее положения и фразерствуя, впрочем, довольно складно» [70, с. 125]. И это говорилось в связи с тем, что Павлов и другие натурфилософы «не столько просвещали малоподготовленных людей, сколько сбивали их с толку...» [70, с. 125].

Мы увидим в заключительном параграфе этой главы, что подобные свидетельства находятся и в статьях многочисленных критиков трансцендентальной философии, выступавших в те годы.

Но если соответствующая дифференциация сторонников трансцендентальной философии и ее вульгаризаторов, как и критика первыми вторых, наметилась лишь в се-

редине 20-х годов, то опасность эту, а отчасти и опасность отождествления этих двух направлений Велланский чувствовал уже при самом зарождении школы в России и поистине должен считаться родоначальником критики априоризма, вульгарного умозрительства. Ведь приведенные выше его протесты и критические выступления мы выписали из его «Пролузии...» (1805) и «Биологического исследования...» (1812). И тогда, и позже Велланский называл этих вульгаризаторов метафизиками и критиковал эту односторонность, как и односторонность эмпирическую, адептов которой называет физиками. Будучи односторонними, метафизик и физик «тщетно сияются понять истинную сущность (бытия. — З. К.)» [114, с. 317]; они «не имеют настоящей теории», и их теории «всегда оставались и остаются игрою произвольных и разногласных гипотез». Именно в противоположность этим односторонностям Велланский и характеризует ум как совершенную гносеологическую функцию, как единство, или — в терминологии Велланского — «одинакость смысла с разумом» [114, с. 319].

В другой, более поздней полемике он критикует «метафизиков», называя их «идеалистами», критикует и другие односторонние концепции, настойчиво доказывая необходимость единства эмпирии и умозрения. «Механические, математические, физические, химические, философские или теоретические исследования предметов, — писал он, — относятся к познанию оных, в значении вещественной массы, деятельной силы и творящего духа. Совершенное познание требует всех оных родов исследования; и составленное из одних каких-либо, без совместия с другими остается односторонним и недостаточным. Материалисты, или атомисты, занимаются изысканием одной вещественности; динамисты исследуют только деятельность, а идеалисты имеют единственным предметом идеальное представление вещей, как возможную форму без действительного содержания. Каждое из таковых исследований может быть весьма основательным и совершенным, но одно по себе не довлеет к полному познанию, которые бы объяло предмет со всех сторон существенного в нем значения» [119, с. 23].

ЭВОЛЮЦИЯ

В самом начале этой главы я сказал, что в принципе философские взгляды Велланского не претерпели эволюции, но что их неизменность не была абсолютной.

Все это вполне относится и к гносеологии Велланского, и, в частности, к его учению об уме: и иррационалистическая, и рационалистическая тенденции ее держались и в ранних, и в поздних его сочинениях.

Однако в приведенных материалах и анализах можно заметить, что вторая из них усиливается от раннего «Биологического исследования...» (1812) к более позднему «Основному начертанию...» (1836) в одном отношении: в первом сочинении «ум» выведен за пределы логики, которая вся включена в область «разума». Тем самым ум отнесен к области, находящейся за пределами логического, и в силу этого возросло значение иррационалистической тенденции в трактовке ума. Во втором из этих сочинений проблема решалась иначе. За пределами ума находятся, как мы видели, лишь две низшие логические формы — понятие и суждение, а высший раздел логики — «заключение» (т. е. умозаключение) введено в сферу ума, и Велланский считал заключение «свойственным уму».

Эволюция в этом же направлении прослеживается и во взглядах Велланского на соотношение эмпирии и умозрения. В первом же произведении (1805), наиболее «шеллингианском», наиболее противопоставленном эмпиризму (и в котором, как уже говорилось, еще не расчленены разум и ум), наряду с признанием роли чувственности в процессе познания, мы встречаемся и с шеллингианским негативизмом относительно этой роли, доведенным до полного отрицания необходимости чувственного этапа познания. Это был тот самый негативизм, который Велланский позже будет осуждать (в «Биологическом исследовании...»), критикуя «метафизика», как мы это только что видели. «Но можно ли отторгнуться от чувств? — спрашивал он в первом своем сочинении. — А почему же нет? Мы имеем явные тому примеры. И трансцендентальный Шеллингов идеализм открыл совершенно обманчивое свойство чувств и показал способ избавиться от натурального сего обмана» [117, с. 59]. Способ этот состоит в том, чтобы с помощью умозрения

непосредственно познавать предмет в его сущности, а не добираться до нее через явления с помощью эмпирии, индукции [123, с. 59].

В поздних сочинениях и особенно в названном «Основном начертании...» Велланский все более и более подчеркивал связь умозрения с эмпирией, считая, что всякое познание реального мира осуществляется «разумением» с участием и на основе эмпирии, что роль ума состоит в «оживотворении» материала эмпирии, т. е. его обобщении и поиске закона, в приведении его к теории, и что, следовательно, достижение этого результата также невозможно без участия эмпирии, как оно невозможно и без «ума», что они суть «одно тело».

Эта эволюция не была абсолютной и завершенной, она была именно тенденцией возрастания значения идеи связи умозрения с эмпирией, хотя пережитки иррационализма, трансцендентализма сохранялись в сочинениях Велланского и позднего периода.

Таково сложное, противоречивое и лишь по его тенденциям осознаваемое как единое учение Велланского о функциях познания — смысле, разуме, уме и их отношениях. Учение это включено в общую концепцию принципиальной познаваемости мира, с которой мы начали наше изложение гносеологии Велланского. И вполне естественно, что она завершается не только учением о теории, но и учением об истине, без которой теория невозможна. Познание, действующее с помощью смысла, разума, ума и на основе тождества бытия и мышления, объекта и субъекта, приводит к тому, что противоположность субъекта и объекта, постепенно снимаясь в процессе познания, окончательно снимается в истине, как объективной и абсолютной. Эта истина постигается философией.

ФИЛОСОФИЯ КАК НАУКА

Рассмотрение гносеологической концепции Велланского дает возможность понять, что, по его мнению, является предметом философии, т. е. что такое философия.

Хотя философия, утверждает Велланский, и связана с другими науками, но только она осуществляет познание с помощью ума. Именно «сие знание есть собственный и главнейший предмет философии... Философия рассматривает самую сущность всеобщей жизни,

когда другие науки исследуют одни явления оной; по сему они должны иметь свое основание в философии, которая есть душа всех наук»; философия, как наука ума, «научает истине, которая... есть символ абсолютной сущности природы...» [114, с. 319—320].

По трактовке более позднего сочинения Велланского, философия как наука ума, познающая природу и дух человеческий, разделяется на две науки: метафизику, изучающую идеальные начала естественных предметов (т. е. ту часть онтологии, которую мы называли выше ее фундаментом или «крышей») и логику, изучающую «душевные действия человека» [120, с. 213]. Хотя это более позднее определение предмета философии шире (поскольку вводит в нее логику) и конкретнее (поскольку подразделяет ее на две части), чем первое, нельзя не признать, что даже более широкое второе не охватывает того, что фактически составляет у Велланского предмет его философских рассуждений. Не охватывает потому, что в этих определениях не находит себе места ни большая часть проблем онтологических, ни вся область чувственного познания, ни диалектика, которую Велланский не делал предметом своего рассмотрения.

РЕЗЮМЕ

Рассматривая гносеологию Велланского в целом, подчеркнем еще раз, что ее контуры, ее характер были определены стремлением приспособить философию объективного идеализма к нуждам естествознания и обществоведения.

В самом деле, если бы эта гносеология не содержала в себе учения о познании мира в его явлениях и была бы полностью ориентирована на ту часть онтологии, по которой сущность всего есть абсолют-бог и их эманации — идеи, то она, подобно гносеологии ортодоксально-православной философии, была бы абсолютно непригодной для удовлетворения претензии натурфилософов быть руководителями, методологами науки. Претензии объективно-идеалистической философии и ее гносеологии на то, чтобы, отвергнув эмпиризм и априоризм, заменить их собой и стать истинным органом науки, о чем с такой энергией, страстью и настойчивостью писал Велланский с первых до последних своих сочинений, были бы в этом

случае совершенно беспочвенны, неудовлетворимы. Они не были бы поддержаны даже и тем сравнительно небольшим, но все же значительным контингентом ученых — естествоиспытателей, обществоведов и собственно философов, которые примкнули к этому движению и образовали школу. И наоборот, раз ей это удалось, значит, она отвечала некоторым жизненно важным потребностям развития науки и ее методологии. Следовательно, философия диалектического идеализма, ее гносеология были существенным этапом в развитии философии, что в какой-то мере оправдывает тот полемический пыл сторонников натурфилософской гносеологии, с которым они выступали против эмпиризма, априоризма, агностицизма.

Все это нам важно теперь еще раз подчеркнуть также для того, чтобы в заключительном параграфе этой главы провести полемику с теми, кто представлял Велланского и других натурфилософов в качестве неких монстров умозрительства, кто игнорировал теперь уже известные нам рационалистические и сенсуалистические тенденции этой гносеологии и так представлял взгляды Велланского: «опытные науки позволяют познавать лишь внешнюю сторону явлений... Методом познания является умозрение, а не эксперимент или наблюдение» [197, с. 287].

В такого рода оценках, выдвинутых как упрек, остается нераскрытым действительное содержание натурфилософской гносеологии. В них не обращено внимание на то, что у Велланского (как и у других русских натурфилософов, к которым автор приведенной выдержки также обращает свой упрек) в эту «внешнюю сторону явлений» включена вся реальная природа в своем существовании, на то, что умозрение в этой концепции выполняет важнейшую функцию — постигает диалектику мира, всеобщее как закон, создает теорию. В таком контексте утверждение Велланского: «методом познания является умозрение», достойно не только критики, но и положительной оценки, тем более что это утверждение было обременено учением о диалектической логике как способе постижения мира в его противоречивости, противопоставленном логике метафизической.

У Велланского эта тенденция несомненна, но еще неразвита. Павлов, московские любомудры, Галич, Надеждин развили ее, в результате чего в России созревала

концепция диалектической логики в ее идеалистической форме. Не следует, однако, преувеличивать полноценности этой тенденции в гносеологии Велланского, забывать о ее существенных религиозно-иррационалистических моментах и, следовательно, о том, что рационализм и иррационализм сосуществовали в гносеологии Велланского, хотя первый несомненно превалировал и со временем усиливался.

Теперь мы должны так же, как это было сделано в разделе об онтологии Велланского, более детально и четко обозначить самую структуру, элементы гносеологической концепции Велланского для того, чтобы в последующем сопоставить с ней соответствующие взгляды Павлова и выяснить, как двинулась школа после Велланского и в этой области философии.

Гносеология Велланского относится к роду учений, которые, будучи по своему основному устремлению рационалистическими, с одной стороны, отдавали должное чувственному познанию, а с другой — содержали заметную спекулятивно-иррационалистическую тенденцию, правда, ослабевавшую по мере эволюции взглядов философа. Как оказалось возможным осуществить такую конструкцию, мы видели в тексте этой главы подробно и теперь лишь резюмируем изложенное.

Гносеология Велланского состоит из трех разделов — учения о познаваемости мира, о практической значимости познания и о его формах. Она характеризуется следующими чертами.

1. На основании концепции онтологического тождества субъекта и объекта признается познаваемость мира, а познание понимается как снятие противоположности субъекта и объекта, и в этом смысле приведение их к состоянию тождества и в гносеологическом смысле. Подвергается критике и отвергается как несостоятельный агностицизм.

2. Признается практическая значимость результатов познания и продолжается критика агностицизма как учения, базирующегося на концепции недоверности чувственного познания.

3. Исходя из этого, разворачивается концепция форм (способов) познания.

А. Объективная сторона человеческого организма, или его материальная сфера (по терминологии другого

сочинения — чувственная сторона или сфера), к которой и относятся собственно-чувственные функции познания, называемые внешними, или наружными, чувствами.

Диалектически трактуя чувственное познание как первый шаг в снятии противоположности между субъектом и объектом, Велланский подчеркивает существенное значение чувственного познания как собирания материалов о мире и познания его объектов — вещей как единичных. В этой связи он отводит от трансцендентальной философии обвинения в отрицании роли чувственного познания в его процессе.

Б. Субъективная сторона человеческого организма, или его идеальная сфера (по терминологии другого сочинения — психическая сторона, или сфера), в свою очередь состоящая из внешней стороны идеальной сферы — смысла, ее внутренней стороны — разума и единства смысла и разума — ума:

а) учение о смысле есть учение о внимании, памяти и воображении, целиком основывающихся на чувственном познании;

б) учение о разуме есть, в сущности, логическое учение; его предметом являются понятие, суждение и умозаключение (по более позднему сочинению — только две первые логические формы), изображающие дальнейший процесс снятия противоположности между субъектом и объектом и в известной степени процесс постижения отношения вещей, следовательно, общего в них. При этом «вещественным органом смысла и разума» признается мозг;

в) учение о воле, отнесенное к сфере разума, в сущности выводит гносеологию в область учения о человеке как члене общества и, характеризуя практическую, целевую сторону этого гносеологического учения, в известной мере нарушает его последовательность, поскольку после этого Велланский возвращается к прерванному рассмотрению форм (способов) познания как такового;

г) учение об уме содержит в себе две противоречивые тенденции:

иррационалистическую, по которой ум постигает идеи, абсолюты и в конце концов бога, т. е. трактуется как иррациональная функция, близкая к богопознанию;

рационалистическую, состоящую в умозрительной трактовке теологии и рационалистическом учении об уме

как единстве смысла и разума, т. е. о высшем звене в цепи звеньев познания — смысла (включающего в себя чувственность) — разума — ума.

Познание с помощью ума доводит до завершения снятие противоположности субъекта и объекта, осуществляет проникновение познания в сущность, примыкая к традиции разделения разума (Verstand) и ума (Vernunft), сложившейся в немецкой философии. Велланский трактует ум как функцию постижения всеобщего, сущности, закона. Это понимание значительно отличается от истолкования им в онтологии всеобщего как платонической идеи. Закон, постигаемый умом, есть для Велланского прежде всего закон противоречивости сущего и единства противоположностей (с акцентом на единство и в русле концепции идеалистического тождества материального и идеального). Здесь же намечается и учение об интуиции, как естественной, хотя и недискурсивной познавательной функции. Тем самым ум предстает как способность, приводящая познание к его цели — постижению истины как совокупности законов, т. е. к теории, в результате гносеология Велланского возвращается к своему исходному пункту — учению о возможности постижения истины.

д) Эта концепция дает возможность Велланскому провести эффективную критику эмпиризма и априоризма, в процессе которой он показывает, в каком смысле его гносеология включает в себя признание важности чувственности и в каком — умозрительного познания.

Гносеология Велланского претерпела эволюцию в двух существенных пунктах: со временем он придал большее значение чувственному, опытному познанию, а умозаключение признал формой действия ума, т. е. (в противоречии с признанием его формой непосредственного знания) способностью дискурсивной. В этой связи он объявил оператором ума идею, постигающую всеобщее, закон, что усилило ту трактовку всеобщего, о которой шла речь в п. «г» настоящего резюме.

4. Определяя на этой основе понятие философии, Велланский считает ее «наукой ума», а предметом этой науки — «сущность всеобщей жизни», почему все науки, исследующие лишь «явления всеобщей жизни», имеют «свои основания в философии».

ПРЕКРАСНОЕ, ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ИСТОРИЯ.

ВЕЛЛАНСКИЙ — ПРОСВЕТИТЕЛЬ

«Учение свое, — писал Велланский В. Ф. Одоевскому 17 июля 1824 г., — относил я единственно к физическим предметам, не приноравливая оных ни к каким происшествиям в области духа человеческого» [133, с. 804]. Это сильное преувеличение, ибо к «области духа человеческого» относится (и сам Велланский, разумеется, относил) все то, что он изучал в гносеологии, занимавшей, как мы только что убедились, так много места едва ли не во всех его сочинениях. Начиная с «Прологизии...», Велланский питал некоторый интерес и к проблемам прекрасного, т. е. к искусству и к науке эстетике.

Что же касается написанного уже после цитированного письма к Одоевскому, последнего из значительных сочинений Велланского, «Основного начертания...», то здесь он воспользовался термином «дух» для обозначения совокупности познавательных способностей человека, рассмотрел некоторые проблемы обществоведения, дал краткий набросок концепции культуры и человека, выдвинул идею философии истории. Если прибавить к этому, что в формулировку об умозрении, как способности проникать в сущность познаваемого и строить о нем теорию, он включал также и «моральный мир», то мы поймем, что Велланский, вопреки приведенной его сентенции в письме к Одоевскому, очень даже «приноравливал», особенно в 30-х годах, свое учение к «области духа человеческого».

Это «приноравливание» он осуществлял, по крайней мере, к двум основным областям (если не говорить в этой связи об изученной уже гносеологии) — к области художественного творчества и эстетики и к комплексу «человек—общество—история» (антропология, философия истории). На всех его построениях в обеих этих областях лежит печать той же двойственности, которая пронизывает собой его онтологию и гносеологию, мы различаем в них линию религиозно-идеалистическую и натуралистическо-антропологическую.

Эта двойственность характерна для его эстетических взглядов. Эстетикой Велланский не занимался специально и не придавал ей того значения в общепhilosophическом

плане, которое придавал ей Шеллинг уже в «Системе трансцендентального идеализма». Тем не менее именно Велланский первый в России высказал, а затем отчасти и развил идеи романтической эстетики, задал тон всему русскому романтизму в том отношении, что еще в предромантическую пору, в 1805 г. выступил с острой полемикой против французского классицизма, трактуя его как эмпиризм, как философию обыденного сознания (именуя обыденное сознание «простонародным понятием», или «популяритетом» [123, с. 52]).

Что же касается теоретических оснований его эстетических идей, то они коренятся в уже хорошо известной нам его онтологии: «Искусство есть высочайшее явление божественного в человеке, которое объективируется в величественнейшем его произведении» [123, с. 54]. При таком понимании искусства наука о нем — эстетика осознается, как и всякая наука, из идеи «абсолютного единства» мира, единства «реального и идеального» [123, с. 52]. Если же так понять искусство и эстетику, то «пустая метафизика нашла бы здесь свое ничтожество, а этика и эстетика могли бы получить отсюда твердое основание и подпору и не шатались бы... как метеоры по воздуху» [123, с. 53].

В разбросанных по различным сочинениям высказываниях Велланского о проблемах эстетики мы можем выделить следующие идеи.

Во-первых, Велланский рассматривал искусство и науку о нем — эстетику как формы постижения абсолюта, хотя и не высшие. Эстетика занимается «исследованием бесконечной и вечной сущности природы в ограниченном и преходящем ее явлении» [114, с. 293], пребывая, как и математика, в области «внешней стороны идеальной сферы, или смысла» [114, с. 296].

Во-вторых, он считал, что в искусстве это постижение осуществляется посредством воображения, или фантазии [114, с. 294—295].

В-третьих, Велланский дал классификацию искусств по аналогии с функциями «внешней стороны идеальной сферы»: музыка соответствует слуху, пластика — зрению и т. д. [114, с. 294—295; ср. 120, с. 259—262].

В-четвертых, Велланский развил одну из центральных для романтической эстетики мысль об идее, как основе произведения искусства, художественного твор-

чества и в особенности прекрасного, или, в его терминологии, «лепоты»: «цель искусства есть представление лепоты²², или изображения деяний духа в элементах натуры» [120, с. 258].

Но «деяние духа» выражается в идее, и «посему всякое искусство происходит от идеи, составляющей начало оно́го» [120, с. 258]. В не совсем явной форме Велланский отождествлял идею как основу художественного творчества с понятием идеала и в этом смысле выступал как один из первых русских эстетиков, вводящих это понятие в отечественную науку об искусстве. Именно в этом смысле, т. е. в связи с концепцией идеала, интерпретирует Велланский и данную им классификацию искусств. Виды искусств различаются не просто по видам чувств, с помощью которых они воспринимаются, но и по формам или способам представления «духа», «идеи» в специфическом материале данного искусства, соответственно чему Велланский и давал еще одну классификацию искусств [120, с. 259—262]. Искусства различаются по тому, в какой форме они представляют идею или идеал. Живопись осуществляет это через «живейшее изображение идеалов», музыка — «посредством тонов, ощущаемых в ухе» [120, с. 260].

Искусство — творчество, деятельность, а не пассивное воспроизведение природы. Но, с другой стороны, Велланский специально подчеркивал, что искусство изображает «деяния духа в элементах натуры» [120, с. 258—259]. Природа включена в его эстетическую концепцию, в его понимание искусства как некий обязательный элемент: природа, идея и прекрасное — вот основные элементы художественного произведения.

В-пятых, Велланский считал эстетику наукой, а именно наукой об искусстве [120, с. 196].

Наконец, в-шестых, на этом основании Велланский различал искусство и науку. Общим для искусства и науки является идея: она составляет «начало оно́го» (т. е. искусства), но она же есть итог всякой науки — «наука оканчивается, а искусство начинается идеею» [120, с. 258].

У искусства и науки один и тот же предмет — постижение абсолюта, в известной мере одно и то же средство — идея. Но искусство осуществляет это постижение посредством низшей формы творческой деятельности —

«внешней стороны идеальной сферы», связанной с чувственностью и фантазией, а наука — внутренней ее стороны, посредством понятия.

Как видим, Велланский не формулирует еще здесь мысли, известной немецким романтикам, которую в 20-х годах пропагандировали романтики русские — А. Галич, Д. Веневитинов, В. Одоевский и особенно Н. Надеждин (главным образом в начале 30-х годов): то место, которое в науке занимает понятие, в искусстве занимает художественный образ. Но Велланский подходил к этой мысли, считая вслед за многими западными эстетиками специфическим в искусстве чувственность и фантазию, а в науке — ум.

Не менее значительными были идеи, высказанные Велланским в теории человека и общества. Он шел к построению многосторонней концепции личности, исходные положения которой коренились в его онтологическом учении, где человек представлен как вершина эволюции природы, и в его физиолого-медицинском учении, где человек рассматривался в своей природной сущности и функциях. Она получала дальнейшее развитие в гносеолого-психологическом учении о человеке, как чувствующем и познающем. Она завершалась в учении о человеке, как волящем и действующем, как члене общества, деятельном начале истории человечества. С этой последней, завершающей частью концепции человека мы и должны теперь познакомиться.

Уже в онтолого-гносеологическом учении о человеке мы наблюдали противоборство религиозно-идеалистической и гетерогенно-эволюционной тенденции. Они противоборствуют и в этой завершающей части концепции, причем гетерогенно-эволюционная тенденция выступает здесь в форме натурализма и натуралистического антропологизма, так что можно говорить о том, что эта тенденция учения Велланского о человеке принимала форму антропологической концепции личности. Велланский терминологически выделял антропологию как некую совокупную науку о человеке (см. работы [114; 120]). Он многократно в своих работах ссылался на труды западных ученых по антропологии, употреблял этот термин.

Большая часть «Биологического исследования...» посвящена антропологии. Вся вторая, и большая, часть «Основного начертания...» называется «Антропология»

и действительно посвящена многостороннему рассмотрению человека: его физиологии, психике, познавательной деятельности, проблемам человеческого общества и культуры. Уже в онтологии и гносеологии Велланский объяснял специфику человека, с одной стороны, как наличие в нем божественного отблеска, а с другой — как особенность его организации. Он трактовал его как высшую ступень развития «всеобщей жизни», материи, как мыслящее существо, способное к проникновению в сущность «земного мира» и к построению теории о нем, на что, разумеется, неспособны низшие формы органического мира — растения и животные.

Эта вторая линия получает дальнейшее развитие в учении о человеке, как волящей личности. Волю как некую способность человека он относит (см. схему) к сфере гносеологической, а именно к сфере разума.

Воля, как сторона разума, имеет три последовательные ступени — побуждение (*instinctus*), страсть (*virtus*) и поступок (*affectus*) [114, с. 297]. Руководимая познанием, она «изливает в наружный мир внутреннее содержание души, оказывающееся благими деяниями» [120, с. 215].

Велланский полагал, что именно посредством воли «человек выходит из местных и временных обстоятельств жизни и стремится к цели» [120, с. 221], т. е. выходит в область целесообразной деятельности.

Вопрос о природе воли он решал как детерминист и диалектик, объясняя ее на основе концепции закономерной обусловленности всего сущего и происходящего, считая, что все происходит не «по какому-либо случаю», а «по непременным законам миротворения» [119, с. 5]. Свободна та воля, которая детерминирована особым, высшим образом — руководствуется умом и поступает сообразно необходимости. Поэтому свободой является для Велланского не свобода от необходимости, а органическое слияние с нею. «Воля, — писал он, — образуется посредством ума, который не причиняет ей никакого насилия, а только показывает правила свободных ее деяний и независимости от внешних обстоятельств. Влиянием ума произвол соделяется волею... Благая воля сообразуется с умом, а злая поступает вопреки оному... Воля удерживает совершенную свою свободу тогда только, когда покоряется закону ума» [120, с. 239—240].

Волевое побуждение Велланский трактует весьма натуралистически, как и побуждения эстетические, духовные побуждения вообще. Он ищет специальный русский термин для обозначения самодеятельной, волящей, мыслящей и действующей личности и находит его в словах «персональность», или «личное существование». «Человек, — писал он, — различается от животного собственной... персональностью, которой сущность состоит в абсолютной свободе духа...» [120, с. 419]. Но эта абсолютная свобода не так уже абсолютна: самое свободу, как мы только что видели, он понимал диалектически, в ее связи с необходимостью, а «персональность» он трактовал натуралистически; связывая деятельность психики, духа с деятельностью мозга, он связывал конституирование личности — «персональность» — с «перевесом большого мозга над малым» [120, с. 162].

Человек, однако, становится личностью не в силу особенностей психофизиологических, не только потому, что он мыслящее и волящее существо, а благодаря тому, что он является «членом или органом» человеческого общества, государства, «универсального организма» [120, с. 219] и действует в рамках человеческой культуры [120, с. 196].

Здесь мы подходим к важнейшим мыслям Велланского об общественности человека, как связи особенного и всеобщего в человеческом обществе. Но чтобы понять эти идеи и их место в системе его идей, обратимся к некоторым исходным его взглядам на человеческое общество. Здесь особенно сильно обнаруживается противоборство религиозно-идеалистической и диалектико-натуралистической тенденций его воззрений. Велланского интересовал вопрос о происхождении рас и племен и их дальнейшей судьбе, что ставило рассмотрение этой проблематики в контекст историзма. Хотя он и признавал влияние климата на эти различия, но климат, по его мнению, может играть лишь второстепенную роль. «Тщетно доискиваются причины сего различия племен во внешних обстоятельствах» [120, с. 382].

Этот вопрос, как и многие другие, связанные с изучением жизни общества, Велланский рассматривал на основе и в рамках религиозного учения. Он полемизировал с Кантом о значении первородного греха в истории развития человеческих племен [120, с. 422—423], дока-

зывал, что в силу именно «первородного греха» «человек делается рабом по своей воле» [120, с. 421]. Он полагал, что «умозрение, согласно со Священным писанием, должно признать рай» жилищем «первого человека» [120, с. 419], как и эмпирически неустановимое положение о том, что «весь род человеческий начался от одной четы» [120, с. 420]. Он требовал признания также эмпирически необоснуемой идеи бессмертия души. Если, по мнению Велланского, человек в некотором отношении «родился от природы», то все же «он есть начальное, непосредственное явление творческой воли» [120, с. 420].

В рассуждениях о человеке и человеческих племенах, так же как и в его учении о природе, Велланский пользуется методом произвольных аналогий. «В качестве осязания, — пишет он, — произошли негры... Малайцы организованы по свойству вкуса... Американцы образовались по значению обоняния. В качестве слуха произошел монгол, а в свойстве зрения образовался европеец» [120, с. 446—447].

Однако, наряду с этим аналогизмом и религиозным догматизмом, мы встречаемся в высказываниях Велланского с еще разрозненными, несистематизированными, но симптоматичными попытками ввести в науку об обществе новые идеи, обработать ее с позиций диалектики, на основе двух генеральных диалектических идей — развития (историзма) и единства, перераставшей в идею общественной природы человека.

Правда, эти его идеи мы находим главным образом в последнем его крупном труде, написанном и изданном в 30-х годах, когда эти идеи были в ходу; введенные другими деятелями школы, они вливались в общий поток идей школы. Но поскольку его эстетические идеи, диалектическое рассмотрение проблемы воли, соприкасающиеся с вопросами философии истории, были затронуты им уже в первом и в других ранних его произведениях, мы можем в целом считать Велланского пионером в диалектической обработке «области духа человеческого», науки о моральном мире.

Историзм его проявлялся прежде всего в идее новой науки — философии истории — такой разновидности исторической науки, которую следует называть «философической или исследовательской» и задача которой состоит

в том, чтобы «изыскивать причины явлений в человеческом мире» [120, с. 255].

В рамках этой новой науки он рассматривал уже не в библейской, а в натуралистической традиции вопрос о происхождении племен в дальнейшем их развитии. Происхождение и развитие племен надо осознать, не только исходя из первобытной религии, но и по «нравам, обычаям...» [120, с. 378]. Но именно поэтому «истинная, полная история начальных племен рода человеческого, — писал он в полнейшем несогласии с Библией, — представлена быть еще не может по совершенной неизвестности первоначального состояния души», т. е. неисследованности первоначальной духовной жизни человечества [120, 398—399]. Вместе с тем он пытался рассмотреть эти проблемы на основании истории наиболее древних из известных в те времена племен человечества. Считая вслед за Библией, что люди произошли от одной пары, что «все племена произошли от одного начала», он полагал, что они «тем более преобразовались в их формах, чем более отстоят от центра их происхождения» [120, с. 441].

Таковыми «центрами» являются монголы, малайцы, индейцы и некоторые другие племена, в чем Велланский уже совсем расходился с библейской историей первобытного человечества. Расхождением следует считать и натуралистическую, проникнутую историзмом концепцию происхождения неравенства и поступательных эпох исторического мира.

Неравенство произошло, утверждал Велланский в духе тривиальных и натуралистических представлений XVIII в., благодаря насилию. «Начальный исторический народ, происшедший от одного источника, в дальнейшем развитии пришел в разное положение общественного состояния. Удержавшие собственною силою независимость свою, соделались господами; а предавшиеся чувственным прихотям и покоренные силою природы учинились рабами» [120, с. 437—438]. Но общество на этом не остановилось и подверглось дальнейшему развитию: из неравных групп в последующем образовались касты.

Общество развивалось и в целом, проходя отдельные стадии (эпохи), аналогичные телесным системам (репродуктивной, ирритабельной и сенсильной) и душевным сферам (смыслу, разуму, уму). Так у Велланского

получалась схема истории человечества: лепота (греческое искусство), истина (римское право), благость (христианская религия) [120, с. 453—454]. Близкая к романтическим схемам и к схеме Гегеля схема Велланского резко расходилась с официально-религиозной и предвосхищала будущие идеи позитивистской органической социологии (Конт, Спенсер, отчасти также испытавший влияние Шеллинга) с ее пристрастием к аналогиям между этапами истории человечества и функциями человеческого организма. Как видим, недостаточно систематично и последовательно, но все-таки, несомненно, Велланский вводил в истолкование человеческого общества идею историзма, стремился рассмотреть человеческое общество в его развитии, исходя из антропологических, этнографических и тому подобных естественных факторов.

Что касается диалектической идеи единства, то она особенно важна для истории школы, поскольку именно ее интерпретация в обществоведении положила начало своеобразному социальному утопизму школы. К моменту, когда Велланский высказал эти идеи, они уже выявились в работах Галича, Веневитинова и созревали в работах Станкевича.

И здесь мы вновь возвращаемся к прерванному рассмотрению концепции личности, проблеме общественной ее природы. Личность, как мы видели, является, по мнению Велланского, некоей «персональностью», духовной монадой. Но монада-личность не замкнута, а согласована по своим действиям с другими личностями и притом не посредством предустановленной гармонии, а через реальные законы общности, прежде всего благодаря закону любви [120, с. 447, 448], реализующемуся в определенных общественных институтах и в общечеловеческой культуре. А это означало, что личность может быть понята, не исходя только из ее индивидуальности (духовной и натуральной), а лишь на основе включения индивидуальности в систему всех этих форм общности.

Человек живет не сам, не один, а как «член или орган» всеобщего, некоего «универсального организма», живет в системе «общественных учреждений государства», в пределах которых «взаимное соотношение членов малых и больших обществ» (т. е., вероятно, семейства, общины, племени, нации) регулируется законами [120, с. 219]. Это включение в систему общественных

связей не должно быть подавлением, подчинением; для диалектика Велланского единство всеобщего и особенного должно быть конкретным, таким, чтобы каждая из полярностей оставалась сама собой. В переводе на язык диалектики общества это означает, что «универсальный организм» государства и общественных учреждений «благодействует только при нерушимой целостности каждого члена или органа» [120, с. 219—220].

Так устремляется Велланский к рассмотрению диалектики личного и общественного, так приближается он к пониманию общественной сущности человека.

Этому приближению способствовал также его взгляд на культуру. Мы не можем поручиться, что до него в русской литературе никто не употреблял самого этого термина, но нам неизвестны такие употребления: ни Даль [181, с. 217], ни Толковый словарь [228, м. 1546], ни Словарь современного русского языка [222, с. 1827] не дают истории термина в России. Во всяком случае, Велланский был одним из первых русских мыслителей, кто ввел это понятие в научный оборот (на Западе он имел хождение со второй половины XVIII в. [169, с. 1769]) и, более того, предложил набросок концепции культуры.

«Природа, — писал он, — возделанная духом человеческим, есть культура... Предмет культуры составляют идеальные вещи... культура есть идеальное» [120, с. 196]. Из этого определения видно, что для Велланского культура является только духовной. Но очень важно в русле всех наших наблюдений и трактовок относительно натуралистической тенденции его мировоззрения подчеркнуть, что духовная культура в этом определении поставлена в зависимость от природы, а не объявлена неким спонтанным духовным, не говоря уже о богооткровенности, феноменом. Велланский прямо формулирует эту зависимость: «идеальные понятия культуры» соответствуют «вещественным предметам натуры» [120, с. 209].

Это принципиальной важности основоположение определило и дальнейшее развитие концепции культуры Велланского. Три области культуры суть искусство, наука и нравственное образование [120, с. 197]. И хотя Велланский не проводит этой концепции явно, но у него получается, что все феномены этих трех областей, вклю-

чая способности к чувственному и логическому познанию, к «нравственному деянию» [120, с. 214], а также и общественные учреждения, законы, государство, право [120, с. 220], вся наука, включая этику, эстетику, философию [120, с. 223], даже религия и теология [120, с. 223] суть феномены культуры. И тогда развитие человека, который только тогда и есть человек, когда он включен так или иначе, в той или иной форме, т. е. через искусство, науку или общественную деятельность в общество, в род человеческий — предстает перед нами как развитие совокупного человечества со всем тем, что было человечеством завоевано в процессе взаимодействия с природой, что было им «возделано».

Так натуралистическая антропология Велланского с ее диалектическими устремлениями имела тенденцию перерасти в антропологию общественного человека, т. е. в трактовку человека как существа не только природного, но и общественного, живущего и развивающегося в многосторонних общественных связях.

Все это представлено здесь нами в систематизированном виде, какого сам Велланский своим мыслям о человеке и обществе не придал. Но по существу и по расположению их в ключевом пункте системы (они изложены им в начале «Антропологии», сразу же после характеристики «чувственной стороны соматической сферы организма человеческого» и как начало характеристики его «психической» сферы) видно, что мы имеем здесь дело с важнейшей концепцией, а не с беглыми замечаниями.

Все эти идеи — историзма, единства всеобщего и особенного (личности, «персональности») — при сохранении их самобытности, общественной сущности человека, выражающейся в его приобщенности к культуре, казалось, приуготовливали определенные, далеко идущие приложения и радикальные выводы применительно к общественной жизни, к комплексу социально-политических идей.

В самом деле, простого сопоставления этих построенных как норм законосообразной общественной жизни с действительностью было бы достаточно для вывода о несоответствии этой последней теоретической норме, об извращенном характере современного ему общества.

Нельзя сказать, чтобы Велланский совсем не делал таких сопоставлений.

Отчасти именно из них и проистекали его жалобы на господство обскурантизма, его конфронтация с официальной идеологией.

Выходец из бедных разночинных низов, трудом и талантом добившийся всего, Велланский посвятил свою жизнь развитию науки, высшей школы, практической медицины.

Об антиправительственной, просветительской направленности воззрений Велланского свидетельствует и то отношение к нему, которое сложилось в правительственных и особенно в официальных религиозных кругах.

Еще до того, как шеллингизм стало преследоваться официальной идеологией, «Биологическое исследование...» уже в рукописи было запрещено духовной цензурой. Велланскому пришлось являться в Синод, давать там свои разъяснения и показания, чтобы все-таки добиться разрешения книги к печати [168, с. 71].

Тем более он, приобретший славу и популярность либерального профессора, как констатирует историк его кафедры Л. Попельский [213, с. 23—24)], стал подвергаться гонениям, когда приверженность к философии Шеллинга стала криминалом. В это время «Велланский попал в число лиц, считавшихся неблагонадежными и вольнодумцами. От студентов Академии отбирались записи лекций, читанных Велланским» (хотя вся эта история, в отличие от случившегося с Галичем, не привела к изгнанию Велланского с профессорской должности) [168, с. 72]. В 1818 г. были запрещены к публикации лекции Велланского по органической физике, или физиологии [168, с. 72—73]. Вследствие всего этого в 1819—1831 гг. Велланский прекратил публикацию своих сочинений. В 40-х годах не был разрешен к печати обработанный им перевод книги Кизера «Животный магнетизм, или Теллюризм».

В этом деле участвовали известные государственные деятели — начальник штаба корпуса жандармов Л. А. Дубельт, шеф корпуса А. Х. Бенкендорф, министр просвещения С. С. Уваров и специально созданный комитет, в который входили «три протоиерея петербургских церквей»; они усмотрели в «рукописи места, профанирующие... святость чудесного врачевания» [70, с. 116; 11, с. 21—22]. Показательно также, что известный мракобес М. Л. Магницкий включал Велланского в число

«виновников... философской истории мятежа» 14 декабря 1825 г. [36, с. 36].

Словом, всю жизнь Велланский находился в противостоянии к официальной, главным образом религиозной, идеологии, и об этом он весьма выразительно писал В. Ф. Одоевскому (17 июля 1824 г.): «С того времени, как обскурантизм начал управлять колесницей русского Феба, ужаснулся я туч, окруживших оную, и остаюсь в бездействии». Этот обскурантизм обращался против сочинений Велланского. В том же письме он сообщал, что за свою «физиологическую программу... при бывшем министре народного просвещения, князе Голицыне, чуть не пострадал» и что ему запретили преподавать Галлову краниоскопию, ибо, по мнению властей, «она противна христианской религии» [133, с. 804—806]. Велланский «порицал обскурантов и искусных лукавцев и с особым укором говорил» о Магницком [217, с. 128]. «В области наук, — не побоялся написать и напечатать он, — при владычестве обскурантизма настоящее просвещение не может иметь решительного влияния, без которого все способы к образованию должны оставаться тщетными» [146, с. IV]. Своим врагом он считал также официальный и неофициальный мистицизм [149, с. II].

Эти идеи и протесты в соединении с диалектической и натуралистической интерпретацией некоторых проблем общественной жизни, в особенности проблемы гармонии общего и особенного и нерушимости свободы личности, — все это вместе с характеристикой его воззрений в области философии дает нам основание отнести Велланского к числу просветителей.

Однако степень радикальности просветительских идей и выводов явно не соответствовала тем возможностям, которые открывались для приложения этих идей к проблемам социально-политической жизни, что, впрочем, свойственно в той или иной мере просветителям вообще (если отличать просветительство от революционного демократизма и дворянской революционности — см. [49, с. 16]), в чем нетрудно убедиться по анализу взглядов представителей даже и более радикальной, чем идеалистическая, деистическо-материалистической школы русского Просвещения (см., например, о А. П. Куницыне [49, с. 51]).

И эта ограниченность особенно ярко выступала в том, как решал Велланский фокусирующие, пограничные для философии истории и социально-политической доктрины проблемы — будущее устройство общества, идеал общественного устройства и средства перехода к нему.

Идеал общественного устройства представляется Велланскому весьма туманно. Идеал этот должен скомпенсировать то распадение, которое происходит, по его мнению, в духе и теле человека, поскольку человек «по собственной воле» нарушил известный уже нам «господствующий закон природы», являющийся также и законом «исторического образования человека», т. е. законом общности людей, — закон любви [120, с. 448]. Именно отсюда происходят те симптомы распада, которые усматривал Велланский в истории человечества, в том числе — Европы, и к тому же во всех сословиях [120, с. 451—452]. Будущее — это «божественный мир, где бы ненависть и вражда не имели бы места и царствовал один дух мирного спокойствия и любви» [120, с. 447].

Как достичь этот идеал и можно ли вообще его достичь средствами человеческими, об этом Велланский ничего не говорит, сводя всю проблему к необходимости достижения «святости и чистоты души», обеспечивающих человеку личное счастье по смерти — «в будущую эпоху действительной ее (души. — *З. К.*) жизни» [120, с. 501].

Как видим, действительные проблемы и закономерности социальной и политической жизни остаются для Велланского за изгородью теологических предрассудков, так что даже жгучая проблема его современности — нарушение «персональности» большей части населения России, т. е. крепостное состояние, неприобщенность к культуре (искусству и науке и т. п.), — никак не затронута в этих предположениях о будущем. Более того, сохранились свидетельства о весьма неблагоприятных поступках Велланского: в бытность свою инспектором Академии он распорядился применять телесные наказания [220, с. 143].

Антропологические и диалектические концепции человека и общества, которые так много обещали, не были применены самим Велланским к рассмотрению социально-политических вопросов, к завершению историсоф-

ских построений относительно реальной современности в масштабе родины и человечества в целом.

Просветительство Велланского оставалось весьма усеченным и робким.

ДИАЛЕКТИКА

Мы выделили из многочисленных работ Велланского наиболее существенное содержание, имеющее философское значение. Однако, построив наше изложение по основным разделам его философии, мы могли по ходу анализа лишь отмечать наличие в них диалектических идей, но не сосредоточивались на них.

Велланский — первый в России представитель идеалистической диалектики, восходящей по теоретическому источнику к философии, в том числе к диалектике молодого Шеллинга.

Это не означает, однако, что только Велланский и его школа философии русского Просвещения высказали в России диалектические идеи. В России того времени диалектика развивалась в двух формах — стихийной в русле деистическо-материалистической и сознательной в русле идеалистической школ философии Просвещения [49, с. 267—282].

Необходимо, однако, уточнить понятие «сознательной» диалектики, которым мы уже пользовались выше.

Первая, так сказать, низшая ступень этой сознательности состоит в том, что диалектика выступает как всеобщий, т. е. применяемый во всех областях философии, метод рассмотрения ее проблем. Она присутствует в сознании данного мыслителя как некая теоретическая предпосылка анализа проблем философии, употребляемая им для этого анализа. Присутствие в сознании и употребление в анализе — вот существенные характеристики этой первой формы сознательности.

Вторая — высшая — ее ступень достигается тогда, когда диалектика сама становится для мыслителя предметом анализа и тем самым достигает степени самосознания.

Велланский был сознательным диалектиком в первом, низшем, смысле этого понятия. Он руководствовался диалектическими идеями и положениями главным обра-

зом в своей онтологии (натурфилософии), а отчасти и в гносеологии, этике и эстетике. Но он не делал диалектику предметом своего теоретического рассмотрения, еще не вычленял диалектическую логику как философскую науку, как метод наук, хотя и делал первые шаги в этом направлении.

Это не значит, конечно, что в его работах нет отдельных обобщающих диалектических формулировок, возвышающихся над уровнем простого употребления диалектики в анализе. Они есть, и мы сейчас еще раз воспроизведем наиболее существенные из них.

Обращаясь к основным диалектическим установкам и идеям Велланского, мы выделяем в качестве первой из них принцип единства всего сущего. Исходные теоретические рассуждения первого сочинения Велланского «Пролузии к медицине...» содержат в своей основе идею всеобщего «идентитета», «универсума». Разнообразие мира, писал он, «составляет только особые виды и разные степени образования одного и того же начала» [119, с. 3]. «Всеобщая жизнь» едина [114, с. 10]. Идея единства проникает даже в бегло высказанные мысли Велланского об обществе.

Эта диалектическая идея содержала в себе принцип взаимной связи всего сущего: мир един, но он и многообразен, значит, все его элементы, как бы далеко они ни отстояли друг от друга на лестнице «универсума», «земного мира», оказываются связанными. Эту мысль Велланский высказывал многократно и в разных формах. «В устройении земного мира, — писал он, непосредственно выводя идею всеобщей связи из принципа единства, — все бездушные вещества и одушевленные существа находятся между собой в неразрывной связи и взаимном отношении, как особенные части, составляющие одно целое» [119, с. 38]; «система мира есть одно целое, составленное из многих частей, как особых вещей, находящихся между собой во взаимном содержании (отношении. — З. К.)» [119, с. 27].

Однако единство и взаимная связь многообразия сущего определяются и конкретнее. Они есть не только единство и связь вообще, но и (и это понимание связи и единства становится для построений Велланского наиболее продуктивным, употребляемым, операбельным) связь, единство парных противоположностей, противоре-

чивость, которой пронизан весь «земной мир». И тогда сама концепция всеобщего единства получает новую окраску и значение. Оно оказывается не тем мертвым элейским единством, которое поглощает многообразное, различное. Оно оказывается диалектическим единством противоположностей — времени и пространства (и их неотрывности от материи), бесконечного и конечного (материя и вещь), всеобщего и конкретного, бытия и небытия, внутреннего и внешнего, целого и множественного и т. п.

В отношении «идентитета» находятся абсолютное бытие и небытие, субъект и объект, познание и «предмет оного»; «его с универсумом в совершенном идентитете» [123, с. 17]; абсолютная полярность есть закономерность всех сфер сущего.

Единая, взаимосвязанная в своих частях и элементах «всеобщая жизнь... состоит как самобытная и зависимая, необходимая и случайная, бесконечная и ежемгновенно исчезающая [114, с. 10]. Противоположениями и их единством проникнута и сфера познавательной деятельности: «субъект и объект по существу своему суть одно и то же» [123, с. 17]; «сущность ума и сущность природы есть одна и та же» [114, с. 315]. Вся концепция познания есть, по Велланскому, снятие противоположности субъекта и объекта, в чем и состоит сам процесс познания и на чем зиждется субординация его форм.

Словом, «универсум» столь же противоречив, сколь един и взаимосвязан в своих частях, — это лейтмотив и онтологических, и гносеологических концепций Велланского.

На фоне этих трех диалектических принципов и, едва ли не наиболее всего, на основе принципа единства парных противоположностей Велланский обосновывал главнейший диалектический принцип (концепцию) движения или развития.

Концепция эта, названная мной при анализе онтологии Велланского гетерогенно-эволюционной, состоит в утверждении того, что «земной мир» развивается, т. е. движется поступательно, качественно усложняясь, восходя ко все более высоким формам по триадическому ритму, движимый борьбой тех парных противоположностей, которыми он проникнут. «Тройственность» есть, по Велланскому, «общий порядок

жизненных явлений» [4, с. 296], и она есть форма движения онтологических объектов от простого к сложному. Особую подробность и обобщенность диалектика триадического развития получила в его работе 40-х годов о животном магнетизме, как было показано выше.

Все онтологические схемы, построенные Велланским, отвечают этим принципам. Таково построение «Биологического исследования...»: неорганическая природа, органическая, их синтез — человек. Внутри каждого раздела такое же тройственное усложняющееся деление. Аналогично построение «Опытной... физики» и «Основного начертания...». В «...Теллюризме» эта тройственность приобретает такой вид: вещь; другая (взаимодействующая с первой) вещь (своя другая); результат — процесс с переходом в новую, третью вещь, и, следовательно, превращение триады в тетраду. Я уже говорил о том, что это деление можно понимать как развитие чисто логическое, как умозрительное дедуцирование природы, т. е. как способ ее осознания; а можно — и к такой трактовке своей концепции Велланский сам дает все основания — и как изображение действительного развития природы, которая, по мнению Велланского, проходит все более усложняющиеся стадии триадическим путем. Но и в том, и в другом понимании налицо диалектическое осмысление действительности.

Таким образом, Велланский понимал развитие как восхождение от низшего к высшему путем триад или тетрад, как поступательную эволюцию форм мира, образование их «лестницы», как процесс «потенцирования», или динамический процесс, т. е. качественное усложнение, причем человек представлялся высшим звеном этой цепи эволюции. Интересно и важно отметить, что современники Велланского констатировали наличие этого диалектического метода в его натурфилософских построениях. Один из рецензентов «Основания физики» М. Г. Павлова, доказывая единство и отмечая различие концепций Павлова и Велланского, при всем своем неприятии этих концепций правильно понял, что идеи противоположности и тройственности ритма в построении физики являются у Велланского центральными и сквозными методологическими идеями: «Г. Велланский, — писал этот анонимный рецензент, — всюду усматривает тройство и полярность» [78, с. 353].

Некоторые зачатки теории развития общества — идеи историзма — мы обнаружили в высказываниях Велланского по вопросам истории человечества.

Движущую силу развития Велланский видел во взаимодействии противоположностей. Он утверждал, что явления, заключая в себе противоположности, полярности, развиваются, движутся на основе их борьбы, объясняются ею. «Двусторонняя или полярная деятельность» образует движение, «которым происходят и действуют все вещи в природе и по которому всякое действие должно быть полярное» [119, с. 8]. Развитие, или движение, как «двусторонняя полярная деятельность» носит всеобщий характер. Вещи не только происходят, но, так сказать, и существуют движением. И органические, и неорганические элементы природы находятся в непрерывном движении. «Все происшествя во времени совершаются движением, и нет никакой вещи, которая бы находилась в совершенном покое» [119, с. 8]. Как было выяснено, эти диалектические идеи Велланский обобщил в некую концепцию.

Отдельные специальные диалектические идеи Велланский высказал в гносеологии — идеи активности субъекта в процессе познания, соотношение чувственного и абстрактного, трактовку ума как познавательной функции, способной постигать противоречивость мира, в чем мы усмотрели ход Велланского к идее диалектической логики; в эстетике — относительно процесса художественного творчества; в этике — в решении проблемы отношения свободы и обусловленности воли.

Диалектическая сущность мировоззрения Велланского выявляется и в том, что он подверг критике метафизические представления. Резко критикуя гносеологическую метафизику эмпиризма, неспособного постичь «идентитет» всеобщего и отдельного, отрыв последнего от первого и рассмотрение его как такового, он выступал и против методологии редукционизма — сведения высшего к низшему. Как диалектик Велланский критиковал односторонность эмпирика, игнорирующего всеобщее, и «метафизика», оторванного от эмпирии, от единичного [123, с. 16].

Несомненно, однако, что в области гносеологии и особенно в гораздо менее занимавших Велланского этике, эстетике и обществоведении диалектичность его идей

выступала гораздо менее определенно, отчетливо и развернуто, была, так сказать, более спорадической, нежели в его онтологии (натурфилософии).

Из сказанного следует, что диалектика Велланского при всем ее значении как первой формулировки сознательной диалектики на русской почве была ограниченной не только в том смысле, что стояла на уровне низшей ступени сознательности, но и в том, что носила по преимуществу онтологический характер, была по преимуществу методологией натурфилософии, т. е. была ограниченной по области применения, недостаточно универсальной.

Но и в этой главной области своего применения диалектические идеи Велланского, если сравнивать их с современными ему формами диалектики Гегеля и даже Шеллинга, а также и современной ему диалектикой других представителей школы, были ограничены как по степени разработанности и систематичности, так и по глубине разработки. Даже и в самой обобщенной формулировке они не имеют той систематичности, которую мы стремились им придать. Связь между ними, их всеобщность, прослеживается в его формулировках, но не выделена и не представлена им самим. Коренной противоположностью объявлена противоположность «идеальной сущности» и «реальной формы», т. е. нечто коренящееся, вопреки его собственному мнению, не в самом предмете, а в том, что усматривает в нем наше философствование. Отчасти имманентное противоречие предмета смещается в область отношений между предметами, что оставляет в тени (если не исключает) внутреннюю противоречивость вещей «универсума». Триада (или тетрада), выведенная таким образом, сама затуманивается ввиду такой неясности, чему способствует также и неясность толкования «третьего» звена, объявленного «процессом». Поэтому взаимодействие, порождающее новое, оказывается до известной степени нашей догадкой, нашей интерпретацией.

Ограниченность и ущербность диалектики Велланского состояла и в наличии иррационалистической тенденции как раз в том пункте, откуда должен был начинаться ее переход на вторую, высшую ступень сознательности — в пункте формирования диалектической логики, логики ума, отличной от логики рассудка. Эти

ограниченности постепенно и до известной степени (далеко не абсолютной, поскольку диалектика оставалась идеалистической, не доводилась до формулирования законов и т. п.) преодолевались выступившими позже деятелями школы.

Мы еще вернемся к характеристике исторической ограниченности этой исходной формы сознательной диалектики в России — и в особенности ее идеалистичности, извращавшей ее, — при рассмотрении диалектики в мировоззрения Павлова.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ. ИСТОРИОГРАФИЯ

Во введении мы различили понятия исторического значения и исторической значимости идей мыслителя.

Теперь на этом основании мы должны определить эти параметры применительно к идеям Велланского.

Что касается исторической значимости идей Велланского, то она определяется из совокупности его идей в их отношении к предшествовавшей русской философии и к ее последующим задачам. Нет никакой надобности еще раз перечислять, даже и в резюмированном виде, идеи, которые Велланский ввел в оборот русской науки. Это было сделано в заключениях к каждому основному разделу главы. Ограничимся лишь тем, что назовем основные комплексы его идей, ставшие достижением его мысли, и охарактеризуем вкратце их историческую значимость.

Что касается онтологии Велланского, то здесь главным его достижением была гетерогенно-эволюционная концепция, разлагавшая религиозно-идеалистический (креационистский) взгляд на мир.

В области гносеологии таким достижением была рационалистическая ее тенденция, разрушавшая умозрительство, иррационализм и эмпиризм.

Наконец, в области методологии главным достижением Велланского была идеалистическая диалектика.

Трудно преувеличить значимость этих комплексов идей для русской философской мысли, русской духовной культуры в целом. Благодаря им его философия была для

русской философской мысли подлинным новаторством и содействовала ее поступательному ходу. Гетерогенно-эволюционная онтология с ее главной идеей развития мира давала сильный толчок к проникновению историзма во все науки и преодолению метафизического взгляда на мир, преодолению метафизичности наук о природе непосредственно, а через них — и наук об обществе и человеке.

Развитие идей познаваемости мира, практической значимости науки, критики агностицизма в его по преимуществу кантианской форме — все это было также существенным вкладом в развитие русской культуры.

Здесь, правда, пальма первенства принадлежит не одному Велланскому. Хотя и с других позиций, но одновременно с ним эту критику повела и деистическо-материалистическая школа — А. Лубкин, Т. Осиповский и другие ее представители. Но, разумеется, это несколько не снижает значения того, что высказывал в этой связи Велланский.

Двойственное значение имела критика Велланским эмпиризма и требование теоретических обобщений. С одной стороны, она в какой-то мере тормозила развитие русской экспериментальной науки, прививала некоторое пренебрежение к опыту, третировала его как нечто ограниченное и несущественное для ученого. В этом был повинен и сам Велланский. В его сочинениях реальной тканью рассуждений и доказательств становились в значительной мере не факты, не экспериментальные данные, а спекулятивное восхождение к основоположениям идеалистической натурфилософии с широким, подчас необузданным использованием метода аналогий. В этом смысле единение философии с наукой становилось в известной мере поглощением наук философией. Эта тенденция в 20-х годах приняла у некоторых сторонников школы карикатурную форму настолько, что другие ее лидеры — Павлов, а затем Надеждин и Станкевич вынуждены были отмежевываться от такой интерпретации роли философии в развитии науки. Едва ли не главные упреки, которые делались Велланскому его многочисленными критиками из числа отечественных философов и естествоиспытателей, шли именно по этой линии. И упреки эти были тем более основательны, что, порицая эмпириков за отсутствие стремлений к обобщениям, к постижению всеобщих закономерностей, сам Велланский в значительной мере

фактически был виноват в этом, поскольку нельзя было считать научными обобщениями те натурфилософские фантазии, аналогии и иные спекулятивные тропы, которые скорее дискредитировали натурфилософию, нежели могли привлечь к ней деятелей естественных и общественных наук.

Однако, с другой стороны, нельзя упускать из виду, что сам Велланский не только пользовался фактами, добытыми в эксперименте той самой грешной эмпирией, о которой он подчас отзывался столь пренебрежительно, но и в общефилософском плане отводил ей существенную роль в области смысла, т. е. в области, где закладывались, по его же утверждениям, основы реальной науки о реальных предметах.

Со всем тем было бы близорукостью не видеть, что сама по себе эта антиэмпиристская пропаганда Велланского — поиск обобщения, закона, доказательство способности человека к построению теории, к проникновению в самую сущность объекта, признание приоритета рационального (умозрительного) и даже интуитивного познания перед эмпирическим — не только была вполне правомерна, теоретически справедлива и исторически продуктивна (поскольку опасность эмпиризма давала себя знать в русской науке того времени), но и вошла в традицию последующей передовой русской философской мысли. Подобные идеи (хотя и в других исторических формах) развивали еще в XVIII в. Ломоносов, Радищев, философы-просветители. Велланский, в сущности, продолжал эту традицию, и мы увидим, что другие деятели этой школы русской философии присоединились к ней.

В этом смысле фантастика, метод аналогии и прочие сумасбродства натурфилософии Велланского как способы рассуждения о том, что непосредственно, эмпирически не усматривалось, и тем более выдвинувшиеся на первый план умозрения, теории получали известное историческое оправдание, как и вообще фантазия и умозрение в качестве некоего эвристического элемента человеческого мышления, научного творчества. Наука второй половины XIX и особенно XX в. все более и более подтверждала это, поскольку все менее и менее имела дело с визуально констатируемыми объектами и в этом смысле все менее и менее могла иметь дело с эмпирически наблюдаемыми моделями. Физики-теоретики в своих моделях атома, эле-

ментарных частиц, их взаимоотношений все больше оперировали фантазиями, аналогиями, допущениями и подобными способами изложения теории, за что так жестоко высмеивали и высмеивают Велланского. Крупнейшие физики — современники Велланского, например Фарадей, как и физики XX в., — обращались за помощью к спекулятивной философии: Фарадей — к Шеллингу, Гейзенберг — к Платону и т. д. Но в этом смысле Велланский тоже предвосхищал будущие формы построения теории, и за то, что Велланский был провозвестником этих форм развития теории, мы не должны бросать в него камень, хотя и подвергали критике и стремились осознать историческую обусловленность его натурфилософских чудачеств...

Говоря все это, я учитываю те идеи, которые в последнее время высказывают историки и методологи науки, стремящиеся преодолеть тот всеиндуктивизм, те концепции приоритета опытного, экспериментального значения перед теоретическим, против которых полтора века назад выступил вслед за Шеллингом Велланский.

Сошлюсь в этой связи на статью Л. А. Баженова и П. Х. Самородницкого [6]. Имея в виду «гносеологический урок», вытекающий из коперниканской революции в естествознании и его методологии, они пишут: «Из этого неизбежно вытекала чрезвычайно важная для всей последующей науки новая гносеологическая установка, заключавшаяся в том, что научное объяснение мира может быть получено не путем непосредственного обобщения эмпирически наблюдаемого, а лишь в результате построения теории, основанной на некотором общем принципе или допущении» [6, с. 94]; «иначе говоря, — продолжают авторы, — исходный принцип парадигматической теории должен неизбежно выходить за пределы наличного опыта, должен быть... парадоксальным для этого опыта и основанных на нем представлений» [6, с. 95]. Авторы в то же время подчеркнули — чуть ли ни в тех же выражениях, что и Велланский, — что эта позиция и эта установка не уничтожают значения опыта, но ставят его на место; «носителем функции индивидуализации является не мышление, а опыт», но «опыт сам по себе не является орудием такого (научного. — З. К.) объяснения» [6, с. 95]. Авторы считают также, что эта «рационалистическая» традиция, этот «гносеологический

урок» не были, однако, достаточно осознаны до конца XIX—начала XX в. [6, с. 95, примеч. 5], хотя его осознала философия, начиная с Канта (авторы забывают при этом существенную роль Шеллинга и его школы в этом процессе), и ссылаются на мнение Эйнштейна, «что наука не может вырасти из одного только опыта и что при построении науки мы вынуждены прибегать к свободно создаваемым понятиям», в силу чего в XX в. «признание умозрительного характера науки стало всеобщим достоянием» [6, с. 94—95].

Приведенные выше формулы Велланского о том, что «методом познания является умозрение», что «всякая наука должна быть умозрительна», так как «должна иметь свою теорию», показывают, что его идеи были существенным и ранним этапом в истории извлечения русской наукой «гносеологического урока» из «коперниканской революции» в естествознании.

Из всего этого видно, как велика была историческая значимость идей Велланского о роли умозрения, опыта в построении науки, насколько он предвосхищал здесь будущее методологии науки.

Что касается внедрения Велланского в область «мира морального», то здесь он был наиболее традиционен, менее всего прорывался в будущее, хотя его спорадические попытки обработать вопросы этики, эстетики и философии истории с позиций диалектики и антропологизма были также одним из ингредиентов брожения в русской философской мысли. Наконец, важнейшее историческое значение имел весь комплекс диалектических идей Велланского — исходная позиция развития идеалистической диалектики на русской почве.

Таковы наиболее существенные достижения философии Велланского, составившие его вклад в развитие философской мысли в России и вошедшие в традицию основанной им школы. Теоретическим источником для всех этих построений Велланского была философия диалектического и объективного идеализма Шеллинга²³.

Значение Велланского по отношению к будущим школам передовой русской философии состояло в том, что наряду с последующими деятелями школы он вырабатывал на отечественной почве теоретические предпосылки для перехода от диалектического идеализма к такой философской системе, которая стремилась к материалистиче-

ской переработке диалектики, к соединению материализма и диалектики.

Каково же было реальное воздействие этих идей Велланского на современников, их реальная историческая функция и как в этой связи оценили историческое значение идей и деятельности Велланского его современники и последующие историки русской философской мысли?

ВЛИЯНИЕ

Размах пропаганды Велланского был чрезвычайно широк. Эта пропаганда сделалась заметным фактором культурной жизни России первых десятилетий XIX в.

Как мы уже знаем, Велланский долгие годы занимал кафедру в Медико-хирургической академии. Он выпустил в свет значительное число оригинальных сочинений, переводов зарубежных книг, к которым писал подчас весьма обширные предисловия, а порой дописывал к ним и целые части. Он читал публичные лекции в Петербурге²⁴. Части некоторых его работ появлялись в периодической печати, он вел полемику на страницах русских журналов и переписку со многими лицами, в том числе с деятелями русской философской мысли — В. Ф. Одоевским, М. Г. Павловым и др. Вся эта интенсивная деятельность, естественно, вызывала отклик, и общественный резонанс на пропаганду Велланского был весьма значителен.

Тем не менее чуть ли не каждое его предисловие ко вновь выходящему собственному сочинению или переводу содержало жалобы на невнимание со стороны публики и на непонимание ею идей Шеллинга и идей, проповедуемых Велланским. Такого рода сетования начались уже в первом труде Велланского — «Пролюзии к медицине...», где Велланский сокрушается, что «от идейного пожара», зажженного «огненным пером» Шеллинга, «в отечестве моем не видно ни одной искры» [123, Предупреждение]. Аналогичные жалобы мы находим в «Биологическом исследовании...» [114, Предупреждение, с. VIII—X], в письмах к друзьям, как, например, в письме к Розанову, где Велланский заявлял, что «московские ученые (а в их число входили Павлов, Надеждин, Давыдов, Максимович. — З. К.) чувствуют всю важность философского естествознания, хотя ни один из них не понял моей физики» [144, с. 123]. В беседах с Розановым и в неко-

тором противоречии с тем, что он писал ему, Велланский говорил, что «в России из врачей понимает его только Дядьковский Устин Евдокимович, профессор терапии Московского университета». Подобные же сетования мы находим и в сведениях об отношениях Велланского с В. Одоевским, которому, однако, он писал (17 мая 1824 г.), критикуя симпатии русских к французской (т. е. опытной и материалистической) науке и одобряя издание «Мнемозины»: «Из всех известных мне ученых россиян вы один поняли настоящее значение философии» [133, с. 806].

Все это — весьма значительные преувеличения, подхваченные некоторыми историками русской науки, построившими на этих преувеличениях далеко идущие и несостоятельные выводы (например, Б. Райков говорит о «полном неуспехе сочинений Велланского на русской почве» [69, с. 149]).

Идеи Велланского, его работы широко и интенсивно обсуждались русскими учеными, журналами, кружками, хотя, разумеется, отношение к ним не было однородным: его и критиковали, и притом с разных позиций, и одобряли, так что и на недостаток понимания он тоже не имел права жаловаться.

В том, как Велланского критиковали, можно проследить существенные различия. Здесь и неприятие официальными кругами, и критика со стороны академической профессуры, и, что особенно нам интересно, глубокое критическое рассмотрение его творчества деятелями опытного естествознания материалистического направления, сопряженное с выделением и даже одобрением исторически значимого содержания его идей.

Об отрицательном отношении к Велланскому официальных кругов — «обскурантов», правивших «колесницей русского Феба», уже говорилось выше. Но, как я уже заметил, и столичная профессура в основном отнеслась к идеям Велланского критически, в особенности к его философии, к его шеллингианству, как непродуктивному и даже вредному, по их мнению, для науки и воспитания молодых ученых направлению.

Это косвенно выявилось уже в самом начале деятельности Велланского, в истории с защитой диссертации, в отказе в звании академика [178, с. 10—11] и Демидов-

ской премии [178, с. 11—18]. Интересен в этой связи отзыв академических комиссий по поводу «Биологического исследования...», представленного Велланским на соискание звания экстраординарного академика, и по поводу «Опытной... физики», представленной на соискание Демидовской премии. В первом отзыве, между прочим, говорилось, что Велланский в «отношении слога и способа изъяснения употреблял как в настоящем, так и в других своих сочинениях язык повой философии, т. е. то самое пустословие, которым Шеллинг и его последователи старались обыкновенные и простонародные понятия сделать оригинальными и глубокомысленными, а взгромождению смелых, несвязных и часто ложных предположений придать вид системы. Посему конференция заключает: 1) что касается образа сочинения, г. Велланский так напуган Шеллинговой философией, что не может иначе писать, как по способу этого философского учения, которое заставляет иногда его писать страшные нелепости» [178, с. 11]. В пункте втором указывалось на компилятивность сочинения, почему Велланскому и было отказано в занятии вакансии.

Через 20 лет, в 1832 г., Велланский представил свою «Опытную наблюдательную и умозрительную физику» на соискание Демидовской премии, присуждаемой Академией наук. Весьма пространный отзыв специальной комиссии, содержащий выдержки из книги Велланского, также направлен главным образом против философских идей Велланского [178, с. 18—19]²⁵. В заключение комиссия признала идеи книги не только не достойными премии, но и опасными «для российского юношества», ибо, по мнению комиссии, они отвлекают молодые умы от кропотливого, опытного исследования природы и утверждают «отвержение здоровой логики и всех точных и опытных наук» [178, с. 17]²⁶.

Критика идеалистической натурфилософии вообще и Велланского в частности велась, разумеется, не только в академических кругах, но и за их пределами.

О том, какова была эта критика в первой четверти XIX в., особенно критика натурфилософии вообще, раскрыто в наших работах [49, 51]. Поэтому здесь я лишь напомню основные факты и приведу некоторые дополнительные данные, особенно относительно более позднего времени (вторая половина 20—40-х годов).

Что касается кантианской и шеллингианской натурфилософии в целом, то одним из самых ранних русских критиков шеллингианства был человек, судьба которого сложилась таким же образом, как и судьба Велланского, но духовное развитие которого имело противоположное направление. Я имею в виду М. Я. Мудрова. В те же годы он был отправлен за границу для изучения медицины, двумя годами позже Велланского он вернулся на родину. Но уже за границей Мудров стал противником натурфилософии и сторонником опытной науки. В те самые годы, когда Велланский начал свою натурфилософскую пропаганду в России, Мудров резко критиковал врачей, поддавшихся влиянию натурфилософии: «Ослепившись блеском высокопарных умствований, рожденных в недрах идеальной философии, — писал Мудров, — молодые врачи ищут ныне причины болезней в строении Вселенной и не хотят сойти с эмпирических (по-видимому, в смысле чего-то трансцендентного, а не от слова «эмпирия». — *З. К.*) высот без вещественного мира, не видят того, что под их глазами и что подвержено прямому здравому смыслу. Так и в патологии: вместо того чтобы из повреждения строений объяснить болезнь, что не совсем легко, им кажется удобно искать умственных причин, отвлеченных от материи формы» [205, с. 30].

Чрезвычайно интересно и знаменательно, что Мудров видел теологическую тенденцию натурфилософских и близких им виталистических построений и, критикуя ее, шел к религиозному вольнодумству, граничащему с атеизмом. «В Ландсгуте, — писал он о своих наблюдениях над медиками этого направления, — врачи сделались богословами, богословы — философами. Философонатуры (т. е. натурфилософы. — *З. К.*) и даже духовные, возмнив быть выше натуры, развивают свои мудрствования с откровением и мнят иметь того же единого духа, иже древле глагола Отцем, во прорецех и в последок дней в Сыне... Один из тамошних учителей — Валтер проповедует в своей физиологии, что все живет через Бога и пр.» [205, с. 30—31], а известный медик-виталист Решлауб «вздумал основывать медицину на первых главах Бытия (т. е. книги Бытия из Библии. — *З. К.*), на евангелии Иоанна Богослова и писаниях святого Августина» [205, с. 32]. Мудров задал, таким образом, тон,

в котором будут с начала века критиковать натурфилософию и витализм представители деистическо-материалистической школы философии Просвещения — Ф. Уден, аноним «Ф.», И. Дядьковский, Т. Осиповский и др. [49, с. 209—213, 313 и сл.].

В 20, 30 и 40-х годах эта критика была продолжена и развита. С позиций опытного естествознания, опирающегося на атомизм, натурфилософию критиковал Н. П. Щеглов в двух своих учебниках физики [238, 239]. Щеглов отвергал динамизм Канта и Шеллинга и считал, что «природа говорит в пользу» атомизма Зенона, Левкиппа и Демокрита. Щеглов основывался на идеях Бэкона. Он приводил изречения великого английского материалиста: «Не будем измышлять и выдумывать, но изучать то, что природа делает доступным или являет». Вслед за Бэконом Щеглов полагает, что «в физике должно быть допускаемо только то, что представляет нам сама природа в явлениях своих, о коих разум получает понятие через чувство. Правило сие служило первым основанием опытной физики, им-то Бэкон Веруламский отделяет науку сию от бредней схоластиков и учений чисто метафизических» [239, с. 56].

В конце 20-х—начале 30-х годов А. Иовский — медик, позже ставший профессором медицинской химии и фармакологии, — подверг в ряде статей это направление в естествознании критике, особенно в физиологии и медицине. В журнале «Вестник естественных наук и медицины» (он был его издателем) А. Иовский стоял на страже опытного естествознания, опираясь на авторитет того же материалиста Бэкона, великих естествоиспытателей — Галилея, Ньютона и др. Критикуя шеллингианство, он писал: «Там, где оценивается деятельность воображения, там еще может быть понят язык натурфилософов; но в науках, где достоинство мысли измеряется достоинством применения ее, должна терпима быть только ясность и определительность...» [190, с. 329]. Иовский не одобрял внедрения шеллингианства в русскую физиологию. «У нас еще верят, что физиология есть не что иное, как игра воображения; мы видим даже книги, в которых излагаемые физиологические суждения могли бы быть извинительны только во времена Галилея» [189, с. 331].

По-видимому, к этим же суждениям Иовского о натурфилософии уже в то время, в 20-х годах XIX в., примы-

кал и будущий великий русский хирург Н. П. Пирогов, который в 1826—1827 гг. посещал Иовского [194, с. 102].

С 20-х годов подвергал критике натурфилософию с позиций опытного естествознания профессор Медико-хирургической академии П. Чаруковский, высмеивал в «Общей патологической семиотике» (см. [234]) «невероятные гипотезы и неосновательные умствования... натурфилософской семиотики». К этой критике присоединился и брат П. Чаруковского — врач А. Чаруковский. Критическую позицию по отношению к натурфилософии и ее «птичьему языку» занимали профессор физики и астрономии Московского университета в 20-х годах Д. Перевощиков, материалист и атеист А. Яковлев — «Химик» (как его называл Герцен), считавший Окена «поврежденным»; «Химик с... пренебрежением... закрыл сочинения натурфилософов» (Цит. по [53, с. 85—86]).

В 30—40-х годах эта критика идеалистической натурфилософии со стороны опытного и материалистического естествознания расширяется и углубляется. «Непосредственный преемник Д. Велланского по кафедре в Медико-хирургической академии — профессор А. П. Загорский (1805—1888) ... развивает весьма плодотворную деятельность, направленную к преодолению умозрительного, натурфилософского направления в физиологии, которое насаждалось Велланским». Преодолению того же направления в физиологии способствовал в Харьковском университете И. Калениченко. Особенно же большую критическую работу провел в Московском университете А. Филамофитский, один из крупнейших русских физиологов 30—40-х годов XIX в. «Алексей Филамофитский... резко критикует натурфилософию», «чудесные страницы его учебника» (речь идет о книге Филамофитского [232]. — З. К.) посвящены «борьбе против натурфилософских умствований, туманных схем и абстрактного представления о природе» [53, с. 92, 104, 105, 106].

Действительно, А. Филамофитский энергично боролся с натурфилософией как в области теории, так и в области опытной физиологии в тесном содружестве с передовыми русскими хирургами своего времени, придерживавшимися тех же, что и он, воззрений, — Н. И. Пироговым и В. А. Басовым.

Сопоставляя в упомянутом учебнике методы «умозрительный» и «опытный», Филамофитский писал, что пер-

вый «для начинающих более вреда, нежели пользы, принести может тем, во-первых, что, приучая их к отвлеченному воззрению на вещи, уничтожает в глазах их достоинство опыта и наблюдения беспристрастного; 2) представляя доказательства, на одном умозрении основанные, притупляет чувство здоровой критики, требующей в естественных предметах доказательств положительных и с опытом согласных; 3) порождает системы и теории, находящиеся часто в противоречии с опытом и наблюдением. Я говорю здесь о натурфилософии относительно физиологии и медицины» [232, с. 16—17].

С позиций механического атомизма критикует натурфилософский динамизм в физике адъюнкт-профессор Петербургского университета Н. Г. Щеглов [237, с. 17] (не смешивать с Н. П. Щегловым, о котором речь шла выше).

С. С. Куторга, который по словам К. А. Тимирязева, первый ясно изложил русским студентам учение Дарвина [227, с. 36—37], в своих ранних сочинениях указывал, что натурфилософия «поддерживала невежество» [195, с. 1]. «Библиотека для чтения», представившая свои страницы Куторге для приведенной характеристики натурфилософии, печатает и другие статьи подобного же направления (например, [201, с. 86—89; 240, с. 11—12]).

На этом фоне критики натурфилософии вообще сложилась и непосредственная критика Велланского как представителя шеллингианской натурфилософии. Она началась сразу же, как только вышло его первое сочинение, хотя в рецензии критиковалась главным образом неясность слога [204, с. 65—73].

Но уже следующее его произведение вызвало развернутую рецензию некоего «Ф.»²⁷, написанную с позиций материалистического сенсуализма и опытного естествознания [231].

С тех же позиций подверг критике идеалистическую натурфилософию Велланского и И. Дядьковский, которого Велланский, как мы видели, считал единственным русским врачом, понявшим его. Этот крупнейший в России конца 10—30-х годов материалист еще в своей диссертации (1816) писал: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее (природу. — З. К.) идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части», и именно в этом месте

Дядьковский ссылаясь на «Биологическое исследование» Велланского, относя к нему эту критику [33, с. 262—263].

Критиковали Велланского «первый декабрист» В. Ф. Раевский [215, с. 194—195] и другие декабристы (ср. [50, с. 52, 57—58]), а затем и такие представители материалистического естествознания, как А. Иовский, астроном Ф. Шуберт, анонимный рецензент «Опытной физики».

Несколько раз с критикой Велланского выступил в печати известный журналист О. Сенковский. В двух выступлениях он издевался, — как и рецензент первого труда Велланского, как и комиссия по присуждению Демидовской премии, — над темнотой, непонятностью слога Велланского [75, с. 394—395; 77, с. 222—225]. В третьем — Сенковский возражал против выдвигаемого Велланским положения о познаваемости мира (сам, очевидно, склоняясь к агностицизму) и о том окончательном познании, которого можно достичь с помощью умозрения [76, с. 327—333].

Таким образом, критика идей Велланского «слева», с позиций опытного естествознания и материалистической философии, как и с менее определенных позиций «обыденного разума» (все-таки тяготевшего к наивному материализму и сенсуализму), была настойчивой, постоянной и сопровождала Велланского всю его жизнь, распространяясь на большинство его сочинений.

Нельзя, однако, признать эту критику правильной во всем. До известной степени она была русской разновидностью той недооценки исторического значения натурфилософии, которую так резко осудил Энгельс в словах, приведенных выше: многие русские критики Велланского и натурфилософии бранили старую натурфилософию с тупоумной посредственностью на манер Карла Фогта и не смогли оценить по достоинству ни ее диалектических поисков, ни ее стремления создать обобщающие теории, ни других ее идей, сыгравших положительную роль в развитии русской философии и методологии науки. Однако на абсолютно негативной позиции стояли далеко не все те, кто критически высказывался относительно воззрений Велланского и натурфилософии в целом. Складывался и другой тип отношения. Даже те, кто критиковал его, находили в его воззрениях и деятельности положительную сторону. Более того, как мы узнаем, была группа писателей и ученых, воспринявших и развивавших его и во-

обще шеллингианско-океновскую традицию и консолидировавшихся в школу.

Что касается положительных оценок некоторых идей Велланского со стороны тех, кто в целом критически отнесся к ним и не примкнул к его школе, то такие положительные оценки складывались и в академических кругах. При разборе дела о присвоении Велланскому Демидовской премии один из пяти членов комиссии, известный русский химик Н. Д. Захаров, не согласился с ее выводами, держался особого мнения, изложенного в специальной записке. Он отмечал новизну и оригинальность теоретических идей книги Велланского, подчеркивал безвредность его философствования, полагал, что «сочинение сие заслуживает внимания ученой публики нашего отечества и, может быть, со временем будет уважено теми, кто в таковых метафизических разбирательствах упражняется», несмотря на то что «теоретические изъяснения Велланского вовсе противны мнению прежних и тех нынешних естествоиспытателей, кои следуют атомической системе» [183, с. 17—18].

Небезынтересно отметить, что Захаров, вопреки мнению многих критиков Велланского и в полемике с официальным заключением комиссии, писал, что «язык его (Велланского. — З. К.) чист и, кто захочет в него вникнуть, вразумителен» [183, с. 18].

С уважением относился к Велланскому и отмечал его заслуги упомянутый уже анонимный критик — рецензент его «Физики». Споря с Велланским по многим частным вопросам натурфилософии, главным образом по вопросу об эфире и по проблемам астрономии, он тем не менее писал: «Должно отдать справедливость глубоким познаниям г. Велланского. Труды и способы, какими он старался раскрыть и таинства природы и вникал во все изгибы и оттенки ее, заслуживают удивления как по созерцанию им оных, так и по новости мыслей и образу изложения их, особливо в умозрительном отношении» [68, Введение, с. 1].

Интересны и показательны в этом отношении отзывы коллег Велланского по Медико-хирургической академии. Критикуя отвлеченность идей Велланского, «все, впрочем, признавали, что Велланский знал по своему времени глубоко естественные науки и что учение его приносило пользу в том отношении, что он возбуждал

в молодых слушателях охоту мыслить систематически» [70, с. 126].

Даже столь последовательные, принципиальные критики «слева» натурфилософии в целом и Велланского в частности, как А. Иовский и К. Рулье, не говоря уже о бывшем его единомышленнике М. Максимовиче, отошедшем со временем от натурфилософии, отдают дань уважения Велланскому. Так, Иовский, критикуя Велланского, в то же время пишет: «Известно, что г-н Велланский выступил на ученом поприще, увлекаемый канто-платоническими предположениями, между которыми, однако же, искрились самые блистательные черты его глубокой учености, но в предположении времени мы видели его совершенно оставившим гипотетический путь; доказательством сему служат изданные им «Физиология» 1822 г. и «Патология» 1825 г., которые и доселе имеют свою ценность и достоинство» [187, с. 334] ²⁸.

В этом замечании интересно и то, что Иовский ценит некоторые собственно теоретические, философские идеи Велланского, хотя он, к сожалению, не уточняет, какие именно. Судя по его собственным идеям, мы можем предположить, что он имел в виду требование Велланского обобщать фактические исследования, строить теорию.

Еще более ценны, так как более определенны, те оговорки в критике Велланского, которые делает крупнейший русский естествоиспытатель-эволюционист этого времени К. Рулье.

Он говорил об «аналогической школе» в зоологии, считая ее представителями Аристотеля, Липпея, Лейбница, Жоффруа, Сент-Илера, Гете и многих других великих ученых. Включая в нее и Шеллинга, и Окена, он давал высокую оценку направлению, начало которому они положили, и притом в плане значения идеи развития. В этой связи Рулье писал: «Упомянем о том немногом, что сделано у нас в России. Говорили и писали, что у нас, в России, были представители этой школы, и на первом месте ставили профессора Велланского в Петербурге. Этот даровитый мыслитель грешил именно тем, что был последователем ультратрансцендентального направления Шеллинга, т. е. вращался вне всякого опыта в сфере так называемой натуральной философии. Многое в ней было высказано истинного, но смешанного до такой степени с произвольным, что одно слилось с другим» [218, с. 514].

Это прямо-таки энгельсовская формула оценки натурфилософии, и о ней никак не скажешь, что она есть чистое отрицание значения натурфилософии.

Более поздние историки русской науки и медицины также ценили эти идеи Велланского, определенно считая его додарвиновским эволюционистом: П. Авроров усматривает в идеях «Биологического исследования...» Велланского «зачаток, по которому впоследствии, при дальнейшем развитии естественных наук, развилось и созрело учение Дарвина» [168, с. 68].

Другой формой учета исторически значимых идей Велланского и натурфилософии вообще было одобрение их теми критиками, которые фактически примыкали к этим идеям, хотя и не объявляли себя сторонниками натурфилософии. Так, например, Филамофитский считает, что в науке нужно действовать не только опытом, но и «строгим логическим умствованием» [232, с. 17]. Говоря об умозрении, он считал его вредным лишь для начинающих, не отрицая его нужности для обобщений накопленных фактов теми, кто прошел первые ступени научного исследования. На защиту дедукции, на защиту права выступать с гипотезами становится в полемике с Ньютоном Д. Перевощиков [212, с. 10].

Итак, даже некоторые критики натурфилософии — оппоненты Велланского «слева» — понимали значение его идей для развития естествознания, из чего мы можем заключить, что его идеи оказывали свое влияние даже на этих критиков.

Но главные свидетельства об историческом воздействии Велланского на русскую мысль содержатся в материалах, показывающих, что идеи Велланского формировали школу. Пропаганда Велланского находила сторонников уже с самого начала его деятельности. «Студенты, — вспоминал Н. Розанов, — слушали его с таким вниманием, что если бы профессор умолк, то в тишине стало бы, кажется, слышно движение паутины в воздухе. Во время лекции четыреста глаз студентов не сводили с профессора взгляда» [70, с. 107—108].

«Смотря на физиологию и общую патологию с точки зрения шеллинговой и океновой философии, — писал Я. Чистович, — этот величайший из русских натурфилософов выработал из содержания физиологии абстракт и до того умел завлечь им молодые умы своих слушателей, что

на его лекции смотрели как на какое-то откровение и восхищались ими до самозабвения. Курс его был, можно сказать, непрерывным экстазом, о котором бывшие ученики его не могли вспомнить без восторга даже через 20 лет по выходе из академии» [235, с. 295]²⁹.

Но разумеется, такое сочувствие еще не могло формировать школы, а лишь создавало почву, на которой она могла взрасти. Требовались более серьезные, сосредоточенные, собственно научные разработки, углубленное освоение идей натурфилософии.

Процесс этот, если его рассматривать относительно роли в нем Велланского, шел по двум линиям.

Во-первых, независимо от Велланского, поскольку потребность в развитии этих идей возникала из самого развития науки, что и обращало внимание русских ученых на идеи Шеллинга, на идеи немецкой идеалистической философии вообще и диалектики в частности.

Во-вторых, в зависимости от его трудов и пропаганды, хотя степень этой зависимости отдельных представителей школы была весьма различна.

Что касается первой из этих линий, то, занимаясь сейчас исследованием влияния Велланского, а не формированием и развитием школы вообще, мы не можем на ней сосредоточиться и лишь вкратце напомним основные факты и имена, отсылая читателя к специальным статьям на эту тему [46; 50; 51].

С тех пор как еще до появления «Пролузии...» Велланского в переведенной на русский язык работе К. Шпренгеля была сделана ссылка на две ранние натурфилософские работы Шеллинга [236, с. 207], независимо от Велланского к идеям Шеллинга в той или иной мере примыкали многие деятели философии в России.

Наиболее крупным из работавших в то время в России иностранных философов-ученых, впрочем достаточно самостоятельным, чтобы считать его просто проводником идей Шеллинга, был профессор Харьковского университета, немецкий философ и ученый Иоганн Шад. Шеллингианские идеи проводил и выпускник Иенского университета, доктор медицины и профессор Харьковского университета в 1806—1810 гг. Г. Коритарь, опубликовавший работу [362], в которой ополчался «против грубо-эмпирического метода и требовал философского изучения медицины» [193, с. 259].

Симпатии к шеллингианству, по-видимому, питали и иностранного происхождения профессор Казанского университета начала XIX в., в особенности профессор И. Литтров, учитель Н. И. Лобачевского по астрономии. Воздействие шеллингианства испытали и додарвиновские эволюционисты М. Таушер, Л. Боянус, профессор Виленского университета академик Х. Пандер, отчасти также и К. Бурдах.

Из числа русских философов и естествоиспытателей, затронутых влиянием шеллингианства, следует назвать Я. Кайданова, И. Книгина (настоящая фамилия — Булгаков), Я. Громова и группу учеников профессора Шада, подготовивших под его руководством диссертации: Г. Гесс де Кальве, Г. Хлапоница, А. Дудровича, И. Гриневича, И. Любачинского и др.

Напомним, что в первой половине 20-х годов XIX в. к шеллингианству примкнули и два декабриста — Е. Оболенский и В. Кюхельбекер (который, как и М. Павлов, пришел к этой философии в результате эволюции от материалистическо-сенсуалистических воззрений). До декабрьских событий 1825 г. интересовался «новейшей немецкой метафизикой», хотя и не примкнул к ней, декабрист И. Якушкин.

Независимо от Велланского подвергся воздействию философии Шеллинга и А. Галич, учившийся в Германии. Но дальнейшее его развитие как философа осуществлялось не без влияния Велланского, в известном смысле крестного отца Галича в философии: с оговорками Велланский одобрил диссертацию Галича. В последующем Велланский сыграл роль в формировании и развитии антропологизма Галича, который прямо и ссылался на своего оппонента по диссертации, говоря о тех, кто ему предшествовал в области «человекоучения»³⁰.

В таком же отношении к Велланскому стоял и М. Г. Павлов, примкнувший к философии Шеллинга во время зарубежной командировки в конце 10-х годов, а впоследствии работавший параллельно с Велланским в России. Павлову будет посвящена следующая глава настоящей книги. Поэтому сейчас я лишь вкратце скажу об их взаимоотношениях. Несомненно, что оба они работали в одном направлении, на общей философской платформе и совместно формировали школу. Известно, что

Павлов был хорошо знаком и тесно связан с Велланским, хотя последний и не очень-то ценил его.

Н. Розанов в своих воспоминаниях о Велланском сообщает, что в письме к нему от 15 декабря 1833 г. Велланский, сопоставляя Павлова с И. Давыдовым, заключал, что «Давыдов более Павлова способен к философским воззрениям» [70, с. 125].

Такое заключение дискредитирует скорее Велланского, нежели Павлова, так как И. Давыдов, принципиальный эклектик, ни по каким критериям не может идти в сравнение с Павловым.

Соображения Сакулина, что такая оценка Павлова была следствием его отхода от шеллингианства и критики им Окена в «Основаниях физики» [73, с. 126], вряд ли приемлемы, ибо Павлов критиковал Окена по частному поводу. Преодолевая же априоризм шеллингианства и пропагандируя идею единства эмпирии и умозрения, Павлов, следуя Велланскому, пошел дальше его.

В силу этого отрицательная оценка Павлова Велланским не согласуется с действительным содержанием его работ и значением Павлова в развитии школы, с тем фактом, что, как мы увидим, центральные философские идеи и установки этих двух деятелей школы чрезвычайно близки, а это нас заставляет предположить наличие каких-то вненаучных факторов, определивших подобное отношение Велланского. Не исключено, что здесь проявлялась ревность его к деятельности Павлова в той области — пропаганде «новой» философии, — которую Велланский считал едва ли ни своей монополией.

Также независимо от Велланского идеи Шеллинга восприняли и развивали московские профессора И. Давыдов и М. Погодин в ранние годы их развития, хотя воздействие на них и Велланского, и Павлова не исключено ³¹.

Более поздние деятели школы вряд ли формировались без воздействия Велланского. Непосредственным было влияние Велланского на формирование московских Любомудров. Выше уже говорилось о связях Велланского с В. Одоевским — одним из двух основателей важнейшего ответвления школы — московского кружка Любомудров. Одоевский состоял в переписке с Велланским, из которой, между прочим, видно, что московский Любомудр читал сочинения патриарха русской натурфилософии [133, с. 804—806] ³². Он публично признавал, что следует

Велланскому и «разным его сочинениям» [64, с. 179]. Не без влияния Велланского решали некоторые вопросы философии московские любомудры.

Несет на себе отпечаток влияния натурфилософии и одна из первых работ Н. В. Станкевича — набросок трактата «Моя метафизика». Сделанный тогда, когда Станкевич еще не читал сочинений Шеллинга, трактат этот питался, очевидно, идеями русских натурфилософов. Другой участник кружка Станкевича, В. Г. Белинский, также испытывавший в начале 30-х годов воздействие натурфилософии, свидетельствует о знакомстве кружка с идеями Велланского: в числе произведений, определявших в то время «круг умственной деятельности» русских, он называл «Физику Велланского» [8, с. 24].

И хотя у нас нет прямых свидетельств о том, что натурфилософские представления самого молодого Белинского сформированы воздействием на него Велланского, т. е. что, говоря о «круге умственной деятельности» русских, он имел в виду и себя самого, но если сопоставить это замечание с тем, что он пишет о мироздании в этом сочинении, то нельзя не согласиться с Х. Коштойнцем [53, с. 73—74] и другими исследователями, считавшими, что Велланский сыграл известную роль в формировании философских представлений Белинского в начале 30-х годов³³. Вот что говорит Белинский в «Литературных мечтаниях» (1834): мир «есть не что иное, как дыхание единой, вечной идеи... проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном разнообразии... Для этой идеи нет покоя: она живет беспрестанно, т. е. беспрестанно творит, чтобы разрушать, и разрушает, чтобы творить» [8, с. 30]. В другом сочинении того же периода (1835) он писал: «Вся Вселенная, все сущее есть не что иное, как единство в многообразии, бесконечная цепь модификаций одной и той же идеи» [9, с. 239].

Это, конечно, вполне шеллингианские формулы, и весьма возможно, что не знавший немецкого языка Белинский почерпнул их из того источника, который был, по его собственному утверждению, определяющим для умственного круга своих русских современников, — у Велланского.

Во всяком случае, несомненно, что Велланский, как первый из проводников натурфилософии на русской почве, оказал формирующее влияние на эту группу рус-

ской молодежи начала 30-х годов, и именно в этом смысле Чернышевский ставит Велланского в один ряд с Павловым и Надеждиным, отдавая ему хронологическое первенство как «первому... последователю... немецкой философии» из числа русских «светских ученых» [84, с. 178, примеч.].

Опосредованное воздействие оказал Велланский и на того члена кружка Любомудров, который впоследствии стал основателем антипросветительской, романтической школы русской философии — славянофильства — И. Киреевского. Известно, что отчим братьев Киреевских, глубоко повлиявший на духовное формирование своих приемных сыновей, ознакомился благодаря указаниям Велланского с философией Шеллинга [196, с. 16; 52, с. 427]. Однако если это воздействие и имело место, то лишь в молодости, когда в сознании Киреевского зрели отнюдь не славянофильские, а скорее западнические идеи, высказанные в первых его сочинениях.

Воздействие Велланского на московскую молодежь этого времени выходило за пределы кружков Любомудров и Станкевича. Так, известно, что интерес к книге Велланского «Биологическое исследование...» испытывали многие студенты Московского университета середины 20-х — начала 30-х годов [20, с. 197]. Велланский оказывал влияние не только на студенчество. Его испытал, например, доктор Ястребцов [52, с. 428].

С большим пиететом относился к учению Велланского, в частности к идеям «Опытной... физики», Н. А. Полевой [70, с. 122].

Чрезвычайно интересным и, кажется, не исследованным специалистами фактом влияния Велланского на развитие русской науки и философии является его воздействие на некоего «инженер-капитана Татаринова», автора трактата по математике [226]. Недовольный традиционными курсами высшей математики, автор сообщает, что он давно пришел к мнению, «совершенно противоречащему общему... понятию о нуле. Впоследствии, слушая по справедливости достойного... всяких похвал, то есть профессора Велланского; слушая его рассуждения, преисполненные математически-логическими истинами, я изумился тождеству моих мыслей с понятиями о нуле, излагаемыми в натуральной философии Шеллинга. Тогда я узнал, что есть другой способ воззрения на науки...» [226, с. IV].

Критикуя метод Ньютона, Лейбница и Даламбера, цитируя Велланского и ссылаясь на него в дальнейшем изложении [226, с. 1, 20, 21, примеч.], автор опирается на диалектические идеи единства времени и пространства, конечного и бесконечного. Он критикует кантианский априоризм, доказывает необходимость обоснования математики с помощью философии [226, с. 8—9] и использования идеи единства противоположностей (именно в этой связи упоминает Татаринов Велланского на с. 20 своей книги); Татаринов предложил свой метод получения производной³⁴.

Трудно исключить воздействие Велланского и на тех русских додарвиновских эволюционистов, которые испытывали влияние Окена, — на непосредственного ученика Велланского по Академии П. Ф. Горянинова (ср. примеч. 39) и на учеников М. Г. Павлова по Московскому университету — М. М. Максимовича и Г. Е. Щуровского. Но если даже и не относить их к числу лиц, на которых Велланский оказал воздействие, то несомненно, что в своей области они высказывали те идеи, которые входили в систему идей школы и в этом смысле отчасти примыкали к ней.

Небезынтересно отметить, что Велланский был известен и в Германии благодаря немецким ученым, главным образом благодаря изданиям, выходившим в России на немецком языке, и этот материал есть своеобразное свидетельство влияния Велланского в России и за ее пределами.

Уважали и помнили Велланского и его учитель Шеллинг, и его соученик Окен³⁵. Еще при жизни Велланского появилась рецензия Я. Вейссе на «Животный магнетизм...» Велланского — Клуге [247, с. 129—135], причем рецензент изложил содержание третьей, теоретической, части книги, которую написал Велланский. Биографические сведения о Велланском Вейссе почерпнул у ученика Велланского — доктора Спасского³⁶.

Вейссе отмечает глубокое понимание Велланским немецкой философии. «Достаточно удивительно, что в России могут следить за немецкой философией новейшего времени, тогда как англичане и французы, даже сами немцы ее не понимают» [247, с. 13].

В 1845 г. в немецкой литературе были представлены сведения о Велланском А. Каллисеном, который приводит (не совсем точные) биографические данные о Веллан-

ском и библиографию его оригинальных трудов и переводов [242, с. 259—260].

На немецком языке имеются также отзывы о Велланском двух немецких ученых, проживавших в России.

Так, Теодор Штюрмер, преподававший в Медико-хирургической академии историю, литературу и энциклопедию медицины и, очевидно, лично знавший Велланского, сообщил биографические и библиографические сведения о Велланском, а также дал высокую оценку его педагогической деятельности. Отзыв этот интересен и сам по себе, и как свидетельство известности Велланского за границей. «Велланский — один из достойнейших ветеранов нашей русской медицины, — пишет Штюрмер. — Он выказал себя отличным врачом не только на службе, но и в обширной практике; как преподаватель, он воспитал массу благодарных учеников. Преданный почитатель Окена, он совершенно воспринял в себя его натурфилософию и был как раз настоящим человеком, чтобы передать ее верно, обогатив собственными идеями. Кто из его бывших учеников не вспоминает с совершенно особенным удовольствием о его лекциях, на которых воодушевленный старец с почти волшебной силой умел овладевать вниманием аудитории и столь удобопонятно³⁷ и приятно представлять возвышеннейшие идеи в многозначительной оболочке. Кроме студентов, появлялись и другие слушатели и слушательницы, даже из высших классов. Кто хоть раз слышал Велланского, тот навсегда становился его поклонником» [246, с. 300; 172, с. 233—234].

Наконец, приведу чрезвычайно показательный отзыв о Велланском одного из крупнейших петербургских медиков того времени — Максимилиана Гейне, посвятившего Велланскому некролог.

«Шеллинг дал ему (Велланскому. — З. К.) лестное свидетельство, что Велланского он считает одним из своих наиболее знающих и совершеннейших учеников... Велланский стал для России Шеллингом. Но он не был столь удачлив, как переживший его великий учитель. Велланского не оценили у нас по достоинству. Быть может, следующее поколение будет справедливее, оно укажет Велланскому почетное место среди европейских ученых... Сочинения его, богатые эрудицией и значительные по своему духу, гораздо красноречивее говорят о заслугах Велланского, чем все похвалы. Его труды снова показы-

вают, что как бы ни мало было у нас число истых жрецов науки, в России не было недостатка в великих талантах, которые жили на славу своему отечеству и для красоты науки» [243, с. 120; 172, с. 87].

ЛИТЕРАТУРА

Итак, нельзя согласиться с Велланским в утверждениях, что его в России не слышали и не слушали. И приведенные оценки Велланского теми, кто еще при жизни первого представителя школы сумел оценить его роль в формировании школы, кто понимал двойственность его исторического влияния, стали традиционными и для последующей литературы о нем. Такова точка зрения одного из первых историков русской философии архимандрита Гавриила [17, с. 95—96, 98], подчеркнувшего его принадлежность к школе Шеллинга, и А. М. Левина [196], и трех авторов, которые на рубеже XIX и XX вв. наиболее подробно изложили и рассмотрели взгляды первого русского натурфилософа, — М. Филиппова [233], Е. Боброва [172; 11; 12] и П. Сакулина [73]. П. Сакулин рассмотрел его идеи в целях выяснения воздействия Велланского на В. Одоевского и весь московский кружок любителей. Интуитивистский и даже иррационалистический характер психологических идей Велланского в «Биологическом исследовании...» подчеркнул М. Вержблович, не обосновав, однако, этой характеристики ссылками на текст и его разбор и не проследив эволюции его воззрений после этой работы, хотя, как мы знаем, именно эта сторона воззрений Велланского подверглась существенному и радикальному развитию. В то же время Вержблович подчеркнул значение шеллингианско-натурфилософской традиции для развития русской психологии и считал Велланского пионером в ассимиляции в России этой традиции [15, с. 119—121]. В том же русле, хотя и с некоторыми различиями, которые не столь значительны, оценивают взгляды Велланского и другие дореволюционные авторы, работы которых представлены в библиографии к этой книге.

Советские исследователи истории отечественной философии и естествознания оценивали деятельность и влияние Велланского соответственно исторической эпохе раз-

вития этих научных отраслей в начале XIX в., т. е. как двойственные, хотя в этих оценках имеются нюансы.

Первые работы по истории философии в России, вышедшие в советское время и содержавшие оценки воззрений Велланского, принадлежали перу буржуазных историографов, с концепциями которых мы уже неоднократно полемизировали и будем полемизировать в других главах этой книги. Я имею в виду книги Г. Шпета, сильно преувеличившего зависимость идей Велланского от воззрений Окена [92; см. примеч. 23]. В отличие от него Э. Радлов, говоря о развитии в России психологии, относит Велланского (имея в виду «Биологическое исследование») к числу авторов «оригинальных сочинений» и видит в нем последователя натурфилософии самого Шеллинга, а не Окена, которого даже и не упоминает, характеризуя Велланского. Радлов не только считает названное сочинение Велланского и его концепцию оригинальными, но и определяет ее как «антропологию в связи с главнейшими явлениями природы» [67, с. 58].

Упомяну еще работу М. Ершова, традиционно считавшего Велланского «родоначальником русского шеллингианства» [35, с. 9].

Дальнейшая — уже в собственном смысле советская — литература характеризуется известной поляризацией оценок Велланского как ученого и философа; в ней выявляются критическое и апологетическое направления.

Наиболее критическую позицию по отношению к Велланскому и натурфилософии вообще, включая и русскую, занимают историки естествознания и естественнонаучного материализма, выступившие в конце 50-х годов, хотя в 40-х годах нашего века и эта категория советских исследователей, как мы сейчас увидим, отнеслась к Велланскому и натурфилософии более разносторонне.

Во «Введении к истории естествознания в России» В. П. Зубов, по-энгельсовски оценив роль натурфилософии для естествознания, пишет, что «в России первую и безуспешную попытку пропагандировать натурфилософию сделал в начале XIX века Д. М. Велланский... Более благоприятную почву для своего распространения натурфилософия получила лишь в 20—30-х годах, в особенности в пору усилившейся реакции после подавления восстания декабристов» [185, с. 14].

Эта характеристика неточна. Неточно сказано о влиянии Велланского: его попытка, как мы только что видели, не была безуспешной, у него было немало последователей, Велланский был первым представителем целой школы, сыгравшей свою роль в развитии естествознания и философии в России.

Неточны и хронологические ограничения: если более благоприятной, чем в начале века, была почва для распространения натурфилософских идей в 20—30-х годах, то почему же она не стала таковой для Велланского и почему его попытки так и остались безуспешными? Ведь в 20-х и 30-х годах он продолжал действовать: и преподавать, и читать публичные лекции, и издавать свои сочинения.

Ссылка на усиление реакции здесь ничего не объясняет, так как она отнюдь не способствовала распространению шеллингианства, а, наоборот, преследовала его (ср. примеч. 7). Неверно и то, что натурфилософия получила особое распространение после 1825 г.

Если это справедливо в известной мере (далеко не абсолютно) относительно шеллингианства в целом, то как раз не относительно натурфилософии, получившей значительное распространение именно в 10-х—начале 20-х годов в трудах довольно многочисленных своих последователей в России, о которых я писал выше.

Интерес к натурфилософии в начале XIX в. В. П. Зубов никак не связывает с метафизическими слабостями методологии тогдашнего естествознания, с задачами философского развития, так что для проникновения и развития натурфилософии в России не выявляются исторические и философские резоны...

Односторонне отрицательно оценены натурфилософия и Велланский в очерках, посвященных истории физики (автор О. А. Лежнева [54, с. 150—151]) и истории биологии (автор С. А. Соболев [79]). В последнем даже говорится, что «деятельность Велланского была реакционной по своему существу» [79, с. 282—284]. В этих очерках приводятся отрицательные отзывы современников о Велланском и его трудах, но умалчивается о положительных отзывах самих естествоиспытателей, таких как химик Я. Д. Захаров, химик и фармаколог А. А. Иовский, эволюционист К. Ф. Рулье, медик М. Гейне и другие, которые, как мы знаем, сочетали критику Велланского с при-

знанием его заслуг, с пониманием исторического значения его пропаганды. Односторонне отрицательно отнесся к Велланскому и чешский исследователь З. Мартинек [203].

Н. Ф. Уткина делает акцент на идеализме, априоризме отца русской натурфилософии, не выявляя сенсуалистических тенденций его гносеологии, что, по-видимому, связано с тем, что она рассматривает взгляды Велланского в контексте развития русского естествознания и материалистических тенденций в этом развитии, а не в плане истории философии в целом ([81, с. 215—216; 80, с. 160—162]; ср. также примеч. 16). Автор резко отделяет Велланского от Павлова, как совершившего эволюцию к более здоровым взглядам³⁸.

Своеобразна позиция в оценке Велланского известного историка науки Б. Е. Райкова, о которой я уже говорил в связи с характеристикой эволюционизма Велланского. В отличие от тех, кто относится к натурфилософии «с ту-поумной посредственностью на манер Карла Фогта», Б. Е. Райков достаточно ясно понимает историческое значение натурфилософии и соответственно этому высоко ценит Окена (он посвятил ему специальное и самое подробное на русском языке исследование [69]) и некоторых его русских последователей — П. Ф. Горянинова, М. Г. Павлова, М. М. Максимовича, Г. Е. Щуровского, В. Ф. Одоевского [69, с. 131—144]. Но у Велланского он видит только недостатки, совершенно не замечая достоинств. Б. Е. Райков считает Велланского подражателем Окена, вульгаризовавшим его натурфилософию, и относит его к числу тех, кто считал «мистику» главной «ценностью» натурфилософии Окена, выдвигая ее «на первый план и даже развивая» [69, с. 144]. Велланский, по утверждению Б. Е. Райкова, заимствовал «худшие стороны» натурфилософии и принес «русскому обществу не пользу, а вред» [69, с. 152]. Он «затемнял Окена» [69, с. 150], «отбросив или исказив то здоровое, что было в его учении, и выдвинул на первый план уродливые стороны» [69, с. 151]; «креационист Велланский был далек от эволюциониста Окена и не может считаться прогрессивным ученым» [69, с. 149].

Произошло все якобы потому, что «Велланский не был достаточно умен и образован, чтобы разобраться в натурфилософских идеях» [69, с. 149]. Даже успехи Велланского по служебной линии Б. Райков хочет дискре-

дитировать. Он объясняет их тем, что «ученые степени и лекционные программы находились фактически не в ведении профессорской коллегии, а в руках медицинских чиновников, которые в своих решениях далеко не всегда руководствовались интересами науки» [69, с. 151—152], и тем, что, по не обоснованному им предположению, Велланский, что называется, втерся в доверие к начальнику «всей медицинской части и лейб-медику императора Александра I» [69, с. 146] — Г. Виллие (Виллье). Словом, Велланский по этим характеристикам — невежественный шарлатан, пробравшийся в русскую науку и высшую школу нечистыми путями, и Б. Е. Райков сочувственно ссылается на пасквиль консерватора и литературного гангстера О. Сенковского, обвинявшего Велланского в «шарлатанстве» [69, с. 149, ср. 77, с. 368—370].

Приступая к полемике с Б. Е. Райковым, прежде всего не могу не обратить внимания на то, что Б. Е. Райков разными мерками мерит Окена и Велланского. При итоговой, сводной, обобщающей характеристике он «прощает» первому все его натурфилософские заблуждения и мистику, в то время как Велланскому он их не прощает и не усматривает в работах русского ученого ничего значительного в том же, в чем он видит значительное в натурфилософии Окена. Высказав свою совершенно правильную оценку натурфилософии вообще и сославшись при этом на Энгельса [69, с. 10—11], Б. Е. Райков затем применяет эти критерии почти исключительно как критерии ценности естественнонаучных теорий, хотя у Энгельса, да и в трудах Б. Е. Райкова, эти оценки даны в гораздо более широком и прежде всего в философском плане.

Б. Е. Райков игнорирует исторически ценные идеи и высказывания Велланского, аналогичные тем, которые делают в глазах Б. Е. Райкова исторически значимой деятельность Окена. Так, указав на два «креационистских» места у Велланского (оба они воспроизведены мной в этой главе), он не обращает внимания на те, которые свидетельствуют о гетерогенно-эволюционистской тенденции в работах Велланского.

Б. Е. Райков видит причину отсутствия (с нашей точки зрения мнимого) эволюционистских идей у Велланского в его мистике и креационизме. Но почему он умалчивает о том, что Окен был креационистом в гораздо большей степени, чем Велланский, что в основном произ-

ведении Окена [95] весь первый раздел — как мы уже знаем — посвящен, так сказать, чертовщине, до чего никогда не опускался Велланский? Почему не отмечает он, что противоречие между креационизмом и гетерогенно-эволюционными идеями является едва ли не главным противоречием не только философских оснований натурфилософии Окена, но и его учителя — Шеллинга, из которых все они — и Велланский менее всех их — так и не смогли выбраться. У Велланского, как и у Окена, идея развития сосуществовала с креационизмом, приходила в противоречие с ней, но она содержалась в его работах, как и в работах Окена и Шеллинга.

Далее. По Б. Е. Райкову выходит, что Велланский не более как вульгаризатор сочинений и идей Окена. Это совершенно неверно. Я уже говорил о том, что обе первые, а также и третья работа Велланского параллельны работам Окена, но не повторяют их.

И в собственно натурфилософской области у Велланского немало такого, чего нет у Окена и это давно установлено в литературе. Так, М. Филиппов, не отрицая того, что Велланский «совершенно подчинился мистической стороне учений Шеллинга и особенно Окена» [233, с. 135], подчеркнул, во-первых, что Велланский в этом отношении разделил судьбу и Шеллинга, и Окена и не был каким-то особым и отсталым мистиком по сравнению с ними [233, с. 132, 137], как полагает Б. Е. Райков; во-вторых, М. Филиппов подчеркнул «обширность знаний и несомненную талантливость» Велланского и тот факт, что он «был серьезным естествоиспытателем» [233, с. 137]; наконец, в-третьих, М. Филиппов утверждал, что, следуя Шеллингу и Окену, Велланский вносил много своего даже в формальную сторону натурфилософских построений: он иногда сам изобретал аналогии [233, с. 140], вводил в текст данные своих собственных наблюдений [233, с. 143—144]. Ссылаясь также и на другого исследователя Велланского — Левина [см. 196], М. Филиппов подчеркивал, что Велланский вслед за Шеллингом и Океном предугадывал гипотезу Шлейденна—Шванна о клеточном строении живых тел [233, с. 147].

На это третье качество работ Велланского указывал и Е. Бобров. Он обратил внимание на то, что Велланский отвергал мнение о теории животного магнетизма как «мистицизме» и говорил о нем как о практически проверен-

ной форме медицинского воздействия на больного человека [11, с. 6—7]. Он приводил мнение Я. Вейссе о «тесной связи научных убеждений Велланского с учениями различных современных немецких ученых» [247, с. 14] и Я. Говорова о большом практическом значении пропагандируемого Велланским «животного магнетизма» при лечении «нервных болезней» [180, с. 13—14]. От себя Бобров добавлял, что Велланский «никогда не был поклонником какой-либо одной школы в терапии... но с изумительной для того времени проницательностью следил за нарождением новых методов, с которыми и знакомил русскую медицинскую публику», переводя книги Х. Гуффеланда [155], Г. Кленке [157], К. Клуге [158; 11, с. 1—2].

В этой связи интересно отметить, что даже Г. Шпет, который всячески стремится подчеркнуть подражательность русских философов, в отличие от Б. Райкова писал о научной самостоятельности и углубленности работы Велланского: «Велланский прежде всего ученый», стремящийся «развить новую науку, он хочет быть реформатором... Велланский с планом в голове углубляется в лесную чащу и силою прокладывает себе дорогу», почему «научное значение Велланского выше», чем значение Павлова [92, 287]. «Велланский примыкал ближайшим образом к Окепу... делает попытку более или менее самостоятельного приложения этих идей к разработке физиологии и физики» [92, с. 122].

О научной добросовестности Велланского и его стремлении быть на уровне современной науки свидетельствует и приведенный Н. Розановым [70, с. 114] факт: уже в 40-х годах, будучи слепым, Велланский, признав книгу Клуге устаревшей, взялся за перевод (с помощью жепы) более современного труда на ту же тему — Кизера (книга Клуге вышла в 1815 г., двухтомник Кизера — в 1821—1822 гг.), который «обнимал собою все новости после сочинения Клуге, все известные тогда явления магнетизма и терапевтическое применение их» [70, с. 20]. Как и во все свои переводы, Велланский внес и в этот многое от себя; в частности, в последнем, 11-м «Отделении» привел свидетельства об эффективности лечения гипнозом в практике русской медицины [11, с. 36—37]. Потратив на перевод Кизера около двух лет, слепой ученый еще более пяти месяцев работал с помощью своего ученика Роза-

нова (слушавшего у Велланского курс общей физиологии в 1828—1829 гг.) над слогом, так как слог собственного перевода «показался ему тяжел, не такой, каким в 1840 году писали по-русски для печати» [70, с. 116; 11, с. 20].

Говорю я все это для того, чтобы отвести от Велланского еще одно незаслуженное обвинение Б. Е. Райкова. Критик многократно упрекал Велланского в том, что язык его темен [69, с. 48], что он «писал тяжело, туманно, высокопарно, с приемами семинарского красноречия» [69, с. 150]. Эти обвинения, во-первых, непродуманны в том смысле, что не учитывают состояния русского научного языка в эпоху, когда создавались книги Велланского. Ведь он сложился в допушкинскую пору — в самом конце XVIII и начале XIX в., и претензии Б. Е. Райкова не более основательны, чем если бы они были обращены к Радищеву, Державину или раннему Карамзину.

К тому же мы видели, что Велланский стремился следить за развитием не только науки, но и русского языка. Зато на роль Велланского в разработке медицинской и вообще научной, не говоря о философской, терминологии Б. Е. Райков совсем не обращает внимания. Между тем роль эта огромна, хотя до сих пор и совершенно не исследована. Велланский первый ввел в русский язык шеллингианско-океновскую терминологию, переводил множество зарубежных книг по медицине. Это был большой научный подвиг, и он заслуживает высокой оценки.

Во-вторых, обвинения эти попросту несостоятельны. Язык Велланского достаточно ясен, а трудности его понимания определены сложностью и для тех времен совершенной необычностью предмета рассмотрения. На это, как мы видели, указывали еще современники Велланского, такие, как химик Захаров, медик Штюмер и др.

Б. Е. Райков много говорит о невежестве Велланского. Это совершенно несостоятельное обвинение. Талантливый выходец из народных низов, факт выдвижения которого в ряды столичной профессуры говорит сам за себя, ученый, прошедший многолетнюю выучку, лучший выпускник Академии 1802 г., выпускник Вюрцбургского университета, который, даже по характеристике Б. Е. Райкова [69, с. 16—17], был далеко не из последних; слушатель Шеллинга, отмеченный им; человек, свободно полемизирующий — и с весьма тонким пониманием, для того

времени вовсе не ординарным, — и с Кантом, и с Фихте; соискатель, написавший на латыни диссертацию и знавший сверх того еще несколько языков; переводчик многих трудов западноевропейских ученых и активный участник выработки отечественной научной терминологии, блистательный лектор, которого зачарованно слушали студенты, всегда тонко чувствующие достоинства лектора; профессор и автор, о котором с таким уважением говорят многочисленные современники (в том числе и те, к которым с пиететом относится Б. Е. Райков) и последующие историки русской науки, как это показано в настоящем историографическом очерке; человек настолько преданный науке, что, проработав десятилетия и ослепший, он не думает об отдыхе, а продолжает — слепой! — упорно следить за повинками западной специальной литературы и напряженно работать — все это никак не вяжется с нарисованным Б. Е. Райковым образом ловкого шарлатана и пройдохи, некоего Калиостро от медицины!

Нельзя согласиться и с приведенным выше утверждением Б. Е. Райкова, будто «невежественный» Велланский смог получить професси́у и быть столь активным деятелем русской высшей школы потому, что такого рода допуск осуществлялся высшими чиновниками, покровительствовавшими ему, а не профессурой. Вся история деятельности Велланского совершенно противоречит этим утверждениям, ибо все представления для прохождения профессорской службы и прочие формальные требования удовлетворились достаточно демократическими и автономными процедурами цеха русских ученых. И наоборот, там, где действовала чиновничья верхушка и церковь, Велланского не пропускали (Демидовская премия, цензурные преследования и т. п.). Да и покровительство Виллие, на которое ссылается Б. Райков, было весьма краткосрочным. Уже в 1806—1808 гг., т. е. в самом начале карьеры Велланского, между ними произошла размолвка, так как нелюдимый Велланский не захотел поддерживать интриг Виллие против крупного врача и организатора русского здравоохранения Ивана Франка, конкурента и антагониста Виллие. Кроме того, последний отрицательно относился к натурфилософии, высмеивал Велланского за пристрастие к ней, так что покровительство это и не могло быть ни долгим, ни глубоким.

Итак, нет никаких серьезных оснований исключать, как это сделал Б. Е. Райков, Велланского из числа тех натурфилософов, которые наряду с мистикой и фантазиями вносили в науку и философию идеи, способствовавшие их развитию, из числа тех, кого и строгий критик русского натурфилософа должен отметить, как передового ученого³⁹.

Приходится, таким образом, с огорчением констатировать, что Б. Е. Райков не понял главной исторической заслуги Велланского — его роли и приоритета в извлечении «гносеологического урока» из коперниканской революции в естествознании, введении этих идей в русскую методологию науки.

Впрочем, в защите Велланского от нареканий нескольких историков науки мы не только не одиноки, но выступаем как союзники и последователи целого ряда советских историков философии, историков науки.

Советские историки психологии, медицины, физиологии, биологии (эволюционного учения) — разумеется, критикуя натурфилософскую мистику и фантастику, свойственные работам Велланского, — дали объективную и всестороннюю оценку значения его идей для развития русской культуры в целом.

Оригинальность и важность даже для современной психологии идей Велланского в развитии на русской почве идей «сенсорного развития и взаимной связи ощущений», а также и «психологических основ теории познания» подчеркнул Л. И. Веккер [14, с. 14—15]. Б. Г. Ананьев, имея в виду противоречивость идей Велланского и двойственное их значение для развития психологической мысли в России, писал, что наряду с «натурфилософским идеализмом», «печерными аналогиями» Велланский высказал интересные идеи относительно «природы различных органов чувств и ощущений», «активности субъекта в познавательном процессе» и др. [5, с. 65—66].

Историк медицины Ю. Лисицын, критикуя Велланского за априоризм и умозрительность, замечает, что, «несмотря на беспочвенность всей системы, созданной Велланским, она включала в себя правильные суждения и прежде всего диалектические мысли о единстве и взаимной связи явлений природы, о единстве органического и неорганического мира, взаимосвязи между естественными науками, в частности физиологией, физикой и хи-

мией. В своих трудах Велланский выступал против косности и рутины, против грубого эмпиризма, в защиту высокого авторитета науки» [198, с. 89—90].

В том же духе, с указаниями на практические выводы из враждебности к опытной науке («в физиологии отрицал вивисекцию», говорит автор, повторяя слова Х. Коштоянца), оценивает Велланского и анонимный автор статьи «Велланский (Кавунник)» [176, с. 153].

Историк русской физиологии Х. Коштоянц, резко критиковавший отрицательное воздействие натурфилософии Велланского на учащуюся молодежь [53, с. 48—52], тем не менее писал, что «своими трудами Велланский высоко поднял роль теории в понимании явлений органической природы, через ряд последовательных звеньев связанных с явлениями природы неорганической... его взгляд на человека как на часть природы был передовым и имел большое значение в формировании мышления врачей и философов» [53, с. 48—49]. «Философская деятельность Велланского, — писал Х. Коштоянц, — для своей эпохи имела и положительную сторону, так как была направлена против косности, религиозных догматов, грубой эмпирии и застоя мысли. Его идеалистические по основным установкам работы приучали, однако, к широкой системе взглядов на окружающие явления как единый процесс, в котором отдельные явления находятся в глубокой связи и взаимодействии». «Стремление противопоставить грубому эмпиризму, безыдейному разложению природы и сведению законов сложных явлений к простым — идею синтеза, идею взаимной связи явлений, нельзя не признать весьма прогрессивным. В этом положительное в деятельности Велланского, у которого... мы видим не только „бессмыслицу, получившуюся от дуализма между естествознанием и философией“ (Энгельс) ⁴⁰, но и глубокую идею всеобщей связи явлений и высокую оценку роли теории в научном понимании мира и практики человека (в частности, в области медицины)» [53, с. 63, 73]. Х. Коштоянц пишет, что влияние Велланского «выходило далеко за пределы физиологии и медицины и отразилось на общем ходе развития философской мысли» в России, он говорит об «огромном влиянии Велланского» [53, с. 45] и считает «значительным... период в развитии философии и медицины в России, который связан с именем Д. М. Велланского» [194, с. 156], несмотря на справедливость той

критики, которой он был подвергнут, и на то, что успехи русской медицины и физиологии зависели от преодоления натурфилософских учений [194, с. 152, 154].

Роль Велланского в развитии эволюционистских идей в России отметили: А. Максимов [56, с. 146]; Л. Бляхер, который, говоря, что Велланский представлял развитие лишь как вечный круговорот (см. примеч. 18), и весьма критически относясь к натурфилософии вообще и к Велланскому в частности, все же отмечает у него некоторые, имевшие историческое значение моменты, как, например, даже и в резко критикуемом методе аналогий [20, с. 86]; С. Микулинский [59, с. 122]; А. Парамонов, который, давая общий очерк развития эволюционного учения в международном масштабе, считает нужным отметить, что «целая плеяда русских ученых, в их числе Д. М. Велланский, М. Г. Павлов... смело выступала в защиту идеи развития и против метафизических взглядов Кювье» [65, с. 1191].

В этой связи специально следует отметить, что еще современники Велланского — Н. Розанов, Т. Штюрмер, М. Гейне и др., как установлено выше, писали о его большой эрудиции в области естественных наук.

К такому мнению присоединяются и советские ученые. Так, Х. Коштоянц писал: «Четыре обширных раздела Опытной, наблюдательной и умозрительной физики... Велланского на 900 страницах дают огромный фактический материал из области „стихологии“ (свет, тяготение, космология, геология); в них подробно изложены такие важные проблемы, как „электризм“, „магнетизм“, „химизм“, „гальванизм“. Во всех разделах Велланский пользовался интереснейшими фактическими данными» [53, с. 59].

Его сочинения содержали также и значительные сведения об истории развития животного мира, которые дали ему возможность дойти до эволюционистских, хотя и противоречивых идей в рассмотрении животного царства.

Советские историки философии подчеркнули большой вклад Велланского не только в развитие отечественного естествознания, но и в отечественную философию. Нисколько не игнорируя ограниченности и противоречивости натурфилософии, они видят в Велланском первого русского мыслителя, стремившегося ассимилировать на отечественной почве идеи немецкой диалектики, родоначальника того мощного движения, которое потом в течение

нескольких десятилетий будет давать свои плоды и существенно способствовать развитию русской философии и других наук, в том числе в известном смысле и естественных.

К числу «передовых людей» России 20—30-х годов, которые «увлекались... идеями немецкого классического идеализма», главным образом его диалектическими идеями, относит Велланского М. Иовчук [38, с. 70—71; 39, с. 35; 40, с. 42].

Автор этих строк в первой формулировке своей концепции истории философии в России начала XIX в. писал, что «в России этого времени существовала школа диалектического объективного идеализма» и что первым ее представителем был Д. М. Велланский [42, с. 143]. Это утверждение было развито автором и в последующих его работах [47, с. 8—9; 192, с. 252; 50; 46; 51, с. 82]. Уделяя большее внимание критике произвольности натурфилософских построений и консервативной роли антиэмпиризма Велланского, тормозившего развитие экспериментального естествознания, признают прогрессивную роль его диалектических, как и вообще натурфилософских, идей А. Галактионов и П. Никандров в двух книгах о русской философии [18, с. 142—146; 19; с. 148—154].

Многосторонне оценена роль Велланского в обобщающем введении ко второму тому «Истории философии в СССР». «Интерес к учению Шеллинга, — пишут его авторы В. Е. Евграфов и З. В. Смирнова о русских натурфилософах начала XIX в., упоминая в этой связи и Велланского, — был вполне закономерен, ибо оно являлось попыткой философского обобщения достижений именно современного естествознания. Однако влияние шеллингианства на развитие науки в России было двойственным. С одной стороны, через шеллингианство в естествознание „вливались“ идеи диалектики: принципы динамизма, поллярности и всеобщей связи, действительно отражавшие новые факты и частные законы, открытые различными науками. Такое влияние было положительным, оно готовило почву для усвоения в дальнейшем наиболее прогрессивными направлениями в философии и науке диалектики Гегеля. С другой стороны, учение Шеллинга, будучи системой объективного идеализма, несло в различные отрасли естествознания искусственные натурфилософские построения, „вливало“ в науку то самое умозрение, кото-

рое опиралось на сверхчувственное знание...» [34, с. 22].

Теперь перед нами рельефно выявились и типы отношений к Велланскому, и, главное, то историческое влияние, которое он оказал на русскую философскую мысль.

Велланский, как и вся идеалистическая натурфилософия, как и весь идеализм, подвергся глубокой критике со стороны русского материалистического деизма и материализма, материалистического сенсуализма. Эта критика была серьезна и глубока не только в том смысле, что помогла русской философской мысли пойти вперед, преодолеть ошибки, заблуждения, несуразности этой философии, но и в том, что она разглядела в ней существенные достижения, которые она учла, «сняла» в своей философии — в материализме, соединенном с существенными диалектическими идеями.

Велланскому посчастливилось: идеи, которые он впервые внес в русскую мысль, захватили впоследствии сравнительно широкий слой русских мыслителей и сформировали школу. Разумеется, она сформировалась не потому, что Велланский смог убедить в своей правоте многих талантливых русских мыслителей, а по гораздо более органическим причинам, о которых уже говорилось выше. Но он первый в России начал пропаганду этих идей и в этом смысле стал родоначальником школы.

Михаил Григорьевич ПАВЛОВ

М. Г. ПАВЛОВ И ЕГО РОЛЬ В ИСТОРИИ ШКОЛЫ. ПАВЛОВ — ПРОСВЕТИТЕЛЬ

Следующими за Д. М. Велланским по времени первого выступления крупными деятелями школы были М. Г. Павлов (1793—1840) и А. И. Галич (1783—1848) ^{1*}.

В центре внимания Павлова стоит та же проблематика, которая в особенности занимала Велланского — натурфилософская (онтологическая) и в ее пределах — логико-гносеологическая (методологическая).

Павлов не просто повторял Велланского, его выступление знаменовало собой не только экстенсивное развитие школы, но и известное изменение характера философствования, известный сдвиг в развитии школы.

Между первым выступлением Велланского (1805) и первым выступлением Павлова-идеалиста (1821) прошло полтора десятилетия. За это время объективный

^{1*} Хронологически раньше выступил и был старше А. И. Галич. Он вернулся из командировки в Германию, во время которой примкнул к шеллингианству, в 1812 г., в то время как М. Г. Павлов прошел эту стадию несколько позже, вернувшись из Германии в самом конце 1820 г. В силу этого, если бы мы изучали моменты истории школы в последовательности выступления ее деятелей, мы должны были бы вслед за анализом воззрений Велланского перейти к рассмотрению взглядов А. Галича. Однако мы не будем придерживаться «хронологии насчет лиц», а будем руководствоваться более существенным для анализа истории философии, и особенно истории философской школы, принципом логической связи идей ее представителей, и этот принцип побуждает нас обратиться теперь не к Галичу, а к выступившему позже Павлову.

диалектический идеализм снискал себе в России немалое число сторонников, проник, несмотря на гонения со стороны официальных кругов, в университетское преподавание, журналистику, в оригинальную монографическую литературу. Этот экстенсивный рост требовал, чтобы школа философствовала проще, менее академично и в то же время чтобы она выделила из натурфилософии и самостоятельно разрабатывала многие из тех философских проблем, которые у Велланского оказались заключенными в недоступную для широкого читателя область натурфилософии. Это касалось проблем логико-гносеологического, методологического цикла, проблем эстетики, обществоведения (философии истории) и др.

Павлов в известной мере ответил на эти потребности развития школы. Хотя онтологическую проблематику он в сущности рассматривал еще в форме натурфилософии и как натурфилософ, примечательно уже то, что сам он считал себя физиком, а не натурфилософом. Когда его упрекнули в том, что он в своей физике повторяет Окена, он разъяснил, что это совершенно неверно не только по существу, но и формально: книга Окена, которую при этом имели в виду [95] является книгой по натурфилософии, а его книга (тогда еще не опубликованная; оппонент Павлова судил о ней по статьям Павлова, напечатанным до публикации книги, в которых он сообщал о ее структуре) будет книгой по физике [272, с. 353]. Что же касается других волновавших его проблем философии, то он трактовал их уже за пределами физики в самостоятельных работах по самым различным вопросам, хотя по традиции и вводил методологические экскурсы в свои учебники физики и земледельческой химии. Так появляются многочисленные специальные статьи Павлова по логико-гносеологическим вопросам, по вопросам методологии, эстетики, его полемические статьи, в которых эти вопросы рассматривались в некоторых комплексах. Даже и онтологическую проблему он отчасти рассматривал за пределами физики — в общефилософском плане и в работах общефилософского значения.

Существенно изменялась, становилась более приспособленной к расширению сферы влияния школы и сама форма философствования. Велланский и терминологически, и тематически был весьма специален, академичен. Хотя он и прочитал однажды публичный курс, но пре-

подавание он вел только среди медиков — слушателей петербургской Медико-хирургической академии.

Не так строил свою деятельность Павлов. Он читал свои лекции в Московском университете, имевшем несколько факультетов — «отделений». На его лекции стекались студенты со всего университета, даже и с тех отделений, в программу которых его курсы не входили¹. Читал он свои лекции, писал работы, стремясь делать их понятными для самого широкого круга не только студентов, но и вообще читающих русских людей. Он вынес свою пропаганду и деятельность далеко за пределы университетского круга: издавал журналы, вел журнальные полемики, был директором Земледельческой школы и опытного хутора. Словом, благодаря деятельности Павлова идеи русского просветительского идеализма пошли не только вглубь (чему способствовали и другие деятели школы, особенно после 1825 г.), но и вширь.

Интересно заметить для характеристики этого сдвига в истории школы, что Велланский, это олицетворение академического начального периода развития школы, был, по-видимому, недоволен таким оборотом дела. Только этим недовольством можно объяснить тот известный нам факт, что он был весьма сдержан в оценке Павлова, ставил его даже ниже эклектика И. Давыдова, также придерживавшегося академического стиля деятельности. Хотя Павлов был, несомненно, самым крупным непосредственным продолжателем дела Велланского и хотя он был ближе всех других деятелей школы к его воззрениям, Велланский, еще ранее жаловавшийся на непонимание, проведя 12—16 августа 1833 г. в Москве, где он беседовал в доме у Павлова с московскими профессорами (И. Давыдовым, Н. Надеждиным, А. Иовским, А. Альфонским, а с Павловым провел многочасовой разговор), писал впоследствии Н. Розанову, что московские профессора не поняли его физики [144, с. 123].

Это следует расценить только как отрицательную оценку выхода павловских методов преподавания и пропаганды на более широкую арену, как недовольство изменением самой формы философствования, что хорошо уловил и сформулировал слушатель Павлова по Московскому университету Герцен. «Физике, — писал Герцен, — было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно

полезны. Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом: „Ты хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?“

Это чрезвычайно важно; наша молодежь, вступающая в университет, совершенно лишена философского приготовления... дальше введения и общего понятия, — утверждал Герцен, — Павлов не шел или, по крайней мере, не вел других» и для его построений характерны «остановка при начале... незавершение своего дела... дома без крыши, фундаменты без домов и пышные сени, ведущие в скромное жилье...» [27, с. 16—17]. Из сказанного видно, что Павлов сосредоточивался на философской пропедевтике, сделал ее проблемы уже не подчиненными натурфилософии, а самостоятельными².

В силу всех этих особенностей воззрений и деятельности Павлова на первый взгляд представляется естественным и целесообразным отразить прослеженный сдвиг в самой структуре анализа философских идей московского профессора и начать его с рассмотрения именно этой, пропедевтической проблематики — с выяснения его мнений о том, что такое наука и как классифицируются науки, каковы место и предмет науки философии, каковы методы философского, а вместе с тем методы исследования вообще и т. д.

По всей вероятности, именно так и поступит будущий автор монографического исследования о Павлове, который вполне заслужил, чтобы такое исследование было написано. Но мы пишем не монографию о Павлове, а главу в книге о школе, и интересы такого исследования требуют, чтобы мы и в структуре самой главы о Павлове отошли от кажущегося естественным порядка и подчинили ее структуре исследования взглядов Велланского, чтобы сопоставить их и яснее представить себе, как развились идеи школы трудами первого из них.

Проводя сопоставления особенностей воззрений Велланского и Павлова и прослеживая тем самым путь развития школы, мы должны учитывать дальнейшее усиление связи школы с естествознанием и ввиду этого — усиление соответствующих тенденций философского развития, наметившихся еще у Велланского: Павлов с самого начала в качестве профессора наук о сельском хозяйстве стремился поставить науку на службу прак-

тике. Этому способствовали его первая речь при вступлении на должность профессора («О главных системах сельского хозяйства с приновлением к России» [260]), его ранние статьи [278; 273 и др.], его первая книга «Земледельческая химия» [251] и его последний большой печатный труд «Курс сельского хозяйства» [255]. Эту же цель преследовала его деятельность по изданию «Записок для сельских хозяев, заводчиков и фабрикантов» и журнала «Русский земледелец». Наконец, этой же цели были подчинены его профессорская деятельность и практически-организационная работа в качестве директора сельскохозяйственной школы и опытного хутора. Мы увидим ниже, как четко под воздействием этих обстоятельств он формулирует мысль о единстве теории и практики.

* * *

Михаил Григорьевич Павлов родился в 1793 г. в г. Воронеже. Первоначальное образование он получил в Воронежской семинарии, где изучал богословские и философские науки. В августе 1813 г. он поступил в Харьковский университет, но через год перешел в Московское отделение Медико-хирургической академии. Неудовлетворенный системой и программой преподавания, Павлов в 1815 г. перешел в Московский университет, изучая одновременно науки медицинского и математического отделений. В 1816 г. он закончил оба отделения университета, с золотой медалью по математическому и с серебряной по медицинскому, и был оставлен при Кабинете натуральной истории университета. В 1818 г. он защитил докторскую диссертацию [287], после чего был послан за границу для совершенствования знаний по естественной истории, сельскому домоводству и философии, чем он и занимался в 1818—1820 гг.

Существует мнение, что воздействие немецкой идеалистической философии Павлов испытал еще до этой командировки. Так, по мнению Шпета (опирающегося лишь на то, что в Харьковском университете в год учения Павлова там преподавал Шад), «возможно, что первые семена шеллингианства были заброшены в его (Павлова. — З. К.) мысль уже в Харькове, — Шадом или

близкими ему по шеллингианству медицинскими профессорами» [92, с. 287].

По мнению Л. Я. Бляхера, в диссертации Павлова заметно влияние «немецкой натурфилософии» [10, с. 98]. Павлов ссылаясь в диссертации на авторитет упомянутого уже Я. Кайданова, также находившегося под ее влиянием [49, с. 343]. Однако еще в 1817 г., т. е. до защиты диссертации, Павлов опубликовал статью [268], написанную в духе деистическо-материалистической школы философии русского Просвещения. Но какова бы ни была предшествовавшая история духовного развития Павлова и воздействия на него шеллингианства еще на родине, за границей он стал приверженцем шеллинго-океновской натурфилософии.

Вернувшись в Москву, он 26 декабря 1820 г. был назначен экстраординарным профессором университета и приступил к чтению лекций по минералогии и сельскому домоводству. Он начал курс в 1821 г. упомянутой выше вступительной речью, а затем стал преподавать физику и другие предметы. Павлов развил и за стенами университета интенсивную научную и литературную деятельность: издавал, кроме названных выше, литературный и научный журнал «Атеней», в котором много печатался; публиковал свои статьи в журналах «Мнемозина», «Московские ведомости», «Телескоп», «Отечественные записки»; его перу принадлежат, кроме упомянутых уже книг, двухчастные «Основания физики» [269], содержащие в себе важнейшие философские, особенно онтологические, идеи.

Как уже было сказано, Павлов не занимался теорией общества и социально-политическими вопросами. Но он весьма определенно высказался еще в начале своего профессорства в Москве по вопросам социально-экономическим, и эти его высказывания в совокупности с некоторыми прямыми свидетельствами о его общественной позиции и теми заключениями, которые мы делаем из анализа его философских взглядов, дают достаточные основания, чтобы отнести его к деятелям Просвещения.

Почти в самом начале своей профессорской деятельности Павлов определил свою социально-экономическую позицию и сделал это в публичной речи в июле 1823 г.

Он доказывал, что «вещество, эта стихия богатства, будучи исключительно делом Всемогущего, природою и

искусством (т. е. промышленностью в тогдашнем смысле этого слова, включавшем в себя фабричное, ремесленное, сельскохозяйственное производство. — З. К.), не увеличивается и не уменьшается», хотя в то же время количество богатства возрастает [278, с. 35]. Отсюда Павлов делал вывод, что «единственный источник богатства есть природа» [278, с. 37], а промыслы, ремесла, сельское хозяйство «суть только средства, служащие к составлению богатства» [278, с. 38].

Павлов рассуждал о преимуществах активного торгового баланса в международной торговле [278, с. 39], о «капитале основном и посредствующем» и о других категориях экономики сельскохозяйственного производства, присоединяя к этим рассуждениям соображения о том, что «в многообразнейших движениях... механизма политического мира... господствует единство; все направляется к одной вожденной цели, к общественному благосостоянию» [278, с. 38]; из всего этого он делал вывод, что главная деятельность общества и должна быть направлена на увеличение богатства, причем «сельское хозяйство превосходит все средства, служащие к составлению богатства» [278, с. 38]. Рядом с этим чисто экономическим тезисом стоит и социальный: «кроме богатства общественному благосостоянию способствует народная образованность» [278, с. 40].

Речь идет здесь не о политическом образовании (которое, как считает профессор, имея в виду, по-видимому, Французскую революцию, наделало столько бед), а о словесном: «образование должно состоять в надлежащем разумении дела своего звания» [278, с. 40]. В данном смысле необходимо способствовать просвещению не столько помещичьей верхушки общества, сколько «образованию низшего класса» [278, с. 40]. Надо оказать это «благодетельнейшее влияние на многочисленнейший класс народа» [278, с. 41]. Все эти общие выкладки Павлов применял к России, как стране преимущественно сельскохозяйственной.

Что касается его политэкономической стороны, то перед нами типичное рассуждение физиократа, т. е. сторонника системы политической экономии, которая, по определению Маркса, заложила «основу для анализа капиталистического производства» ([1, ч. 1, с. 14]; ср. [с. 20]).

Как известно, система физиократов зародилась в Франции конца XVIII в., «в стране преимущественно земледельческой» [1, ч. 1, с. 21], и потому «выступает скорее как буржуазное воспроизведение феодальной системы» [1, ч. 1, с. 20]. В физиократизме «феодализм... приобретает буржуазный характер, буржуазное общество принимает феодальную видимость», и в целом «физиократическая система... соответствует буржуазному обществу той эпохи, когда оно вылупляется из феодализма» [1, ч. 1, с. 21].

Эти характеристики Маркса дают нам ключ к пониманию социального характера экономической программы Павлова и одновременно к пониманию того, почему именно эта система политической экономии, а не английская классика, уже к тому времени развившаяся, привлекла внимание Павлова: английская классическая политическая экономия Смита—Рикардо была политэкономией, воспроизводившей и анализировавшей развитие по преимуществу промышленной страны — Англии, в то время как физиократизм Кене—Тюрго соответствовал как раз тому обществу и той разновидности капиталистического развития, которое претерпевала Франция второй половины XVIII и Россия первой половины XIX в.

Итак, политэкономические взгляды Павлова были взглядами буржуазного идеолога той эпохи, когда буржуазность еще только «вылупляется из феодализма», что и соответствует нашему определению социально-экономической сущности Просвещения.

Ясно выражена в этой программе Павлова и социальная сторона. Она далека от революционности; более того, она направлена против революционности и очень напоминает программу русского просветителя начала XIX в. Пнина — сословно-ограниченную программу русского просветительства. Но программа Павлова при всей своей сословной ограниченности усматривает средство увеличения «общественного благосостояния» в «народной образованности», в «образовании низшего класса». Она, следовательно, умеренно демократична и рассчитана на просвещение, как на средство общественного прогресса, к осуществлению которого Павлов призывает и который он считает бесконечным [278, с. 42].

Относительно этого демократического аспекта просветительства Павлова мы располагаем еще одним бесцен-

мым свидетельством. В показаниях декабриста Штейнгеля Следственному комитету по делу декабристов содержится характеристика социально-политической ориентации Павлова как деятеля, помыслы которого не просто были направлены на экономический прогресс родины, но и на прогресс социальный. Павлов характеризуется здесь как вольнодумец и противник крепостничества. «Через Селивановского (московского издателя, которого Штейнгель и Рылеев хотели привлечь в тайное общество. — З. К.)... — говорил на следствии Штейнгель, — знаю я о заведенном в Москве Училище сельского домоводства, которое находится под дирекциею свободомыслящего профессора Павлова. В нем воспитываются дети крепостных крестьян и вообще так направляются, чтобы восчувствовать всю цену свободы и тяжесть рабства» [357, с. 42—43].

Итак, к широко известной и принятой в литературе характеристике Павлова как прогрессивного деятеля отечественной науки о сельском хозяйстве, как горячего пропагандиста новейших методов обработки земли, борца с рутинерством и отсталостью, защитника идеи единения теории и практики, умозрения и опыта, т. е. просветителя в этом общем смысле, должна быть добавлена обычно игнорируемая или даже отрицаемая умеренно демократическая ориентация в вопросах социально-экономических и отчасти даже социально-политических. Впрочем, как мы видели, и это просветительство, и этот демократизм были выдержаны в сословно ограниченных рамках просветительства страны, где буржуазное развитие осуществлялось еще в лоне феодального общества. Но несомненно, что все это дает нам право отнести Павлова к числу деятелей русского Просвещения.

ИСХОДНАЯ ПОЗИЦИЯ В ОНТОЛОГИИ

В главе о Велланском мы выявили структуру его онтологии. Теперь мы должны изучить соответствующее учение Павлова и установить, как в его работах развивалась онтология школы после Велланского, хотя, как мы сейчас увидим, оба учения относятся к одному роду.

Здесь, однако, мы должны ввести некоторое структурное изменение по сравнению с главой о Велланском, главным образом в полемических целях.

Относительно Велланского мы исходили из абстракции неизменности его философских взглядов, прежде всего онтологических. Литература о Велланском не ставит проблемы сколько-нибудь существенной эволюции его взглядов, скорее даже игнорирует некоторую его эволюцию в отдельных вопросах гносеологии, робкие побуждения к пересмотру своих ранних заблуждений (см. гл. 1, примеч. 9).

Не то с Павловым. Многие историки, особенно историки науки, о которых мы будем ниже говорить, считают, что он проделал эволюцию от идеализма к почти что материалистическому воззрению. Это очень ответственное утверждение, оно должно было бы быть тщательно обосновано и по содержанию, и по хронологии, чего, однако, авторы подобных утверждений не сделали. Но едва ли не наиболее существенный их просчет состоит в том, что само понятие материализма употреблено ими не строго научно, а весьма произвольно. Разумеется, при характеристике процесса эволюции, который всегда сочетает в себе черты старого и нового, речь идет зачасую не о чистых формах, а о тенденциях. Разумеется, материалистическая тенденция не то же самое, что заверченный материализм, но она все-таки должна быть *материалистической* тенденцией, а не чем-то расплывчатым, и единственным настоящим критерием здесь может быть только ответ изучаемого мыслителя на основной вопрос философии в его онтологической постановке. К тому же авторы подобных интерпретаций упускают из виду, что если и можно говорить о тенденции отрешения Павлова от идеализма, то нельзя забывать о присущей ему, как и Велланскому, теософской тенденции.

Все это я говорю для того, чтобы обосновать необходимость рассмотрения онтологии Павлова не только по существу, но и по основным его произведениям, что даст возможность выяснить также вопрос о том, осуществлялась ли в его сознании эволюция онтологических идей. Мы используем для характеристики его онтологических идей следующие работы: «О полярно-атомической теории химии» (1821), «Курс минералогии и сельского хозяйства» (1822—1824), «О способах исследования природы» (1825), «Натуральная история» (1830), «Достоинство идеализма в нравственном образовании человека» (1832), «Основания физики» (ч. 1, 1833, ч. 2, 1836) и примы-

кающую к ним работу неизвестного автора «Общий очерк природы по теории профессора Павлова» (1836), излагающую взгляды Павлова и на «органическую физику».

В первом из названных произведений, где Павлов впервые выступил как идеалист, он лишь объявил себя сторонником Шеллинга и даже выявил, как мы уже знаем, логику своего отхода от материализма и приобщения к идеализму. Но уже в первом развернутом сочинении, до сих пор не опубликованном и почти не использованном в литературе, сочинении, которое я в [49, с. 349—350] датирую 1822—1824 гг., — в «Курсе минералогии и сельского хозяйства» [254]³ развернуто изложена его онтологическая концепция. Следующая его специальная философская работа, в известном смысле программная для изучаемой школы, — статья «О способах исследования природы» [270] — представляет собой разработанный фрагмент названного «Курса...».

В «Курсе...», имеющем в философской биографии Павлова примерно то же исходное значение, что и «Пролузия...» в биографии Велланского, еще соединено изложение философских и естественнонаучных проблем.

Объектом исследования для Павлова в «Курсе...» является вечная, бесконечная, изменяющаяся и движущаяся, но пребывающая природа, «лучшая эмблема» которой — «Феникс, сгорающий и из пепла своего возникающий» [254, с. 6]. «Сорвать завесу, сокрывающую от нас колеса сей гармонической машины, открыть главную пружину всех ее несметных движений, дойти до первого закона, по коему все видимое образовалось и поддерживается, познать верховное начало и на нем водрузить знамя истины; образовать общую теорию природы и с сим светильником проходить все бесчисленные частные явления — вот... цель естествознания вообще, или (цель. — З. К.) науки о природе» [254, с. 6—об. 7].

Хотя Павлов ставит эти задачи перед теоретическим естествознанием, но очевидно, что решение их не может быть дано в его рамках. Сама необходимость решить их выводит его анализ в область философии.

Мы не будем следовать за ним, а постараемся установить, встречаются ли в этом анализе структурные элементы онтологии Велланского, и если да, то какие именно. Рассматривая в этих целях «Курс...», мы убеж-

даемся, что едва ли ни все структурные элементы онтологии Велланского воспроизводятся и в этом сочинении Павлова.

Прежде всего мы вскрываем в онтологии Павлова ту же идеалистически-теософскую тенденцию, которая присуща онтологии Велланского и которую мы зафиксировали в нескольких пунктах нашего резюме онтологии Велланского. Они выглядят в «Курсе...» так.

Эмпиризм и плюрализм в естествознании, под которым понимается в значительной мере, как видно и по другим работам Павлова, метафизический материализм, приводят к множественности и противоречивости предложенных учеными систем природы, в то время как она должна быть одна и выведена из некоего вне естествознания лежащего принципа (ср. примеч. 4).

Выведение этого принципа Павлов осуществляет аналогично Велланскому, т. е. в процессе использования объективного идеализма в его платоническо-шеллингианской версии — на основе объективного идеализма в форме философии тождества с теософским завершением.

Существует вещественное, материальное, рассуждал Павлов по схеме Шеллинга—Велланского, и ему противоположное, духовное (идеальное). Они тождественны в том смысле, который устанавливается тождеством результатов натурфилософии и трансцендентального идеализма, двумя возможными направлениями философского исследования, чему Павлов посвятит специальную статью — «Философия трансцендентальная и натуральная» [286]. Эта последняя показывает, что в этом отношении Павлов примыкал к Шеллингу. Со всем тем, однако, духовное и материальное неравноправны, ибо все вещественное обусловлено, в то время как духовное безусловно; все природное «находится в пространстве и пребывает во времени», только

Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины

[254, с. 9].

Таков принцип единства мира, «единства материи», такова концепция идеалистического тождества идеального и материального. Но откуда многообразие мира? Где источник «многообразия» природы, «бесчисленности форм» ее [254, с. 9]?

Как мы помним, и у Шеллинга, и у Велланского именно с решения этого вопроса начинается раздвоение концепции мирообразования на религиозно-идеалистическую и гетерогенно-эволюционистскую. Идя по первому пути, Павлов, подобно Велланскому, рассуждает как платоник: источник многообразия мира — в «идее жизни», «одухотворяющей», «оживляющей» и растения, и животных; «материальное образуется по образу идеального; материальное, будучи одно в целой природе, принимает ту или другую форму, смотря по тому, подвергается влиянию той или другой идеи жизни» [254, с. 9 об. — 11] ⁴; «материальное есть отпечаток идеального» [254, с. 11].

Идеи, по Павлову, как и по Велланскому, не последняя сущность, не последнее звено этой иерархии; идеальное, в свою очередь, божественно, создано богом. В «Курсе...» подробно и воинственно развита мысль о боге, как «абсолюте», «безусловном», которое «служит условием всему существующему условно» [254, с. 20]. В доказательство этих выкладок Павлов ссылаясь на Библию (там же), бросался в полемику с материализмом [254, с. 11] и пантеизмом [254, с. 23, примеч.].

Однако само божественное начало Павлов, как и Велланский, трактует с позиций совершенно неортодоксальных, на основе некоего своеобразного диалектического деизма и наподобие Окена в его «Теософии» — известном нам введении к его «Руководству...» бог оказывается абсолютом, который порождает из себя мир в процессе самопознания и на основе диалектики. Порождение мира есть процесс «самовоображения бога в предмете» [254, с. 22 об.], осуществляющийся на основе «двойства», «тройственности», диалектики «ноля», «плюса» и «минуса».

Деистически трактовано Павловым библейское сказание о том, что, сотворив мир, бог ушел на покой [254, с. 23]. Но эта библейская сказка трансформируется в натурфилософское построение, поскольку Павлов обнаруживает совечное богу начало, которое само по себе не только нигде не объявлено произведением бога, но, наоборот, считается исходным материалом. Бог, по Павлову, сотворил «небо и землю из ничего; это ничто, материал творения есть эфир» [254, с. 27].

С этого пункта, т. е. с признания совечного и независимого от бога «материала творения», и начинаются построения Павлова-натурфилософа, который, приняв, подобно Велланскому, за первоначало бога-абсолюта и идеи, осуществляет натурфилософскую дедукцию природы.

На основе диалектики «полярности», «двойства», отрицательного и положительного, на основе метода аналогий и других операторов шеллингианской натурфилософии Павлов дедуцирует время, движение, форму, первоначальную материю, эфир (видимо, в каком-то другом, более конкретном физическом смысле, нежели в том, в котором эфир был объявлен материалом для божественного творения), тяжесть, свет, теплоту, земные элементы и подобные последовательные звенья «динамического процесса».

Находят себе соответствие в этой работе Павлова и те идеи Велланского, которые лежали в основании его эволюционизма, доходящего до известной конфронтации с креационизмом и до концепции гетерогенности природы, материи. Общетеоретической предпосылкой эволюционизма Павлова здесь является идея развития, движения природы. Природа «находится в движении», представляется «непрерывно изменяющеюся, движущеюся», но и пребывающей, ибо «одно умирает, другое рождается» [254, с. 5 об.]. Для природы характерно единство противоположностей — «производимости» (изменяемости) и «пребываемости» (неизменности) [254, с. 5 об.]. Именно это и должна в особенности воспроизвести теория природы, которая (теория) единственна, потому что «истина есть сходство наших понятий с познаваемым предметом» и мы можем знать о природе только то, что она есть, ибо «вне природы нет ничего» [254, с. 7 об.].

И когда после этого заключительного тезиса, находящегося в противоречии со всеми креационистскими заявлениями Павлова, он говорит еще, что теория есть «представление внутреннего хода явлений природы» [254, с. 7 об.] и что в ней мы представляем этот ход «таким, как он есть, а не каким быть кажется» [254, с. 8], то он в своих рассуждениях примыкает к той тенденции онтологии школы, по которой теория природы, сформулированная как натурфилософская теория динамического процесса, оказывается не умозрительной де-

дукцией, а воспроизведением ее реального, исторического хода развития.

Все эти рассуждения Павлова и дают основание утверждать, что в исходной его работе, как и в работах Велланского, наличествуют противоречащие друг другу концепции — гетерогенно-эволюционистская (антикреационистская) и религиозно-идеалистическая (креационистская).

ДАЛЬНЕЙШЕЕ ФОРМУЛИРОВАНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ, ДВЕ ЕГО ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ (КРЕАЦИОНИСТСКАЯ) ТЕНДЕНЦИЯ

В следующей (из приведенного выше перечня) работе Павлова — обработанном фрагменте рассмотренного «Курса...», ориентированной главным образом на логико-гносеологическую проблематику, использованы лишь некоторые элементы онтологической конструкции Велланского (учение о божественном первоначале, о материальном и идеальном, их связи и функциях, о неприемлемости материализма). Но использованы они в том же самом смысле: «Что есть это, что вне меня?» — задавался Павлов онтологическим вопросом и отвечал: «это» есть бесконечная Вселенная, которая «не есть предмет исследования, но составляет только предмет благоговейного удивления величию творца ее» [270, с. 2—3]. Павлов, подобно Велланскому, утверждал здесь принцип теософский, рассматривал соотношение материи и идеи в русле платонизма.

«Многоразличие форм вещественных, — писал он, — зависит не от самого вещества, оно одно; вещество ... служит только основой явления — массой, из которой образуются различные формы, а то, что в веществе проявляется, от чего зависит образование той или другой формы, есть нечто от вещества отличное, совершенно ему противоположное. Назовем условно сие нечто веществу противоположное, в нем проявляющееся идеальным, а закон, по которому идеальное действует, идею вообще, в телах живых — идею жизни... вещество при-

нимает ту или иную форму, смотря по тому, какому идеальному влиянию подвергается» [270, с. 15—16].

Отсюда Павлов делал объективно-идеалистический вывод: «действительно существует только идеальное, а вещественное существует случайно» [270, с. 17]. Само вещественное он трактует, подобно Велланскому, диалектически, как вечно движущееся и изменяющееся.

Впрочем, нельзя не заметить, что в платоническом учении об идеях, как учении онтологическом, заметна тенденция, которая становится яснее при анализе учения об идее в гносеологическом смысле. Этот элемент онтологии Павлова также конгруэнтен онтологии Велланского. Только что приведенные рассуждения Павлова дают основания полагать, что для него идея есть не только гипостазированное, реально-сущее, но и закон формирования вещи, который, таким образом, как и у Велланского, понимается как общее. Думая так, Павлов, однако, не становится реалистом в средневековом смысле, но и не опускается до номинализма. Эта тенденция его взглядов станет яснее после анализа его гносеологических представлений.

Диалектичность воззрения Павлова проявляется и в его полемике с механистическим материализмом, которую вел и Велланский.

Атомистическая теория, считал Павлов, «совершенно неправильна», ибо «по сей последней находятся много-различные вещества, начала; и ежели природа кажется производящею, то она не другое что делает, как только составляет сии вещества, коих различное содержание причиною различия тел» [270, с. 13].

Увидев порок механистического атомизма, не понимающего становления новых качеств и сводящего это становление к механистическому сочетанию разнородных элементов, Павлов, опираясь на весьма доказательные факты, показывает, что новое качество не есть простой механический конгломерат старых. «В органической природе, — утверждает он на основании этих фактов, — часто в глазах наших совершается образование тел с такими началами или составленными частями, каких совсем не было в той среде, в коей их образование совершалось» [270, с. 13].

Здесь он утверждал диалектическое единство материи и многообразие материальных форм в процессе ее «про-

изводимости», которая состоит «в превращении одного и того же вещества в многообразные формы» [270, с. 12—13].

Объективно-идеалистическими и теософскими являются онтологические идеи и двух следующих из названных в перечне работ. В статье «Натуральная история» (особенно [257, с. 387—389]) Павлов пишет: природа — произведение бога; «всемощное „да будет“ предшествовало появлению природы» соответственно библейской онтологической легенде о творении мира и человека в течение недели. В диалоге «Достоинство идеализма... Разговор между идеалистом и материалистом» [249] он опровергает материализм. Однако нельзя не обратить внимание на то, что Павлов ведет здесь, как и в «Курсе...», и других своих работах, критику метафизического материализма и его действительных слабостей, полагая, что нельзя объяснить сложные образования материи — жизнь, ее функции — ощущение и подобное простым скоплением материальных элементов, «что причиною форм или явлений (phaenomen) служит не вещество... Следовательно, в явлении тел, кроме изображаемого (phaenomen), есть еще нечто изображающееся (poimemon), то, что определяет форму, в которую вещество выливается; словом, каждое явление в природе есть обнаружение внутреннего начала. Вот точка зрения, с которой ты не рассматривал еще природы! Поверь, взгляд на нее сквозь призму материализма есть взгляд односторонний: отсюда все заблуждения, коих жертвою ты был доселе» [249, с. 18].

Далее, в диалоге материалист вынужден признать правоту идеалиста, который сообщает ему, что постоянным бессмертным началом природы является бог и что при свете идеализма «природа представляется не мертвою грудой скопившихся атомов... она представляется живым изображением истин, убеждающих в бытии за пределами временного» [249, с. 20].

В то же время и здесь, как и в «Курсе...», где Павлов противостоит материалистическому антивитализму Дядьковского и других русских материалистов, он для обоснования своего идеализма, для критики материалистической философии использует метафизические слабости материализма.

Как и Велланский, Павлов видит и критикует существенный порок метафизического материализма — неумение найти и объяснить внутренний источник движения и формообразования материи, его неспособность понять переход от материи к жизни и ощущению, как переход ее к новому качественному состоянию.

На основных положениях объективного идеализма в той же самой его форме построена и онтология главного сочинения Павлова — его «Оснований физики», первый том (две части) которого был посвящен неорганической природе. Предполагаемой публикации и, по-видимому, даже написания второго тома, посвященного органической природе, Павлов осуществить не успел.

На «Основаниях физики» Павлова следует задержаться несколько подробнее потому, что они были, в сущности, также и итоговым его сочинением, и потому, что авторы, утверждающие, что Павлов эволюционировал к материализму, базируются главным образом на этой работе.

Сосредоточимся, согласно ходу нашего анализа, лишь на онтологических идеях этой работы Павлова, тем более что в ней они изложены более полно и многосторонне, чем в других, ибо его концепция — разновидность шеллингианско-океновского динамизма — представлена как завершение истории теории материи (вещества) ⁵.

«Основания физики» являются системой, которую Павлов, как уже говорилось, не хотел считать системой натурфилософии, каковой было руководство Окена. Несомненно, однако, что вся онтология, содержащаяся в этом сочинении, есть типичное натурфилософское учение и притом принципиально совпадающее с аналогичным учением Велланского. Это становится еще очевидней, если учесть, что Павлов строит его согласно методологическим принципам, которые он к этому времени разработал в своих пропедевтических работах, отмежевываясь от материалистического решения проблем философии природы и поставив свое построение в контекст шеллингианско-окенианской традиции.

Здесь, однако, с наибольшей ясностью выявляется, что онтология Павлова была противоречива в том же смысле, что и онтология Велланского: она содержала в себе те же две противоречащие друг другу тенденции — религиозно-идеалистическую (креационистскую) и гетерогенно-эволюционистскую. И если в предшествующих работах мы

прослеживали по преимуществу первую сторону этого противоречия, то в «Основаниях...» наиболее отчетливо выступает вторая.

ГЕТЕРОГЕННО-ЭВОЛЮЦИОНИСТСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ

Формально сужая свою онтологию до объема теории вещества — материи (см. примеч. 5), но рассматривая в этих пределах едва ли не все те проблемы, которые мы до сих пор выявили и обсудили как проблемы натурфилософской онтологии, Павлов подходил к обоснованию своего взгляда исторически и свою теорию представлял как новейший этап в развитии теории вещества. В этой связи он излагал краткую историю решения важнейших онтологических проблем, давал в сущности историко-философский очерк проблемы⁶.

Развивая ту сторону онтологии, по которой вещество рассматривается (хотя и до поры до времени) в своей гетерогенности, Павлов считает вопрос о том, что такое вещество, важнейшим в физике.

Физик должен сказать: «Решите вопрос о веществе, и я объясню строение Вселенной» [269, ч. 1, с. 280]. Вещество — «общее зерно, из которого развивается весь физический мир», а потому «теория вещества должна быть основной, общей, а все прочие в целой области наук естественных должны быть ее следствием» [269, ч. 1, с. 281].

Вопросом о природе вещества занимались с давних времен. Павлов кратко характеризовал взгляды Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, Гераклита, Демокрита, Эпикура, Платона, Аристотеля и господствовавшего в течение 15 веков аристотелизма. Затем Декарт объяснил вещество как вихрь, после чего на первый план вновь выдвинулся атомизм. «Атомическое понятие, столько же неосновательное, как и другие, о коих говорено, восторжествовало над всеми и, к удивлению, остается доселе господствующим» [269, ч. 1, с. 282]. Но даже если и принять атомы существующими, «хотя прежде следовало бы доказать их существование» [269, ч. 1, с. 283], нужно еще исследовать, «что сию массу приводит в движение?» [269, ч. 1, с. 283].

По этому поводу — о движущей силе атомов — было много теорий. Лейбниц выдвинул теорию «монад», которые «кажется, не лучше дают понятие о деятельности природы, как и атомы» [269, ч. 1, с. 284]. «Теория новейшая атомистическая» сводится к признанию различных начал природы, к признанию мертвых, неподвижных атомов, движимых внешней, механической силой. В каком мрачном виде представляется атомами природа! Она, по их (механических атомистов. — З. К.) мнению, мертвая груда, скопившаяся из атомов и движимая в пространстве механически!» [269, ч. 1, с. 284]. Но при помощи механического атомизма нельзя объяснить жизнь. «Какие явные противоречия. Как грубы и унизительны все последствия материализма» [269, ч. 1, с. 284—285].

Пафос этой критики состоит в неприятии метафизической концепции редукционизма — сведения закономерностей высших, органических форм материи к закономерностям низших — неорганических, тот самый пафос, который подвинул материалиста Павлова перейти на идеалистические позиции, стать сторонником философии Шеллинга. Это неприятие механической картины мира руководило Павловым в его полемике, в частности в его полемике против известного физика Ленца, в свою очередь критиковавшего с механистических позиций «Основания физики» Павлова. В этой полемике, в которой и у той, и у другой стороны были свои сильные и слабые стороны, Павлов прямо нападал на механистический редукционизм Ленца, когда писал, что «начало, из коего» Ленц «выходит» и по которому «в неорганической природе все происходит по механическим законам» — «ложно» [274, с. 4—5; ср. с. 7—9]; такие «системы» физиков [274, с. 10] и «понятия о природе», т. е. механистические, Павлов называет «диаметрально противоположными» своим [274, с. 14].

Продолжая свою полемику с механистическим атомизмом, Павлов полагал, что «ничем нельзя того доказать», что атомы — элементы тел, но если бы и можно было, то возникает другой, неразрешимый для атомизма вопрос: что вещество есть в себе, если оно есть атомы, т. е. что в себе есть атомы ([269, ч. 1, с. 285]; ср. выше критику механистического атомизма)⁷. Кант, который «первым из новейших мыслителей почувствовал потребность определить сущность вещества», полагал, что

«непроницаемое пространство есть вещество» [269, ч. 1, с. 285]. Не критикуя Канта, Павлов приводит его мысль в кавычках: «отталкивающая и притягивающая силы, взаимно ограничиваясь, наполняют пространство непрерывно и делают его непроницаемым. Непроницаемое пространство есть вещество» [269, ч. 1, с. 285]. Наконец, «вещество Окена есть эфир, о котором было говорено в его теории света» (см. примеч. 6), критикуемой Павловым.

Не удовлетворенный попытками создать теорию вещества, Павлов выдвигает свою. Опираясь на материал параграфов, где рассматривалось вещество в явлении, Павлов дает определение: «Вещество не другое что есть, как сила расширительная и сжимательная, ограниченные взаимно» [269, ч. 1, с. 286]. Но состояние взаимного ограничения сил, как состояние принуждения, не может быть начальным, ибо есть следствие некоей деятельности. Находясь в самостоятельном, свободном состоянии, каждая из этих сил самоуничтожилась бы, т. е. стала бы ничтожеством. «Итак, ничтожество и вещество для сил, расширительной и сжимательной, составляют две крайности: ничтожество — состояние совершенной свободы, вещество — состояние принуждения. Первое второму должно предшествовать, другими словами: основные силы физического мира могли переходить из ничтожества в бытие, а не наоборот» [269, ч. 1, с. 287].

Естественно возникающим вопросом о происхождении самих расширительной и сжимательной сил Павлов не задается, как не задавался он вопросом о происхождении «материала творения» в «Курсе...». Он лишь констатирует, что «их взаимное влияние современно самому творению» [269, ч. 1, с. 287], признавая сам факт последнего и переходя в этом пункте от гетерогенной к креационистской онтологии, хотя и оставаясь деистом, который признает, что «основные силы» (как прежде — «эфир». — *З. К.*) не сотворены богом, а совечны ему.

Перейдя этот рубикон концепции гетерогенности, но сохраняя ее рудименты — идею совечных «основных сил», Павлов задается вопросом: что же перевело эти силы из состояния свободного ничтожества в состояние ограничения, т. е. что явилось непосредственным актом создания вещества?

«При первом, говорю, зарождении мира вследствие всемогущего: да будет! — эпоха современной свободы для основных сил кончена и полагается начало взаимному их ограничению» [269, ч. 1, с. 288].

Находясь сперва во взаимодействии, «в напряженности», силы эти «далеки еще от взаимного соединения в вещество» [269, ч. 1, с. 289], хотя уже входят в рамки пространства и времени, принимают известную форму «соответственно своей натуре» [269, ч. 1, с. 289].

На манер Шеллинга, Окена и Велланского Павлов строит «динамический процесс», что приводит его к более конкретному определению материи.

Первая естественная форма расширительной силы есть радиус, линия от центра; как таковая, она есть свет.

Сжимающая сила, выйдя из «ничтожества», стремится стать сжимающейся к центру окружностью, поскольку она есть тяжесть, ибо «тяжесть в действиях своих» оказывается «постоянным стремлением к центру, к единству» [269, ч. 1, с. 290].

Таково происхождение основных, первичных сил — света и тяжести, которые лежат в основе дальнейшего формирования вещества. «...Свет и тяжесть составляют две силы основные, коренные; зародыш мира в них осуществился прежде, в них же или с ними вместе развивался далее» [269, ч. 1, с. 291].

Дальнейшее сближение основных сил — «встреча света с тяжестью, первый синтез противоположностей в мире физическом, есть огонь» [269, ч. 1, с. 298]. Огонь — это «момент борьбы» двух сил, «самое же следствие сей борьбы, результат синтеза противоположностей, есть вещество» [269, ч. 1, с. 299].

В заключение первой части книги Павлов и дал второе, более конкретное определение вещества (материи): «Итак, вещество есть свет, сгущенный и потемненный тяжестью при взаимном их ограничении: самый же свет есть сила расширительная, а тяжесть — сила сжимательная» [269, ч. 1, с. 302].

Таким образом, для Павлова вещество как единство сил сжимательной и расширительной есть единство не непосредственное; оно опосредуется светом и тяжестью, далее — огнем как их синтезом.

Во второй части первого тома «Оснований...» Павлов объясняет все другие силы из теории света, тяжести и вещества.

Верный своему принципу выведения частного из общего, Павлов полагал, что «после теории вещества вообще построение воздуха, земли и воды не представляет затруднений: частное должно быть отражением общего» [269, ч. 2, с. 353].

Как ни туманны и ни произвольны конкретные натурфилософские дедукции Павлова в первой и второй частях, он заканчивает вторую часть «Оснований...» самоуверенной тирадой: «Вот настоящая точка зрения для рассмотрения явлений планетных. Отсюда видно, почему механические понятия о природе неорганической противоречат опытности» [269, ч. 2, с. 368]:

Две части «Оснований физики» Павлова, как уже говорилось, рассматривают лишь неорганическую природу, хотя Павлов предполагал написать и третью часть (второй том), посвятив его физике органической, т. е. органической природе. Об этом мы узнаем из анонимной, но несомненно принадлежавшей перу Павлова статьи «Конспект физики», где изложен план всего труда и где предусмотрен следующий план раздела об органических силах: «1) процесс органический вообще, 2) процесс растительный, 3) процесс животный» [252, с. 236]. Как видим, даже и этот невыполненный замысел был более похож на конструкцию «Руководства...» Окена, чем на структуру основных работ Велланского, ибо он не доходил до проблем человека — «антропологии». Однако неполнота отчасти компенсировалась работой «Общий очерк природы по теории профессора Павлова», подписанной псевдонимом «И-ъ»⁸ [313], в которой рассмотрение органической природы доводится до проблем человека и которая тяготеет к циклу натурфилософских работ Павлова 1833—1836 гг. в том смысле, что дает сведения о характере решения им некоторых проблем антропологии.

Для нашего изложения материал этой работы чрезвычайно важен, поскольку дает возможность и по этим проблемам сопоставить онтологические учения Павлова и Велланского.

Мы помним по главе о Велланском, что в его работах выявлялось противоречие между религиозно-идеалистической (креационистской) концепцией, согласно которой

человек был создан богом, и гетерогенно-эволюционной (антикреационистской) концепцией происхождения человека в процессе эволюции природы.

«Общий очерк природы» показывает, что это противоречие и существенная разработка эволюционной идеи содержатся и в натурфилософии Павлова. Используя другие работы Павлова второй половины 30-х годов, мы получаем следующую картину этой части его онтологии.

Принимая идею происхождения мира и вещества из божественного «да будет» [313, с. 70—71 и др.], Павлов весьма решительно проводил в этих построениях идею единства неорганического и органического миров, определяющую антикреационистскую концепцию эволюции первого во второй. Теперь, солидаризуясь с антивитализмом Дядьковского и других критиков витализма и шеллингианства в России, Павлов считает «несправедливым» мнение «прежних физиологов» о том, что «способность организовываться (*facultas organisation*)» присуща лишь «избранной», «животворной» материи [313, с. 69]. Материя предстает здесь как *causa sui*, а способность к организации — как всеобщее свойство материи, принцип ее единства: «Способность организовываться имеют все тела, но только не в равной степени...» [313, с. 69—70]. И в этом смысле живая материя, животный мир есть материальное образование, различающееся от неорганического мира лишь по «постепенности организации» [313, с. 80]. «Постепенность организации» — такова эволюционная формула Павлова, включающая и человека: «человек, как и все животные, имеет одну общую с ними жизнь» [313, с. 80] *.

* Здесь выявляется еще одна сторона павловского понимания гетерогенности основы материального мира: эта основа многообразна также и в том смысле, что в ней содержится способность к образованию жизни. Идея гетерогенности — «неоднородности системы, — состоящей из однородных частей» (Физический энциклопедический словарь, т. 1. М., 1960, с. 422) формировала в онтологии Велланского-Павлова диалектическое противоречие единого и многого как имманентного, спонтанного источника движения и развития. Она противостояла идее божественного начала и механистическому пониманию мира, как «мертвой груды» атомов — идеям, предусматривающим, что движущая сила развития мира находится вне его. Эту тенденцию онтологической концепции Велланского-Павлова точнее было бы именовать гетерогенно-спонтанно-эволюционистской.

Таким образом, в этом пункте как бы нарушается линия эволюции и концепция единства мира, заменяем концепцией двух начал — животного (материального) и духовного.

Но чрезвычайно показательным, что, дойдя до этого пункта и как бы вступив в противоречие с исходной своей позицией, Павлов ведет себя не так, как последовательные идеалисты и религиозные философы, которые тщетно надеются снять это противоречие, утверждая приоритет идеального, а скорее так, как в подобной ситуации вели себя материалистические деисты его времени: стремится снять это противоречие за счет подчеркивания связи духовного с материальным и даже зависимости первого от второго, хотя, как мы помним по его очерку истории теорий материи, эта связь понимается им с учетом специфики, качественных отличий органической и неорганической природы и активной критики механистического редукционизма. «Духовная сторона человека имеет теснейшую связь с вещественною, которою управляет в нормальном состоянии с помощью нервных нитей, состоящая под влиянием воли. И наоборот, впечатления, принимаемые вещественною природою, отражаются в действительности стороны духовной. Вот причина, по которой заметна же тройственность душевных способностей: память, ум, воображение» [313, с. 80].

Перед нами типичная натуралистическо-психологическая концепция соотношения души и тела, духовного и вещественного начал в человеке, показывающая, что для Павлова шеллинго-океновский натурфилософский идеализм все более и более становился формой, наполнявшейся чуждым ей содержанием.

Этим идеям связи органического и неорганического миров, связи материального и духовного, постепенности организации как принципа различения форм материи соответствовали и прямо сформулированные положения эволюционного учения о развитии форм материи и о переходе низших форм в высшие.

Развитию подвержена и неорганическая природа. В одном из ранних произведений Павлов писал «о чрезвычайных переворотах, которые претерпел шар земной прежде чем он стал таким, каков он сейчас [276, № VI, с. 374; ср. № IX, с. 125—126; 129], хотя и здесь он забывал упомянуть в креационистском духе о «сотво-

нии» как исходном акте эволюции [276, № IX, с. 128, 135]. Специальная наука — «история природы (*historia naturae*)», писал он много позже, имеет своим предметом последовательное ее развитие вплоть до человека, причем «развитию органической природы неминуемо предшествовало развитие природы неорганической» [257, с. 390]. Критикуя систематику «искусственную», в частности систематику Линнея [255, ч. 1, с. 179], Павлов выступал как сторонник генетической («естественной») классификации и в этой связи выдвигал идею эволюции растительного и животного миров. Он требовал, чтобы классификация располагала растения в таком порядке, «в каком они, начиная от низших до совершеннейших, представляют постепенное развитие растительного царства как одного совершеннейшего растения так, чтобы каждый класс означал особую определенную ступень сего развития...» [255, ч. 1, с. 473]; равным образом и распределение животных должно быть произведено «в таком порядке, в каком они должны следовать, представляя постепенное развитие животного царства как одного совершеннейшего животного» [255, ч. 1, с. 500].

Все это сформулировано весьма энергично, с прямым употреблением термина «развитие», все более и более со времени Велланского входившего в лексикон русских философов, так что эволюционные идеи даже и терминологически выступали как определенный ракурс общей диалектической теории развития.

Что Павлов сыграл значительную роль в ассимиляции на русской почве идеи развития, общепризнано в советской историографии, о чем я скажу еще специально. Здесь же замечу, что Павлова считают эволюционистом и специалисты по истории естествознания в России. Так, Л. Я. Бляхер усматривает эту идею и в диссертации Павлова [10, с. 98], и в более поздних его работах [10, с. 100]. Еще определеннее об этой роли Павлова говорит С. Р. Микулинский, считая, что Павлова, как и некоторых других русских мыслителей, в «шеллингианстве... привлекали главным образом элементы диалектики, учение о развитии, всеобщей взаимосвязи явлений...» [59, с. 123]. С. Р. Микулинский специально анализирует натурфилософские представления Павлова о развитии [59, с. 155, 296—297]. Даже весьма критически настроенный к русской натурфилософии Б. Е. Райков в числе «ценных

мыслей» Павлова указывает на «идею развития в природе» [69, с. 134].

Отметим, однако, что все трудности реализации теории развития природы, о которых неоднократно шла речь применительно к Велланскому и Шеллингу, испытывал и Павлов. И не только в связи с необходимостью согласования идеи реального исторического развития с мыслью о том, что его картина — не более чем логическая дедукция, умозрительное построение «динамического процесса». Вторая из этих сторон противоречия также реализовалась в представлениях Павлова, и это видно, во-первых, по его креационистским идеям — приверженности к библейскому сказанию о сотворении мира. В свете этой предпосылки, во-вторых, обращает на себя внимание формула Павлова, встречающаяся едва ли ни у всех шеллингианцев, что картина эволюции и растительного, и животного миров рисуют нам соответственно «совершеннейшее» растение и животное. В соединении этих двух мыслей вторая означает, что развитие осуществляется не в реальности, но в сознании того, кто стремится осмыслить «совершеннейшее» произведение бога. Здесь, правда, возможна и другая интерпретация, которую в виде зародышевой формулы биогенетического закона мы обнаружили в работах Велланского: в совершеннейшем животном, как результате реального развития, сняты все моменты развития и постольку отражены все его этапы.

Столь же двойственно может быть интерпретирована и третья особенность этой конструкции. В своих пропедевтических работах, к которым мы еще обратимся, Павлов стремился показать, что построение теории неорганического и органического миров осуществляется с помощью определенного логического принципа построения всякой науки — движения от общего к частному.

И тогда получается, что восхождение от низших форм к высшим независимо от того, воспроизводит ли оно реальный процесс развития, лишь выполняет императив этого принципа.

Правда, как видно из той же пропедевтики, и здесь намечалась чрезвычайно важная и плодотворная тенденция снятия противоположности исторического и логического.

Критика павловской теории вещества с современной естественнонаучной точки зрения не представляет трудности, но и не является нашей задачей.

Если же мы посмотрим на эту теорию, как на образец натурфилософского умозрения, претендующего на то, чтобы противостоять критикуемому им атомизму и материализму вообще, то увидим, что она соткана из тех же, что и у критикуемых мыслителей, основных понятий: сила сжимательная и расширительная, их центробежное и центростремительное состояние, их синтез и т. д. Все эти категории — физические опытные понятия, а отнюдь не некие отрешенные от эмпирии и ей противостоящие «умозрения». Да и финал рассуждений Павлова не очень-то гармонирует с прокламированной умозрительностью дедукции природы: ложность противоположной точки зрения и тем самым, хотя и косвенно, истинность своей он хочет обосновать апелляцией к «опытности»...

Перед нами слабо обоснованный опытным материалом, но зато наполненный натурфилософскими произвольностями вариант динамической концепции материи.

Теория Павлова и по своей внутренней логике неудовлетворительна, насквозь противоречива. Рассмотрим в этом аспекте несколько ее центральных идей. До соединения сил расширительной и сжимательной они как будто находились в состоянии «ничтожества», небытия, т. е. не существовали; с другой стороны, Павлов утверждает, что они существовали и до этого, что они совечны богу и поэтому происхождение этих сил остается невыясненным. Да и само существование этих материальных сил в свободном состоянии до творческого акта, до «всемогущего „да будет“» неправомерно даже с точки зрения религиозной онтологии Павлова: материальные силы оказываются в такой трактовке независимыми от божественного начала, современными ему, и, следовательно, роль божества заключалась бы в таком случае не в создании мира, как хочет доказать Павлов, а в соединении независимо от бога существующих сил.

Далее, нельзя уразуметь, как силы вещества, т. е. его (вещества) характеристики, могут создать самое вещество, свой субстрат, и нельзя не согласиться с рецензентом — современником Павлова, иронизировавшим по поводу этих домирозданных сил, которые «уже носились в состоянии свободном, отдельно друг от друга... Трудно

постигнуть эту независимость сил, и в голове делается дурно при одной мысли, что, например, тяжесть рыскала в безднах пространства, пока не утвердилась в одной точке» [78, с. 507]. Рецензент прав и в том, что здесь Павлов, обвиняя атомистов в механицизме, сам механистически пытается объяснить мироздание.

Наконец, если еще можно принять — да и то лишь в порядке научно-художественного образа, — что естественной формой расширительной силы является радиус, линия, а сжимательной — окружность (хотя с таким же успехом можно утверждать обратное, ибо радиус столь же стремится к центру, как и от него), то уж совсем непонятно, как и почему радиус становится светом, а окружность — тяжестью. Эти и подобные натурфилософские аналогии и фантазии, наполняющие гипотезу Павлова, ничего, конечно, не могут объяснить.

Со всем тем натурфилософская концепция Павлова содержала диалектические идеи (о них пойдет речь в специальном параграфе), осуществляла некоторые весьма плодотворные пропедевтические положения (о них также пойдет речь ниже) и содержала не менее плодотворную критику некоторых метафизических слабостей тогдашнего материализма.

Заканчивая анализ онтологической конструкции Павлова, подчеркнем, что она была вполне самостоятельна, хотя, как уже отмечалось, Павлов был ближе к Окену в этом отношении, чем Велланский, по крайней мере в двух отношениях: он ввел теософский раздел и ограничился (если учесть намерение специально рассмотреть и органический мир) неживой и живой природой (лишь очень бегло высказался о человеке), в то время как Велланский исключил теософию и включил антропологию.

ОНТОЛОГИЯ ПАВЛОВА И ВЕЛЛАНСКОГО

Поскольку мы изложили онтологию Павлова соответственно конструкции онтологии Велланского, нам нетрудно будет теперь сопоставить их.

Прежде всего мы убедились в правомерности предложенного в начале этого параграфа утверждения, что онтология Павлова относится к тому же роду, что и онтология Велланского. Более того, проведенное сопоставление показывает, что это единство не только в родовом целом

(сочетание противоречащих друг другу религиозно-идеалистической и гетерогенно-эволюционистской концепции с существенным преобладанием второй), но и во многих существенных составных частях онтологии: во внутренней логике, связях элементов системы онтологических идей, — так что если бы мы захотели резюмировать онтологическую систему Павлова в ее основном составе, мы должны были бы вновь воспроизвести схему онтологии Велланского.

Вместе с тем нельзя не отметить некоторых важных формальных и существенных различий онтологических конструкций Павлова и Велланского.

Во-первых, у Павлова гораздо больше придано значения и уделено места теософии. Рассматривая онтологию Велланского и отводя от него обвинения в слишком тесной близости к онтологии Окена, в частности к его «Руководству...», я уже не раз подчеркивал, что, даже излагая идеи Окена, не говоря уже о собственных построениях, Велланский устранил теософское введение, которым начиналось «Руководство...», и нигде далее его не воспроизводил. Павлов здесь был ближе к Окену, чем к Велланскому. Хотя он и не начинал с теософии, но в первом развернутом онтологическом построении — в «Курсе...» — он вводил, наподобие Окена, специальный теософский раздел.

На этот факт хотелось бы обратить внимание еще и потому, что многие авторы, говоря о большей близости Павлова к Окену, чем к Шеллингу, имели при этом в виду выявить большую близость русского мыслителя к естествознанию, подчеркнуть, так сказать, большую его радикальность и удаленность от собственно-шеллингианской традиции. В каком-то смысле это может быть и так, но нельзя забывать и того, что большая близость Павлова, нежели Велланского, к Окену означала также и большую близость московского профессора к теософии, как ни деистична и ни диалектична она была.

Во-вторых, наличие сильной теософской струи в онтологии Павлова превращалось в весьма вульгарную приверженность к библейской онтологии.

В-третьих, у Павлова мы не находим одной существенной структурной части онтологии Велланского, перерастающей в учение о познании человека и общества — философской антропологии.

Эти три итога сопоставлений показывают некоторые преимущества концепции Велланского, по сравнению с павловской; следующие же четыре обнаруживают преимущества павловского построения.

В-четвертых, структура натурфилософских «Оснований...» Павлова и примыкающего к ней «Общего очерка...» гораздо более четкая, чем у Велланского, так как заранее запрограммирована, обоснована в цикле пропедевтических работ, которые выясняли, какой должна быть наука и некоторые принципы ее построения, — все это Павлов в какой-то мере стремился воплотить в своих онтологических обобщениях 30-х годов. Такой методологической проработки структуры, логики науки у Велланского мы не находим, хотя он и высказывал отдельные замечания по этому поводу.

В-пятых, вводя принцип историзма, Павлов делал его принципом своего собственного изложения — вводил очерк истории той теории, которую сам строил, — теории вещества (материи). Ничего подобного у Велланского мы также не находим.

В-шестых, у Павлова намечается тенденция к созданию теоретических предпосылок для разрешения важнейшего противоречия всей шеллингианской натурфилософии, свойственного и концепции Велланского, — противоречия между логической и исторической трактовкой «динамического процесса». И у Павлова эти трактовки противостоят друг другу, как я стремился показать выше. Но у него намечался выход в решении этого противоречия за счет идеи единства исторического и логического.

Наконец, в-седьмых, об одном парадоксальном отличии. Хотя у Павлова была сильнее, чем у его предшественника, развита теософско-креационистская сторона системы, с другой стороны, в конечном пункте своей эволюции, зафиксированном, правда, в неаутентичном «Общем очерке...», он доходил в обосновании идеи гетерогенности материи и связи «духовной стороны человека... с вещественною» до такой стадии, на которой его натурфилософская концепция уже не только переставала конфронтировать с концепциями деистическо-материалистической школы, но и вполне гармонизировала с ними. Более того, в самой окенианской теософии Павлова содержится элемент, которого мы не обнаруживаем у Велланского, — идея материального первоначала, совечного богу

и являющегося материалом для его деятельности по созданию мира. Эта идея, с другой стороны, внедрялась в концепцию гетерогенности: оказывалось, что бог не создал материала, из которого состоит мир, а лишь «завел» машину природы. Материальное первоначало оказывалось в этой концепции сущим само по себе, *causa sui*; в этом смысле Павлов, который был более Велланского привержен теософии, пошел дальше своего предшественника в отрешении от него, ибо Велланский становился на почву гетерогенности лишь после того, как признавал божественность первоначала — абсолюта, а Павлов становился на нее на самом теософском уровне. Бóльшая радикальность позиции Павлова состоит еще и в том, что идея существования совечного богу материального начала есть тезис более сильный, чем идея превосходства разума над верой (которая была вершиной рационализма в теологических убеждениях Велланского) и необходимости постичь бога не столько верой, сколько разумом.

Но не значат ли эти утверждения, что мы пришли к выводу об эволюции Павлова к материализму? Разумеется, нет. Ибо все эти идеи Павлова парадоксально сосуществовали в его концепции с теософскими и идеалистическими основоположениями. Поэтому идеи гетерогенности материи и связи духовного с материальным в системе онтологии Павлова должны быть оценены нами не более как тенденция, показывающая, что его теософия и идеализм начинали распадаться. Но до того, чтобы стать даже и «почти» материалистом, Павлову было еще далеко, его онтология в целом оставалась учением натурфилософского идеализма.

ГНОСЕОЛОГИЯ. НАУКА. ФИЛОСОФИЯ

Гносеология Павлова относится к тому же роду теоретико-познавательных учений, что и гносеология Велланского, хотя они совпадают не полностью, и мы установим их различия.

Три главных раздела гносеологии Велланского: учение о познаваемости мира, о практической значимости познания и о формах (способах) познания — содержатся и в гносеологической концепции Павлова.

ПОЗНАВАЕМОСТЬ МИРА, ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ПОЗНАНИЯ

При изложении концепции Велланского было чрезвычайно трудно отделить друг от друга эти два принципа. Ход мысли Велланского был таков. Тождество субъекта и объекта (мышления и бытия) является коренной характеристикой «земного мира», однако непосредственно она не усматривается субъектом и устанавливается в процессе познания как процесс снятия видимой противоположности субъекта и объекта. Поскольку же это снятие осуществляется и видимость устраняется, постольку познанное имеет практическое значение, как выражение сущностного тождества познаваемого и познанного. Практика может в своих нуждах использовать то, что ей сообщает теория, так как это знание адекватно предмету. Вся эта система идей показывает несостоятельность агностицизма.

Эта схема, как мы сейчас убедимся, удержана и Павловым с некоторым ослаблением критики агностицизма (лишь имплицитно содержащейся в его высказываниях, но не вынесенной, как у Велланского, в специальные рассуждения с упоминанием имен агностиков) и значительным усилением идеи практической значимости познания.

Будучи в качестве сторонника философии тождества Шеллинга (см. в особенности [286]) сторонником идеи тождества бытия и мышления, Павлов полагал, что субъект — человек отделен «от массы сосуществующих предметов» не онтологически (ибо для него человек — лишь высшая ступень развития «всеобщей жизни», материи от неорганической к органической), но «силою мысли» и поставлен «с ними (предметами. — З. К.) в противоположность» ([258, с. 98], ср. ту же формулу [277]). Увидя эту «противоположность», это разделение «Я» и «не-Я», человек стал изучать объект, и «познание началось сомнением познающего в единстве его с познаваемым» [258, с. 98], а осуществляется так, что «сведения об объекте» «развивались более и более» и составляли различные науки [258, с. 98]. Но этот объект, это не-Я выступает перед человеком прежде всего как природа, как ее жизнь, и в «ходе природы» «мы замечаем непрменяемый порядок... во множестве находим единство» [270, с. 7]. Перед человеком возникает задача устано-

вить «пружины сей гармонической машины» [270, с. 7], «цель наших исследований» состоит в том, чтобы «образовать общую теорию природы» [270, с. 7—8], которая как и всякая теория, имеет своей задачей постижение «единства и безусловного — вот цель, к которой мыслящий в человеке дух стремится постоянно...» [270, с. 20].

Эта генеральная формула Павлова должна служить нам ариадниной нитью при изучении его теории познания, особенно познания рационального, ибо все формы познания суть способы решения именно этой задачи.

Но теорией является не всякое постижение «единства и безусловного». Титул теории имеет право носить то обобщенное знание, которое достигает адекватности предмета и знания, т. е. истины, воспроизводит объект в субъекте, снимает их противоположность. Возможность такого воспроизведения для Павлова несомненна, и в различных вариантах во многих его работах это скорее даже провозглашается, чем доказывается, хотя задним числом будет доказываться наисильнейшим аргументом — аргументом от практики.

Пока же его ход мысли таков. Науки стремятся создать «список природы», а «список ценится по мере его приближения к подлиннику; посему, чтобы оценить естественные науки, этот список надо исследовать: имеет ли он сходство с своим подлинником» [270, с. 9]. Здесь имплицитно содержится допущение возможности такой подлинности науки — познаваемости мира, природы. Это допущение адекватности познания выявляется и в утверждении Павловым единственности и истинности теории. «Сходство понятий с познаваемым предметом называется истиною» [270, с. 9], и это сходство «может быть только одно; посему и говорится: истина одна» [270, с. 10].

По еще более ранней, видимо исходной, формулировке все естественные науки должны иметь общую теорию, так как все они имеют «один предмет — природу» и «истина — сходство понятий с предметом — должна быть одна, поелику одна только есть природа» [264, с. 231]. Более того, даже и форма науки может быть в силу этого, т. е. в силу необходимости воспроизвести в науке объективную закономерность самой природы, одна: «все естественные науки должны образоваться по

одной форме, под влиянием одной формы» [270, с. 10]; в несоблюдении этого требования, в разноголосице, плюрализме начал и принципов построения эмпирических наук Павлов усматривал доказательство их неупорядоченности и несостоятельности [270, с. 10—12]. Убежденность в том, что наука снимает противоположность субъекта и объекта в смысле постижения объекта субъектом единственно возможным способом, в том, что она может «представить природу как она есть» [259, с. 14], доходит у Павлова даже до некоторой абсолютизации познания. Он утверждает — во всяком случае, в некоторых формулировках, — что наука дает «высшие», «конечные», «окончательные» результаты [259, с. 15—16]. Впрочем, для Павлова эта принципиальная возможность познать мир во всех его закономерностях «окончательно» есть не более чем нереализуемая принципиальная возможность, ибо, признавая таковую, ученый, по его мнению, должен учитывать развитие науки и, преподавая свой предмет, развивать в своих слушателях способность воспринимать и открывать новое, прививать им отвращение к застойности, для чего ему самому необходимо совершенствоваться и обогащать свои знания [261, с. 232—234].

Следует подчеркнуть, что Павлов при всем этом не опускается до — тогда уже созревшего — позитивизма, ограничивающего науку описательной функцией. Для Павлова теория есть не описание, а «объяснение»: «составить теорию — значит объяснить явление» [251, с. 13], собственно говоря, это заключено уже в его словах о том, что познание должно установить «пружины... гармонической машины» природы. Более того, он прямо заявлял о «безошибочности» даже тех научных данных, которые добывает эмпирическая наука, действующая с помощью «наблюдения» [269, ч. 1, с. 15].

Логически именно в этом пункте, в пункте установления возможности адекватного познания мира, как его объяснения в теории, тема практики включается в гносеологическую концепцию Павлова. Человек, наблюдая явления природы, никогда не находился в состоянии пассивного созерцания, он «не мог остаться изумленным только зрителем; в изобретательном уме его родилась от- важная мысль о возможности изменяемости вещества и действия сил естественных направлять соответственно своим видам», т. е. производить [265, с. 144—145]. По-

этому научное познание не есть самоцель и посредством науки «человек может извлекать из него (физического мира. — *З. К.*) для себя несметные выгоды» [269, ч. 1, с. 45—46]; «естественные науки исследуют природу с целью употребления человеком ее произведений в пользу физического существования» [251, с. 16].

Понимая зависимость материальной деятельности человека от законов и материалов природы, подчеркивая, что человек, «сей властелин природы, участник вечности, для своего продовольствия не в состоянии произвести ни одного атома» заново, без использования материи и ее сил [260, с. 5—6], Павлов — и притом в самом начале профессорской деятельности, т. е. в период самого сильного увлечения философией Шеллинга, — поистине захвачен этой идеей практической значимости и практического назначения науки.

Силу и значение науки он усматривал в том, что она дает человеку возможность использовать эти материалы и силы природы в соответствии с потребностями и целями человечества. Пока человеку неизвестны законы природы, «он остается только праздным зрителем естественных происшествий; в противном случае поставляет себя в состояние некоторые производства природы направлять по собственному произволу, изменяя условия, при коих они совершаются, другие, если то нужно ему, видеть повторяемыми, обладая знанием, дать природе приличный к тому повод» [260, с. 6—7]. Не производя и в этом случае ничего заново, человек, однако, «пользуется... производящими силами природы и из ее производства и произведений извлекает выгоды для своего физического существования, другими словами: силы природы и ее произведения (человек. — *З. К.*) делает для себя полезными, что естественно предполагает знание самой природы, и по мере только сего знания человек доходит до возможности распространять свое владычество над вещественным миром» ([260, с. 7], ср. также [265, с. 144—145]).

Понимая практическую ценность теории, науки, Павлов всемерно пропагандировал мысль о единстве теории и практики и в «Курсе сельского хозяйства» посвятил специальный параграф вопросу об их соотношении. Полемизируя с теми, кто стремился оторвать теорию от практики, Павлов восклицает:

«Практика есть приведение теории в действие. Где ж враждебность между теорией и практикой? Напротив, практика без теории быть не может. Так велика между ними связь! Практика есть теория в действительности, а теория есть практика в возможности» ([255, ч. 1, с. 11]; ср. [с. 12—14], где эти мысли применены к теории и практике сельского хозяйства).

«Теорию от практики... никак отделить нельзя, — говорил он еще в 1823 г. (отметим этот хронологический момент для того, чтобы подчеркнуть исходный для воззрений Павлова характер этих идей и отвести предположение, что к подобной идее он пришел лишь в результате эволюции. — З. К.), — одна неминуемо предполагает другую... Практика есть теория в действии, а теория есть практика в мысли» [278, с. 48].

Павлов отказывался называть практиками людей, не знающих теории, не опирающихся на нее в своей деятельности. «Эмпиризм, рутина, — замечает он, — называется также практикой, но неправильно; практика бессознательная невозможна» [255, ч. 1, с. 14], «практиками, — писал он, — могут быть только учившиеся; рутинеры не практики. К практике приготавливает наука. Практика есть приспособление науки к делу или приведение теории в действие» [248, с. 127].

В этой концепции познаваемости мира и практической значимости научного знания содержатся еще две идеи, которые, однако, присутствуют в ней имплицитно: они лишь подразумеваются и выясняются тогда, когда мы свяжем высказанные в ней идеи, но самим Павловым они не сформулированы.

Это, во-первых, идея практического критерия истинности познанного. Если, как утверждает Павлов, истина может быть только одна, а множественность теорий есть доказательство их ложности; если истина — это теория, которая дает практические ориентации так, что та из предложенных теорий истинна, которая только одна и даст практический эффект, а все другие его не дадут; если человек «владеет над вещественным миром» лишь «по мере... знания», то отсюда следует, что практически эффективная теория и есть истинная, что практика есть критерий истинности.

Повторяем, у Павлова мы не обнаруживаем подобного рассуждения, и непосредственно, сознательно он усмат-

ривал критерий истинности познания умозрительного в том, в чем его видели и представители деистическо-материалистической школы, — в опыте, в наблюдении [269, ч. 1, с. 16].

Однако, хотя сам Павлов и не делал вывода о практике как критерии истинности познания, все предпосылки для такого вывода налицо, и всякий, кто не просто знакомился с этими его идеями, а сам размышлял над ними, как, вероятно, и поступали его многочисленные читатели и ученики, вроде Герцена, был, так сказать, вплотную подведен к этим выводам, пацелен на них.

Во-вторых, несогласие с агностическими идеями. Мы видели, что Велланский прямо подвергал критике кантовский агностицизм, называя имя Канта и особенно негодуя на его учеников. Он указывал на гносеологический источник агностицизма — недоверие к чувственному познанию. Павлов прямо не выступал с подобной критикой, но и он, как мы только что видели, счел необходимым подчеркнуть, что познание уже на эмпирическом уровне действует «безошибочно», и из его концепции познаваемости мира и практической значимости познания следовало, что агностицизм несостоятелен. Это противостояние агностицизму выявлялось и в том, что агностически настроенные авторы со своей стороны подвергали Павлова критике, а враги агностицизма поддерживали его. Так, анонимный рецензент первой части «Оснований физики» признавал с некоторой долей иронии, что «мысль г. Павлова о приведении всех простых явлений... к общей теории деятельности всей природы имела, может быть, хорошее и точное основание», но считал, что «выполнение этой идеи (сущностное, «окончательное», по формулировке Павлова, познание законов природы. — *З. К.*) еще не может принадлежать нашему веку» и даже, более того, этого «мы не достигли и, вероятно, никогда не достигнем» [74, с. 587, 588]. Рецензент цитирует, как авторитетные для него и принятые другим московским профессором физики, Д. Перевощиковым, «слова ученого Германца (по-видимому, Канта. — *З. К.*): внутренняя сущность тел останется для нас навсегда тайной» [74, с. 649].

Другой аноним, рецензировавший обе части труда Павлова, с еще более скептической, агностической позиции критиковал претензии Павлова на постижение сущностей, на создание единой и адекватной теории природы. По

мнению рецензента, «тайинства природы скрываются от нас завесою: человек никогда не поднимет ее. Ему дана способность наблюдать и изумление свое выражать наукой» [78, с. 506]; физика, по мнению рецензента, может познавать лишь явления, а не причины, «которые, конечно, не объясняются ни в одной смертной физике» [78, с. 354]. Неудивительно, что рецензент ополчается на претензии Павлова дать адекватную картину — теорию — мира, материи (вещества).

Как ни справедлива была критика этими рецензентами многих недостатков труда Павлова, но в рассмотренном отношении мы имеем дело с несомненной конфронтацией агностиков со сторонником познаваемости мира и его сущности.

И наоборот, другие представители школы, и среди них прежде всего Надеждин, поддерживали взгляд Павлова на возможность и необходимость составления всеобщей теории природы. Именно на этом одобрении построены рецензии Надеждина на обе части «Оснований физики» Павлова. Во второй из них Надеждин провел специальное рассуждение, одобряющее понимание Павловым науки как системы знаний, отвечающей на вопрос о сущностях [63, с. 562—564]. Впрочем, не все было гладко в этой концепции Павлова. Теософские тенденции проникают и в его гносеологическую концепцию, принимая форму некоего специфического религиозного агностицизма.

Религиозный агностицизм, известный нам по гносеологии Велланского, был свойствен и воззрениям многих представителей деистическо-материалистической школы философии русского Просвещения [49, с. 157—158]. Но у Велланского, как мы помним, агностическая тенденция прослеживается с трудом и отодвигается на задний план религиозной аргументацией в пользу познаваемости сущего, вплоть до абсолюта-бога.

У Павлова, у которого вообще теософская тенденция выражена сильнее, более явно выражен и религиозный агностицизм: «Где ум человеческий, совершая великое дело познания, после всех усилий достигнуть цели своей изнемогает и падает, там загорается для него заря веры» [259, № 2, с. 19]. Павлов разовьет, как мы сейчас увидим, специальное учение об откровении как форме познания.

Но со всем тем нельзя не подчеркнуть, что и у Павлова, как и у русских деистов, как и у Велланского, ум

человеческий «падает» и «изнемогает» не прежде, чем он сделал свое дело и познал весь реальный мир в его сущности, после того как он, по выражению Павлова в том же сочинении, познал мир «окончательно», получил о нем «конечное, высшее познание».

Итак, при сопоставлении двух первых разделов гносеологии Павлова с соответствующими разделами гносеологии Велланского выявляется их единство в основных принципах, хотя немало обнаруживается и несовпадений в частностях, которые мы отметили лишь мимоходом, но на которых позже сосредоточимся.

ФОРМЫ (СПОСОБЫ) ПОЗНАНИЯ

То же можно сказать и о третьей части гносеологии обоих натурфилософов, составляющей главное ее содержание, — о концепциях форм (способов) познания.

У Павлова мы не видим строгой схематичности, отличающей построение Велланского, которое мы даже и представили схемой, и противоречий в концепции Павлова больше.

У Велланского была строгая схема: чувственность как познание с помощью ощущений и смысл как познание с помощью психологических функций. Оба эти способа познания имелись в виду в своей совокупности, когда речь шла об эмпирическом познании. У Павлова само понятие эмпирического познания определено более расплывчато, как то, что «подлежит чувствам», но чаще всего — как «опытность».

Стержневые рассуждения Павлова по этому поводу сводятся к следующему: «Познавательная способность действует двояко: 1) при посредстве чувств (опытность), 2) без посредства чувств... (умозрение). Способы действия познавательной способности и называются способами познания, или исследования» [269, ч. 1, с. 17]; «кроме опытности и умозрения, нет никаких других способов исследования» [269, ч. 1, с. 16—17]. «Стремление» познать природу и «образовать общую теорию природы... направляется с двух противоположных точек, которые суть опыт и умозрение» [270, с. 7—9].

Этой определенности Павлов не выдерживает и, не смотря на категоричность двух первых формулировок,

отступает от них, допуская и другие способы действия познавательной способности. Но об этом позже, а теперь попытаемся понять конкретнее, что подразумевает Павлов под «опытом», или «опытностью». «Опытность (*experientia*) составляют а) наблюдение (*observatio*) и б) опыт (*experimentum*)» [269, ч. 1, с. 13—14]. И то, и другое, т. е. опытность в целом, «предметом может иметь только то, что подлежит чувствам» [270, с. 19]. Она есть «аналитическое или эмпирическое» исследование [270, с. 19], есть знание апостериорное [269, ч. 1, с. 16—17].

Но то, как раскрывает Павлов понятия «наблюдение» и «опыт», не согласуется с таким определением. Наблюдению, по утверждению Павлова, подвержен весь физический мир, и оно имеет целью «из действий природы познать действующие ее силы» [269, ч. 1, с. 14]. Бесконечное разнообразие мира, множественность явлений природы не должны смущать наблюдателя, ибо «до бесконечности разнообразна в действиях природа, их строгою последовательностью в частности, согласием частного с общим и общою гармонией всех ее несметных движений вместе, обличает себя в единстве начала ее деятельности» [269, ч. 1, с. 14]. Благодаря этому единству мира «открытия, сделанные с помощью наблюдений в нашей солнечной системе, в состоянии вразумить нас безошибочно и насчет природы вообще. Здесь аналогия имеет всю силу и достоинство» [269, ч. 1, с. 14—15].

Но если так, то наблюдение является весьма сложной формой познания, несводимой только к ощущениям, чувственности и отнюдь не только аналитической и апостериорной: без синтеза и априорности «насчет природы вообще» не «вразумишься» и не «познаешь» ее «действующие силы».

В еще большей мере это относится к другой форме опытности — собственно опыту. «Опыт, — пишет Павлов. — Сим именем означает тот вид исследования, когда мы, желая знать, как природа действует при определенных нами условиях, приводим ее в приличное к тому действию состояние, другими словами: мы делаем опыт, или исследуем природу посредством опыта; когда естественные тела, равно как и деятелей природы, приводим в придуманное нами состояние с намерением видеть, как они в сем случае действуют. Опыт в сем отношении есть вопрос, предлагаемый нами природе, на который она, если

вопрос предлагается с надлежащей точностью, вынуждается ответствовать решительно» [269, ч. 1, с. 15—16].

Как ни интересно это раскрытие понятия опыта, здесь уже совсем становится ясным, что понятие опытности выходит далеко за пределы чувственного познания, поскольку для осуществления эксперимента, да и для производства наблюдения мы должны их придумать, умственно подготовить: «придумать» надлежащие «условия» и «действия», затем обработать, осознать, так что одной чувственностью здесь не обойтись.

Тем не менее Павлов в несомненном противоречии со всем только что сказанным утверждает, что опытность, действуя только чувством [269, ч. 1, с. 19], постигает «только внешнее (*phaenomen*), а сие есть только случайное, несущественное в природе; сим путем следуя, т. е. путем опытности, можно только дойти до понятия о случайном» (а как же с «природой вообще»? — *З. К.*) и потому, говорит Павлов вслед за Шеллингом и Велланским, «понятно, почему в эмпирических науках, идущих к своему совершенству путем опытности, доселе нет ничего положительного» [270, с. 19].

Но как бы ни были противоречивы эти рассуждения, Павлов находит в чувственном познании, в опытности те же ограниченности, что и Велланский, хотя Павлов охарактеризовал опытность гораздо шире, нежели просто чувственное познание, каковым является первая ступень познания, по Велланскому.

Представляется, что это несоответствие взглядов мыслителей определено тем, что Павлов не вычленяет, в отличие от Велланского, промежуточную ступень между чувственностью и умозрением, которая у Велланского названа «смыслом» и «разумом (разумением)» и которая, по Велланскому, используя данные чувственности, опираясь на этот способ познания, образует познавательный цикл, предшествующий введению в действие умозрения. Однако в ряде других формулировок и в целом цикле весьма важных построений Павлов рассматривает, как и Велланский, предшествующее умозрению разумение, так что его утверждение, будто, кроме опытности и умозрения, нет никаких других способов познания, является некоторой нечеткостью, нерасчлененностью формулировки, объединяющей в умозрении, в сущности, два разных с его точки зрения способа познания — разумение и умозрение.

Насколько нечетки были здесь формулировки Павлова, видно из следующего его заявления, совершенно неприемлемого в свете того, что мы сейчас узнаем о разделении им разума и умопознания в собственном смысле слова. «Разумением, — писал он, — называется способность познавать (вообще. — З. К.). Мыслящий дух, ум, разум — эти слова употребляются большей частью как синонимы разума» [271, с. 4]. Может быть, «большой частью» это и так, но не в философском рассуждении и не в рассуждениях самого Павлова, проводившего здесь весьма тонкие философские дистрикции.

Павлов выделяет разумение если не как отдельный от умопознания самостоятельный способ познания, то как некоторый аспект умопознания, отличая разумение от умопознания в собственном смысле слова. Умопознание, думал Павлов, можно рассматривать в двух аспектах — в его сущности и в его действии, направленном на освоение материала опытности, чувственности. В этом втором аспекте умопознание и есть разумение, и теорией разума является логика. Конструкция, как видим, и здесь та же, что и у Велланского, который включал в разумение логику (три логических формы) и волю.

Павлов ничего не говорит о воле, он только включает ее в предмет психических наук, наук о человеке, как слабую параллель антропологии Велланского, которой последний уделил так много внимания и о которой без употребления термина мимоходом говорит Павлов. Зато концепцию логики он развил подробно и весьма оригинально, и в этом отношении пошел существенно дальше Велланского. На этой концепции мы должны сейчас сосредоточиться.

«Ум, когда исследуется в состоянии бытия и действия, словом, как он действительно есть, познается не иначе, как способом эмпирическим, и логика, в которой излагаются сведения о действиях разума, как они наблюдателю открываются, называется эмпирической» [259, № 2, с. 11].

Разумение в противоположность умопознанию, опираясь на множественное и обусловленное, движется к познанию единого и безусловного, хотя, как увидим, на определенной стадии этого движения разумение изменит его направление [259, № 2, с. 11]. Логика и имеет своим предметом разумение в этом его движении к единому, к безусловному

от представляемой чувственностью обусловленной множественности.

«Положим... что все действия разума исследованы, законы оного определены и самая возможность понятий постигнута, что были бы в сем случае наши сведения? Изображение разума в том самом виде, как оно есть; разумение, как особое бытие, как предмет познания, при исследовании также превращается в понятия; и логика, наука о разумении, доведенная до высшей степени совершенства, не другое бы что была, как самое разумение, верно изображенное в понятиях» [277, с. 5—6].

Это рассуждение Павлова вызывает недоумение. Он трактует умозрение как движение от безусловного к обусловленному [270, с. 20], а опытность, эмпирию — как обратное по направлению движение. Но если разумение есть, по формулировке Павлова, действительность умозрения, то почему же они движутся в разных направлениях и разумение движется в том направлении, в каком движется эмпирия, а не умозрение? Ведь тогда выходит, что разумение скорее есть «действительность» эмпирии, чем умозрения?

Но Павлов проходит мимо этой трудности, не замечает ее, его логическая концепция зиждется на той предпосылке, что разумение во всяком случае начинает свое движение не подобно умозрению от единого и затем движется к множественному, от безусловного к обусловленному, а, подобно эмпирии, в обратном направлении.

Разум, как способность сведения множественного, чувственного, к единому прежде всего путем «воззрения», устанавливает многообразие. Затем «вникая в оное» и в сходство многообразного, «отвлекая (*abstractio*)» от различного сходное, «удерживает общее». Человек фиксирует разумением общее в частном. «Это общее, отвлеченное от предметов подобных, есть понятие, например красота, животное, бытие» [277, с. 5]; «общее, отвлеченное от подобных частных, есть понятие, например роза, павлин» [270, с. 21].

Являясь отражением предметов в разуме, понятие неизменно, в то время как представляемые им явления подвержены изменениям [277, с. 5]. Понятие есть единство разума и предмета как основных противоположностей сферы познания: «Разумение, или познающая способность, и предмет, или познаваемое, составляют противополож-

ности; следствием взаимного их действия служат понятия» [281, с. 260]. Из этой природы понятия, как единства объекта и субъекта, предмета и разумения, по мнению Павлова (согласному с мнением Велланского по этому поводу), вытекает, что истинным знанием является такое, которое достигает сходства со своим оригиналом. Это сходство, как мы уже знаем, может быть, по Павлову, лишь одно, почему и истина может быть лишь одна [270, с. 9—10].

Процесс образования понятия разумом включает три момента: «1) совмещение подобных (*colocatio*), 2) разбор сходства (*comparatio analysis*), 3) отвлечение того, что составляет сходство (*abstractio*)» [270, с. 21].

Но в своем стремлении к единству разум не останавливается на этом; он устанавливает, что совокупность понятий сама есть некое множество, в них еще не постигнуто единство мира, и разум, идя к своей цели, вынужден вновь подвергнуть понятия, как множественность, дальнейшему обобщению.

«Таким образом от понятий видов поступает (разум. — З. К.) к понятию рода, порядка и т. д. Самое высшее понятие, до которого доходит разум, есть бытие, общее, отвлеченное от всего, о чем можно сказать: есть. Бытие есть единство, оно не имеет никакого сказуемого, кроме того, что оно есть подлежащее без сказуемого. Все, о чем можно сказать — есть, составляет его вид, от него уже нечего более отвлекать, оно есть самое простейшее, самое общее» [270, с. 22]. Чем более общо понятие, тем оно дальше от действительных предметов: «далее восходить — значит постоянно удаляться от предметов, от действительности. Чем выше сфера понятия, тем оно пустее... а потому самая высшая сфера есть самая большая пустота, где все многообразное не к единству приведено, а обращено в пустоту» [270, с. 23—24]. Следовательно, в понятии разумение не достигает цели — постижения единого в многообразии, единства многообразного, которое, по мнению Павлова, должно быть не единством пустоты, а конкретным единством многообразного.

Павлов остается приверженцем традиционной формальной логики в понимании наибо́щих понятий, как наиболее пустых (хотя в целом эта часть его рассуждения все время наводит на подозрение о знакомстве автора с «Феноменологией духа» Гегеля, первый раздел которой трак-

тует о том, как движется сознание от чувственной достоверности к познанию действительности, где осуществляется «движение к безусловной всеобщности» [23, с. 66]). Но другие логические формы, дальнейшее движение разума он трактует диалектически.

Другим достижением этой концепции является его стремление сделать логику предметной. Действительность, реальность вводятся им в самое содержание логики, и в этом нельзя не видеть влияния общей практической, естественнонаучной устремленности мышления Павлова. Можно сказать, что соединение диалектичности и предметности составляет характерную черту и определяет теоретическую ценность теории понятия в логической концепции Павлова.

Придя к мысли о пустоте наибо́льших понятий, разумение ставит своей задачей конкретизовать пустое единство, достигнутое «воззрением», и как бы пускается в обратный путь — конкретизирует общее, т. е. стремится постичь общее не абстрактно, а как конкретное в его связи с особым. На этом пути, заметив такой недостаток, «разум... в понятии... делает новое усилие, чтоб оный пополнить, а именно: общее, как нечто пустое, старается свести на частное, общее поставить на вид в частном, и это есть суждение, второе действие разума, в котором он общее, как нечто пустое, несущественное, спасает, так сказать, на частном, как существеннейшем в сравнении с первым, или частное подчиняет общему, чтобы общее, исчезнувшее вне действительного, свести на частное и тем соединить оное с действительным, например роза есть растение, роза красна» [270, с. 25].

В суждении, как и в понятии, «замечаются три момента: частное (подлежащее), общее (сказуемое) и момент их соединения, связь (copula)» [270, с. 25].

Частное случайно в общем, ибо может быть и иным, но общее пусто без частного. Подчиняя частное общему в суждении, разум «пополняет найденный им в понятии недостаток: общее, как вне существенного исчезающее, спасает на частном. Он силится все случайное свести на постоянное, все многообразное привести к единству, вместе не хочет удалиться от существенности» [270, с. 26]. Но и в суждении разумение не доходит до цели, не сводит еще общего, единого в многообразном так, чтобы не удалиться от существенного, т. е. так, чтобы достичь подлин-

ного единства единого и многого. Не достигает потому, что в «суждении... подчиняя частное общему, он (разум. — З. К.) не нисходит еще до самых предметов, до действительности, в частном не видны еще особые (*individua disperent*)» [270, с. 26].

На пути к своей цели — установлению единства много-различного, устраняя указанный недостаток, разум делает еще шаг: «особое старается соединить с общим посредством частного, и это есть заключение — третье действие разума» [270, с. 26].

Подобно понятию и суждению, заключение также образует тройственные моменты, «общее, частное, особое» [270, с. 26]. Здесь, как и в общей постановке вопроса о разумении, мы также не можем не констатировать сходство концепции Павлова и Гегеля. Павлов трактует логические формы, как Гегель, который рассмотрел их в плоскости отношения *E* (*Einzel*), *B* (*Besondere*), *A* (*Allgemeine*), или, как переводят эти значения по-русски, Е (единичное), О (особое), В (всеобщее), особенно применительно к умозаключению [25, с. 290 и сл.].

Заключение — это предел, которого способен достичь разум (разумение); следовательно, наука о разумении, логика, ближайшим образом занимается рассмотрением понятия, суждения и умозаключения с точки зрения отношения единичного, особенного и всеобщего.

«Разбор сих трех действий души, обращенной к внешней стороне природы, есть теория разума, что обыкновенно называют логикой» [270, с. 27].

Путь логики вполне естествен: начиная с чувственного, она пытается постичь его единство, найти единство, «из которого можно объяснить видимое» [270, с. 27—28]. Но, исчерпав все свои силы, разум (разумение), по мнению Павлова, не смог достичь этой цели, да это и не могло быть достигнуто в эмпирической науке, какой для него является логика. Как и в концепции форм познания Велланского, там, где исчерпываются возможности разумения, начинает действовать умозрение в собственном смысле слова.

Такова концепция логики Павлова. В основе ее лежит, таким образом, истолкование логических форм как форм познания единого начала мира, познания единства мира. Эти формы Павлов располагал и рассматривал в той последовательности, в какой рассудок восходит от единич-

ного через частное к общему, а затем и само это общее стремится сделать более конкретным, «спасает на частном».

В этой постановке вопроса логика не являлась простой суммой правил мышления, но рассматривалась с единой точки зрения во всех трех своих формах, приводимых тем самым в связь.

Более того, Павлов стремился связать формы мышления — понятие, суждение, умозаключение, вывести их друг из друга, показать, что переход от одной к другой есть спонтанное развитие низшей формы в высшую. Логические формы получали внутреннюю жизнь, истолковывались как движение разума ко все более глубокому постижению единства мира. И неудивительно, что при рассмотрении этой концепции Павлова нам неоднократно приходили на ум аналогии с Гегелем, хотя, по-видимому, Павлов не знал этого немецкого философа. Если контакты с Гегелем мы усматривали лишь как объективные, исключая их как непосредственные, то тесная связь логической концепции Павлова с шеллингианством несомненна: он сам ссылается неоднократно на Шеллинга, ведет свои рассуждения в тесной связи с общей экспликацией системы трансцендентального идеализма и разделением философии на натуральную и трансцендентальную. Параллели между этим учением Павлова и «Лекциями о методе академических занятий» Шеллинга, где Шеллинг различал разум (Verstand) и ум (Vernunft), проводит Г. Шпет [92, с. 290, примеч., 291, примеч.].

Однако попытки Павлова диалектически понять и истолковать формы мышления были весьма робки. Чувствуя недостаточность формально-логического их истолкования, он не подверг его сколько-нибудь систематической критике и, более того, разделял ряд его положений, особенно в трактовке понятия (например, в понимании соотношения объема и содержания понятия). Пытаясь представить формы мышления как развивающиеся и усложняющиеся, он не усматривал здесь исторического развития, усложнения способов человеческого познания. Павлов не достиг в логической концепции сознательного историзма даже в той степени, в какой он прослеживается в его рассуждениях об эволюции растительного и животного миров, он еще не осваивает содержащейся в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга концепции фе-

номенологии духа. Основой этой концепции Павлова является мысль о том, что формы мышления есть формы все более глубокого постижения единого начала, единства мира, но формы, не зависящие от исторического хода этого познания. В этом смысле его логическая концепция скорее представляла собой слабую попытку диалектической интерпретации формальной логики, чем опыт построения логики диалектической.

Итак, не только опытность, направленная на единичное, но и разумение, пытавшееся постичь общее, единое, из которого можно было бы объяснить единичное, не достигают этой цели, цели познания. «Из единства разумом найденного нельзя вывести многообразное, а это и есть важнейшая задача: найти единство, которое должно быть внутренним началом каждого явления, из которого бы можно объяснить внутреннюю сторону природы...» [270, с. 28]. Реальная действительность как таковая или мир со стороны его действительности изучается эмпирией — опытностью и разумением.

Однако разумение не может проникнуть в сущность. «Разум во всех трех действиях своих (понятии, суждении, умозаключении. — *З. К.*) не простирается далее понятий... Он не может проникнуть во внутренность явлений природы, имея уделом скользить только по поверхности оных» [270, с. 29].

Эти недостатки познавательной деятельности, свойственные ей на первых двух стадиях, опытности и разумения, и не позволяющие постичь цели познания — «единства и безусловного», и восполняет умозрение в собственном смысле слова — *speculatio* — уже не в его действии, а в его сущности. Именно об умозрении в этом втором его аспекте Павлов и говорит в приведенных выше определениях, что оно есть действие познавательной способности без помощи чувств.

Давая более развернутое определение этого собственно умозрения, он пишет:

«Умозрение. Сим именем означает тот способ исследования, по которому в основание принимают начала, развитые в уме собственными его средствами, *независимо от опытности* и от сих начал по законам мышления поступают чрез ряд последствий к заключениям... по умозрительному способу исследования от начал поступают к явлениям, а по опытному, наоборот, от последних к первым.

Исследование по первому способу называется еще познанием *a priori*, а по второму — *a posteriori*» ([269, ч. 1, с. 16—17], подчеркнуто мной. — З. К.). Эмпирический способ аналитичен, индуктивен, умозрительный — синтетичен [270, с. 30].

Совершенно очевидно, что эти определения не относятся к умозрению как разумению, ибо разумение именно и начинало свое движение, «опираясь на множественное и обусловленное», и двигалось «в противоположность умозрению». Павлов стремился всячески подчеркнуть всю противоположность чистого умозрения не только чувственности (опытности), но и разумению. Еще в самом начале своей профессорской деятельности он прочитал не дошедший до нас реферат в заседании Вольного общества любителей словесности, наук и художеств под характерным названием — «О преимуществе умозрения перед эмпирией» [см. 267]. Теперь Павлов указывает и на то обстоятельство, что сама логическая форма, с помощью которой действует чистое умозрение, существенно отлична от формы, которой пользуется разумение. Последняя есть понятие, на котором основаны также суждение и заключение, но с их помощью духу человеческому не удалось постичь «единства, которое должно быть внутренним началом каждого явления». Это проникновение во «внутренность явлений», в их «сущность», представляющую их «единство», обеспечивается логической формой чистого умозрения — идеей или мыслью.

«Такое единство есть идея; понятие об оной назовем условно мыслию. Мысль есть также понятие, но понятие ума; понятие разума говорит о форме вещи, понятие ума — о самой сущности.

Понятие есть общность частных, с внешней стороны рассматриваемых; мысль есть сущность оных; понятие есть формальное единство: мысль есть существенное единство, ибо основанием имеет сущность вещи; мысль извещает о внутренности явления, понятие — только о поверхности оного.

Понятие есть предмет логики, есть произведение разума, души, обращенной к внешней стороне природы; мысль есть произведение ума, души, погруженной внутрь себя» [270, с. 28—29].

Эти рассуждения показывают нам рационалистическую сторону павловской концепции «ума». Ум представ-

лен здесь как некая особая, отличная от логической, но все же законосообразная и в каком-то неясном смысле (неясном, поскольку вся логика отнесена, как и у Велланского на первой стадии развития его концепции «разума» и «ума», к области «разумения» и ничего из логики не оставлено на долю операций «ума», операций с помощью «идей-мыслей») дискурсивная способность. Это специально подчеркнуто Павловым, поскольку он говорит, что умозрение оперирует «началами, развитыми в уме», и притом собственными его средствами. Более того, «от сих начал» умозрение-мысль идет тоже строго «по законам мышления».

Но каковы же эти законы движения, функционирования чистого умозрения, если все законы логики уже отданы разумению? Дискурсивность, но без законов формальной логики — что это такое?

Сам Павлов не обостряет вопроса таким образом, и ясность его рассуждений, так пленявшая современников, оказывается мнимой. Но и здесь мы можем прочесть между строк нечто подобное тому, что мы читали в рассуждениях Велланского об уме в отличие от разума. В последнем приведенном рассуждении Павлова «идея», или «мысль», противопоставленная «понятию», выглядит как форма мысли, проникающая во «внутренность явления», его сущность, как «существенное единство» общего и частного, т. е. единство их как противоположностей. Такое диалектическое единство отлично от «формального единства», представленного понятием в логике; оно есть единство внешнего и внутреннего, явления и сущности, то искомое единство, которого познание на стадии разумения, оперируя логическими формами, представить не смогло.

Постижение умом в «идеях» («мыслях») есть постижение сущности, как единства противоположностей — таков имплицитный смысл этих рассуждений Павлова. Но уже не имплицитно, а вполне раскрыто он говорит еще об одной специфической характеристике идеи и ума: ум посредством идеи познает возможность вещи, явлений, в то время как разумение раскрывает его действительность. «Знать предмет, как он есть, значит только определить, привести в известность предмет познания; решить, как он мог быть, как есть, значит приобрести об нем конечное, высшее познание... тут уж нет места опытности; это область умозрения» [259, № 2, с. 15—16].

Это определение Павлов не только относит к природным «предметам», но и обращает к самому уму, различая, как мы помним, его действительность — разумение — и его возможность — умозрение.

И здесь мы получаем дополнительные разъяснения относительно вопроса, рассмотренного в онтологическом плане: идею в системе Павлова можно понимать не только как платоническую категорию, реалию, но и как средство умозрительного исследования.

Итак, ум (умозрение) есть постижение сущности в качестве единства противоположностей, в качестве возможности.

Павлов проходит мимо обнажившейся здесь диалектической проблемы, которую еще Аристотель вскрыл в «Топике»: возможность всегда есть единство противоположностей, она, по определению, по понятию своему, есть такое единство, поскольку может в действительности оказаться и таким, и противоположным. Павлов проходит и мимо диалектики возможности и действительности, как противоположностей (хотя прямо был подведен к ней только что изложенными рассуждениями), что также обсуждалось в философии с доаристотелевских времен и у Аристотеля (по преимуществу в «Метафизике») [310, с. 216—228], и особенно у Гегеля.

Более того, здесь завязан узел отнюдь не диалектической, а формально-логической противоречивости самой концепции Павлова: с одной стороны, он говорит, что разумение есть действительность и действие ума, а умозрение — его возможность; с другой — он утверждает, что умозрение тоже есть деятельность, действие, только посредством (с помощью) идей, мыслей, а не понятий. Так что же умозрение — учение только о возможностях ума или же и о его определенных действиях? Здесь вскрывается неосновательность и несостоятельность самих этих подразделений единой интеллектуальной способности человека на разум и ум (см. краткую историю этой проблемы [293]). На поставленный вопрос у Павлова мы ответа не находим, и это противоречие остается не только не устраненным, но и не замеченным им.

Мы можем теперь понять, что же такое умозрение по концепции Павлова: оно есть способ, с помощью которого познание движется от безусловного к обусловленному (от единого к множественному) без участия чувств (опыт-

ности), способ, оперирующий идеями (мыслями), в которых мы можем угадать особую логическую форму, воспроизводящую противоречивость мира, способ, подчиняющийся особой закономерности. Об этой закономерности Павлов в данной связи нам ничего не сообщает, но о ней мы составим себе некоторое представление по его концепции принципов построения науки. С помощью этого способа постигается сущность не только как единство противоположностей, но и как возможность той действительности, на которую умозрение обращено. Единственной наукой, пользующейся умозрением, как способом познания, является философия.

Это вполне рационалистическое учение об умозрении (об иррационалистической его стороне речь пойдет ниже) подводит нас вплотную к взгляду Павлова на философию как науку и ее место в системе других наук.

НАУКА. ФИЛОСОФИЯ КАК НАУКА

Что такое наука по Павлову, мы до известной степени уже выяснили, когда рассматривали его концепцию познаваемости мира, ибо упорядоченное определенным образом познание и есть, по Павлову, наука.

«Наука, — считал Павлов, — есть система понятий или идей о ее предмете»⁹. Изложение этих понятий в науке, говорит он, в многочисленных определениях (см. примеч. 9) — «есть изложение систематическое, его условия... 1. Единство предмета. 2. Единство начала. 3. Изложение мыслей по закону последовательности» [275, с. 104]. Поэтому «все естественные науки должны образоваться по одной форме» [270, с. 10]. Для надлежащей интерпретации этого «закона последовательности», о котором уже шла речь в определении Павловым «умозрения» как «закона мышления», будем иметь в виду, что создание такой систематической науки возможно, по Павлову, при трех предпосылках: предмете, разумении, понятии [277, с. 4]. Понятия, система которых называется наукой, есть отражение тех предметов, которые данная наука изучает: «Мир понятий, отражение предметов в уме есть область наук; другими словами, науки суть умственные картины предметов нашего познания» [277, с. 5].

Как мы уже знаем из предшествующего, понятия есть адекватное отражение предметов в сознании, откуда вытекает, что существует лишь единственная истинная наука о данном предмете, а множественность наук свидетельствует об их ложности. Мы знаем также, что, по Павлову, наука не просто описывает, а объясняет явления своей области. Это утверждение приводит его к мысли о том, что во всякой науке есть описательные и объясняющие разделы, что каждая наука «должна быть совокупностью сведений положительных и теоретических» [269, ч. 1, с. 19] и эта структура обеспечивает достижение цели наук — образование теории, которая должна постоянно совершенствоваться, развиваться.

Все эти идеи Павлова дают нам возможность выяснить, что же понимал он под «законом последовательности» в построении науки, которого сам он не сформулировал.

Для выяснения этого вопроса мы располагаем некоторыми общими формулировками Павлова и его высказываниями относительно способа построения той науки, которую он сам преподавал, — физики.

Что касается общего соображения, то оно представляет собой также одно из предвосхищений Павловым гегелевской идеи, идеи исходного понятия, исходной клетки, саморазвитие которой образует систему категорий данной науки, как воспроизведение исторического развития ее предмета, — та самая идея, по которой Маркс избрал в «Капитале» товар исходным пунктом построения науки политической экономии капитализма.

Речь идет, разумеется, о предвосхищении, не более, но вот как оно выглядит у Павлова: «систематическое изложение сведений», составляющее содержание науки «по закону последовательности», возможно, только в том случае, когда «из основного об нем понятия, как из зерна... развивается целый состав науки» [275, с. 104].

Здесь встают два вопроса, и оба Павлов решает: как ков этот «закон последовательности» и как найти исходное «зерно», начало науки, как вычленить его из массы паличного материала?

«Законом последовательности» является, по Павлову, происхождение от общего к частному. Субординируя отделы физики, Павлов мотивирует свое построение ссыл-

кой на этот закон: «общее предшествует частному, а частное — особенному; посему физика общая предшествует частной, а сия — органической. Вот необходимость порядка, в каком следует одна часть за другой!» [252, с. 236]. Тот же принцип является основанием для субординации частей отдела физики, посвященного неорганической природе: «После теории вещества вообще, построение воздуха, земли и воды не представляет затруднений; частное должно быть отражением общего» [269, ч. 2, с. 253].

Наконец, тем же принципом Павлов руководствовался и при построении логики, субординируя ее формы. Можно предположить также, что, говоря об умозрении как априорном движении исследования «по законам мышления», Павлов имел в виду ход мысли от общего к частному. Это тот самый принцип, которым руководствовались и Шеллинг, и Окен, и Велланский в своих «дедукциях» неорганической и органической природы, причем Велланский, хотя и мимоходом, уже в первом сочинении писал, предвосхищая взгляды Павлова на этот вопрос: «... наука есть система, где из известного основания целости выводятся части оной» [123, с. 54]. Этот принцип можно так и назвать — логическим, или, ближе к шеллингианской терминологии Павлова, умозрительным методом построения науки.

Но мы подчеркиваем значение идей Павлова о предметности науки (наука есть «отражение предметов в уме») при интерпретации «закона последовательности» в построении науки для того, чтобы иметь основание сказать, что Павлов понимал этот метод не только как умозрительный. Вспомним, что он был горячим сторонником естественной систематики растительного и животного миров, что он считал необходимым располагать их генетически, т. е. согласно их историческому происхождению, и это дает нам право утверждать, что и «закон последовательности» он понимал не только как логический, но и как генетический или исторический. И тогда мысль его о том, что науку надо развивать из некоего «зерна», из «общего», должна быть интерпретирована как развивающая намеки Велланского о том, что исходным понятием науки, поскольку оно есть лишь отражение предмета, оказывается понятие о том «зерне», из которого развился и сам ее реальный, онтологический предмет.

В правомерности такой интерпретации решения Павловым этой второй проблемы нас убеждают дополнительные, косвенные и прямые, аргументы, которые мы сейчас и рассмотрим.

Косвенный — состоит в том, что Павлов употреблял и для онтологического, и для логического исходного пункта один и тот же термин «зерно» и заявлял аналогично тому, как он говорил об исходном пункте науки, что «весь физический мир... развивается» из вещества, как из «общего зерна».

Прямой — состоит в том, что и в формулировке, приведенной выше, и в другой формуле, направленной против его оппонентов, Павлов устанавливал прямую зависимость логического построения от онтологического: «Вещество есть общее зерно, из коего развивается весь физический мир с телами, явлениями и производителями оных, — повторяет он в полемике с Ленцем формулу «Оснований физики» и развивает ее. — Посему я утверждаю, что теория вещества должна быть началом для всех физических теорий» [274, с. 9].

Так решал Павлов вторую проблему — проблему способа обнаружения клеточки, «зерна» в массе наличного, «ставшего» материала, происхождение которого и подлежит объяснению.

Перед нами далеко зашедшая подготовка идеи совпадения логического и исторического (онтологического) при приоритете исторического, которое и является ориентиром для вычленения начала («зерна») построения науки.

Принцип восхождения от общего к частному как принцип построения науки может быть, по Павлову, интерпретирован еще в одном смысле. У него фактически получалось (и в концепции логики, и в системе физики), что, отражая историческое развитие, принцип построения науки оказывался принципом восхождения от абстрактного (общего) к конкретному (особенному), более развитому, более богатому определениями.

Этот метод не был осознан Павловым. Но, как и принцип совпадения исторического и логического, он здесь намечался, происходила подготовка к обоснованию одного из важнейших диалектических принципов, в том числе и принципа построения науки.

Наконец, Павлов обсуждал проблему функции науки. Таких основных функций Павлов усматривал две.

Первая — практическая, о которой уже подробно говорилось как о практическом назначении познания.

Вторая — педагогическая, та самая, на реализацию которой Павловым обратил особое внимание Герцен, говоря о значении пропаганды Павлова для молодой России конца 20—30-х годов. Обучение наукам, овладение ими, думал Павлов, воспитывает и развивает интеллект человека, делает его способным к формулированию новых законов, к тому, чтобы дальше развивать науку.

Польза изучения наук состоит не только в «обогащении ума сведениями», но и в том, чтобы сделать ум «ко всему способным... Образование — вот главнейшая польза ученья, и это как при воспитании вообще, так и при преподавании каждой науки должно поставлять главнейшею целью: сведения забываются, образование остается навсегда» ([275, с. 107]; ту же формулу см. [269, ч. 1, с. 43]).

Именно для правильного образования ума необходима, с педагогической точки зрения, систематичность науки. «Ум, занятый систематическим, навывает действовать соответственно его натуре: приобретает верные формы для своих действий, образуется» [275, с. 109].

Нельзя не видеть связи между этими двумя задачами науки: образование должно развить в человеке способность употреблять приобретенные сведения в различных сферах практической жизни.

Совокупность этих взглядов на науку, которых, кстати сказать, Павлов придерживался с самого начала и до конца своей деятельности в Московском университете (мы цитировали при изложении этих взглядов его работы 1821—1838 гг.), представляет нам его как чрезвычайно радикального, трезвого, практически устремленного ученого, мыслителя. Мы не видим во всех этих рассуждениях влияния односторонней умозрительности, враждебности опытной науке, приверженности идеализму и мистицизму и подобных тенденций, которые вправе были бы ждать от сторонника шеллингианского идеализма. Этот идеализм, однако, дает себя знать в павловской концепции классификации наук, рассмотрение их вернет нас к проблеме философии как одной из наук.

Разнообразие природы, объективного мира предопределяет и многообразие наук как форм познания действительности. Но Павлов считает, что это множество наук подчинено известному порядку, который должен быть выражен в их системе — в классификации, подобно тому как отдельная наука должна субординировать свои составные части по определенной системе.

Проблеме классификации наук специально посвящена последняя его работа — «Общий чертеж наук» [258], напечатанная за полгода до смерти автора. Эта же проблема постоянно обсуждается им при определении предмета и места конкретных наук (физики, химии, наук о сельском хозяйстве) и при рассмотрении характера наук вообще.

Павлов полагает, что, несмотря на многочисленные со времен Аристотеля попытки классифицировать науки, удовлетворительного результата достичь не удалось «не столько от трудности задачи, сколько от неудачного выбора начала, из которого должно быть выведено ее решение» [258, с. 97].

Науки различаются, следовательно, их можно классифицировать либо по предмету, либо по методу познания.

Что касается первого принципа классификации наук, то в соответствии с ним следует прежде всего различать два предмета или, точнее, две области, на которые направляется научное внимание человечества.

«Сим определяются два отдельных предмета нашего познания:

- 1) разумение, или познающее (subjectum),
- 2) природа, или познаваемое (objectum)» [258, с. 98].

Науки, направленные на первую область, суть науки психические (отнюдь не философские — это очень важно отметить), имеющие предметом «сам познающий дух, или человека как существо мыслящее, одаренное разумом и волей» [258, с. 98—99]; направленные на вторую — физические.

Исходя из идеи бога как первоначала мира, Павлов утверждал, что, исследуя это первоначало и его связь с двумя указанными областями объективности, человечество доходит до наук богословских [258, с. 99].

Но и этим не исчерпываются объекты человеческого познания. Существуют еще «мир изящный», являющийся

объектом наук словесных, и политика, дающая основания наукам политическим [258, с. 100].

Таковы группы наук, если их классифицировать по предмету познания.

По методам (способам) познания науки можно различать как основывающиеся на откровении — сфера богословия, на опыте — сфера остальных перечисленных наук, наконец, на умозрении — сфера философии, к которой Павлов относит и математику. Этими шестью видами — богословскими, физическими, психическими, словесными, политическими, философическими — исчерпывается, по Павлову, вся система наук, причем внутри каждого вида следует, по его мнению, произвести более детальную классификацию.

Классификация эта противоречива.

Во-первых, Павлов, как мы знаем, энергично настаивал на том, что существует только два способа исследования. Потом мы выяснили, что в этих двух содержится еще и третий. Теперь он предлагает и четвертый — откровение. Появление этого четвертого способа нас не удивляет в свете всего того, что сказано о теософских тенденциях его онтологии, о его религиозном агностицизме: как и Велланский, допустив существование бога и божественных идей, Павлов должен был внести и логические формы их постижения, каковыми и оказываются — по всем правилам религиозного сознания — догмы религии.

К таким же религиозным выводам Павлов приходил не только в концепции классификации наук, но и в самой концепции способов исследования. Как и у Велланского, его концепции ума, идей как операторов ума, религиозный агностицизм ведут его к выводу о необходимости сделать объектом познания божественное и, отступив от философского рационализма, ввести свою концепцию в иррационалистическое русло. По той же логике, что и у Велланского, стремление ума проникнуть во «внутреннюю сторону природы» в конце концов приводит к необходимости постигать божественное, поскольку природа для Павлова — лишь «иероглиф, начертанный высочайшею премудростью», и философ-умозритель должен «постигнуть значение» этого «иероглифа» [270, с. 31].

Правда, и здесь нельзя не оговориться, что религиозность Павлова, как и религиозность Велланского, была

совсем не ортодоксальной. Она была рационалистической по характеру и устремлению: к божественному человека приводит ход развития познания, а не наоборот, как утверждалось в ортодоксальной религии и религиозной философии. И это сразу же заметили современники. Рецензент павловской статьи о классификации наук Ф. Менцов, подробно изложив ее содержание, счел, что взгляд Павлова — «не совсем верный взгляд на науки вообще» [333, с. 70], и прежде всего потому, что Павлов «неверно» определил веру и ее место в ходе познания. Вера, утверждал Менцов в противоположность Павлову, произошла не от отчаяния человека в науках, но, наоборот, «человек сам оставил веру, обольщенный страстями своими и более всего гордостью разума своего» [333, с. 74], а затем-де вновь возвращается к вере...

Во-вторых, эта классификация противоречива потому, что, классифицируя науки по предмету, Павлов не выделяет философии, т. е. не находит для нее специального предмета, считая «разумение или познающее» предметом психических наук и имея, по-видимому, в виду их действительность, т. е. логику и психологию. Рассмотрение этого противоречия классификации наук приводит нас к проблеме философии как науки.

Философия получила у Павлова при классификации наук странную привилегию быть, так сказать, палкой об одном конце — наукой без предмета. В самом деле, нетрудно видеть в его классификации ту особенность, что для всех наук можно установить соответствие между их предметом и способом, методом познания, которым данная наука пользуется. Так, науки богословские по предмету есть науки, основывающиеся на откровении по способу познания; все прочие науки, вычлененные по предмету как науки о природе и о разумении, есть по способу познания науки, основывающиеся на опыте. По-видимому, по мнению Павлова (хотя этого прямо он не говорит), словесные и политические науки тоже пользуются опытом и разумением. И только для науки, основывающейся на умозрении, — философии — не указывается никакого собственного предмета.

Нельзя не видеть здесь дефекта павловской классификации наук, приводящего в этом отношении к отрыву философского знания как беспредметного от всего прочего знания как предметного.

Есть ли у философии свой собственный предмет? К сожалению, сам Павлов так прямо вопроса не ставит, и потому сосредоточенного, полного ответа на него мы в его сочинениях не находим. Но, рассматривая различные его высказывания, мы можем все же реконструировать по ним его взгляд на предмет философии.

Во-первых, наиболее настойчиво и с прямой формулой «предмет философии» Павлов определяет его как возможность действительного. Мы уже видели, что специфической характеристикой ума и умозрения Павлов считал именно познание «возможности вещи». Но поскольку «философия есть наука умозрительная, она одна составляется из сведений чисто умозрительных; все прочие науки содержанием имеют сведения опытные» [259, разг. 2, с. 12], «философия есть... — определяет он ее предмет, — наука о возможности предметов нашего познания» [259, с. 18, ср. с. 15].

В этой трактовке предмета философии Павлов прямо исходил из определения Шеллинга, которое цитировал^{1*} [259, разг. 2, с. 15—16].

Это коренное, но отнюдь не ясное определение предмета философии Павлов пытался пояснить, соединяя с учением о логической форме умозрения — идеей, и мы получаем более конкретное определение предмета философии как учения о возможности предметов или их идее: «постижение действительного в возможности подразделяется: одно имеет предметом начало явлений, идею; другое — форму. Наука идей — идеология. Наука форм — математика; та и другая составляют одно целое — философию, науку чисто умозрительную. Предмет философии — все предметы нашего познания, являющиеся в пространстве и времени, но рассматриваются в ней со стороны возможности. В идеологии представляется начало их явления, идея; в математике — формы их явления в пространстве и времени, мера, число» [258, с. 101].

Оставляя в стороне вопрос о математике как части философии, мы видим в этих формулировках, что пред-

^{1*} «Как возможен внешний мир, как возможна природа и опытное знание о ней? Этому вопросу мы обязаны тем, что возникает философия или с этим вопросом она возникает» (Идеи к философии природы Ф. В. Шеллинга, 1803, с. 4)¹⁰.

мет философии может быть теперь определен, по Павлову, не просто как возможность всякого предмета познания, но как поиск идеи этого предмета.

Получается, что теоретический отдел всякой науки отыскивает идею этой науки, из которой, как мы знаем, вырастает затем, как из некоего зерна или клеточки, все древо данной науки. Но тогда перед философией вновь возникает опасность утраты собственного предмета (поскольку Павлов вычленяет эту науку не по предмету, а по способу познания — умозрению), которой Павлов только что избежал, нащупывая ее собственный предмет: получается, что предмет философии рассредоточивается по конкретным наукам в качестве их теоретических отделов. Философия, таким образом, состоит из совокупности философий различных наук — философии физики, философии химии, биологии и т. п.

Итак, Павлов избегает утраты предмета за счет того содержания, которое таится в понятии идеи (мысли) и дает третье определение предмета философии.

Чтобы выяснить содержание понятия идеи, я напомним, как Павлов интерпретировал это понятие: идея есть сущность предмета, т. е. его возможность как единства противоположностей. Что это значит — хорошо видно по его физике. Здесь именно и осуществлено разделение науки на нее самое и на ее теоретическую часть — учение о том, как возможна материя (вещество), с которым мы ознакомились в разделе об онтологии Павлова. Что эту теоретическую часть физики Павлов считал частью философии, видно из того, что он принимал Шеллингово деление философии на натуральную и трансцендентальную. Натуральная философия и есть теоретическая физика, теория возможности природы. Нарушая строгость терминологии и употребляя термин разумение вместо умозрение, Павлов писал: «Если за начало принимают разумение, из него объясняют природу, этот способ решения задачи называется философией трансцендентальной; если же, наоборот, за начало принимают природу и из нее силятся объяснить разумение, этот способ именуется философией натуральной» [286, с. 387].

Павлов принимал это определение тем охотнее, что оно, по его мнению, «не есть произведение новейшего времени, тем менее одной Германии», его «начало современно самопознанию человека» [286, с. 388], есть достоя-

ние всего развития философии, следовательно, и его, Павлова, достояние.

Но вернемся от этого примера с предметом физики к истолкованию мысли об идее как предмете философии и о том, что идея выражает собой единство противоположностей как сущности предмета. Дедукция предмета физики — природы осуществлялась Павловым именно на основе диалектики плюса и минуса, центробежной и центростремительной сил, на основе концепции развития — противоположения, «двойства», «тройства» и т. п. Отсюда видно, что идея всякого предмета, или его «идеология», есть, в концепции Павлова, диалектика этого предмета.

На этой основе и в особенности в связи с тем, что он солидаризуется с разделением философии на натуральную и трансцендентальную и, следовательно, с определением ее предмета через предметы двух наук — натурфилософии и трансцендентальной философии, Павлов и дает свое третье определение предмета философии.

Что значила для Павлова натурфилософия как составная часть предмета философии, мы уже видели. Но как понимал он в этом качестве философию трансцендентальную?

Павлов рассуждал о разумении как действительности умозрения, его «бытии и действии», но по контексту, по логике его рассуждения существует еще и теория возможности умозрения, его сущности и, следовательно, имеется такой предмет для науки. Кто же может им заниматься, какая наука? Разумеется, только философия. Он пишет об этом с тем же нарушением терминологии: «Познание разума, как он есть действительно, сим скажется только: вот как действует разум. Но как возможны его действия? Понятия приходят извне, или они врождены? Или предметы суть отражения врожденных идей? Словом: как возможно познание? Сей вопрос есть высший, философический» [259, № 2, с. 16—17].

Итак, несмотря на то что, классифицируя науки по предмету, Павлов не нашел предмета для философии, он все-таки понимал, что у философии имеется не только способ, но и особый предмет познания¹¹. Это предмет по совокупности различных определений, данных Павловым в разных сочинениях, может быть сформулирован так: философия есть умозрительная, априорная, синтети-

ческая наука о возможности (сущности, т. е. противоречивости и законообразности) действительного, как об его идее, в том числе о возможности (сущности) умозрения и его выведении из природы, о возможности (сущности) природы и ее выведения из умозрения.

Такова рационалистическая сторона учения Павлова о философии, рационалистическое определение ее предмета.

Однако и в эту часть его философской системы врывается иррационалистическая струя. Ведь умозрение оперирует идеями, мыслями, которые, как мы помним, призваны постигать не только сущности предметов, но и «гигероглифы высочайшей премудрости» (мы помним, что, по формулировке Павлова, «ум человеческий, изнемогая», обращается к вере).

Нельзя не признать, что это направление мысли Павлова (впрочем, далекое от официальной религиозности и религиозной философии) не реализовывалось здесь ни в каких конкретных построениях, как в онтологии.

Выяснив предмет философии, ее природу, как их представлял себе Павлов, мы подошли к одному из важных для истории русской философии конца 20-х—начала 30-х годов вопросу о соотношении философии и других наук, или, в другой формулировке, умозрения и эмпирии.

Вопрос этот был изрядно запутан самим Павловым.

С одной стороны, он определил философию как априорную синтетическую науку и резко противопоставил умозрение не только чувственному познанию, но и разумению. Он пытался, особенно в раннем «Курсе...», дедуцировать природу из таких умозрительных начал как плюс, минус и ноль, их взаимодействие и т. д. С другой стороны, когда это противопоставление и этот априоризм стали внедряться в сознание молодежи и привели к вульгаризации трансцендентальной философии, к развитию и чуть ли не абсолютизации ее априористической стороны (даже в сознание такого талантливого деятеля школы, как В. Одоевский), когда ее за это стали подвергать критике и высмеивать, Павлов счел необходимым выдвинуть на первый план антиаприористическую сторону этой философии, которая также в ней содержалась, но у Шеллинга явно отступала на задний план по сравнению с его трансцендентализмом, априоризмом, спекулятивной умозрительностью.

Переходя к рассмотрению взгляда Павлова на соотношение эмпирии и умозрения, мы возвращаемся к сопоставлению идей Павлова и Велланского и констатируем, что в рассмотрении проблемы соотношения эмпирии и умозрения оба эти представителя школы близки друг к другу.

Вспомним, что Велланский, остро критиковавший эмпиризм и провозглашавший противоположность умозрения и «смысла», чувственности, считал необходимым, как и Павлов, и в систематическом, и полемическом планах энергично подчеркнуть связь умозрения с эмпирией, выступить против крайнего априоризма.

Рассмотрим же, как в обоих планах решал проблему связи эмпирии и умозрения Павлов.

Не будем вновь приводить те определения, которые давал Павлов самому понятию умозрения, но обратим внимание на то, что оно определено Павловым через понятие независимости от опыта, т. е. как некая умственная спонтанность («собственными средствами») и априорность (с употреблением термина *a priori*). Более того, это определение представляет нам умозрение как во всем противоположное опытности — апостериорному.

Нас, однако, настораживает относительно этой категоричности тот факт, что уже в первом развернутом напечатанном философском сочинении — статья «О способах...», — в котором умозрение определено как дедукция, исходящая из самопознания [270, с. 30], Павлов, во-первых, уже проводил различие не только между умозрением и опытностью, но и между умом и разумом и, во-вторых, уже там существенно ограничивал значимость умозрительного познания. Оказывается, умозрение само по себе столь же недостаточно, как и эмпирия сама по себе: «умозрительное познание и эмпирическое, каждое отдельно, как одностороннее — неполно» [270, с. 31]. Связь умозрения с эмпирией понималась здесь весьма конкретно: для тех, кто познает умозрительно, «опыты и наблюдения — проверка начал, выведенных из самопознания, а не самые начала» [270, с. 31].

Мы еще вернемся к анализу этого заявления, но сейчас подчеркнем, что уже в одном из самых ранних произведений, написанных еще до того, как по этим вопросам разгорелась дискуссия, Павлов существенно ограничил значимость умозрения.

Возвращаясь к самым исходным определениям умозрения, мы останавливаемся перед рядом вопросов: если оно есть дедукция многообразия из некоторых в уме развитых начал, то как получены сами эти начала, столь родственные этому многообразию, что из них оно может быть выведено, как получены законы дедукции — и перед подобными вопросами, которые мы всегда ставим перед априористами и на которые они никогда не могли дать вразумительного ответа без того, чтобы честно и открыто или завуалированно, тайком не обратиться к «грешному» многообразию мира и постигающей ее на первых порах чувственности.

Так, в сущности, произошло и с Павловым. Он сдает свои априористические позиции во многих отношениях: во-первых, допускает «независимость» опыта от умозрения [259, № 2, с. 14]; во-вторых, наблюдение и опытность трактует как весьма сложные формы, включающие в себя интеллектуальные операции настолько, что для их уразумения Павлов вынужден вычленять из понятия ума понятие разума, которому и передается ряд интеллектуальных операций; в-третьих, сама трактовка умозрения включает разумение, т. е. является в этом широком смысле формой, действующей в целом с помощью совокупности идей и понятий, которые, по Павлову, имеют вполне эмпирическое происхождение.

Но если даже трактовать его априористическое определение умозрения узко, т. е. относить его к умозрению за вычетом разумения, то и тогда он не оставался априористом уже в первых своих сочинениях и не рассматривал такое умозрение как полностью оторванное от эмпирии.

Исходной формулой, нарушающей эту изоляцию и говорящей о связи умозрения и эмпирии, была онтологическая и диалектическая мотивировка, данная еще в 1824 (напечатано в 1825) г.: «...умозрение при всем своем преимуществе перед эмпириею без сей последней недостаточно. Каждое явление, следовательно, и природа, как совокупность явлений, есть соединение противоположностей (*synthesis oppositorum*), совместность идеального с вещественным, посему умозрительное познание и эмпирическое, каждое отдельно, как одностороннее, неполно» [270, с. 31].

Хотя эта формулировка сильно ограничивает априоризм Павлова, выдвигаемый как в этой же статье, так и

в «Основаниях физики», хотя она исходит из онтологодialeктического постулата, она еще не поясняет, в чем же связь умозрения и эмпирии.

Гораздо определеннее он высказался об этой зависимости лишь тогда, когда началась его полемика с карикатурным априоризмом вульгаризаторов трансцендентальной философии, которые выступали как сторонники априористических формул Павлова без всякого смягчения.

Мы сейчас рассмотрим и это истолкование связи умозрения и эмпирии, и эту полемику, но очень важно констатировать, что в ней Павлов иногда кривил душой и не хотел брать на себя ответственность за те формулы, которые он сам предложил. Более того, это определение он воспроизвел в еще более обнаженной, резкой и ошибочной формулировке уже после дискуссии 1828 г. — в первой части «Оснований физики», в 1833 г., откуда мы и заимствовали ее.

Павлов побоялся признать свои ошибки в этой области, но для истории русской философии, разумеется, гораздо важнее, что он сам опровергал спекулятивную умозрительность и проповедовал единство эмпирии и умозрения, нежели то, что был — увы! — ей привержен (хотя и этого мы не должны забывать).

Впрочем, для полноты картины и для исторической точности следует учесть и тот факт, что еще до выступления с априористическими утверждениями Павлов — и в особенности в связи с пропагандой идеи единства теории и практики, конечно противостоявшей априоризму, — не только говорил, в сущности, об апостериорном характере теории, но и, хотя неявно и не упоминая имен, уже тогда критиковал априоризм. «Под именем теории», говорил он в 1821 г., надо «разуметь не игру воображения (в этой частичке „не“ и заключен полемический ход против тех, кто думает, что теория и есть „игра воображения“. — З. К.), не мечтательность так называемых прожектеров, не все то, что говорится и пишется без должной основательности; но знание дела в отношении к началам, по коим ход оного направляется...» [264, с. 47].

Полемика конца 20-х годов как бы примыкает к этим ранним идеям Павлова, стоящим в противоречии с позже выявившейся в его работах априористической тенденцией.

Прежде чем мы проследим, как протекала в высшей степени важная для истории русской философии и истории школы полемика конца 20-х годов, в которую со стороны школы были впоследствии втянуты и Надеждин,

Станкевич и которая продолжила известную нам, о безадресную полемику Велланского, обнажим аргументы Павлова, скрытые в полемических ходах его мысли.

Павлов, во-первых, констатирует: «Чтобы узнать философию (а она, как мы помним, есть единственная сфера умозрительного познания. — *З. К.*), надобно прежде знать науки... если же кто надумает философствовать, не зная наук, его мудрствование будет бред, пошлый для ума, вредный для наук» [259, № 2, с. 17—18].

Во-вторых, он поясняет, что эта связь возникает потому, что учение о возможности, каковым и является умозрение, должно опираться на действительность того, возможность чего устанавливается: «Философия не только не отвергает эмпирии, напротив, без оной быть не может... умозрительные сведения возможны только при опытных» [259, № 1, с. 15].

В-третьих, доказывая обратную связь и утверждая, что «без философии науки совершенства достигнуть не могут», он трактует это в том смысле, что философия выдвигает перед эмпирическими науками гипотезы — догадки [259, № 2, с. 13].

В-четвертых, оказывается, что «для проверки заключений (умозрительных. — *З. К.*) обыкновенно обращаются к опытности и, если находят в ней подтверждение, причисляют их к сведениям, имеющим все достоинства истины» [269, ч. 1, с. 16—17]; для познания путем «умозрения» опыты и наблюдения являются «поверкою начал, выведенных из самопознания» [270, с. 31].

Что же получается? По формуле Павлова, умозрение «принимает начала, развитые в уме собственными его средствами, независимо от опыта», а тут выходит, что и материалы для своих рассуждений о возможности, и критерии для проверки истинности своих заключений оно заимствует у эмпирии, превращаясь, таким образом, из высшего и независимого если не во второстепенный, то в равноправный и стоящий в сильной зависимости от эмпирии способ познания.

Имея в виду эту полемику и тот факт, что, критикуя других, Павлов, в сущности, занимался и самокритикой, и критикой своих единомышленников, таких как В. Одоевский, хотя этого никогда не признавал, а также то, что он продолжал полемику Велланского против «метафизиков»-априористов, проследим ход этой полемики, поскольку она существенно уточняет его взгляд на соотношение эмпирии и умозрения и весьма рельефно обрисовывает ситуацию, сложившуюся в русской науке и журналистике относительно этой проблемы.

Полемику эту Павлов провел с братьями Н. и К. Полевыми и их органом «Московским телеграфом», в нее были вовлечены и другие журналы.

Поводом к полемике послужила статья (диалог) Павлова [259], в которой высмеивалось увлечение братьев Полевых умозрительной философией, не опирающейся на достаточные научные знания. На эту (и некоторые другие) статью откликнулся Н. Полевой [345], а затем — «М.» [55]¹² и «Р.: С. Т.» [72]. Павлов ответил [272], а «Московский телеграф», не сложив оружия, вновь ответил Павлову статьей «М. М.» [61]. Полемика перекинулась на страницы других журналов. Против Павлова мы находим статьи в журналах Греча и Булгарина «Сын отечества» и «Северный архив» [360; 342], где была напечатана также эпиграмма на Павлова. На эти выпады Павлов ответил статьей [250]. Павлова поддерживал И. И. Надеждин в «Вестнике Европы». Не называя имени Павлова, Надеждин занял ту же позицию, что и Павлов, как по существу вопроса, так и относительно братьев Полевых и журнала Греча — Булгарина.

Павлов изобразил братьев Полевых как типичных представителей вульгарного умозрительного трансцендентализма, которые, нахватавшись верхушек умозрительной философии, отрицают необходимость знания конкретных наук и эмпирического метода познания. «Новое любомудрие, — по словам Кенофана (К. Полевого. — З. К.), — разливает в области наук свет необыкновенный. Эти одни слова: объективность, субъективность, бесконечное, конечное, сколько прибавляют ясности в изложении понятий... А противники наши упрекают нас в темноте: свет кажется им тьмою; странные люди! [259, № 1, с. 3].

По мнению Полиста, для преобразования всех эмпирических наук «не нужно более одного месяца; тогда бы все науки вошли в общий объем любомудрия, а самое любомудрие, очищенное от всех примесей, необширно; все оно состоит в нескольких положениях» [259, № 1, с. 5].

Продолжая иронизировать по поводу такой интерпретации любомудрия, умозрительной философии, Павлов заставляет Полевых высказать мысль о ненужности (в силу такой реформы эмпирических наук на основе умозрения) университетских факультетов, где целые годы убивают на изучение наук, в то время как «по началам нового любомудрия несколько слов — и все решено. Например, логика к грамматике содержится как бесконечное к конечному, а риторика составляет их связь и содержится к ним, как (0) к (+) и (—). Вот все, что о сущности сих наук сказать должно и прибавить нечего» [259, № 1, с. 6—7].

Раскрывая псевдоним Полевого, известного тем, что он не получил систематического образования, Павлов вкладывает в уста Полиста такие слова: «Любомудрие чудеса творит, я тому пример. Тебе известно, что я никакой науке не учился систематически и ни одной не знал как должно; но с тех пор, как познакомился с новою философией, пределы моего знания раздвинулись до бесконечности, я теперь все знаю, даже и то, о чем прежде и не помышлял, мне все вдруг представилось в общем объеме, в огромных размерах и в полном свете! На все я теперь имею высший взгляд, все вижу иначе, нежели как видят другие...

Прочти мои критики: ты найдешь в них весь объем человеческих сведений, а вместе заметишь, что они писаны с электрицизмом ума. Поверь, что теперь ни одно сочинение не выдержит в моих критиках философического взгляда» [259, № 1, с. 10].

Менон (Павлов) объявляет такое любомудрие «галиматшей» и «заблуждением» [259, № 1, с. 12], когда же Полист объявляет Менона невеждой, Павлов подчеркивает, точь-в-точь как и Велланский, что он критикует не саму умозрительную философию и построенную на ней науку, развиваемую немецкими учеными, а ее вульгаризацию: «Не беспокойся, между немецкими учеными есть также разряды: одни изумляют современников глупо-

бокомысленностью, другие смешат нелепостями, желая подражать первым и вместо мыслей заимствуя от них одни слова» [259, № 1, с. 12]; Полист же из философии только и заимствует «слова, а не мысли; посему ваши разговоры и сочинения так сбивчивы, непонятны и смешны» [259, № 1, с. 12]. В дальнейшем споре Павлов излагал известные нам мысли о взаимоотношении умозрения и эмпирии, определяя задачи философии.

Полевой в своем ответе был непринципиален, искал поводов к личным выпадам, но справедливо указал на то, что Павлов изменил своим взглядам на умозрение, высказанным в статье «О способах исследования природы», преуменьшил значение и роль философии в конкретных науках [345, с. 206].

Вновь отвечая Полевому, Павлов осудил поверхностную интерпретацию умозрительной философии и представил эту интерпретацию как отрицательное явление в русской научной жизни, а не просто как чудачество нескольких философствующих писателей, и тем самым придал и критике такой интерпретации важное общественное значение.

«Несколько лет тому возродилось у некоторых литературных юношей тщеславие щеголять философическими терминами, не понимая их значения. . . должно было надеяться, что тщеславие литературных юношей пройдет само собою; не тут-то было! Затеяница-мода из удовольствия пошутить шепнула тому, другому: это новая философия! С этого времени права здравого смысла колебались и в славу вошла бессмыслица». Пользуясь этой наукой, «лукавые воспользовались легковерием» и, не учившись предварительно ничему, «начали вслух рассуждать о всех науках, решительно прикрывая скудость своих сведений громкими словами» [272, с. 335].

Итак, несмотря на противоречивость собственной позиции, Павлов вошел в историю русской философии как критик априоризма, вульгарного умозрительства и как сторонник идеи единства умозрения (философии) и эмпирии (конкретных наук).

ГНОСЕОЛОГИЯ ПАВЛОВА И ВЕЛЛАНСКОГО

Сопоставление гносеологии Павлова с гносеологией Велланского и характеристика первой показали, что эти конструкции двух деятелей школы конгруэнтны. Но и здесь, так же как и при сопоставлении онтологии Павлова с онтологией Велланского, мы не можем не отметить ряд существенных отличий, которые дают нам возможность увидеть, что внес Павлов в систему гносеологических идей школы по сравнению с Велланским. Начнем эту сравнительную характеристику с того, что можно считать преимуществами Велланского.

У Павлова менее разработана проблема чувственного познания, как такового. Свою характеристику способов познания он начинал, в сущности, со сложных его форм — опытности, наблюдения, эксперимента, в то время как Велланский сначала говорил о собственно-чувственности (ощущении и т. п.), а затем и о психологических функциях как основе смысла (воображение и т. п.).

Павлов более противоречиво и запутанно изобразил отношение опытности и умозрения как в чисто терминологическом, так и в содержательном отношениях. В ранний период своей деятельности он предложил ряд формулировок, которые его современники справедливо сочли апприористическими, хотя Павлов и нейтрализовал свой апприоризм в этот же период указаниями на роль эмпирии в познании.

Терминологически, как неоднократно отмечалось в тексте, он вводил путаницу тем, что с самого начала не расчленил четко, как Велланский, «разумение» и «умозрение». Имея в виду это различие по существу, он часто подменял термины, что вносило путаницу в его рассуждения и вводило в заблуждение современников относительно истинных его убеждений.

В содержательном отношении в его концепции выявлялись две неясности или даже два противоречия. Одно из них состояло в том, что, назвав разумение действительностью умозрения в том смысле, что умозрение в действии есть разумение (оператором которого является понятие и основанные на нем суждения и умозаключения, т. е. логические формы), он затем говорит

о действии умозрения посредством оператора идеи (или мысли). Таким образом получалось, что различие разумения и умозрения по признаку действительности и существенности не реализовывалось и даже, более того, по своей действительности (хотя и с разными операторами) они оказывались однородными, т. е. тот и другой способ познания характеризовался как действующий. Другая неясность состояла в том, что Павлов так определенно заявил об априорном характере умозрения и о противоположности его в этом отношении опытности, что его последующая апология идеи связи умозрения с опытностью и критика априоризма выглядела как отступление от собственной точки зрения, чего, однако, он не признал. Во всех этих отношениях Велланский, во всяком случае субъективно, был последовательнее, хотя объективно его концепции было в какой-то мере присуще последнее противоречие.

Соответственно большей теософичности онтологии в системе Павлова категоричнее заявлен религиозный агностицизм.

Со всем тем в гносеологической концепции Павлова есть ряд преимуществ и приобретений по сравнению с аналогичным построением Велланского, благодаря чему Павлов существенно обогатил систему гносеологических идей школы в целом.

У Павлова конкретнее, глубже и радикальнее, чем у Велланского, развита концепция связи теории и практики, которая доведена до столь определенных и ярких формул, что они надолго сохранили свое жизненное значение.

Павлов развил своеобразную концепцию действительности умозрения — концепцию разумения, как логику. Хотя она и не была еще диалектической логикой, но была попыткой диалектической обработки формальной логики, притом в направлении параллельном тому, в котором это делал Гегель (хотя Павлов, по-видимому, и не знал логического учения и вообще философии великого немецкого мыслителя). При этом Павлов стремился не просто логически координировать формы, но субординировать их, как формы постижения единства многообразия мира на основе диалектики общего — частного — единичного.

Павлов развил весьма значительный цикл идей философской пропедевтики, которые у Велланского либо от-

существовали вовсе, либо затронуты лишь мельком. Павлов определил понятие науки, предложил принципы ее построения (логический и генетический), дал классификацию наук и выяснил их функцию. В этой связи он подходил к постановке проблем соотношения исторического и логического, абстрактного и конкретного, двигаясь по пути трактовки их как диалектического единства, и на этом уровне вновь воспроизводил идею единства науки и практики.

В этой связи Павлов рассмотрел вопрос о философии как науке.

а) Хотя и не сосредоточенно, не объединив все высказанные им идеи, он по существу значительно конкретнее Велланского разработал вопрос о предмете философии;

б) Павлов пришел к выводу о том, что философия является составной частью всякой конкретной науки, формируя ее теоретический раздел, в чем проявилось движение к концепции философии, как методологической основе всякой науки; эту концепцию Павлов фактически развивал и при рассмотрении, позитивном и полемическом, проблемы отношения философии (умозрения) и конкретных наук (эмпирии, опытности);

в) Павлов подчеркнул значение философии для развития умственных способностей, систематичности мышления человека.

Из всего сказанного видно, что обогащение Павловым системы идей школы было весьма существенно, касалось ряда важнейших философских и пропедевтических проблем.

ЭСТЕТИКА

Как мы видели, Павлов, классифицируя науки, выделил среди прочих две группы наук, политические и словесные, к числу которых он относил и эстетику, науку о «мире изящного».

О науках политических он, к нашему сожалению, ничего не написал. Но о проблемах эстетики он в некоторой, правда небольшой, мере высказался. Эти высказывания дают основания для сопоставления с соответствующими частями системы идей Велланского, а также для определения места Павлова в бурном развитии этой науки в России 20—30-х годов XIX в.

Павлов примыкал к эстетике романтизма, которая и была эстетической концепцией школы. Однако он относится к числу тех деятелей школы, которые, в сущности, предлагали некий синтез идей романтизма и просветительского классицизма, что было характерной тенденцией эстетики школы последнего периода ее развития [48, с. 48, 56, 621]. Специальным образом Павлов высказался по вопросам эстетики в двух работах [277, 258].

Конгруэнтность эстетических взглядов Велланского и Павлова выявляется по всем пяти наиболее существенным эстетическим идеям Велланского, которые мы выявили в его работах.

Павлов, как и Велланский, утверждал одну из основных идей романтической эстетики, по которой «произведение изящного искусства... выражает собою какое-либо понятие или мысль» [277, с. 7]. Совокупность произведений изящных искусств представляет собой «особый мир, мир понятий и мыслей, обращенных в предметы» [277, с. 8].

Произведение искусства — это создание, где «мысль получила особое... предметное существование» посредством особых средств данного искусства [258, с. 100].

Павлов на первый взгляд как бы присоединяется к романтическому варианту теории подражания, обращающей внимание, наряду с идеей, как основой произведения искусства, также и на роль природы.

Однако Павлов усиливает эту мысль за счет введения в концепцию собственно-классицистической идеи подражания природе, как основе всякого художественного произведения.

В конфронтации с романтической теорией, подчеркивавшей свободу человеческого духа в процессе художественного творчества (хотя некоторые романтики говорили и о значении природы), Павлов считал, что человек, не могущий заново произвести «ни одного атома вещества, ни одной новой силы, для создания... изящных искусств должен прибегать... к природе творческой, из нее должен заимствовать элементы, нужные для осуществления его понятий и мыслей, для превращения их в предметы» [277, с. 9]. При этом самого человека он понимал вполне романтически: человек есть «венец, краса природы творческой, отражение премудрости и всемогущества зиждителя Вселенной» [277, с. 8].

В другой формулировке он говорил гораздо прямолинейнее и в тоне классицистической теории подражания: «Художник... подражает природе... в употреблении средств, из ней заимствуемых для осуществления оных, для превращения мыслей в предметы самостоятельные.

Основание изящных искусств — мысль; цель — обращение мысли в предмет; начальные, главные средства — звуки, образы и слово» [277, с. 10].

Павлов близким к Велланскому образом классифицировал искусства: «В отношении к основанию и цели изящные искусства составляют одно (род), а в отношении к средствам — три главные отрасли (виды), как бы три царства природы: музыку, искусства образовательные (очевидно, изобразительные. — З. К.), словесность» [277, с. 10].

Павлов, подобно Велланскому, считал эстетику наукой, теорией. Природа, создаваемая искусством, «как и природа творческая, делается также в свою очередь предметом исследования, как мир действительный. Списки сей новой природы суть... теории изящных искусств вообще, столько же отличные от самих изящных искусств, сколько различны прочие науки и их предметы» ([277, с. 11]; та же мысль повторена и в [258, с. 100]).

Присоединяясь к стремлению романтиков и классицистов понять эстетику как науку, Павлов тем же образом, что и Велланский, устанавливал специфику искусства относительно науки: «В науках предметы обращаются в мысли, в искусствах мысли делаются предметами; науками действительное, изъемясь из пространства и времени, делается идеальным; искусствами идеальное вводится в сферу действительного, вставляется в какой-либо образ, облекается в звуки или слово; науки ум производит из предметов, искусства порождает из себя; там все многообразие в уме сосредоточивается, здесь ум обращается в многообразие; там предметам природа действительная представляется мысленною, здесь мысли являются природой» [277, с. 11].

Как видим, проблема специфики искусства — одна из пропедевтических проблем природы науки, а именно проблема отделения науки от смежных с ней областей духовного производства, — обработана Павловым конкретнее, специальное (в специальном сочинении), чем Велланским, у которого она рассмотрена мимоходом.

Итак, эстетические идеи Павлова были, как и идеи Велланского, романтическими, но на той стадии развития романтизма, когда его передовые теоретики уже стремились синтезировать некоторые принципы своей эстетической системы с важнейшими основоположениями классицистической теории и статуйровать эстетику в самостоятельную науку. Этим они подготавливали эстетику критического реализма.

ДИАЛЕКТИКА

Диалектика Павлова вполне конгруэнтна диалектике Велланского по форме, содержанию и структуре.

По форме диалектика Павлова — сознательная диалектика на той же первой, низшей ее ступени, что и у Велланского, хотя в пределах этой формы Павлов и продвинулся вперед по сравнению со своим старшим современником.

Диалектика Павлова была идеалистической, как и все его мировоззрение. Однако, как и в других областях философии, идеализм его системы блокировался таким образом, что оставалось достаточно простора для развития диалектических идей.

Это не означает, что идеалистические исходные предпосылки никак сами не подверглись воздействию диалектики. Теософия Павлова, представляющая исходное первоначало сущего — идеальное начало, абсолют, бога, трактуется диалектически, как обремененная противоречиями плюса и минуса, положительного и отрицательного и т. п.

Но, как увидим в конце параграфа, именно в этой области диалектика в конце концов угасала, мистифицировалась и распадалась, а основной почвой для ее разработки оказывалась широкая область философствования о реальном мире.

Рассматривая диалектику Павлова в пределах этого философствования о реальном по ее содержанию и структуре, мы видим, что Павлов по сравнению с Велланским в одних отношениях сузил сферу приложения диалектики: у него, как уже неоднократно говорилось, совсем нет антропологии в ее высших разделах — концепции воли и теории человеческого общества. Но, развивая ее

главным образом в той же области, что и Велланский, — в области онтолого-натурфилософской и гносеологической, Павлов расширял, полнее формулировал те же ее принципы.

Принцип тотального единства был не только основополагающим для диалектического кредо Павлова, но и, так сказать, материнским, исходным принципом в том смысле, что поиск единства, констатация его отсутствия в современной ему опытной науке и деистическо-материалистической философии повели его, как уже говорилось, по пути отказа от этих идеологических форм и к переходу на позиции философии тождества, к натурфилософскому переосмыслению и природы, и науки.

Пафос осознания единства мира, несмотря на видимость его множественности, обуревал Павлова и при построении картины мира, и при критике всякого рода плюралистических и эмпирических концепций.

Павлов видит единство мира в том, что природа, как явление в пространстве и времени, находится в непрерывной производимости, состоящей в «превращении одного и того же вещества в многообразные формы» [270, с. 12—13]; и для характеристики материального единства многообразия мира он прибегал к образу моря, волны которого и есть отдельные формы и объекты природы [270, с. 17—18].

Таким образом, в пределах гетерогенно-эволюционного понимания мира он усматривал его единство в материальности.

Принцип единства является для него генеральным и при рассмотрении проблем сущности и построения науки: каждая наука, как «список» определенной области «универсума», должна показать единство явлений этой области, а наука в целом — единство мира, установленного онтологически.

Принцип единства сыграл особую роль в построении теорий разума — логики и ума — некоей идеологии, теории идей, теории функционирования ума посредством этого оператора. В своей логической концепции Павлов строит систему форм мысли, их субординации на той идее, что они показывают процесс сведения многообразия мира в единство знания о нем; они являются формами всевозрастающей степени постижения этого единства, и недостаточность этой степени в низшей форме

обуславливает переход человека к более высокой по схеме: понятие—суждение—заключение. Специфической для логики формой единства является единство особенного, частного и всеобщего, и субординация понятие—суждение—заключение выражает также степень углубления постижения и этого специфически логического единства.

В теории «ума» и в «идеологии» Павлов показывал, как знание достигает высших степеней осознания единства мира, которых логические формы, даже и самая в этом отношении совершенная, заключение, достичь не могут.

Как и в диалектике Велланского, в диалектике Павлова принцип единства уже содержал в себе принцип связи всех элементов и сторон сущего и был сформулирован им в весьма обобщенной форме, хотя и мимоходом, без анализа и конкретизации: «естественные тела находятся в непрерывной взаимной связи» [266, с. 135], они «непрерывно действуют одно на другое» и «перемены в их состоянии» потому и происходят, что предметы находятся «во взаимной связи» [266, с. 135]. Тот же принцип связи выявляется и внутри принципа единства каждой науки и наук в целом: как выражение единства мира в отдельной области «универсума» и всего его в целом, каждая наука и их система оказываются связанными между собой и субординированными по принципу онтологических связей. И вообще во всех тех пунктах философских построений, где Павлов рассуждает о единстве, он имплицитно подразумевает и связь, без которой единства быть не может, поскольку непосредственная действительность «земного мира» являет собой множественность и единство есть всегда единство множественного, связанного в своих элементах и сторонах.

Диалектическая идея единства имела в воззрениях Павлова и еще одну ипостась: если мир един и взаимосвязан в своих элементах, то он подчинен единым закономерностям — он закономерен. Закономерность есть форма единства и форма взаимосвязи объектов мира. Павлов даже и формулирует эти диалектические идеи вместе. Приведенное положение «во множестве находим единство» является заключением из предпосылки, фиксирующей законосообразность и единство мира: «...при всем несметном многообразии существующего, при всей

бесчисленности действий и явлений мы замечаем постоянный неприменяемый порядок в ходе природы» [270, с. 7]. В его рассуждение о единстве мира включается желание «дойти до первого закона мироздания» [254, л. 6].

Как и у Велланского, эти два принципа диалектики конкретизировались у Павлова в третьем — принципе противоречивости сущего, единства парных противоположностей.

В первой же своей «шеллингианской» статье Павлов заявлял, что примыкает к идее Шеллинга о «полярности», как «главной причине явлений физического мира» [264, с. 232]. Для него противоречивость явлений — всеобщее их состояние, а не только физическое: «каждое явление, следовательно, и природа, как совокупность явлений, есть соединение противоположностей (synthesis oppositorum)» [270, с. 31]. Эта формулировка важна своей определенностью и всеобщностью, она дана в общефилософском плане при характеристике сущности мира и того, что необходимо учитывать при выборе способа постижения этой сущности.

Важно подчеркнуть при этом, что Павлов понимал эти противоположности как имманентные «земному миру», его объектам (разумеется, когда он придерживается гетерогенно-эволюционистской тенденции своей онтологии; как только он переходил в «другой род», религиозно-идеалистический, картина резко изменялась и силы эти приобретали трансцендентный «земному миру», его объектам характер — речь шла об идеальном и в конце концов о божественном). Впрочем, эту мысль Павлов высказывал лишь имплицитно — в полемике с механическими материалистами, которые переносили вовне силы, движущие объекты «земного мира». Павлов критиковал их за то, что они представляют материю, как «мертвую грудку атомов», а движение — как побужденное извне.

Принципы единства, связи и противоречивости синтезируются в принципе (концепции) развития.

Павлов понимал развитие как движение, во-первых, побуждаемое имманентными развивающимися силами — взаимодействием и единством противоположностей и, во-вторых, приводящее к качественным изменениям движущегося по лестнице усложняющихся, усовершенству-

ющихся форм. В этом смысле развитие выступало у него как прогрессирующее изменение.

Для Павлова несомненно, что «движение есть существенная принадлежность всех явлений... Где видеть можно совершенный покой? Все находится в движении» [266, с. 135]. Даже «то, что нам кажется покоящимся, в действительности находится в непрерывном движении, непрерывно изменяется» [270, с. 5]. Рассматривая природу как вечно движущуюся, «производящую» и изменяющуюся, элементы которой переходят друг в друга [265, с. 143—144], он понимал «природу» в универсальном смысле не только как «мир физический», но и как «мир духовный» [255, с. 3].

Таким образом, речь идет не о тривиальном его понимании, доступном и механицизму, и тем более не о том понятии движения, которое свойственно обыденному сознанию. Павлов специально отмежевывается от подобных констатаций обыденного сознания — от того, что «нам кажется», а механистические представления подвергает критике.

Сложнее обстоит дело с трактовкой Павловым — и все, что будет сейчас сказано, полностью относится к Велланскому — движения в его отношении к концепции круговорота и ее отличии от концепции поступательности. Не вдаваясь в теорию этого вопроса по существу, замечу, что в известном смысле и Энгельс стоит на позиции круговорота (почему мы и отвергли противопоставление круговорота и поступательности, проводимое Л. Бляхером применительно к построениям Велланского, см. примеч. 18 к гл. о Велланском), когда рассматривает проблемы развития в космическом масштабе. В этом смысле Вселенная выступает как вечно движущаяся и бесконечная материя, внутри которой и происходят все процессы, в том числе и локальные процессы поступательного развития на отдельных участках универсума, например на Земле, так что диалектика поступательного осуществляется как региональная.

Энгельс говорит, что «вечно повторяющаяся последовательная смена миров в бесконечном времени», которая «является только логическим дополнением к одновременному сосуществованию бесчисленных миров в бесконечном пространстве», «вечный круговорот, в котором движется материя» [3, с. 362], то, «что материя во всех

своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен» [3, с. 363], и то, что не только жизнь — «как бы безжалостно ни совершался во времени и в пространстве этот круговорот» [3, с. 363], уничтожая на своем пути любые формы материи, в том числе и «органическую жизнь» [3, с. 362], но даже и «высший цвет» материи — «мыслящий дух», истребленный в одном месте, возникает «с... железной необходимостью... где-нибудь в другом месте и в другое время» [3, с. 363]. Энгельс подчеркивал «геоцентрический» и потому лишь «относительный» характер наук [3, с. 554]. Именно в этом локальном, «геоцентрическом» смысле, как диалектика «земного мира», построена диалектическая концепция развития Павлова, которую мы и назвали гетерогенно-эволюционной. Как и Велланский, Павлов использовал рассмотренные принципы развития, в том числе и принцип синтеза противоположностей, для объяснения движения как развития, т. е. как прогрессирующего изменения, понимая движение и изменение как синонимы, что видно из только что приведенной цитаты.

Подобно Велланскому, Павлов придерживался предложенной еще неоплатониками, а в новое время развитой в особенности Фихте и Шеллингом концепции триадического ритма развития, основанного на идее присущности всем объектам «земного мира» парных противоположностей. Именно противоречивость повышает все время «потенцию» объекта, гонит его ввысь по ступеням качественного усовершенствования, и это движение по лестнице прогресса и конкретизации осуществляется в ритме триадичности, «тройственности» — от исходного состояния объекта через его расщепление на противоположности к их синтезированию в некоем следующем объекте, оказывающемся более совершенным качественно.

Эту особенность методологии Павлова уловили и одобрили его современники из числа деятелей школы, например Н. Надеждин, который писал, что система физики Павлова «зиждется на основной идее триединства сил» [62, ч. 1, с. 113].

Вспомним основную онтологическую концепцию Павлова в ее гетерогенно-эволюционном варианте. Процесс образования вещества есть процесс диалектической

борьбы и синтеза противоположностей. Начав свою дедукцию мира с допущения двух противоположных сил, взаимодействующих и взаимоисключающих друг друга, — сил «расширительной и сжимательной» [269, ч. 1, с. 286], Павлов в дальнейшем процессе дедукции опирается на эту идею двойственности, противоречивости и синтеза противоположностей. «Встреча света с тяжестью, — заявляет он, — первый синтез противоположностей в мире физическом — есть огонь»; огонь — это «момент борьбы» двух сил; «самое же следствие сей борьбы, результат синтеза противоположностей... есть вещество» [269, с. 299]. Все дальнейшее образование мира основано на тех же принципах, каждое новое звено этой цепи есть идентификация двух предшествующих противоположностей, ибо «два противоположных действия теряются в среднем» [269, ч. 2, с. 364].

И в более раннем сочинении, в «Курсе...» 1822—1824 гг., Павлов диалектически обосновал процесс мирозидания — природа основана на «двойстве», на соединении плюса и минуса — и с их помощью выводил категории времени, движения, формы, тяжести, материи и др. [254, с. 21—23, 24, 30].

Также представлено мирозидание и в других его сочинениях — и в «Основаниях физики», и при рассмотрении вопроса о генетической, естественной системе растительного и животного царств: оно есть развитие природы от первых, элементарных ее форм ко все более сложным и дифференцированным. Процесс поступательного изменения, развития включает в себя, по взгляду Павлова, мир неорганический и органический, т. е. мир со всеми его подразделениями. Природа развивается от состояния неорганического в состояние органической природы [257, с. 389—390]. Критикуя «искусственную» систематику растений Линнея, Павлов выдвигал принцип систематики «естественной», как отражения реального развития растительного и животного миров.

Как и Велланский, Павлов высказал немало частных диалектических идей в разных областях, в том числе и важнейшие методологические идеи, о которых пойдет речь ниже, как о вкладе Павлова в развитие диалектики в России.

Наконец, диалектичность мировоззрения Павлова выражалась, как и у Велланского, в острой критике мета-

физических идей и представлений. Павлов критиковал метафизический атомизм и механицизм, эмпиризм и плюрализм, редукционизм (в частности, редукционизм крупнейшего физика того времени — своего рецензента и оппонента Ленца). Он критиковал атомистов за отрыв движения от материи, за то, что материя представлена у них как «мертвая груда», а движение — как внешнее материи; вскрывал неспособность механистического атомизма объяснить особенности жизни, ее качественные отличия от форм существования неорганического мира, переход от неорганического мира к органическому, от материи к ощущению; критиковал плюрализм в физике и в теории науки, требуя реализации при построении науки диалектического принципа единства мира и связи его элементов; требовал в гносеологии осуществления принципа единства противоположностей — эмпирии и разума, или умозрения, критикуя односторонность эмпириков и чистых умозрителей — априористов.

Но диалектика Павлова конгруэнтна диалектике Велланского не только в своих достижениях, но и в своей исторической ограниченности.

Прежде всего отметим, что Павлов, как и Велланский, не подверг диалектику наукообразной обработке, не сделал ее предметом исследования, хотя она и пронизывала его мышление. В этом смысле степень сознательности диалектики у Павлова оставалась принципиально на том же уровне, что и у Велланского, хотя Павлов, как увидим, продвинулся несколько дальше.

Поучительное значение имеет другая историческая ограниченность этой диалектики — ее религиозно-идеалистический характер. Религия и идеализм оказали разрушительное влияние на диалектику Павлова, как и Велланского. Я все время вынужден был ограничивать свой анализ диалектики Павлова рамками гетерогенно-эволюционной концепции его онтологии. Но это ограничение возможно лишь как прием анализа. Теперь же, когда мы должны высказаться о характере диалектики Павлова в целом, в масштабе всего его мировоззрения, нужно заметить, что многие его диалектические идеи и положения, хотя некоторые из них и проникли в самый его идеализм и теософию, поистине разрушались, как только он выходил в своих рассуждениях в область религиозно-идеалистической концепции.

Соединение противоположностей как всеобщая характеристика мироздания трактуется Павловым в смысле совместности «идеального с вещественным» [270, с. 31]. Последние не являются равноправными субстанциями сущего, ибо идеальное для Павлова есть исходное начало. А это означало, что сама идея противоположности, единства противоположностей уничтожалась вместе с уничтожением одной из них — «вещественного» — в качестве самостоятельного, самодовлеющего начала, лишалась реальной основы и становилась мистической, иррациональной.

По этой же причине при объяснении происхождения вещества Павлов, несмотря на всю диалектичность своего понимания происхождения мира и даже на идею совечности основных сил мироздания и божества, должен был прибегнуть к божеству, без которого оказалось невозможным синтезировать свободные противоположности расширительной и сжимательной сил.

Поэтому павловская теория материи и всего мироздания двойственна. Он пытается объяснить вещество и вещественный мир спонтанно — из природных сил, диалектически понимаемых, но он же вводит в эти объяснения божество — силу внешнюю, незакономерную, иррациональную.

Признавая историческое развитие природы, Павлов, рассматривая проблему мироздания с общеонтологической точки зрения, в последних основаниях фактически покидал эту диалектическую, историческую точку зрения и становился на почву религиозной метафизики.

Этим антидиалектическим, теологическим тезисом, по-своему, как мы помним, сформулированным и Велланским, сразу и начисто уничтожающим всякое диалектическое истолкование мироздания, объясняется, что у Павлова наряду с указанными диалектическими мыслями то и дело встречаются откровенно метафизические.

Так, идеалистическое происхождение имеет метафизическая мысль Павлова о том, что понятия неподвижны, хотя их оригиналы — явления — движутся [277, с. 5]. Диалектико-логическая концепция, по которой человек в логических формах стремится найти форму осознания единства единичного, частного и общего, также сводится на нет мистикой и идеализмом. Человек, оказывается, не может найти искомого единства в рациональных формах

логики. Он находит их лишь в иррациональных «идеях» или «мыслях» [270, с. 28—29], божественных по своей сути. Наконец, идея всегда равного самому себе, неизменного и неподвижного «абсолюта» стоит в явном противоречии с диалектическими идеями Павлова. В силу религиозно-идеалистического, а потому неизбежно метафизического характера самых глубоких основ воззрений Павлова, его диалектические идеи лишались последовательности, завершенности и всегда, когда в его рассуждения врывались положения религиозно-идеалистической концепции, диалектика отступала перед религиозной метафизикой.

Эта метафизическая тенденция в диалектическом, по существу, мышлении Павлова не могла не прорваться и в область его конкретных натурфилософских построений. Так, по справедливому замечанию рецензента, павловское определение физики грешило тем (метафизическим) пороком, что в нем явления оторваны от сущности, следствие — от причины [74, № 15, с. 586—587], хотя нельзя не заметить, что этот грех присущ только определению физики и его комментированию; в самой же науке он рассматривал силы в их явлении, а явление — как проявление силы, т. е. вполне диалектично.

Такова диалектика Павлова, конгруэнтная диалектике Велланского и по содержанию, и по той систематизации, которую ей можно придать, по внутренней связи этих идей и по ее исторической ограниченности.

Со всем тем и несмотря на то, что ограниченность идеалистической диалектики была выражена у Павлова едва ли ни отчетливее, чем у Велланского, поскольку у Павлова была более развита теософская сторона системы, нельзя не отметить, что в некоторых отношениях Павлов пошел дальше в развитии диалектической концепции, нежели Велланский.

У Павлова мы встречаем гораздо больше диалектических сообщений, как бы выходов за пределы конкретных применений диалектических установок в область диалектики как теории. Эта тенденция проистекала из его интереса к собственно-методологическим проблемам, большего, нежели у его предшественника по школе: рассуждая о методах исследования природы, о природе науки вообще, о единстве наук, об их классификации и других проблемах методологии, он неизбежно втягивался в не-

обходимость формулирования некоторых общих положений. Здесь, принимая форму общих положений, получали некоторое обобщение его диалектические установки в виде диалектических формул, исходящих из конкретных анализов. В особенности это относится к анализу проблем логики и к философской пропедевтике.

В своей логической концепции Павлов находился еще в пределах логики формальной. Но он представил один из первых в России опытов диалектического осмысления этой науки, сделав существенный шаг по пути выделения диалектической логики как самостоятельной, отличающейся от логики формальной.

В философской пропедевтике важнейшим усилением степени обобщенности диалектики была его тенденция истолковать философию как теоретическую часть всякой науки. Хотя в этой тенденции и содержалась опасность подмены собственного предмета науки философией, но, с другой стороны, содержалась мысль о всеобщем методологическом значении философии для конкретных наук.

Усиление степени обобщенности диалектики мы обнаруживаем и в самом определении философии, как возможностях всех предметов и их наук, и в той части пропедевтики, где речь шла о принципах построения наук и где Павлов подходил к диалектике исторического и логического, абстрактного и конкретного.

Таким образом, расширив в этих отношениях сферу применения диалектики, Павлов продвинул диалектику дальше.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ. ИСТОРИОГРАФИЯ

Мы уже подводили итоги анализа воззрений Павлова и сопоставляли их с идеями Велланского, т. е. выясняли, как Павлов продвигал школу вперед. Поэтому нет надобности вновь говорить об этих характеристиках его исторической значимости. Все то, что было сказано об исторической значимости Велланского для развития русской философии и науки вообще, относится и к Павлову с теми усилениями и ослаблениями, которые определены

преимуществами и слабостями его системы относительно системы Велланского. Можно поэтому сказать, что Павлов способствовал воздействию школы на русскую общественную мысль и экстенсивно — вширь, и интенсивно — вглубь.

Что же касается исторического значения Павлова, того, как именно и на каких современных ему и последующих деятелей русской общественной мысли он оказал воздействие, того, как оценивалось его историческое значение в литературе, то это станет предметом нашего дальнейшего рассмотрения.

Но прежде чем перейти к основному содержанию заключительного раздела главы о Павлове, нам все-таки следует сделать одно обобщение, которого у нас не было повода сделать до сих пор и которое важно не только само по себе, но и потому, что проблема, решение которой и будет обобщенно представлено, обсуждалась в до-революционной и еще более — в советской литературе о Павлове. Это проблема эволюции его идей. Мы полагаем, что Павлов оставался всю жизнь приверженцем тех наиболее общих исходных онтологических и гносеологических идей, с которыми выступил в начале своей деятельности.

Эволюция онтологических и гносеологических идей Павлова осуществлялась на фоне незыблемости коренных убеждений. Состояла же эволюция в том, что в этих пределах увеличивалось значение в онтологии — гетерогенно-эволюционной тенденции, доведенной до идеи совечности материальных сил богу, идеи универсальной эволюции «земного мира» (от исходных материальных начал и вплоть до человека) и идеи связи духовной стороны человека с материальной; в гносеологии — идей связи умозрения с разумом, а через него и с эмпирией, следовательно, связи философии с конкретными науками, что дискредитировало исходные позиции и формулировки Павлова о характере и значении умозрения (чего, однако, Павлов не замечал, так что он не понял, что его критика априоризма, вульгарного умозрительства была в известной мере критикой школы в целом, т. е. и самокритикой).

Обратимся к тому, каково было реальное воздействие идей и деятельности Павлова.

Размах пропаганды Павлова был чрезвычайно велик и в академической, университетской, и во внеакадемической деятельности московского профессора, что очевидно из фактов его биографии, приведенных в начале главы.

Но еще очевиднее это становится при анализе литературы о Павлове. Как мы уже знаем, такая литература зародилась при его жизни, в тех ожесточенных полемиках, которые начались между ним и его оппонентами еще в конце 20-х годов.

Что касается литературы о Павлове, в которой его взгляды подвергались критике, то мы знакомы с ней отчасти по его полемике с братьями Полевыми (вопросы теории познания). Едва ли не еще более горячие споры разгорелись вокруг физических (натурфилософских) идей. Полемика эта началась в конце 20-х годов, когда Павлов опубликовал некоторые отрывки и материалы к «Основаниям физики». Его упрекали за то, что он позаимствовал структуру физики у Окена, что он суживал предмет физики и изгонял из нее математику. Эта полемика не представляет для нас интереса как нефилософская.

Горячие и плодотворные споры по поводу натурфилософии Павлова разгорелись позже, после выхода в свет его «Оснований физики». Полемика эта важна и интересна для нас, помимо прочего, тем, что обнаруживает контакты тех лиц, которых мы относим к школе просветительского идеализма в пределах философии русского Просвещения начала XIX в.: выступление Павлова было одобрено его единомышленниками, популяризовавшими и отчасти развивавшими его натурфилософские и диалектические идеи, и осуждено противниками из числа сторонников школы деистическо-материалистической.

Впрочем, с известным одобрением книги Павлова выступили и его философские противники, ориентированные на идеи деистическо-материалистической школы, на идеи опытного естествознания, такие, как, например, И. А. Двигубский (см. о нем [49, с. 287]), подчеркнувший также роль Павлова в создании отечественного научного языка [309, с. 318].

Если Двигубский лишь вскользь сказал об оригинальности работы Павлова, то Максимович и особенно На-

деждин в качестве философских единомышленников, деятелей той же философской школы выдвигают это обстоятельство на первый план. Естественно, что они одобряли главным образом философское и логическо-архитектоническое своеобразие книги Павлова. Максимович в двух статьях в «Северной пчеле» [57] отметил ее научную значимость, соответствие уровню западноевропейской науки, что ставило ее «в первом ряду произведений новой русской ученой литературы» [57, № 192, с. 765].

Рецензент ценил главным образом органичность и оригинальность усвоения автором западноевропейских идей, в особенности идей философских, составлявших фундамент собственно физической теории. Книга Павлова достойна, по мнению Максимовича, занять «одно из почетных мест в ученой литературе нашей, как плод собственного мышления, как новый опыт представления физики в стройном единстве или системе»; Максимович сочувственно излагал известные нам идеи систематичности науки, соглашался с мнениями Павлова о соотношении умозрения и опытности, об отсутствии строгой системы в работах и теориях физиков¹³.

Указывая, какие из русских физиков подвергаются влиянию западных ученых (Щеглов следует атомистам, Станевич — Канту, Перевощиков — механистам, Велланский синтезировал в физике все естествознание, но изложил ее труднодоступным языком), Максимович ставил физику Павлова выше перечисленных, ибо «она есть новый, собственный опыт представления сей науки в системе. Система г. Павлова есть динамическая; посему она в теоретическом отношении имеет сходство с учением немецкого любу мудрия. Но, приняв в основу кантово понятие о происхождении вещества из двух противоположных сил, г. Павлов из сего начала развивает систему физики по собственной идее, излагает оную по собственному плану».

Написанная, по мнению Максимовича, с предельной ясностью, книга Павлова полезна «может быть нашим молодым читателям, как практический курс логики» [57, № 207, с. 825].

С еще большим восторгом (вызванным теми же достоинствами книги Павлова) принял «Основания физики» Надеждин, поместивший анонимную рецензию в «Телескопе» [62]¹⁴. «С наслаждением и гордостью при-

ветствуем сей новый плод трудов достопочтенного профессора, украшающего императорский Московский университет, горнило русского просвещения. Говорим с гордостью, ибо опыт сей можем смело представить на суд ученой Европы и сказать во всеуслышание: «Мы также умеем мыслить!» [62, с. 103]. Павлов, по мнению Надеждина, обнаружил пороки систематики и методологии крупнейших европейских физиков современности, а также пороки их расширительного представления о предмете физики и основал свой курс на самобытном развитии идей немецкой натурфилософии [62, с. 112—113]. Таким образом, первые рецензии, вышедшие из-под пера философских единомышленников Павлова были лишены критического элемента.

В 1834 г. появились три рецензии, критиковавшие книгу Павлова. Рецензия анонима, который критиковал теорию контрактивной и экспансивной сил Велланского и Павлова в плане физическом (см. [68]), малоинтересна для нас. Бóльший интерес представляет анонимная рецензия в «Сыне отечества» и «Северном архиве» [74]. Автор ее, стоящий на позиции философского скептицизма, усмотрел тем не менее существенные недостатки «Оснований физики» в умозрительности, в отрыве от фактов, «эмпирии», т. е. те пороки, которые сам Павлов в общем методологическом плане обличал в высказываниях братьев Полевых.

Именно этот рецензент, как уже говорилось, не считал удовлетворительной попытку Павлова отыскать единое начало природы, выработать «общую теорию деятельности всей природы». «На это надобно, — развивал эту мысль рецензент, — еще многие столетия: на гипотезах же произвольных, романах физических... долженствующих занимать одно пылкое воображение, созидать огромное здание физики непростительно; это явный вред самой науке; тут надобны строгие математико-логические исследования, внимательные сближения, без предубеждения насчет результатов» [74, № 15, с. 588].

«Желание щеголять резкими, остроумными делениями и подразделениями, — не без основания писал рецензент, — заводит его часто далее должного, и он для симметрии, для украшения своего плана выдумывает часто отделы, вовсе без всякой цели» [74, № 15, с. 636]. По мнению рецензента, Павлов невнимательно отнесся к тео-

рии вещества Канта и Лейбница, «гипотезы Ломоносова, Декарта... хотел уронить», «а выставить океновскую» [74, № 16, с. 649].

В заключение, критикуя поверхностность отзыва Двигубского и в явной конфронтации с рецензией Максимовича (специально подчеркнувшего пользу книги Павлова и для воспитания логичности мышления молодого поколения), рецензент полагал, что книга Павлова вредна для учащихся, ибо вносит хаос в их представления, ничего не дает «ни для общежития, ни для образования умственных способностей» [74, с. 654].

С критикой «Оснований физики» выступил также крупнейший физик того времени профессор Дерптского (Юрьевского) университета Ленц. Он поставил в вину Павлову, как и аноним «Северного архива», научную необоснованность физических теорий, ошибочность ряда физических определений. При этом Ленц критиковал Павлова с открыто механистических позиций [363].

Павлов ничего не смог возразить Ленцу по существу [274, с. 3—14]. Совершенно неосновательно связав критику Ленца с дискредитацией русской науки (неосновательно не только потому, что «Основания физики» Павлова — это еще не русская наука, но и потому, что русские ученые тоже критиковали Павлова), он обрушился, как уже говорилось, на механицизм (редукционизм) Ленца, который, например, считал, что «физика есть прикладная механика». У Ленца, по мнению Павлова, нет единой теории физики, но каждая гипотеза самостоятельна, не связана с другими. Ленц, по мнению Павлова, не понял «Оснований физики» именно ввиду противоположности его общетеоретических взглядов взглядам Павлова.

В «Предисловии» ко второй части «Оснований...» Павлов, не называя имени Ленца, говорил, критикуя механистичность современной физики: «...физика моя... сама развиваясь в новой форме по началам динамическим, не могла не оскорбить самолюбия некоторых считающих себя привилегированными учеными» [269, предисловие].

Таким образом, по сути вопроса не возразив Ленцу, Павлов подчеркнул противоположность своей точки зрения точке зрения механицизма Ленца.

Выход в свет второй части «Оснований физики» Павлова вызвал две рецензии: восторженную — Надеждина [63] и критическую — анонима, скрывавшегося под инициалом «См.» [78].

Рецензия Надеждина развивала его мысли, высказанные им при рецензировании первой части труда Павлова и обнаруживала единомыслие редактора «Телескопа» с Павловым по основным общим вопросам теории природы (и при этом также в идеалистичности и религиозности этого понимания — [63, с. 555, 579]).

В силу философской неразвитости России, думал Надеждин, Павлову пришлось бороться с течениями, давно уже опровергнутыми на Западе, — с «фактистами» (доказывая права умозрения, необходимость систематичности науки и т. д.), с атомистами и механистами (обосновывая свой динамизм). Динамической системе Павлова «мы сочувствуем... мы находим в ней полную удовлетворительность для познающего духа и совершенное согласие с познаваемой природой; мы на стороне г. Павлова относительно идеи, лежащей в основании его труда» [63, с. 573].

Оригинальность идей Павлова состоит, по мнению Надеждина, в том, что ему «принадлежит честь первого создания полной системы науки физики по началам динамическим», которые из достояния Германии превратились, по характеристике рецензента, в общечеловеческое достояние.

О рецензии «См.» уже было сказано. В ответе «См.» Павлов обходил принципиальные вопросы, обращая внимание на проблему отношения физики и математики [262]. Рассмотренные полемике интересны для нас не только тем, что дополнительно освещают некоторые идеи Павлова и обнаруживают многие слабости его взглядов, но и тем, что показывают деление его рецензентов на два лагеря.

Единомышленники Павлова высоко оценили многие из тех идей, вокруг которых спланивалась школа (диалектика, антимеханицизм, идея единства опыта и умозрения, идея принципиальной познаваемости мира, идея систематичности наук и т. д.).

Те же, кто стоял на иной философской позиции, подвергли Павлова критике; во многих отношениях она была справедливой и способствовала исправлению тех

недостатков, к которым приводила пропаганда Павлова, несмотря на всю ее историческую значительность.

Критика взглядов Павлова не ограничивалась тем, что было сделано его оппонентами в полемике 1828 и 1833—1834 гг. Она осуществлялась и той общей критикой натурфилософии в русской литературе первой половины XIX в., о которой говорилось в историографическом разделе главы о Велланском и которая в полной мере относится к деятельности Павлова.

Она продолжалась и в откликах на деятельность Павлова в целом. Его ученик, отметивший и положительное значение идей Павлова (об этом ниже), А. Галахов писал: «Главная невыгода состояла в усвоении нами пренебрежения фактическим изучением предмета, с одной стороны, и в гордом довольстве началами и выводами, с другой, в довольстве, не только граничащем с леностью, но часто и переходившем в леность, в охоту убежать от кропотливой работы, от черного труда... Едва ли кто поверит мне, что на лекциях минералогии мы восхищались классификацией царства ископаемого, которая образовала изящно-стройную систему, укладывающую все виды и роды в определенные места. Мы очень хорошо знали, что минералы делятся на четыре класса — ни больше, ни меньше, так как каждый класс образовался под преимущественным влиянием одной из сил, действующих в мире физическом, а этих сил четыре: свет с теплотой, электричество, магнетизм и гальванизм... в течение всего курса мы не посещали минералогического кабинета и не видели ни одного камня» [20, с. 197—198].

Считая Павлова последователем Шеллинга и Окена, в том же смысле характеризовал отрицательное его влияние Н. Розанов: «...идеи натуральной школы не столько просвещали малоподготовленных молодых людей, сколько сбивали их с толку» [70, с. 125].

Об отрицательных сторонах воздействия павловской натурфилософии при общей высокой положительной ее оценке писали и такие его слушатели, как А. Студитский [355, с. 23—26], Я. Линовский [324, с. 26, примеч.] и другие, о мнениях которых мы еще скажем. Неопределенность, необоснованность теории материи Павлова, при том что она изложена «прекраснейше по ясности», критиковал физик В. Лапшин [320, с. 179].

Несомненно, таким образом, что отрицательные стороны натурфилософии вообще и павловского ее варианта в частности были замечены современниками Павлова и подвергнуты критике.

Тем не менее Павлов оказал существенно положительное воздействие и на философское развитие «молодой России» 30-х годов, и на развитие русского естествознания. Об этом свидетельствуют как те, кто подпал под влияние Павлова непосредственно, но не стал деятелем школы, так в особенности и те, кто таковым стал.

Общепризнано воздействие Павлова на московского профессора Г. Щуровского, высокое мнение которого о своем учителе зафиксировано в статье о Павлове в Биографическом словаре профессоров Московского университета, одним из трех авторов которой был Г. Щуровский [314]. Щуровский сыграл известную роль в развитии эволюционного учения в России уже своим ранним сочинением [358], где он под несомненным влиянием Павлова пытался подняться над узким фактическим направлением и стремился вскрыть общие закономерности.

Известную роль Павлова в развитии Щуровского признает и Б. Райков [69, с. 135—137]. Формирующее воздействие оказал Павлов и на второго автора названной статьи, крупного русского эволюциониста додарвиновского периода, профессора зоологии Московского университета К. Ф. Рулье. В воззрениях Рулье видное место занимала натурфилософская идея целостности и единства всего мироздания. Одной из руководящих его идей была мысль о непрерывном и постепенном развитии всех явлений природы.

По-видимому, в связи с теорией сельского хозяйства Павлова состояли идеи одного из его слушателей, а затем преемника по кафедре сельского хозяйства Я. Линовского, окончившего Московский университет в 1836 г. (Линовский занимал кафедру с 1841 г., Павлов прекратил чтение лекций в 1839 г.).

Поскольку мы заговорили о значении Павлова в истории развития русской агрономической науки, заметим, что если в его физике, несмотря на экспериментальный материал, большое место занимали натурфилософские, умозрительные построения, то в науке о сельском хозяйстве Павлов выступил в качестве естествоиспытателя

как такового. Более того, он выступил как ученый, для которого занятия этой наукой являлись не самоцелью, а средством практического преобразования сельского хозяйства России на новых, рациональных началах, средством борьбы с косностью. Как профессор сельского хозяйства и домоводства, он занимался этими науками не умозрительно, а как экспериментатор, как естествознавец и даже как организатор. Поэтому за Павловым закрепилась слава одного из основателей сельскохозяйственной науки в России. «Основателем теории земледелия в России» его называл еще президент русского сельскохозяйственного общества 30-х годов Д. В. Голицын [314, с. 190].

С этим мнением солидаризуются и авторы биографии Павлова, отметившие, что в области сельского хозяйства Павлов «вполне осознавал важное значение естествознания», что он «сближал практику с теорией», что его сочинения по этим вопросам служили «путеводительную звездой каждому любознательному агроному, заключая сведения, заимствованные из естественных наук». Приводя выдержки из его сочинений и характеризуя его практическую деятельность, они заключали, что «неутомимая учено-практическая деятельность необыкновенно даровитого и энергичного профессора должна была возбудить в просвещенном обществе живое сочувствие к общепольному делу и много способствовать к распространению необходимых сельскохозяйственных сведений в нашем отечестве! И это было на самом деле так!» [314, с. 187, 189] ¹⁵.

Возвращаясь к вопросу о влиянии Павлова на развитие философии и методологии естествознания, отметим влияние на статью «Четыре возраста естественной истории» (1827) его ученика А. Д. Галахова, историка русской литературы, критический отзыв которого о Павлове я уже приводил. Галахов в молодости занимался естествознанием и впоследствии признавал, что названная его работа написана «под влиянием так называемой павловщины, т. е. лекций М. Г. Павлова, любимого профессора в физико-математическом факультете» [305, с. 397].

Высоко оценивают эволюционистские идеи Галахова А. А. Максимов [56, с. 148—149], Г. С. Васецкий и С. Р. Микулинский [13, с. 38].

Галахов оставил столь важные воспоминания о том воздействии, которое оказывал Павлов на университетскую молодежь середины 20-х годов, что я приведу выдержки из его мемуаров. Давыдов и Павлов, вспоминал Галахов, «в мое время пользовались таким же сочувствием студентов, каким в 40-х и 50-х годах пользовались Грановский и Кудрявцев. Особенно Павлов, как более даровитый и самостоятельный, привлекал на свои лекции слушателей со всех факультетов. Переполненная аудитория с напряженным вниманием и в тишине следила за изложением его взглядов на природу, на способы исследования, которое предпослал он как вступление в курс агрономии. Но любовь к нему молодежи равнялась недружелюбию многих профессоров, смотревших на него косо... Зная себе цену и обладая значительным самолюбием, он, разумеется, не скрывал своего пренебрежения ни к обветшалым ученым, ни еще более к тем, которые никогда не были учеными» [20, с. 192]¹⁶. «Павлов перед курсом сельского хозяйства прочел несколько лекций о природе, о способах ее исследования, и о естествознании вообще как науке о природе, следуя воззрениям известного натурфилософа Окена, приложившего философию Шеллинга к естественной истории. Он был сам талантливый истолкователь этого учения, которое своей новизной и другими качествами не могло не поразить другие умы и ретивую их любознательность. Оно пришлось им по вкусу тем более, что большинство профессоров и нашего, и других факультетов (Галахов был «математиком». — З. К.) держались совершенно противоположного направления, стояли, как тогда говорили, на эмпирии, сообщая знания, добытые наблюдениями и опытом, но ничем их не освещая: ни общими выводами из многообразных фактов, ни идеями, дающей им значение, ни основным началом, от которого поступает в своих трудах естествоиспытатель. Лекции таких эмпириков тяготили нас, потому что ничем не возбуждали умственной способности, не указывали ей ни точки исхода, ни конечных результатов. И вдруг среди такого затишья, такой вялости и застоя раздается голос молодого профессора, зовущий нас к другому направлению в науке — умозрительному, доказывающий его преимущества перед направлением эмпирическим» [20, с. 195—196].

Я полагаю, что даже самые последовательные сторонники опытной науки, которые и сегодня еще оценивают натурфилософские увлечения Велланского и Павлова как отвлекавшие русскую молодежь «от дела», — что, впрочем, как мы видели, прекрасно понимал и Галахов, — согласятся с ним, что Павлов действительно играл большую роль в жизни молодого поколения 30-х годов, и не упрекнут Галахова в старческой сентиментальности, когда он в заключение говорил, что положительный вклад Павлова за вычетом его недостатков давал «такой ценный остаток, за который имя Павлова возбуждало и до сих пор возбуждает во мне живое чувство уважения и благодарности» [20, с. 198].

Своеобразным было влияние Павлова на братьев Полевых. Мы помним, что Павлов вел с ними и их журналом «Московским телеграфом» весьма ожесточенную дискуссию, переходя, так сказать, на личности. Тем не менее Ксенофонт Полевой (и вслед за ним Е. Бобров) признает в своих мемуарах, что Павлов оказал на братьев Полевых сперва косвенное (через В. Андросова), а затем и прямое воздействие. К чести Полевого следует добавить, что он не стремился в своих итоговых оценках Павлова свести с ним счеты и в целом очень высоко оценил и самого Павлова («Павлов — человек с умом необыкновенным» и т. п.), и его роль в развитии русской общественной мысли, в формировании школы русской мысли, связанной по теоретическому источнику с философией Шеллинга. По мнению Полевого, именно Павлов собрал под знаменем шеллингианства московскую профессуру, повлиял на создание кружка Любомудров, воспитывал Станкевича, Герцена и других, заразил шеллингианством своего помощника по Земледельческому хутору В. Андросова, который передал это увлечение Н. Полевому, что отразилось на направлении его журнала [296].

Влияние Павлова испытал и будущий участник Сунгуровского дела Я. Костенецкий. «Когда я прослушал первую лекцию Павлова, — вспоминал он, — то я был необыкновенно поражен, как будто какая-то завеса спала с ума и в голове моей засиял новый свет. Предо мной открылся новый мир идей, новый взгляд на науки... одним словом, в первый раз пробудилось мое мышление и я увидел раскрывшуюся предо мной перспективу фило-

софских понятий, которая так понравилась моему юному уму. Да, я всегда буду обязан Павлову за мое умственное пробуждение» [319, с. 229—230]. В таком же смысле отзывались о воздействии на них Павлова его ученики А. Студитский и М. Назимов.

Е. Бобров полагает, что Павлов повлиял и на своего ученика, окончившего Московский университет в 1823 г., — Н. Д. Курляндцева, первого переводчика Шеллинга и Стеффенса, будущего профессора Одесского рижельевского лицея [92, с. 304, примеч.].

По мнению Г. Шпета, Павлов своим пониманием философии как науки повлиял на доктора И. Ястребцова, испытавшего также влияние натурфилософии Велланского [244, с. 305].

Известное влияние оказал Павлов и на М. Ю. Лермонтова, учившегося у Павлова в Московском благородном пансионе (1828—1830) и в университете (1830—1832) и находившегося в контакте со своим профессором, как это видно из письма Лермонтова к своей тетке М. А. Шан-Гирей ([323]; ср. [300, с. 40; 294, с. 311; 69, с. 133]).

Небезынтересно отметить, что русские современники Павлова, как, например, Надеждин, считали «Основания физики» таким оригинальным трудом, с каким русская наука могла выйти на международную арену [63, с. 576]. Сам Павлов тоже хотел видеть свою книгу переведенной на европейские языки, но лишь в ее теоретической части [324, с. 26].

Однако наиболее интересны для нас свидетельства и отзывы тех, кто в том или ином смысле стал деятелем школы, в том числе и тех, кто, выйдя впоследствии из школы, стал идеологом революционной демократии.

Едва ли ни первым по времени учеником Павлова, более 10 лет примыкавшим к школе, был М. А. Максимович.

Максимович, слушатель Павлова, впоследствии профессор ботаники Московского университета (до 1834 г.), еще будучи студентом, представил сочинение «О системе растительного царства». У профессора Двигубского и ректора Антонского это сочинение вызвало неудовольствие как излишне философическое, но Павлов считал его одним из первых плодов своего учения о природе¹⁷. Впоследствии общие идеи этой работы легли в основу книги

Максимовича [326], которая вышла в свет под цензурством Павлова. Влияние Павлова в этих работах, как и в позднейшей магистерской диссертации Максимовича [328], сказалось, главным образом, в идее преимущества естественной (генетической) классификации перед искусственной и в принципе единства методов познания — опытности и умозрения, которые принял Максимович.

В специально философской статье [331] Максимович, также в согласии с Павловым, доказывал, что философия должна выводить из единого принципа особенное содержание каждой науки. Он развивал до логического конца следствия, вытекающие necessarily из этой мысли (которых, однако, не сделал Павлов); так понимая задачу философии, следует считать, что она не есть особая наука, но каждая наука должна быть философской.

О влиянии Павлова на Максимовича и на известного нам Г. Щуровского, а также на свои собственные ранние воззрения (когда он еще не был официальным идеологом, а примыкал к школе) говорил Погодин. Имея в виду пропаганду Павлова, он писал Максимовичу: «Твои „Размышления о природе“ и диссертация „О системах растительного царства“ вышли плодом нового учения, которое отозвалось и в „Основании зоологии“ Щуровского. Мне доставили вы несколько сравнений для „Исторических афоризмов“» [7, т. 2, с. 96].

Высокая оценка Максимовичем идей Павлова в 30-х годах, известная уже нам его рецензия на «Основания физики» свидетельствуют, что не только ранние, но и более поздние работы этого ученого [330; 327], сыгравшие значительную роль в развитии русской ботанической науки, написаны не без воздействия Павлова.

Влияние Павлова на Максимовича подчеркнул и Б. Е. Райков [347, с. 108; 69, с. 134—135], хотя он и считает, что Максимович «под конец разошелся с ним окончательно и даже вступил со своим бывшим учителем в полемику, резко критикуя в печати тот идеализм, от которого не мог отрешиться Павлов» [347, с. 109—110].

Значительным было влияние Павлова на формирование и развитие воззрений московских Любомудров, в особенности на их главных теоретиков — В. Одоевского и Д. Веневитинова. Оба они слушали Павлова в университете, и Павлов пробуждал в них интерес и к естест-

венным наукам, и к диалектическому способу мышления, и к немецкой философии, в частности к Окену.

Тот факт, что оба главных теоретика кружка — В. Одоевский и Д. Веневитинов переводили один и тот же отрывок из теософского введения Окена к его «Руководству...», где идет речь о диалектическом характере божественного первоначала, объясняется, вероятно, воздействием Павлова: мы помним, что Павлов воспроизводил эту диалектическую теологию в своем «Курсе...» 1822—1824 гг., и, вероятно, именно он обратил внимание молодых философов на этот раздел книги Окена.

Павлов был автором напечатанной в органе любомудров «Мнемозине» программной статьи «О способах исследования природы», настолько выражающей установки кружка, что статью эту, подписанную псевдонимом, приписывали Одоевскому [60, с. 272, примеч. 1]. Она была одной из наиболее значительных теоретических публикаций альманаха. Впрочем, П. Сакулин, так много уделивший внимания этой проблеме, считает, что отношения Одоевского и Павлова были холодными и что эта отчужденность усиливалась критикой Павловым умозрительства в полемике 1828 г., которую Одоевский принимал и на свой счет [73, с. 127].

Однако с таким объяснением факта, который и сам Сакулин считал лишь предположительным, вряд ли можно согласиться: в известном отношении критика эта шла в общем русле эволюции школы, была самокритикой и, так сказать, перенесением акцентов, которое осуществлял не только Павлов в конце 20-х годов, но и сам Одоевский, может быть, с небольшим опозданием и не без воздействия Павлова.

О влиянии Павлова на любомудров вспоминал и участник кружка любомудров, позже перешедший в лагерь официальной народности, — С. Шевырев. «Увлечателем был Павлов, по возвращении из-за границы озаривший новым блеском область естествознания. Он вносил в нее умозрение философии шеллинговой... логические стремления профессора действовали сильно на умы юношества и приносили пользу в систематическом построении наук» [299, с. 96].

Факт глубокой связи Павлова с любомудрами признают многие авторы [73, с. 115—127; 344, с. 85; 295, с. 215].

Существенное влияние оказал Павлов и на деятеля школы Надеждина, который, как мы видели, в рецензиях на «Основание физики» Павлова признавал себя прямо и без обиняков сторонником павловской теории природы. А если считать, что Надеждин был автором «Общего очерка природы по теории профессора Павлова» (см. примеч. 8), то придется признать, что его воззрения на органическую природу, существенно разлагавшие его идеализм, формировались под воздействием Павлова.

Павлов был воспитателем Н. В. Станкевича, который несколько лет жил на квартире Павлова, слушал его лекции в университете, заинтересовал ими членов своего кружка [353, с. 78, 208, 275]. «М. Г. Павлов, — писал Станкевич, — выступает именно как новатор-проповедник, умевший заражать своим научным энтузиазмом» (цит. по [13, с. 17]).

Надо полагать, что Павлова слушал и примыкавший в 30-х годах к изучаемой нами школе В. Г. Белинский. Все то, что в главе о Велланском было сказано о воздействии его натурфилософии на Белинского, в еще большей мере относится к Павлову; имя Павлова Белинский упоминал в том же смысле (и в той же статье), что и имя Велланского, а именно как мыслителя, определившего в то время «круг умственной деятельности» русских людей. Белинский высоко ценил физику Павлова и Велланского [8, с. 24]. Профессор Н. Л. Бродский на основании текстологического анализа доказывал, что натурфилософские идеи «Литературных мечтаний» находятся под сильнейшим и непосредственным влиянием мыслей, изложенных Павловым в статье «О способах исследования природы». Это же воздействие чувствуется и в другой работе Белинского — «Опыт системы нравственной философии» (1835).

Существенное значение имел Павлов и для духовного развития А. И. Герцена. То, что говорит Герцен о влиянии Павлова в приведенной в начале этой главы выдержке из «Былого и дум», относится, конечно, и к нему самому. Герцен был одним из тех студентов, которых, по его словам, Павлов встречал в дверях Московского университета.

Одна из ранних студенческих работ Герцена, «О землетрясениях», была напечатана в журнале Павлова

«Атеней» (1830, № 11). Редактор сочинений Герцена М. Лемке полагает, что «это была работа студента, исполненная, вероятно, по указанию профессора М. Г. Павлова» [322, с. 524—525]. Об этом влиянии свидетельствуют и многочисленные замечания Герцена в других его сочинениях и письмах. В письме к Т. П. Пассек (июнь—июль 1833 г.) Герцен писал, что он «ревностно занимался» у Павлова [29, с. 109—110]. Через много лет он вспоминал о нем как о «выдающемся профессоре» [28, с. 236]. Именно Павловым (а также Дядьковским) Герцен, по его собственным словам, был «наведен на направление более философское», хотя их решение философских вопросов его не удовлетворяло [26, с. 110]. Герцен предполагал уделить Павлову в «Былом и думах» специальный параграф в главе «Юная Москва тридцатых годов (Круг Станкевича)» [30, с. 269].

Некоторые идеи блестящих философских статей Герцена 40-х годов выросли не без павловской закваски. Идея единства эмпирии и умозрения, требование теснейшей связи естествознания с философией, единения теории и практики, мысли об истине как совпадении понятия и действительности, наконец, общий диалектический взгляд на природу и знание — во всех этих идеях, достигнутых Герценом силой собственного мышления и на основе обобщения предшествовавшего развития всемирной философии и естествознания, присутствует и элемент, сообщенный Павловым Герцену в студенческие годы.

Факт существенного воздействия Павлова на формирование мировоззрения Герцена был подчеркнут и подробно выяснен в советской литературе (Х. С. Коштоянц — [53, с. 55]; Д. И. Чесноков — [85, с. 44—45]; Г. С. Васецкий и С. Р. Микулинский — [13, с. 17—22]; З. В. Смирнова — [350, с. 345; 351, с. 4]; А. И. Володин — [301, с. 24]). А. А. Максимов считает даже, что Павлов «главным образом» содействовал «философскому развитию Герцена» [56, с. 107].

Такое же влияние Павлов оказал на друга Герцена, студента Московского университета тех лет, Н. Огарева.

Герценовскую традицию оценки идей Павлова и их влияния на русскую науку, в том числе философскую, воспринял и Н. Г. Чернышевский. Павлов, по мнению Чернышевского, «имел... значительное влияние на молодое поколение, воспитывавшееся в Московском университете, и ему, быть может, даже более, чем Надеждину, принадлежит слава распространения любви к философии между молодыми литераторами, о которых мы будем говорить (т. е. о Белинском и его единомышленниках. — *З. К.*)» [84, с. 178—179].

Во всяком случае, первенство здесь Чернышевский совершенно справедливо отдавал Павлову, отмечая его роль в духовном обновлении Московского университета, «именно... около 1820 года с появлением Павлова начинается приготовление нынешнего (т. е. современного Чернышевскому. — *З. К.*) Московского университета» [83, с. 666]. Высокая оценка Чернышевским Павлова сказала и в одобрении им [83, с. 667] известной нам и очень высоко ставившей Павлова биографической статьи о нем, написанной тремя профессорами Московского университета [314].

В порядке взаимодействия основоположников школы можно говорить и об известном влиянии Павлова на Галлича, который, строя антропологическую концепцию в труде «Картина человека», назвал Павлова в числе своих предшественников.

Традиция критической и одновременно высокоуважительной оценки воззрений и влияния Павлова была развита настолько убедительно, что ее восприняли и авторы из лагеря просветительского, а позднее — из либерального.

Так, П. Анненков, говоря о философском характере чтений Павлова в университете и интерес к ним (см. примеч. 1) писал, что концепция материи «Оснований физики» «заключает космогоническую теорию, основанную на гипотезе чисто философского свойства и развитую с замечательною последовательностью, с высоким диалектическим талантом. Гипотеза вытекает из философского положения о сходстве или тождестве безразличной свободы с хаосом, небытием... Отвлеченное понятие, силлогизмы и посылки которого образуются из

сил и стихий природы, преобладают над всей теорией, а объяснение самого вещества, как взаимного действия света и тяжести, тоже превращенных в понятия, ясно указывает профессору место между европейскими „Natur-Philosophen“ — философами природы, которых породила система молодости Шеллинга» [289, с. 35—36].

Много сделали для выявления литературного наследства и исторического влияния Павлова Е. А. Бобров в неоднократно цитированных материалах по истории философии в России [11, 12 и др.] и П. Н. Сакулин в книге о В. Ф. Одоевском и кружке Любомудров [73].

Е. Бобров писал, что историческая роль Павлова как основателя философской школы «заключалась в том, что он привил московской интеллигенции шеллингову философию и... сумел расширить его влияние до общерусского направления. Павлова, а не другого кого надобно считать отцом того движения, котороеизошло из Москвы и совершенно обновило русскую мысль. Павлов сделал свое дело с помощью той же философии, которую в Петербурге проповедовали два талантливых человека, Д. Велланский и А. Галич. Но не они, а Павлов стал родоначальником шеллинговой философии в России» [296, с. 219].

Можно не соглашаться с этими слишком категорическими суждениями, но с мнением о том, что роль Павлова в развороте этого философского движения была весьма значительна, не согласиться нельзя, как и с той более спокойной и, как представляется, несколько преувеличивающей эволюцию Павлова от шеллингианства и окенианства к научному мировоззрению оценкой его значения для формирования московских кружков 20—30-х годов, которую дал П. Сакулин [73, т. 1, ч. 1, с. 115—127].

В. Бобынин сделал больший упор на высмеивание натурфилософских нелепостей курса физики Павлова, но и он подчеркнул значение Павлова для современников, которые отнеслись к нему с большим вниманием и уважением, в том числе и те, кто, как Герцен, Двигубский. Рулье, не соглашались с ним [299].

Традиция оценки исторического значения Павлова, заложенная Белинским, Герценом и Чернышевским, была развита советской историографией, получила в ней новую жизнь.

Советские исследователи показали как историческую ограниченность, так и большое историческое значение его идей и деятельности, особенно по распространению диалектических идей, пропаганде идеи единства эмпирии и умозрения, практики и теории. Таковы, помимо приведенных в тексте, оценки М. Т. Иовчука [38, с. 70—71; 39, с. 38; 40, с. 42] и автора этих строк [42; 47; 46; 315; 50], сделавших особый акцент на утверждении роли Павлова в развитии диалектических идей в России; А. А. Максимова [56, с. 107, 146]; Д. И. Чеснокова [85, с. 54]; С. Р. Микулинского [58, с. 340—342; 59; 337; 336; 334, с. 220—225]; Б. Е. Райкова [347, с. 109 и 69, с. 134]; А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова [18, с. 152—155 и 19, с. 157—160]; В. Е. Евграфова и З. В. Смирновой [34, с. 27]; Н. Ф. Уткиной [81, с. 216 и 80, с. 162—164] и многих других авторов, которые писали о развитии русской философской и общественной мысли 20—30-х годов, в особенности о развитии московских кружков — Любомудров, Станкевича и Герцена.

Следует, однако, и здесь, как и в характеристике историографии Велланского, отметить некоторые нюансы в точках зрения на философские идеи Павлова и на их значение для развития естествознания и философии в России.

Некоторые авторы утверждали, что Павлов, проделав весьма существенную эволюцию, в онтологии приблизился к материализму, а в методологии — к отказу от шеллингианского умозрительства, априоризма. Как мы помним, подобную эволюцию в воззрениях Павлова отметил еще П. Сакулин.

В советской литературе эту мысль едва ли не впервые высказал Д. Чесноков, который, приведя слова Павлова, заключает: «Эти слова М. Г. Павлова о единстве теории и практики наглядно показывают нам, что передовые деятели 20-х годов отнюдь не были простыми последователями мировоззрения Шеллинга, а стремились преодолеть отвлеченный характер немецкой философии, ее отрешенность от жизни. Естественно, что при этом они отходили от шеллингианского идеализма и формировали ряд положений, близких к отдельным положениям философского материализма» [85, с. 45].

Материалистическую и сенсуалистическую тенденцию в эволюции взглядов Павлова подчеркнул Л. Бляхер

[10, с. 98—100], впервые проанализировавший диссертацию Павлова [10, с. 90—98], и С. Р. Микулинский [58, с. 341; 13, 14, 17, 18], который, однако, не отрицал, что Павлов «до конца своей научной деятельности оставался идеалистом; его философские взгляды сложились под влиянием натурфилософии Шеллинга»; Павлов «не сумел преодолеть... коренного порока... шеллингианской философии... идеалистического взгляда на мир и на пути его познания» ([336, с. 594, 595]; ср. по всем этим же поводам [59, с. 123—126]).

К мнениям П. Сакулина, Д. Чеснокова, Л. Бляхера и С. Микулинского примыкают М. А. Абрашнев и Е. И. Рубцов (288), Н. Ф. Уткина и другие авторы. Н. Уткина, считая, что Павлов «был далеко не столь последовательным шеллингианцем, как Велланский» [81, с. 216], и в противоречии с текстом «Оснований физики» и статьями, предварявшими ее, утверждает, что «в 30-е годы Павлов начинает отходить от динамизма, первопричиной он теперь считает вещество» ([81, с. 217]; почти дословно эти формулировки повторены в [80, с. 162 и 164]). Но мы видели в соответствующем разделе этой главы, что именно в работах 30-х годов Павлов наиболее полно развил динамическую теорию материи (вещества) и цитаты, приведенные в этой связи Н. Ф. Уткиной, ни в какой мере не опровергают этого факта, вполне непреложного и исходного. Во всех этих оценках и суждениях есть некоторые преувеличения, поскольку Павлов всю жизнь оставался идеалистом и критиком материализма, несмотря на то что многие его построения, взятые в отрыве от принятых в то же время и в тех же сочинениях религиозно-идеалистических основоположений, действительно изнутри разлагали его идеализм и означали наличие материалистической тенденции в его воззрениях.

Некоторые расхождения в оценке различными авторами тех или иных сторон мировоззрения Павлова не снимают согласия едва ли ни всех советских исследователей в общей оценке исторического значения Павлова для развития русской философии и методологии естествознания в 20—30-х годах XIX в.

Другим нюансом в оценке Павлова, по сравнению с оценкой Велланского, является утверждение, что Павлов сыграл бóльшую роль в развитии естествознания,

особенно науки о сельском хозяйстве, в то время как Велланский скорее тормозил развитие естественных наук. Эту заслугу Павлова признают и историки философии, и историки агрономической науки и эволюционного учения (биологии) в России. Правда, как мы видели, в такой отрицательной оценке Велланского не было (если иметь в виду литературу XIX в.) единогласия, тем более его не было в оценке значения Павлова в истории физики в России. Но характерно, что даже такой резкий критик роли Павлова в истории отечественной физики, как Н. А. Капцов, который обличает «философско-поповские рассуждения» Павлова в «Основаниях физики», называя их «дикими», «чудовищными», «производящими впечатление, что мы имеем дело с сумасшедшим» [316, с. 37—39], пишет: «Там, где М. Г. Павлов переходит к описанию опытов, он ясен и точен. Он знает современные ему теории» и даже предвидит величайшие научно-технические открытия будущего, каково, например, применение электричества для освещения. Вызывает похвалу Н. А. Капцова знание Павловым современных ему теорий физики и физических теорий Ломоносова, что «является редкостью для русского ученого XIX века» [316, с. 39].

Более мягко, с большей разносторонностью и пониманием исторических заслуг в развитии отечественного естествознания, чем при оценке той же роли Велланского, отпеслись к Павлову авторы «Истории естествознания в России» [54, с. 150—151; 352, с. 209; 79, с. 287]. Б. Е. Райков подчеркнул, что Павлов «стоял на эволюционной точке зрения», «проводил в них (своих лекциях. — З. К.) идею всеобщего развития в природе» [347, с. 109], хотя эти идеи, так же как и у Шеллинга и его немецких последователей, «надо было извлечь из множества совершенно фантастических построений, заимствованных им из арсенала натурфилософии» [69, с. 132].

Масштабами международной значимости оценивает роль Павлова (как и Велланского) в истории эволюционного учения и А. Парамонов [65, с. 1191].

Что касается его значения для отечественной агрономии, то, кажется, советские историки этой науки единогласно признают выдающуюся роль в ней Павлова. Так, А. Ярилов отмечал, что Павлов «не уставал везде

и всюду проповедовать основные свои... идеи о необходимости подъема сельскохозяйственной практики на основе опыта передовых капиталистических стран, на основе разрабатываемой там науки о сельском хозяйстве, опирающейся на данные натуральной истории, естествознания». В резкой противоположности с оценкой Герценом лекций Павлова по сельскому хозяйству А. Ярилов писал, что в лице Павлова «кафедра сельского хозяйства Московского университета имела наиболее крупного, талантливого, оригинального, широко образованного исследователя и учителя земледелия и почвоведения» [361, с. 56].

Как видим, этот советский историк науки о сельском хозяйстве, подобно своим дореволюционным предшественникам, ничего не говорит о социально-экономической программе, которая, как мы видели, была выдвинута Павловым в выступлениях о необходимости развития сельскохозяйственной науки в России.

Другой советский историк этого вопроса — Г. Н. Чернов не игнорирует эту программу, но представляет ее неточно. Произошло это, вероятно, потому, что Чернов не учел ни той речи Павлова, которая послужила нам важнейшим источником для получения сведений по этому вопросу, ни показаний Штейнгеля (которых он вероятно, и не знал), а ограничился рассмотрением лишь гораздо менее значительных в этом отношении двух статей Павлова [273, 248]. Чернов утверждает, во-первых, что «Павлов был далек от мысли о социальных преобразованиях в деревне». Это прямо противоречит характеристике идей Павлова его современником — декабристом Штейнгелем. Во-вторых, Чернов пишет, что у Павлова «мы не найдем... каких-либо элементов критики крепостнической системы» и что, по мнению Павлова, «совершенствование сельского хозяйства связано... лишь с деятельностью „мыслящих хозяев“, но отнюдь не крестьян» [356, с. 594].

Первое из этих заявлений излишне категорично. Мы видели выше, что Павлов давал критику крепостничества, хотя и ограниченную, но считал необходимым устранить крепостное право (как сообщал Штейнгель) и говоря о рутинности сельского хозяйства в условиях крепостничества и помещичьего ведения хозяйства [278]. Что же касается последней из приведенных претензий Чернова

к Павлову, то она попросту должна быть отведена как неосновательная, поскольку, как мы видели, весь пафос «Речи» Павлова, произнесенной через несколько месяцев после той, на которую ссылается Г. Н. Чернов (так что об эволюции здесь не может быть и речи), заключен именно в пропаганде мысли, что прогресс русского сельского хозяйства зависит от «народной образованности», от «образования низшего класса».

В заключение главы о Павлове мы могли бы сказать о нем то же, что сказали на последней странице главы о Велланском, с той лишь разницей, что Павлов не был, как Велланский, основателем школы, но способствовал существенному расширению ее влияния, а по мнению некоторых исследователей (выше приведено мнение Е. Боброва по этому поводу), имел для ее развития даже большее значение, чем ее родоначальник.

ШКОЛА. ВЕЛЛАНСКИЙ, ПАВЛОВ И ШЕЛЛИНГ

Мы изучили содержание и историческое значение идей двух русских мыслителей, стоящих у истоков идеалистической школы философии русского Просвещения, главным теоретическим источником которой была философия Шеллинга.

Поскольку мы изучили идеи только двух представителей этой школы, то еще рано подводить итоги. Но некоторые обобщения можно сделать уже сейчас. Во-первых, можно, опираясь на данные изучения, проведенного в настоящей книге, утвердить выдвинутое во введении положение о том, что в России начала XIX в. существовала такая школа. Во-вторых, обобщенно представить отношение натурфилософии школы к натурфилософии Шеллинга, поскольку мы не будем возвращаться больше к натурфилософской проблематике как специальному разделу системы идей изучаемой школы.

Что касается первого обобщения, то мы исходим из понимания философской школы как «совокупности деятелей философии, объединенных общностью философских идей, прежде всего общностью главных философских принципов — приверженностью к материализму или к идеализму, к идее познаваемости мира, к метафизике и диалектике, то есть прежде всего по их отношению к основному вопросу философии и методу, а также к решению главных проблем философии истории» [43, с. 68].

Мы надеемся, что две первые главы настоящей книги, в особенности те разделы, где были сопоставлены взгляды Велланского и Павлова по основным проблемам философии, дают нам право считать, что между ними сущест-

вовало единомыслие деятелей определенной философской школы.

Другим — опосредованным — подтверждением такого их единомыслия являются их собственные многочисленные признания приверженности к философии Шеллинга.

Наконец, можно считать, что принадлежность Велланского и Павлова к школе установлена литературой вопроса — многочисленными авторами, писавшими на эту тему как при жизни основоположников школы, так и впоследствии, вплоть до наших дней. Таковыми были приведенные выше суждения деятелей той же школы М. М. Максимовича [57] и Н. И. Надеждина [62], анонимных авторов [74, с. 650—651; 78, с. 352—353] и многих других. Е. А. Бобров употреблял для этих целей термин «направление» [296, с. 219], а К. Ф. Рулье — даже «школа» [218, с. 514].

Современники и историки русской мысли зафиксировали также факт присоединения к этой школе многих других деятелей — В. Одоевского, Д. Веневитинова, Н. Станкевича, А. Галича, Н. Надеждина и др.

Следует также напомнить о приведенных в тексте настоящей книги (главным образом в разделе о влиянии Велланского) фактах, которые свидетельствуют, что к идеям объективного идеализма, связанного с диалектикой и инспирированного философией раннего Шеллинга, приходили многие деятели русской философской мысли, не попавшие в сферу воздействия Велланского и Павлова. Разумеется, что и они могут считаться принадлежащими к этой же школе русской мысли, во всяком случае по ее основной собственно философской характеристике. Если принимать во внимание и этих деятелей русской мысли, то можно считать, что в число сторонников школы входил не один десяток человек и что их работами были охвачены все отрасли тогдашней философской науки.

Мы приходим, таким образом, к выводу, что в России начала XIX в. существовала школа философии связанного с диалектикой объективного идеализма, имевшая своим главным теоретическим источником философию Шеллинга, и что она была представлена сравнительно для тех времен большим числом деятелей и приобрела значительную популярность.

Вопрос об отношении этой школы к ее главному теоретическому источнику, философии молодого Шеллинга, рассмотрим в трех аспектах:

1) оценка Велланским и Павловым своего отношения к Шеллингу;

2) мнение их современников и последующих исследователей;

3) наше заключение на основании сопоставления генеральных идей русских мыслителей с идеями Шеллинга и с учетом того, что мы выясним при рассмотрении пунктов первого и второго.

Характеризуя отношение к Шеллингу Велланского и Павлова по их собственным словам, нельзя не заметить некоторой разницы между тем, как каждый из них высказывался по этому поводу. Велланский с гораздо большей энергией, чем Павлов, говорил о своей приверженности к шеллингианству, о роли Шеллинга в преобразовании философии и о ничтожестве всей предшествовавшей Шеллингу философии.

Уже в первом напечатанном сочинении — в «Пролузии...» Велланский выступает как обращенный в новую веру прозелит. Ставя своей целью ознакомить русских с шеллингианской философией и медициной, он заявляет, что «от представленной тут истины сочинитель никогда не отречется», а критикуя эмпиризм и излагая основные положения шеллингианской натурфилософии и философии тожества, утверждал, что лишь Шеллинг достиг «абсолютного понятия о натуре» [123, 20] и что трансцендентальное выведение природы дано впервые Шеллингом [123, 24]. Впрочем, как мы уже знаем, Велланский согласен считать, что у Шеллинга был предшественник — Платон и что в европейской философии «взошло солнце... когда Фридрих Шеллинг восстановил падшую философию Платона» [120, с. VI]. В этой связи уже через 30 с лишним лет после выхода в свет первого своего сочинения Велланский вновь разражается панегириком в адрес философии Шеллинга.

Велланский не только в общей форме выступал как абсолютный сторонник этой философии, но и защищал Шеллинга от критики [150, с. VI; 123, с. 57—58 и др.], считая, что Шеллинг первый эффективно ввел в философию дедуктивный, умозрительный метод [123, с. 76] и что на этой основе должны быть реформированы и фило-

софия, и медицина [123, с. 77—79]. Словом, у нас нет недостатка в высказываниях самого Велланского о его приверженности к философии Шеллинга.

Со всем тем несомненно, что он оставался самобытным мыслителем в том отношении, о котором шла речь в нашем методологическом экскурсе, где было сказано, что приверженность к основоположениям какой-либо философской системы, означая вхождение в его школу, несколько не исключает самобытности мыслителя, которая и сама по себе может рассматриваться в разных масштабах.

Сам Велланский высказывался об отношении своих идей к философии Шеллинга как настоящий и честный ученый, не роняющий своего достоинства, но и не желающий похищать славу у того, кого сам же признавал учителем, как видно из его слов, приведенных выше. Если расшифровать эту несколько высокопарную тираду, то смысл ее состоит в том, что, признавая в Шеллинге учителя, Велланский утверждал собственную самостоятельность как развитие «собственных способностей» под воздействием «оригинального примера» Шеллинга.

Может быть, еще определенной это сознание собственной самостоятельности, основанное на единомыслии с Шеллингом, проявилось в другом высказывании Велланского, хотя и несколько более частного значения. Переводя книгу Клуге о животном магнетизме и не будучи удовлетворен ею (в связи с чем он сам написал раздел о теории животного магнетизма), Велланский говорил: «Я, руководствуясь умозрением натуральной философии, сочинил теорию животного магнетизма в физиологическом и патологическом отношении» [11, с. 7—8].

О зависимости и существенной самостоятельности Велланского относительно натурфилософии Окена (а отчасти и Шеллинга) подробно написано выше в связи с полемикой по этому поводу с Б. Райковым.

В сущности так же очерчивал свое отношение к Шеллингу и Павлов. В сущности, но не абсолютно. Павлов, как признавали его современники и последующие исследователи, был более, чем Велланский, самостоятелен по отношению к Шеллингу и Окену. Так, например, ту самую теорию света Шеллинга — Окена, апологию которой строил Велланский, Павлов критиковал.

Но не будем начинать характеристику отношения Павлова к философии Шеллинга — Окена с этого частного вопроса, а подойдем к ней более органично.

Что и субъективно Павлов причислял себя к последователям Шеллинга, это несомненно, и мы уже приводили соответствующую выдержку из его программной статьи «О полярно-атомической теории», где он впервые мотивирует свой переход на новые философские позиции, прямо ссылаясь на философию Шеллинга как на решающий теоретический источник его собственных философских убеждений. С тех пор и до последних своих произведений Павлов предстает перед нами как мыслитель, всегда исходивший из наиболее общих принципов шеллингианской философии — его трансцендентальной и натуральной философии. Таким он выглядит и в теоретических разделах неопубликованного «Курса минералогии» [254], и в ряде статей [270; 259; 286; 249], в теоретических разделах «Оснований физики» [269, особенно ч. 1], и во многих других произведениях.

В этом смысле следует отвергнуть попытки представить историю духовной жизни Павлова как некий процесс отказа от идеализма этого типа и переход на позиции чуть ли не материалистические. Более того, подобно Велланскому, Павлов защищал идеализм, активно критикуя и даже обличая материализм.

Единство с Велланским сказалось у Павлова еще и в том, что он никогда не выступал в роли простого компилятора и комментатора.

Павлов примкнул к этим идеям, избрал их потому, что в них он нашел философское основание для решения вопросов, которые стояли перед ним как перед ученым, и уже поэтому он был философом самобытным. Он давал себе отчет относительно теоретического источника собственных воззрений.

Подобно Велланскому, и даже в большей мере, он не считал, что Шеллинг и Окен явились в мир как некие прорицатели, с идеями, о которых ранее никто и не слышал. Мы помним, что Велланский с полным основанием считал Платона предтечей Шеллинга в философии. Павлов ставил вопрос еще шире. Знакомя русского читателя с основами философии Шеллинга, он объявлял ее результатом всемирно-исторического, общечеловеческого философского развития. Вот ход его рассуждений по этому

поводу: философия по своему предмету одна у всех народов и во все времена, но основания систем, а следовательно, и выводы отдельных философов, могут быть различны. В частности, натуральная и трансцендентальная философия не различные философские системы, а различные способы решать одну и ту же задачу [286, с. 387], и оба эти вида философии «не есть произведения новейшего времени, тем менее одной Германии; начало современно познанию человека» [286, с. 388].

Понимая дело таким образом, Павлов, разумеется, не следовал слепо философии Шеллинга—Окена, он и себя рассматривал как одного из деятелей этой всечеловеческой философии, ступенью развития которой были и взгляды его немецких учителей, и его собственные взгляды.

Именно из этого глубокого понимания проистекали его несогласия с Океном, хотя они никогда не простирались на те общие принципы, которые объединяли его самого с Океном и Шеллингом. Насколько сам он считал самостоятельным натурфилософский аспект своих теоретических построений, видно также из его полемик, в процессе которых он отводил упрек в том, что списал у Окена план расчленения физики [272, с. 353], а в дальнейшем специально разъяснял (ср. прим. 13 к гл. 2), что его «Основания физики» — построены по оригинальному плану [269, ч. I, с. 41—42]. Павлов считал натурфилософскую, теоретическую, часть своей физики существенно отличной от океновской, подвергал критике самые центральные с этой точки зрения (хотя и собственно натурфилософские, а не общепhilosophические) принципы Окена — его теорию света и вещества, приходил к выводу, что «и теория Окена (наряду с другими рассмотренными им. — З. К.) неудовлетворительна» [269, ч. 1, с. 285]. Но характерно при этом, что философско-методологические устремления Окена вызывают симпатии Павлова. Он ценит в теории света Окена стремление «преследовать (прослеживать. — З. К.) развитие Вселенной от ничтожества до частных явлений, вышедши из одного общего начала, или из одной идеи», почему попытка Окена и превосходит, по его мнению, все остальные «в ученом отношении» [269, ч. 1, с. 211]. Отвечая на критику первой части своих «Оснований...» сторонниками «механической физики», Павлов вновь подчеркнул, что его натурфилософия

развивается в русле «начал динамических», но «в новой форме» [269, ч. 2, предисловие].

Итак, и относительно Велланского, и относительно Павлова мы должны сказать, что, будучи на протяжении своей деятельности сторонниками философии раннего Шеллинга, сами они не считали, что их работы, их пропаганда — простое повторение идей их учителя.

Рассматривая проблему отношения философии Велланского — Павлова к философии Шеллинга в плане историографическом, мы констатируем, что большинство современников и исследователей идейного наследства Велланского и Павлова соглашались с такой их самооценкой. Все они считали Велланского, а большинство также и Павлова, последователями философии молодого Шеллинга или Окена и многие при этом подчеркивали — в меньшей мере относительно Велланского, в большей относительно Павлова, — что оба русских последователя Шеллинга были мыслителями самостоятельными.

Мы достаточно подробно обо всем этом говорили в историографических разделах глав о Велланском и Павлове, чтобы вновь приводить цитаты и ссылки в подтверждение сказанного. Но представляется необходимым обобщенно (несмотря на то что по частностям это также было сделано в главах настоящей книги) высказать и наше мнение об отношении Велланского и Павлова к философии раннего Шеллинга.

Вряд ли было бы целесообразно, даже и в специальном монографическом исследовании о Велланском и Павлове, стремиться к тому, чтобы сопоставлять все их идеи с идеями Шеллинга и Окена.

Примыкая к тому взгляду, что Велланский и Павлов были последователями философии, и особенно натурфилософии, Шеллинга — Окена, но что они были самобытными мыслителями, мы попытаемся обосновать это мнение с помощью сопоставления с идеями Шеллинга главным образом тех философских идей каждого из этих двух русских мыслителей, которые мы вынесли в резюмирующую часть нашего исследования. Мы проведем сопоставления как по сходству, так и по различию этих идей.

Нет никакого сомнения в том, что онтологические натурфилософские построения Велланского и Павлова в принципе осуществляются в той специфической форме объективного идеализма, которую выработал молодой

Шеллинг. Разумеется, что в осуществлении этих принципов и в характере использования этих методов и Велланский, и Павлов вполне самостоятельны и относительно Шеллинга, и относительно друг друга, что зафиксировано при изложении их общефилософских, онтологических идей. Но на одном, наиболее существенном, различии между онтологическими построениями Шеллинга и русских его учеников хотелось бы снова остановиться, чтобы выяснить некоторые специфические черты онтологии русских последователей Шеллинга. Это тем более необходимо сделать, что различие в сфере онтологии воспроизводится потом и в гносеолого-методологической сфере.

Различие, о котором идет речь, касается значения в системе молодого Шеллинга и его русских учеников религиозно-идеалистической (креационистской) и гетерогенно-эволюционистской тенденций (концепций). Оно касается, далее, направлений развития этого противоречия в сопоставляемых системах.

Эти две концепции (стороны, тенденции) находились в противоречии, и его можно сформулировать так: согласно первой — проблема выведения субъективного и объективного из абсолюта есть чисто логическая проблема, проблема дедукции; согласно второй — эти выведения представляют реальный исторический процесс.

Противоречие пронизывает все многочисленные работы молодого Шеллинга, он поистине мечется в попытках его решения, по так и не находит его (хотя и уверяет, что решает в пределах философии тождества).

На это противоречие Шеллинговой философии обратил внимание В. Ф. Асмус. Он подчеркнул, что «Шеллинг хотел не просто вывести из идеи абсолюта принцип материи, но совершенно конкретно объяснить все эмпирические явления материальной природы из функции абсолютного Я... Шеллинг хотел, чтобы она (философия. — З. К.) была насквозь конкретным учением о развитии природы» [290, с. 123]. Но идея тождества препятствовала этому пониманию, и «развитие духа Шеллинг не мыслил как внезапное порождение духа из мрака недуховного начала» [290, с. 131]; «то развитие, о котором говорил Шеллинг, не совершается во времени», «градация развития не рассматривается во времени» [290, с. 135]. В. Ф. Асмус связывал эти противоречия с тем, что философия тождества была идеалистической, теософ-

ской. «Чем сильнее подчеркивал Шеллинг идею тождества, тем труднее становилось понять, каким образом из абсолютного безразличия Я и не-Я, субъекта и объекта может развиваться природа во всем богатстве ее конкретных явлений... в системе Шеллинга эти трудности так и остались непобежденными» [290, с. 123]; «... чем энергичнее настаивал Шеллинг на идее тождества, тем труднее было ему — оставаясь на почве идеализма — провести учение о развитии... по мере эволюции Шеллинга идея развития, становления все больше и больше поглощалась у него идеей тождества» [290, с. 135], а также и принимала форму теософской проблемы — выведения природы из «темной» основы абсолюта — бога [290, с. 135—136].

Уточняя формулу этого противоречия, его можно изложить еще и так. С одной стороны, поскольку и субъективное, и объективное исконно заключены в абсолюте, никакое выведение их друг из друга в смысле онтологическом (историческом) невозможно. Нельзя сказать, что было время, когда субъективного не существовало, так что оно появилось во времени на каком-то этапе развития объективного, и наоборот. Все, что говорит Шеллинг в своей философии трансцендентального идеализма относительно происхождения объективного из субъективного и в своей натурфилософии относительно происхождения субъективного из объективного, есть не более чем процесс дедукции, мыслительный процесс, процесс осознания сосуществующих моментов абсолютного и, в этом смысле, осознания его конкретности.

С другой стороны, мы находим в работах молодого Шеллинга немало указаний на то, что в этих дедукциях он имеет дело с реальными онтологическими, происходящими во времени и пространстве, следовательно, историческими процессами, и это показывает, что и в его философии содержится гетерогенно-эволюционная тенденция (концепция).

Так, в ряде формулировок Шеллинг признавал природе причиной самой себя, исходной, первичной, «автономной», «автаркической» организацией. «Природа является законодательницей самой себя (автономия природы); природа довольствуется сама собой (автаркия природы); «природа обладает безусловной реальностью»; «природа обладает реальностью, которая проистекает из

самой природы — она есть ее собственный продукт — из себя самого организованное и само себе организующее целое» [89, с. 130]. Шеллинг говорит о «происхождении природы» [97, Bd. III, S. 160], становление ее форм и качеств.

Относительно органической природы Шеллинг считал необходимым показать, что «последовательный ряд всех органических существ явился результатом постепенного развития одной и той же организации» [97, Bd. II, S. 348]¹. Правильно построенные анатомия и физиология дали бы, по его мнению, возможность обосновать подлинную «историю самой природы» и дать адекватную систематизацию органической природы [97, Bd. IV, S. 68]. Идею эволюции органического мира он отстаивал и полемически, критикуя преформизм Сваммердама—Бонне и противопоставляя ему концепцию «динамической эволюции» [98, Bd. II, S. 61].

По Шеллингу, развивается и неорганический мир, так что идея эволюции есть для Шеллинга всеобщий принцип. Один из принципов его натурфилософии состоит в том, что и природа, и «интеллигенция» (сознание) формируются, становятся. В этой связи натурфилософия рассматривает процесс образования природы, т. е. перехода ее форм от простых к сложным и наиболее совершенным, завершающимся происхождением сознания. Трансцендентальный же идеализм рассматривает тот же процесс в обратном направлении, но так, что становится наукой о развитии сознания. «Наука... — говорит Шеллинг, — созерцает предмет в производимости (Werden), в чем-то имеющим явиться» [87, с. 16]² и потому «философствовать о природе — значит извлекать ее из мертвого механизма, в котором она находится в заточении, как бы оживлять ее свободой и предоставлять ей собственное свободное развитие» [98, Bd. II, S. 13].

Тот самый принцип Шеллинга, который дал нам основание говорить о наличии в его сочинениях идеи развития органической природы, почти дословно повторяется им и применительно к природе вообще: «Природа — это различные ступени развития одной и той же абсолютной организации» [98, Bd. III, S. 33]³.

«Все, что существует в природе, — писал Шеллинг, — должно рассматриваться как результат становления» [89, с. 130]; «...природа должна мыслиться... как бесконеч-

ная продуктивность, взятая в бесконечной эволюции» [89, с. 132]; «...что такое земля? — спрашивал он. — Ее история вплетена в историю всей природы и таким образом от ископаемого через всю неорганическую и органическую природу тянется одна цепь вплоть до истории Вселенной» [97, Bd. III, S. 291, примеч.].

Так выглядит гетерогенно-эволюционная тенденция натурфилософии и трансцендентального идеализма Шеллинга.

Но, как уже сказано, в них прослеживается и диаметрально противоположная тенденция, как бы уничтожающая идею философа о том, что мир находится в состоянии действительного развития, что учение об эволюции органического мира, развитии сознания и подобном имеет историческое (онтологическое) значение.

Эта вторая тенденция натурфилософии Шеллинга исходила из самой идеи тождества, а в конце концов из идеи абсолюта, которую Шеллинг уже в своей ранней философии (во всяком случае в первые годы XIX в.) интерпретировал как понятие «бог». Идя по этому пути, Шеллинг своими руками уничтожал собственное создание — концепцию развития природы — как в отдельных ее применениях, так и в общей ее трактовке, в самом принципе.

В силу этого он отрицательно высказался о попытках естествоиспытателей понять эволюцию видов как реальный, исторический процесс. «Надежда, — писал он, — которую, кажется, питали уже многие естествоиспытатели, представить происхождение организмов как последовательное и именно постепенное развитие одной и той же организации, с нашей точки зрения, исчезает...» [98, Bd. II, S. 60]. «Утверждение, что различные организации действительно возникали друг из друга путем постепенного развития, есть результат неправильного понимания идеи, действительно заключенной в разуме. Эта идея такова: все частные организации вместе должны составлять лишь один продукт, что мыслимо лишь в том случае, если природа, создавая их, как бы имела перед глазами один и тот же прообраз» [97, Bd. IV, S. 63].

Но Шеллинг фактически уничтожал не только свою гетерогенно-эволюционистскую концепцию органической природы. Он уничтожал ее и в более общем, глобальном смысле.

Ступени динамического процесса надо, по разъяснениям Шеллинга, понимать не как последовательные ступени во времени, а как единовременный ряд, который строится не историческими периодами, а умозрительно, априорными категориями физики. «Потенции», т. е. периоды развития природы, для него не более чем «категории» [97, Bd. IV, S. 25], а «единственная задача натурфилософии» в этом смысле — «конструировать материю» [98, Bd. II, S. 637]. Поэтому натурфилософия не воспроизведение реальной картины становления мира, а лишь одно из двух «возможных направлений философствования» [90, S. 15]. Этот странный взгляд, органически присущий философии тождества, вытекает из идеи абсолюта как предпосылки, реальной и единственной основы всего сущего, и органического, и неорганического, которые в этом философском смысле не существуют самостоятельно, а только как тождественные в абсолюте. «Природа, как органическое целое, должна предшествовать своим частям. Не целое происходит из частей, но части из целого. Следовательно, мы не познаем природу а priori, но природа существует а priori, т. е. всякая отдельная вещь предопределена целым или идеей природы вообще...» [98, Bd. II, S. 278]. В этом смысле натурфилософия не воспроизводит реальный, исторический процесс становления, развития природы, она производит самое природу: «философствовать о природе, — заявляет Шеллинг, — значит создавать природу» [98, Bd. II, S. 13], а потому «природа нигде не существует как произведение, все отдельные произведения природы суть лишь мнимые произведения, а не абсолютный продукт» [98, Bd. II, S. 16].

Специальным предметом анализа абсолюта — «единое» является в диалоге «Бруно или о божественном и естественном начале вещей», где роковая для Шеллинга проблема выведения множественного из единого рассматривается в том плане, в каком ее трактовал Беме, на которого Шеллинг и будет ссылаться. В. Ф. Асмус усматривает прямую зависимость Шеллинга от Беме в этом вопросе [292, с. 502].

Все эти несуразницы отрицания развития и концепция развития вне времени (которые применительно к философии природы Гегеля Энгельс охарактеризовал как «бессмыслицу», см. [4, с. 287])⁴ коренятся в концепции абсо-

люта-бога: раз бог-абсолют есть абсолютная полнота, тотальность, тождество всего, то как может произойти что-либо новое? Ведь появление нового в этом случае свидетельствовало бы об ущербности бога-абсолюта, о том, что в нем чего-то нет, а это невозможно. Эти платонические, позже развившиеся в христианско-теологические, предрассудки и определили ситуацию противоречивости шеллингианства в его исходной, собственно Шеллинговой форме, и притом в натурфилософских произведениях Шеллинга. «От бога, — заявлял Шеллинг, — ничего нельзя отделить; именно потому он и абсолютен, что от него нельзя отвлечься; из бога ничего нельзя вывести как становящееся или возникающее, так как он есть бог именно потому, что он есть все» [97, Bd. I, S. 380]; «...абсолютное есть... хотение во всех формах, степенях и потенциях реальности. Выражение этого вечного и бесконечного хотения себя есть мир» [97, Bd. II, S. 362] ⁵.

Так объективный идеализм, доведенный до теологии, уничтожает гетерогенно-эволюционистскую сторону натурфилософии Шеллинга, т. е. стремление понять мир как реальный исторический онтологический процесс, как развитие.

Отрицание реальности процессов развития не является, как может показаться при сопоставлении дат создания процитированных сочинений Шеллинга, феноменом, возникшим лишь в «Системе трансцендентального идеализма». Нет, это отрицание, хотя и в общем его виде, содержалось в истоках философской системы Шеллинга и сформулировано в одном из самых ранних его сочинений — «Философских письмах о догматизме и критицизме» [91], где он солидаризовался со Спинозой в том, что никакое возникновение невозможно, ибо допущение его было бы бессмыслицей, равносильной утверждению возникновения нечего из ничего [91, с. 91]. «Ни одна система, — утверждал Шеллинг, — не может реализовать перехода от бесконечного к конечному» [91, с. 92].

Более того, уже для самого раннего периода можно сказать, что по замыслу религиозно-идеалистическая (креационистская) сторона натурфилософии Шеллинга, т. е. его учение об абсолюте, о тождестве и о боге, являлась основной, так что в сущности наиболее плодотворная гетерогенно-эволюционистская его идея — идея развития мира как реального, исторического процесса была

уже в то время сформулирована в противоречии с этим замыслом.

То обстоятельство, что проблема абсолюта-бога — теософская проблема — стояла перед Шеллингом уже в натурфилософский период его развития, подчеркнул еще К. Фишер, связывая эти идеи Шеллинга с идеями Я. Беме и Баадера. «Философия природы, — писал он, — уже вступила в область тех вопросов, которые ждут своего решения от теософии. Я нарочно подчеркиваю это, чтобы устранить часто встречающийся невежественный предрассудок, будто переход Шеллинга от философии природы к теософии знаменует собой разрыв с прежними взглядами или отпадение от них» [82, с. 494]. Тем более весомой и значимой эта сторона была в поздней философии Шеллинга. Я говорю это для того, чтобы обратить внимание на тенденцию развития философии Шеллинга, хотя, по-видимому, с его поздней философией Велланский и Павлов не были знакомы или она не оказала на них влияния.

Несмотря на все сказанное, общеизвестно, что именно это незаконное дитя философии Шеллинга — гетерогенно-эволюционная концепция его натурфилософии сыграла всемирно-историческую роль. Эта тенденция его противоречивой натурфилософской концепции обладала великой продуктивностью и плодотворностью.

Во-первых, хотя Шеллинг и отрицал реальность развития природы, ступеней динамического процесса и хотя он выдавал их за ступени умозрительного конструирования, в том, что он сделал, было заключено гениальное предвосхищение: поскольку это «конструирование» осуществлялось диалектически, по принципу поступательности, возрастающего усложнения, конкретизации, он угадывал здесь действительную эволюцию «земного мира». Получалась парадоксальная ситуация: отрицая действительность развития, философ воспроизводил его в понятии. Эта ситуация затем разовьется на еще более высоком уровне — в философии природы Гегеля.

Я говорю это для того, чтобы данная выше интерпретация натурфилософских построений Шеллинга не была воспринята как ее недооценка: даже в ее недостатках таились достижения всемирно-исторического значения, и эти последние оказывали свое воздействие и на развитие философской мысли в России.

Было ли свойственно очерченное выше противоречие философии Шеллинга также Велланскому и Павлову? Несомненно, и в главах о них было показано, как те же две противоборствующие тенденции пронизывали онтологическое учение того и другого. Но существенное различие их построений и философии Шеллинга состояло в различии удельного веса, фактического значения этих сторон, а также и направления развития этих тенденций. У Шеллинга, как мы только что видели, идея реального развития природы была задавлена идеей тождества. Уже в «Системе трансцендентального идеализма» — главном и наиболее обобщенном его сочинении раннего периода — гетерогенно-эволюционная тенденция оказалась совершенно подавленной и заметна лишь кое-где. На первый план выдвигается априоризм трансцендентальной дедукции, замыкающейся на абсолют и бога. И в этом смысле сравнительно ранняя «Система...» была этапом на пути от собственно-натурфилософии с ее гениальными предвосхищениями к мертвящей метафизике «положительной» философии.

С этого времени Шеллинг все более отрешался от идеи развития.

У Велланского и в еще большей мере у Павлова дело обстоит как раз наоборот. В исходных их сочинениях абсолют, как бог, признавался в качестве общефилософской предпосылки онтологического построения, ввиду чего — особенно у Велланского — мы находим даже и формулировки, подобные Шеллинговым, относительно того, что развитие природы есть не реальность, а видимость. Но само содержание учения, сам его состав подчинялся противоположной тенденции: оба русских последователя Шеллинга сосредоточиваются на том, как развивается природа — сначала в форме неорганической, а затем и органической, на том, каковы этапы и движущие силы этого развития. Именно в обнаружении этого и состоит фактическое содержание их онтологических, натурфилософских построений. И поэтому уже с самого начала соотношение удельных весов религиозно-идеалистического и гетерогенно-эволюционного комплексов складывалось в их системах в пользу второго, в то время как со времени «Системы...» оно складывалось у Шеллинга в обратном смысле, что и привело его к мистической «поздней» системе.

Что же касается тенденции философского развития Велланского и Павлова, то хотя они и не отошли от своих объективно-идеалистических философских убеждений, но религиозно-идеалистическая абстрактность, апприоризм их построений распадались под натиском реального, естественнонаучного материала и соответствующих интересов, под напором реальных требований научного развития.

Таким образом, по фактическому значению и по направлению развития мы должны характеризовать противоборствующие тенденции в онтологических идеях Велланского и Павлова существенно отлично и отчасти даже противоположно тому, как мы характеризовали соответствующие тенденции в философии Шеллинга.

В этом состоит первая, наиболее существенная черта специфичности воззрений русских последователей Шеллинга по сравнению с ним самим.

Не менее существенными были эти различия и в области гносеолого-методологической.

Мы уже говорили о том, что онтологическая конструкция формирует конструкцию гносеолого-методологическую. И в самом деле, гносеология Шеллинга, так сказать, приспособлена к его онтологий, едина с ней. Онтологической системе «абсолют (бог) — природа» соответствует трехступенчатая система: разум (ум) — рассудок — чувство.

Абсолют-бог и его самоотчуждение в природу по схеме Шеллинга познается априорно, умозрением, как функцией ума, а природа познается с помощью эмпирии и рассудка, причем в умозрение включается (так особенно считал Шеллинг в раннюю пору своего философствования) и то, что у него называется интеллектуальной интуицией. «Бог, — пишет Шеллинг, — ...есть все. Умозрение есть все, т. е. оно есть созерцание, рассмотрение того, что находится в боге» [97, Bd. 1, S. 80] ⁶.

Умозрение, однако, есть, по Шеллингу, не только инструмент познания бога (в этой функции оно сливается с религией). Умозрение есть также инструмент дедукции, конструирования мира. Но и в этой функции роль умозрения не проста. Можно говорить по крайней мере о двух ее аспектах: умозрение, во-первых, осуществляет дедукцию природы из неких исходных принципов, действуя абсолютно априорно; во-вторых, оно строит теоретические разделы всех наук.

В этой связи Шеллинг, продолжая дело Фихте и расходясь с ним в трактовке проблемы, создает концепцию трансцендентальной интуиции. «Об этом учении, — как указал еще К. Фишер, — возникло множество ошибочных представлений вследствие незнания с ним» [82, с. 528]. В сущности своей оно очень просто и состоит в том, что интеллект, действуя, в то же время непосредственно осознает свои действия — интеллектуальные акты.

Как ни ясна эта интерпретация понятия трансцендентальной интуиции, все-таки, боясь попасть в число тех самых невежд, которые повинны в «ошибочности представлений» об этом предмете, мы все-таки полагаем, что она неадекватна в широком смысле слова, что это лишь формальное и слишком уж непосредственное истолкование этого понятия Шеллинговой философии. Такое толкование, представляя трансцендентальную интуицию как вполне рациональную функцию — как некую интеллектуальную интроспекцию, игнорирует мистическую, априористическую, алогическую ее природу, что, в свою очередь, является следствием игнорирования связи этой гносеологической функции с ее онтологической сущностью и местом в системе в целом.

В самом деле, интеллектуальная интуиция в качестве одной из сторон умознания должна, по мысли Шеллинга, осуществлять выведение множественного, конкретного из единого, из абсолюта, познает божественную сущность в ее творящей, производящей мир функции — задача совершенно мистическая. И постольку нельзя ожидать, чтобы она решалась на путях некоторой интроспективной психологии, как это получается у К. Фишера.

Прав В. Ф. Асмус, который, понимая, разумеется, непосредственное значение и содержание понятия интеллектуальной интуиции и подчеркивая ценность этого учения Шеллинга, показывающего, как интеллект постигает противоречивое, в особенности сосредоточивается на том, что понятие трансцендентальной интуиции у Шеллинга существенно отлично от рационалистической ее трактовки у его предшественников, включая Фихте [291, с. 76—79]. «В учение об интеллектуальной интуиции, — пишет этот исследователь, — Шеллинг внес ложную, чуждую диалектике мысль, будто интуиция есть акт абсолютно непосредственный, абсолютно свободный, вневременный и внепричинный... Диалектика непосредственного и опосредо-

важного знания растворяется у Шеллинга в непосредственности мистического созерцания... Шеллинг усиливал тенденцию алогизма...» [291, с. 79].

Именно таким по преимуществу было умозрение и его функция — интеллектуальное созерцание даже в ранней философии Шеллинга. Оно выводило множественное, природу из абсолюта, единого, дедуцировало природу, строило динамический процесс и в то же время вырабатывало теоретические разделы всех наук.

Обусловленное религиозно-идеалистической онтологией учение Шеллинга об умозрении и трансцендентальной интуиции определило и его понимание роли опыта и эксперимента в процессе познания.

Раз абсолютное, составляющее основу всего сущего, познается только умозрением, то «наука имеет ценность лишь постольку, поскольку она умозрительна, т. е. поскольку она представляет собой созерцание бога, как он есть» [97, Bd. IV, S. 68]. Этим определяется негативное и в общем высокомерное, пренебрежительное отношение Шеллинга к опытной науке: «опытность и теория столь противоположны, что их никак нельзя соединить где-либо; посему понятие о науке опытной есть понятие само себе противоречащее» [87, с. 15].

Поэтому, например, опытно постигая материю на основе атомистических представлений, «мы ни на йоту не подходим к постижению ее истинной сущности», и «последние причины естественных явлений никогда не смогут быть вскрыты при помощи опытных исследований... но можно, наконец, искать эти первопричины априорным путем...» [90, с. 163].

Такое резкое противопоставление умозрения и эмпирии не означало, однако, что последняя не находила места в гносеологии Шеллинга. Ведь непосредственно человеку предстоит не абсолютное, а относительное явление, постигаемое в своей внешности первоначально и непосредственно не умозрительно, а рассудочно и опытно, экспериментально. Шеллинг различал физику умозрительную (ею он и занимался) и опытную, эмпирическую, которая (в отличие от умозрительной) берет явления не в их сущности, а в их действительности, не в происхождении, а готовыми, неподвижными, ставшими. В этой области получает свое применение и опытность, и рассудок, отличаемый от разума (ума).

Здесь мы встречаемся у Шеллинга с весьма определенными формулировками. Рассуждая в пределах эмпирической физики, Шеллинг заявлял: «...мы не познаем первоначально вообще ничего иначе, как путем опыта и посредством опыта, и здесь все наше знание состоит из опытных суждений» [98, Bd. II, S. 278]. Более того, Шеллинг намечал связь умозрительной и экспериментальной физики, связь между умозрением и экспериментом. Последний, оказывается, тоже есть подспорье для обнаружения сущности, «творящей природы». «Всякий эксперимент, — писал Шеллинг (и эту формулу повторял Павлов), — есть поставленный природе вопрос, на который она принуждена отвечать». Но чтобы быть действенным, эффективным, эксперимент должен быть руководим мыслью, и «поэтому понятно, что умозрительная физика, душа настоящего эксперимента, всегда была матерью великих открытий» [97, Bd. III, S. 276, 280].

По этой логике и получалось у Шеллинга и его последователей, что истинная наука, даже экспериментальная, и даже отдельный эксперимент должны быть мыслящими, и как бы ни была эта идея в конце концов по своему существу мистической, непосредственно она обеспечивала чрезвычайный интерес мыслящего естествоиспытателя к системе Шеллинга, поскольку «ползучий» эмпиризм к тому времени стал уже совершенно неудовлетворительной формой естествознания, накопившего огромный фактический материал, с которым нужно было справиться теоретически. Именно эта логика и делала Шеллинга мыслителем, одним из первых начавшим извлекать «гносеологический урок» из «коперниканской революции» в естествознании (см. [6]).

Шеллинг устанавливал, далее, отношение разума (ума) и рассудка, а вместе с тем находил в своей системе место и для логики. Общая конструкция его здесь такова: логика есть наука рассудка, разум же (ум) выходит за ее пределы, он образует философию, которая не руководствуется этой рассудочной логикой, а имеет свою. И здесь завязывался узел диалектической логики или, точнее говоря, развивалась та концепция внерассудочной, внеформальной логики, которую до него разрабатывали — каждый по-своему — Кант и Фихте.

«...Мы должны рассматривать логику как науку только рассудка», — считал Шеллинг, и потому «обо всех,

кто рассчитывает найти философию в этом виде познания и этим путем... желает доказать бытие абсолюта, мы должны будем сказать, что они еще не переступили порога философии» [86, с. 142].

Велланский и Павлов, как мы подробно выяснили, разделяли эти основоположения гносеологии Шеллинга.

Но в гносеологии, как и в онтологии, фактическая значимость жизнеспособных тенденций и мертвенной спекулятивности у русских мыслителей совсем не та, что у немецкого.

В самом деле, Шеллинг, хотя и признает значение эмпирии, опыта и рассудка для познания природы, все внимание уделяет умозрению и умозрительным формам постижения бесконечного, умозрительному выведению природы из разума (трансцендентальный идеализм) и разума из природы (натурфилософия).

У Велланского, а особенно у Павлова, напротив, при том, что оба они признают разделение познавательной способности человека на рассудок и разум, что они считают логику наукой рассудка, а умозрение — наукой разума, что они согласны с Шеллингом в признании умозрения органом познания сущностного, — при всем этом центр их интереса лежит в области двух первых этажей этой трехэтажной системы — в области чувства и рассудка. Это мы видели у Велланского, который уделил такое большое внимание области «смысла» и вообще имел тенденцию ввести гносеологию в русло некоей антропологии.

Это в еще большей мере мы видели у Павлова, который, выступив полемически против тех, кто недооценивал опытно-рассудочной сферы познания, сосредоточился на доказательстве единства эмпирии и абстрактных форм познавательной деятельности. Павлов не только, подобно Шеллингу, отделил диалектический разум от формально-логического рассудка, но и весьма своеобразно в своей концепции логики попытался и самое формульную логику рассмотреть диалектически.

В связи с этим можно сказать, что важнейшее отличие гносеологии Велланского и Павлова от гносеологии Шеллинга состояло в том, что в их построениях угасал (хотя и не угас) иррационализм, алогизм, столь разросшийся в теории познания Шеллинга.

Мы уделили специальное внимание рационалистической стороне концепции умозрения, разработанной Вел-

ланским, и увидели, что даже в теософских его высказываниях заметна сильная струя рационализма. В еще большей мере рационализм дает себя знать в его учении об умозрении, и он доведен до такой степени, что уже в полном противоречии с алогизмом Шеллингова учения, Велланский в поздних работах рассматривал умозрение как дискурсивную функцию, считая, что оно действует силлогистически, посредством умозаключения.

Что же касается Павлова, то основной состав его гносеолого-методологического учения совершенно рационалистичен, хотя формально в его работах выявляется и иррационалистическая, во всяком случае алогическая тенденция, поскольку логика отнесена им к области рассудка, а разум находится вне ее, возвышается над ней.

У нас, таким образом, были все основания сказать, что от различия взглядов немецкого и русских идеалистов в сфере онтологической тянутся нити различий и в сфере гносеолого-логической.

Что же касается направления развития этих взглядов, то, как известно, Шеллинг со временем все более и более впадал в алогизм, иррационализм, теософию, все менее обращался к рассудку и логике, так что диалектическая тенденция его гносеологии трансформировалась в теологическую систему и зыбкий релятивизм. Для Велланского же и особенно Павлова признание внерассудочного умозрения делалось все более и более формальным, а предметом их внимания и занятий была реальная познавательная деятельность человека.

В чем же причина этих различий философии Шеллинга и русских мыслителей? Если говорить о фундаментальной причине, то она располагалась в сфере социально-политической.

Велланский и Павлов были ориентированы на идеологию Просвещения. Шеллинг, начав с такой же ориентации (в концепции практической философии «Системы трансцендентального идеализма», в частности в идее «правового строя», «правового порядка», в учении о государстве, о соотношении необходимости и свободы человека), переходил на консервативную антипросветительскую позицию. Уже для периода создания «Системы трансцендентального идеализма» В. Ф. Асмус характеризовал ее как идеологию «вдохновителя реакционного крыла немецкого философского и литературного роман-

тизма», как «интеллектуальный аристократизм» [291, с. 78].

Как ни абстрактен был Велланский, особенно в первой своей работе — «Пролюзии...», и как ни стремился сохранить свою связь с онтологией шеллингианства Павлов, то обстоятельство, что оба они были деятелями конкретных, естественных наук, которые они стремились поставить на службу практическим нуждам своей вырывающейся из феодальных пут отечественной культуре, не могло не определить существенного сдвига их воззрений по сравнению с тем, что получали они в качестве теоретического материала в философии Шеллинга. Они не могли не подвергнуться воздействию демократической аудитории, с которой оба имели дело в своей педагогической и журналистско-общественной деятельности. Велланский преподавал физиологию и общую патологию, был практическим врачом, писал переводы и комментировал книги и статьи по различным проблемам и отраслям медицины и общего естествознания, а не ограничивался, как Шеллинг, теоретической философией. Как же мог он, даже и стремясь основывать свои чтения и штудии на шеллингианстве, оставаться ортодоксальным учеником своего университетского профессора? С чем бы он пришел тогда в аудиторию будущих врачей? И тем более как мог бы это делать Павлов, профессор физики и агрономии, директор опытного хутора, издатель журнала для сельских хозяев? Различие демократическо-практической ориентации Велланского и Павлова и аристократическо-умозрительной ориентации Шеллинга — вот наиболее глубокая причина тех различий, которые мы только что вскрыли в характере и тенденции развития их онтологических и гносеолого-методологических воззрений.

Немаловажное значение имело и то обстоятельство, что сознание Велланского и Павлова подверглось некоторым философским влияниям уже к тому времени, когда они знакомились с Шеллинговым учением. Велланский к моменту отправки за границу прошел, будучи домашним учителем, курс собственных «университетов», курс Киевской духовной академии и Петербургской средней медицинской школы, т. е. воспитывался в атмосфере, в которой, наряду с чисто теологическим комплексом «наук», имели хождение вольтфианские и англо-французские идеи эмпирической философии, характерной для атмосферы

идейной жизни России конца XVIII в. Павлов познакомился с философией Шеллинга тогда, когда уже более или менее сформировался в философском отношении. Он пришел к шеллингианству после того, как выступил в печати с философской статьей материалистической ориентации (см. [268]) и как бы ни была мотивирована эта смена вех, шеллингианство должно было как-то корректироваться его прежним мировоззрением.

Существенное значение для формирования этих различных философий Шеллинга, с одной стороны, Велланского и Павлова, с другой — имело и воздействие их товарищей по учебным заведениям, в которых они работали, русской журналистики, интенсивно обсуждавшей их печатные работы и лекции. И Велланский, и Павлов всячески отбивались от критики отечественных естествоиспытателей и философов деистическо-материалистического направления. Но могли ли они, хотя бы и не высказываясь, полностью игнорировать критику, которая на них обрушивалась? Вряд ли, и тому доказательством служит то обстоятельство, что даже запальчивый прозелитизм первого сочинения Велланского изрядно полинял в высказываниях более поздних лет.

Итак, различия социально-политической и культурно-исторической обстановки, в которой творили Шеллинг в Германии, Велланский и Павлов в России, а также и некоторые индивидуально-психологические обстоятельства их жизни объясняют различия их онтологических и гносеологических построений, обусловили направление переработки русскими мыслителями исходного материала, почерпнутого в философии Шеллинга.

Хотя самобытность эта не обладала такой природой и силой, чтобы совлечь Велланского и Павлова с орбиты той системы философов, солнцем которой был Шеллинг, она обусловила своеобразный поворот их взглядов и обеспечила их пропаганде широкий отклик, значительное воздействие на развитие отечественной культуры.

Другие деятели школы интерпретировали и переориентировали и иные стороны учения Шеллинга в этом же направлении.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ. Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ

1. См. [48].

2. См. [102, с. 140; 46, с. 119—120; 49, с. 268—270; 103, с. 331—334].

3. Ср. [46, с. 119—120].

4. См. о Максимовиче [49, с. 350], о других — [46, с. 120]. О В. Ф. Одоевском будет говориться подробнее в книге «Московский кружок Любомудров».

5. В те же годы оказывала влияние и философия Канта, но, несмотря на существенные результаты этого влияния, идеи Канта не образовали в России школы, см. [41 и 44].

6. См. [73, с. 382—395] — запись беседы Одоевского с Шеллингом в июне 1842 г. и анализ отношения Одоевского к Шеллингу этих лет. Ср. также [105, с. 133].

7. Из приведенных характеристик читатель видит, насколько концепция данной книги и понимание просветительства и антипросветительства, принятые автором, противостоят концепции русского Просвещения, развитой известным польским исследователем истории русской философии А. Валицким. В своей книге [113, с. 668] А. Валицкий относит Любомудров и их учителей — Д. М. Велланского и М. Г. Павлова к антипросветительскому течению, как и мистиков С. В. Лабзина и М. М. Сперанского, как и славянофилов — представителей антипросветительского типа романтического мировоззрения [107, с. 138—139]. Можно согласиться (хотя и со многими существенными оговорками) с определением Просвещения как «рационалистической и универалистской, осознанно-антифеодальной свободолобивой идеологии, в которой проявляется стремление освободить личность от сословных уз и которая в этих целях апеллирует ко всему, что согласуется с разумом и является общим для всех людей» [107, с. 138]. Но при таком определении никак нельзя отнести к антипросветителям названных А. Валицким деятелей русской мысли, которые будут предметом нашего изучения, и никак нельзя объединить их в одну группу с мистиками начала XIX в. и мистиками-славянофилами.

Констатируя это глубокое расхождение, я не буду его здесь обосновывать, поскольку отнесение всех представленных в этих книгах русских мыслителей к числу просветителей будет обосновано в главах о них. Замечу также, что этот взгляд А. Валицкого противостоит мнению едва ли не большинства других советских исследователей, что также будет показано в историографических разделах глав этих книг.

Правда, в советской литературе можно встретить и близкие к концепции А. Валицкого мнения. Так, например, С. Штрайх ут-

верждает, что философия Шеллинга «усиленно насаждалась в России идеологами самодержавия» [112, с. 702]. Несправедливость такого утверждения отметил уже В. М. Зверев [36, с. 49, примеч. 87]; В. Зверев ссылается и на свою статью [99, с. 103]. Мы также стремились показать, что официальные круги не только не приняли философии Шеллинга на вооружение, но и выступили против нее ([50, с. 53—54]; об этом также [108, с. 13—17]). Вряд ли можно, особенно применительно к России, согласиться с Г. С. Васецким и С. Р. Микулинским, что «шеллингианство в целом» развивалось в русле «реакции, охватившей Европу после патриотического подъема, вызванного войнами против Наполеона», когда в России «широкой волной разлились обскуратизм и религиозное изуверство». Да и сами авторы смягчают эту категоричность разъяснением, что «шеллингианство на русской почве не было однородным»: «для определенных кругов оно сыграло роль некоторого противовеса революционной идеологии декабризма», а в другой своей разновидности было «совсем иным крылом русских натурфилософов». К первому разряду, т. е. реакционному, по мнению этих авторов, тяготел Велланский, ко второму — Павлов и Максимович [13, с. 13—14].

8. С некоторыми ссылками на литературу я рассмотрел этот вопрос [49, с. 135—139, 268—270].

9. Эта устойчивость не была абсолютной, и мы будем по ходу изложения отмечать изменение отдельных его взглядов. В 30-х годах Велланский отказался перепечатывать, как устаревший, свой перевод книги Клуге о животном магнетизме, где многое написал и сам, а в 1840 г. говорил своему другу Н. Розанову, что некоторые его теории «надобно изменить. Вдумываясь, оказываются неверными» [70, с. 104].

10. Из мемуаров Розанова в литературу о Велланском перешло утверждение, что он переводил «Логику» Шеллинга, «считая это сочинение драгоценнейшим из всех творений его» [70, с. 112]. Е. Бобров повторяет эту версию [11, с. 83]. П. Авроров даже рисует трогательную картину того, как слепому Велланскому его жена читала текст, а он диктовал ей перевод этого «драгоценнейшего перла из всех его творений» и даже осуществлял «переработку и обработку» этого сочинения Шеллинга. Однако сочинения под таким названием у Шеллинга нет, и если Велланский дал переводимому сочинению такую оценку, то, вероятно, речь шла о «Системе трансцендентального идеализма», где Шеллинг трактует и о логике. Если это так, то сообщение Розанова важно еще и тем, что уже в 40-х годах, когда вышла из своего эзотерического заточения и прогремела поздняя философия Шеллинга, Велланский продолжал считать «драгоценнейшим» главное произведение его молодости.

11. Е. Бобров разыскал рукопись этого перевода (о которой сообщал также и Н. Розанов), привел ряд выдержек, описал ее состав [11, с. 16—37] и ход разысканий рукописи [11, с. 24—25]. Здесь мы узнаем также, что по официальному ответу Военно-медицинской академии и ее библиотеки в 1896 г. никаких рукописей Велланского в этом учреждении не значилось, хотя в ее прежнем Хирургическом музее такие бумаги хранились; на них неоднократно ссылается П. Авроров [см. 168], в частности на рукопись И. В. Рклицкого о Велланском. Е. Бобров составил также описа-

ние рукописи [11, с. 26—27], подробное и обширное «Оглавление содержания» [11, с. 28—37], которого нет в рукописи, опубликовал «Предисловие» [11, с. 38—46] и § 12—14 из первого тома [11, с. 47—52].

12. И в самом деле, утверждение Велланского, что «нет вещей вне меня», можно понять в контексте концепции тождества следующим образом: все замыкается на универсум, на него замыкается и «Я», и все прочее, что есть в универсуме, и потому через него все оказывается в связи между собой, следовательно и с «Я». Это утверждение можно понять, как утверждение опосредованной, установленной посредством универсума связи «Я» с остальным миром, а не трактовать в смысле прямой, непосредственной зависимости всех прочих элементов универсума от «Я». Кроме того, «Я» здесь, по-видимому, должно быть понято не в смысле индивидуального, конкретного персонального «Я», а в более широком смысле, как состояние самого универсума, как «интеллигенция», выводением которой из универсума Велланский — вслед за Шеллингом — будет озабочен в плане натурфилософии.

13. В этой связи хотелось бы подчеркнуть большую роль самого Велланского в выработке новой русской терминологии, соответствующей шеллингианской философии.

14. См. более подробное изложение и резко отрицательную оценку этой книги Окена у Б. Е. Райкова [69, с. 31—35].

15. Как об этом пишет Райков [69, с. 34]. Из работы Райкова (самой подробной характеристики и анализа взглядов Окена на русском языке) видно, что Окен никогда не занимался специальным изучением того, что Велланский относил к антропологии, к субъективной и объективной сторонам идеальной сферы абсолюта.

16. Едва ли не внимательнее других, и притом применительно к Велланскому, этим вопросом занималась Н. Ф. Уткина [49, с. 327]. В связи со сказанным об устремлениях Велланского в области онтологии я не могу согласиться и с тем разделом книги Н. Ф. Уткиной (воспроизводящим основные положения [81], где натурфилософия Велланского представлена как теория дуализма [80, с. 160—163]). Мы увидим, что для Велланского как в собственно физическом, так и в философском смысле силы имманентны материи, и в этом выражена его генеральная идея единства мира, его идеалистический монизм. Равным образом он не делает принципиального различия между родами материи, они у него ступени потенцирования единой «всеобщей жизни», которая в природе выступает прежде всего в форме единого комплекса: материя — пространство — время — силы.

17. Сличение перевода Велланским трех параграфов книги Д. Кизера, опубликованного Е. Бобровым (см. примеч. 11), с оригиналом привело меня к необходимости уточнить эту публикацию.

1) Обе части книги Кизера [245] напечатаны в 1822 г., в то время как Бобров указывает для первой части 1821 г. [11, с. 17].

2) Бобров не указал, что Велланский изменил конструкцию книги, а именно:

а) то, что Велланский называет «Отделение второе» [11, с. 47], в оригинале названо «Первое отделение» [245, с. 3];

б) § 12—14 Велланского [11, с. 47—52] обозначены у Д. Кизера § 1—3 [245, с. 3—15], из чего видно, что

в) Велланский почти вдвое сократил текст Кизера; он исключил все примечания (к § 1 — [245, с. 4—5], к § 2 — [245, с. 8—13]), все ссылки на литературу, рассуждение о плюсе как позитиве и минусе как негативе и др. Что же касается основных идей, то хотя Бобров и приводит слова Розапова о том, что «теоретическую часть (Кизера. — З. К.) Велланский совершенно изменил» [11, с. 20; 70, с. 116], во всяком случае, относительно этих трех параграфов дело обстояло не так. Велланский дает свободный, хотя и сильно сокращенный перевод Кизера.

Таким образом, разобранные диалектические идеи не суть идеи самого Велланского, а та квинтэссенция идей Кизера, которую переводчик принял, ассимилировал, а отчасти и переформулировал в свой диалектический кодекс, и сделал Велланский это потому, что диалектические идеи, аналогичные идеям Кизера, он высказал еще задолго до того, как появилась книга немецкого «теллуриста», как это видно из нашего очерка о натурфилософии-онтологии Велланского.

18. Еще до Б. Е. Райкова, хотя и в менее резкой форме, мысль о том, что Велланский не был эволюционистом, высказал Л. Бляхер. Он утверждал, что в натурфилософии вообще и в том ее варианте, который предложил Велланский, «речь идет не о возникновении живого из неживого, т. е. не о прогрессивном развитии материи, а о вечном круговороте одушевленной материи» [10, с. 88], хотя принадлежность Павлова к натурфилософии не помешала Л. Бляхеру увидеть у него эволюционистские идеи. Мы увидим, однако, в очерке историографии, что многие, в том числе и советские, авторы видят в Велланском одного из первых русских додарвиновских эволюционистов. Что же касается противопоставления «прогрессивного развития» и «круговорота», то вряд ли оно правомерно: первое осуществляется внутри второго.

19. Для доказательства принципиальной познаваемости мира Велланский использовал также и прямой теологический аргумент: тот, кто отрицает возможность исчерпывающего познания, отрицает божественность сознания [123, с. 26—27].

20. Думается, что Велланский критикует здесь также и кантовские антиномии, именуя их «рефлексивными познаниями» и считая, что рефлексивная, т. е. переходящая от одной к другой, истинность становится абсолютной.

21. Все представленные в схеме функции рассмотрены Велланским наиболее полно в двух его сочинениях: «Биологическом исследовании» [114], по которому составлена схема, приведенная в тексте, и в «Основных начертаниях общей и частной физиологии» [120].

22. Это слово у Даля объяснено как «краса... красота... великолепие» [181, с. 278]. В «Словаре современного русского литературного языка» [222, с. 166] оно объяснено так же, но добавлено, что в этом смысле оно употребляется Н. Надеждиным и Н. Некрасовым. На употребление его более ранними авторами, в том числе Велланским, словарь не указывает.

23. Здесь я расхожусь во мнении с Г. Шпетом, который считает что «на Велланского нельзя смотреть как на проводника к нам собственно философских идей Шеллингова идеализма и трансцендентализма», и который думает, что Велланский был главным образом последователем Окена. «Заслуга Велланского перед

русской философией преимущественно в том, — считает Г. Шпет, — что он через преподавание специальной науки в новом духе вызвал общий интерес к философским основаниям науки и знания вообще. Раскрыть и показать эту основу он не был призван, ибо не был философом...» [92, с. 132].

Верно, конечно, что Велланский не был профессиональным философом, но из этого еще не следует, что он совсем не раскрывал «основы науки и знания», как они ему представлялись, т. е. что он не занимался собственно философскими проблемами и не сообщал своим ученикам, слушателям и читателям никаких сведений по философии, — только что мы видели, что именно он сделал в этой области. Просчет Г. Шпета явился следствием того, что проблемы диалектики и некоторые другие, привлекавшие внимание Велланского и с нашей точки зрения составляющие существенную часть предмета философии, Г. Шпет не считает таковым. В противном случае мы вынуждены посчитать, что он их просто проглядел в сочинениях Велланского. Что же касается отношения Велланского к философии Шеллинга и Окена, то и здесь со Шпетом нельзя согласиться по основаниям, изложенным в тексте настоящей главы.

24. Курс пачался 17 января 1831 г. Предполагались аналогичные чтения и в Москве в объеме 20 лекций. Они не состоялись, хотя Велланский и согласен был его прочитать [144, с. 123].

25. Как указывает Веселовский, текст отзыва по традиции оставался неизвестным соискателю, которому сообщалось только заключение.

26. Впрочем для Велланского такое заключение не было неожиданностью. Еще до получения отказа он писал, что «хотя члены Академии почти все немцы, но ни один из них не понимает ни Шеллинга, ни Стеффенса, а потому „Физика“ моя им не по вкусу» [70, с. 122].

27. Х. С. Коштоянц расшифровывает псевдоним «Ф.» как «Фобский», не указывая ни кто он, ни каковы основания для такой расшифровки [53, с. 48]. В. П. Зубов также безо всяких ссылок и обоснований раскрывает этот псевдоним как И. М. Фовицкий. По данным В. П. Зубова, И. М. Фовицкий (1782—1828) «состоял в 1811 году переводчиком при медицинском департаменте и выразил в своей рецензии взгляды естествоиспытателей-эмпириков» [37, с. 470—471].

28. А. Иовский называет здесь не сочинения, а переводы Велланским книг Г. Прохаски и Ф. Гартмана на русский язык.

29. Ср. ниже аналогичное свидетельство Ф. Штюрмера. Сам Велланский свидетельствует в письме к В. Ф. Одоевскому, что он «получал... из различных мест России лестные... отзывы незнакомых... лиц» [133].

30. О влиянии Велланского на «Картину человека» А. Галича пишет Э. Радлов [67, с. 58].

31. И. Давыдов ссылался на Велланского [31].

32. К сожалению, не сохранились письма Одоевского к Велланскому, хотя из письма последнего ясно, что московский любомудр переписывался с петербургским, просил и получал от него литературу. Одоевский сохранил уважение к Велланскому и тогда, когда уже преодолел его влияние. В неопубликованном письме к вдове Велланского А. Н. Велланской от 18 марта 1847 г. он вы-

ражая скорбь по поводу смерти ее мужа, рекомендовал ей издать сочинения Велланского, обещая свою помощь в этом деле. «Я не переставал никогда, — писал он, — питать истинное уважение к его философскому таланту, его обширной учености» [208]. См. подробнее о взаимоотношениях Велланского и Одоевского в книге П. Сакулина [73, с. 127—131]. Сообщу одну интересную, нигде, кажется, не зафиксированную подробность: Велланский возбудил, вероятно, интерес Одоевского к книге Д. Кизера о теллуризме, о которой мы уже говорили (см. примеч. 11, 17). Экземпляр этой книги, хранящийся ныне в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина, принадлежал Одоевскому; на титуле второго ее тома стоит его фамилия (написана его рукой).

33. В Институте философии АН СССР в 40-х годах хранилась ныне утраченная, но мною в те годы изученная работа советского популяризатора биологии и эволюционного учения Ф. Дучинского о развитии эволюционных идей в России до Дарвина. Автор доказывал здесь, что Белинский в тот период жизни подходил к «эволюционному объяснению происхождения мира» и что в подготовке эволюционного учения на русской почве Велланский сыграл большую роль.

34. Татаринов критиковал Лейбницева метод дифференцирования и предлагал понимать производную как отношение двух нулей, основывая на этих идеях свой метод получения производной.

35. «Окен слушал лекции Шеллинга в одно время с Велланским, как об этом сам лично говорил П. Д. Шипулинскому в бытность последнего в Цюрихе, расспрашивая его с живейшим любопытством о бывшем однокурснике своем. В последние годы профессорской службы Велланского Окен писал к нему» ([70, с. 118, примеч.]; письма эти до нас не дошли). Редактор «Русского архива» называет Велланского (может быть, несколько преувеличенно) даже «любимым учеником Шеллинга» ([171, с. 804, примеч.]; это же утверждение повторяет Розанов [70, с. 105]). В некрологе Велланского Максимилиан Гейне писал о высокой оценке Велланского Шеллингом [243, с. 150].

36. Этот факт характерен: ученики Велланского не только ценили его, но и знакомили с его биографией и идеями иностранных ученых.

37. Ср. выше с нападками на «темноту» сочинений Велланского, а также и с полемическим отношением к этим нападкам Захарова.

38. Небезынтересно отметить, что натурфилософскую произвольность построения Велланского критиковал И. П. Павлов, считая, впрочем, Велланского «очень талантливым человеком» [211, с. 269].

39. Б. Е. Райков столь же несправедливо исключает Велланского из числа тех, кто формировал эволюционистские идеи в России. Б. Е. Райков подробно говорит в своей книге [69, с. 137—144] об эволюционистских идеях П. Ф. Горянинова, считая его «одним из наиболее серьезных русских окенианцев» [69, с. 114]. Б. Е. Райков рассказал о том, что Горянинов с 1817 г. учился в той самой Академии, где преподавал Велланский, но умолчал о том, что, следовательно, Горянинов был учеником, а затем коллегой Велланского и что в это время Горянинов увлекался Шеллингом и

особенно Окепом. Б. Е. Райков не усматривал в этих увлечениях никакого воздействия Веллапского, попросту не говорит об этом, хотя трудно предположить, чтобы дело здесь обошлось без его учителя — первого русского ученика Шеллинга и товарища Окена, переведившего сочинения (эти переводы вышли в 1815 и 1816 гг.) и излагавшего в лекциях идеи обоих немецких натурфилософов.

40. Автор имеет в виду место из «Диалектики природы» Ф. Энгельса [3, с. 522].

М. Г. ПАВЛОВ

1. Студенты-словесники, вспоминал слушатель Павлова в Московском университете П. В. Анненков, «часто... спускались одним этажом ниже, в скромную залу физико-математического (отделения) и наполняли ее битком. Это было при лекциях М. Г. Павлова, читавшего сперва физику, потом теорию сельского хозяйства, и в обоих случаях распространявшего границы своих предметов до включения в них целого философского созерцания» [289, с. 35—36].

2. Впрочем, вряд ли можно согласиться с характеристикой Герценом павловских курсов физики и особенно сельского хозяйства, о котором специалисты — историки науки придерживаются другого мнения. Я приведу их высказывания в историографическом разделе этой главы.

Что же касается пропедевтического характера философствования Павлова, то Герцен связывал эту особенность с «русским народным духом». Г. Шпет относит ее на счет самого характера шеллингианской философии. «Павлов, — писал он, — взвинчивал интерес и покидал заинтересованного. Как нефилософ, он, вероятно, и не мог дать большего: вероятно, он и сам не мог бы сказать, куда дальше идти и как войти внутрь философии. Впрочем, нужно сказать, что это есть особенность самого шеллингизма» [92, с. 296].

3. Впервые об этом сочинении рассказал в 1935 г. И. Искольдский [312], считая, что этот «курс читался московским студентам в 30-х годах прошлого столетия» [312, с. 357]. Однако эта датировка вызывает сомнения, и мы предложили другую. В статье И. Искольдского много и других неточностей и неясностей. Он, например, утверждает, что мы знаем о теории вещества Павлова лишь по конспекту физики, и ничего не говорит о развернутой теории его в «Основаниях физики». Более того, он заявляет: «Свою теорию М. Г. Павлов не мог опубликовать, так как его бы не поняли» [312, с. 357]. Но он ее публиковал и неоднократно!

Идеи «Курса...» не во всем согласуются с суждениями Павлова 30-х годов, высказанными в «Основаниях физики». Так, Павлов в «Основаниях» критикует Окена за понимание материи, как образования эфира. Искольдский же сообщает, что «в основе воззрения М. Г. Павлова на вещество лежит представление, что вещество образовалось из первичной материи — эфира», и приводит схему образования высших элементов — воздуха, воды, земли, а из них — низших [312, с. 361].

Ясно, что к 30-м годам эти мысли относиться не могут, ибо в 30-х годах Павлов критикует аналогичную позицию Окена.

Можно предположить, что Павлов истолковывал теорию вещества в этом смысле в начале 20-х годов (Павлов начал читать курс минералогии и сельского домоводства в 1821 г.). Не исключено, что «Курс...» — подготовительные записки, в которых Павлов, только что вернувшись из-за границы, был ближе к Окену, чем позже.

Во всяком случае, уже в 1825 г. в «Курсе сельского хозяйства», не говоря уже о позднейшей «Земледельческой химии» (1837 г.), мы не находим следов теории вещества как эфира. Искольдский извлек из «Курса...» интересные постулаты Павлова: «движение доминирует в природе», «природа света электрическая», «все вещества построены из кислорода и азота», «элементы имеют планетарное строение». К сожалению, публикатор не комментирует эти постулаты, не поясняет их другими извлечениями из рукописей Павлова и даже не говорит, кому принадлежит их формулировка — ему или самому Павлову.

4. Насколько Павлов противостоял в этой работе также и идеям русских материалистов своего времени, видно из сопоставления его взгляда на этот вопрос со взглядом И. Дядьковского. Дядьковский полемизировал с шеллингианцами, и в частности с Велланским и с виталистами, именно по этому поводу. Полемика эта относится к 1816 г., когда Павлов был еще студентом. Но можно предположить, что Павлов ведет внутреннюю полемику с Дядьковским: он не только мог читать его латинскую диссертацию 1816 г. (где Дядьковский критикует и шеллингианство вообще, и Велланского в частности), но и слушать Дядьковского, преподававшего в московском отделении Медико-хирургической академии, где в 1814—1815 учебном году учился Павлов. Во всяком случае, несомненно, что приведенные в тексте строки Павлова конфронтируют со следующими полемическими (направленными против концепции Шеллинга — Велланского) строками Дядьковского: «Нет никакой пущды, согласно с Дарвином (Эразмом, отцом Чарльза. — З. К.), воодушевлять материю каким-то жизненным духом, или, следуя трансцендентным философам, оживотворять ее идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части» [33, с. 262—263].

5. Вещество и материя для Павлова — синонимы: «Нечто непроницаемое в пространстве, служащее явлениям основой, без всякого ограничения представляемое, называется веществом (материей)» [251, с. 5—6].

6. Павлов дал параллельные исторические очерки развития представлений о свете и тяжести, сам рассматривал их теорию вместе с теорией вещества. Теория тяжести, пишет он, была предметом размышлений Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Кеплера, Гассенди, Декарта, Гюйгенса. Ньютон и новейшие физики ввиду трудности ее не касаются, но «трудности не есть извинение» [269, ч. 1, отд. II, гл. II].

«Свет, как показывает опытность... служит причиной видимости, цветности и тепла. Вот свет в явлении. Что же такое свет сам в себе: почему он должен быть таким (а это, т. е. вопрос о возможности какого-либо предмета науки, — вопрос философский. — З. К.), как представляется в явлении? Ответ на сей вопрос называется теорией света». Древние не занимались теорией света. В новое время ею занимались Декарт, Ньютон, Ломоносов,

Окен. Павлов излагал их теории и указывал на пороки этих теорий, особенно Ломоносова и Океана. «Замечательно, что при всей грубости взгляда Ломоносов стремился к полному объему предмета, чувствовал потребность открыть в свете не только причину видимости, но также причину цветности и тепла, чего нет даже и в теории Декарта. Вместе с сим признаться надобно, что теория Ломоносова, по неосновательности своей и по связи с алхимиею, не стоит опровержения». Павлов чрезвычайно высоко оценил попытку Окена «преследовать (т. е. проследживать. — З. К.) развитие Вселенной от ничтожества до частных явлений, вышедши из одного общего начала или из одной идеи». Оценивая поэтому теорию Окена как превосходящую все остальные «в ученом отношении», Павлов не соглашался с ней, так как, ища общее начало всего, Окен находил его в эфире. Неверность океновской теории Павлов доказывал ее несогласуемостью с «опытностью». «На основании предложенных опровержений признаю и теорию Окена неудовлетворительною. Моё собственное мнение о свете предложено будет в теории вещества» [269, ч. 1, с. 196, 208, 213].

7. Поскольку мы не изучаем специально собственно-физические взгляды Павлова, мы и не будем разбираться в эволюции и колебаниях его отношения к атомизму, включая сюда и отношение к теории эфира. Здесь он не всегда придерживался одних и тех же взглядов. В материалистический период своей философской эволюции Павлов был атомистом [49, с. 244—245], как и в начале периода идеалистического.

Как мы видели, понятие эфира он принимал и им оперировал в «Курсе...» (1822—1824). Позже, в «Основах физики», он критикует атомизм и концепцию эфира (см. примеч. 6). Не вдаваясь в изучение этой эволюции, обратим внимание на то, что критике здесь подвергается материалистический и притом механико-материалистический атомизм, а принимается атомизм «динамический», идеалистический, лейбницеанского характера, хотя, как мы видели, Павлов и не согласен с методологией Лейбница.

8. Псевдоним «Й-ъ» (стоящий под статьей), представляет собой окончание имени и фамилии Николая Надеждина. Бобров полагал, что Павлов редактировал эту статью [294, с. 90], а Шпет не сомневался в том, что эта статья принадлежит перу Надеждина [92, с. 304]. В «Словаре псевдонимов» И. Масанова есть подобный аноним, но он не атрибутирует его Надеждину [332, с. 440]. Если Надеждин и не был автором статьи, то сам факт помещения статьи в его журнал и следующее примечание к ней несомненно свидетельствовали о его единомыслии с Павловым: «Помещаем эту статью как приятное доказательство, что книги, составленные с мыслью, возбуждают мечтательность и тем содействуют распространению и укреплению истинного просвещения». Проблема атрибуции этой статьи усложняется тем, что в оглавлении этой книжки «Телескопа» указан другой псевдоним — «Я-ка».

9. «Система вообще есть совокупность положений, выведенных из одного начала по законам логической последовательности. Начало в науке есть понятие ее предмета: сие раскрывается в определении науки» [252, с. 229]. Наука есть система, а «системою называется совокупность сведений, построенная на идее целого» [269, ч. 1, с. 27]. Чтобы из понятий составить науку, они

должны быть приведены в систему, и тогда наука принимает подобающий ей вид [281, с. 260—261].

10. Павлов ссылался не на первое издание этой работы (1793), а на издание 1803 г., которое вообще не числится в «Тематической схеме важнейших сочинений Шеллинга до 1809 года», составленной И. Колубовским по двум собраниям сочинений философа [317, с. 406], и о котором лишь глухо, без указания места и года издания, говорит К. Фишер [82, с. 378] как о дополнении к введению к «Идеям...».

11. Этого не уловил Г. Шпет. Говоря о разделении Павловым наук на положительные, которые изучают действительность, и философию, которая изучает возможность, Шпет замечает, что этим самым Павлов указывает не только «способ» познания, но и «специфический предмет», хотя сам «этого он не чувствует» [92, с. 295]. Все изложенное заставляет нас думать, что Павлов не только чувствовал, но и понимал это.

12. Весьма авторитетный И. Масанов [332, с. 135] вслед за Г. Шпетом [92, с. 298, примеч. 1], ссылавшимся на В. Иконникова [311, с. 395], расшифровывают псевдоним «М.» как М. Максимович. Мы, однако, позволим себе усомниться в правильности такой расшифровки, обратив внимание на несовместимость рецензий «М.» с рецензией М. Максимовича на первую часть «Оснований физики», появившейся за его подписью в 1833 г.

Рецензия «М.» резко критическая и даже злобная, рецензия Максимовича восторженно-одобрительная, хотя касается той же стороны воззрений Павлова — его физики, натурфилософии. При этом важно подчеркнуть, что в 30-х годах, когда появилась рецензия Максимовича, он уже отходил от школы, в то время как в 20-х годах, когда появилась рецензия «М.», он был привержен ее идеям в большей мере. Этого не учитывают ни Иконников, ни те, кто за ним следуют в приписывании статьи «М.» Максимовичу. Так, С. Соболев в одном и том же абзаце своей книги ссылается и на статью «М.», и на рецензию 1833 г. как на принадлежащие Максимовичу [79, с. 287]. Вероятно, вслед за ним и С. Р. Микулинский приписывает статью «М.» Максимовичу, также безо всяких обоснований, а о статье «М. М.» говорит, что она приписывается Н. Полевому [335, с. 598]. Но это уже совсем невозможно — статья «М. М.» есть продолжение статьи «М.»!

Небезынтересно отметить, что П. Сакулиц, затрагивая этот вопрос, высказывается лишь предположительно и не считает с определенностью, что «М.» — это Максимович. Он отмечает также, что в специальной работе о Максимовиче С. Пономарева [346, III—IV], а именно в библиографической ее части, статья «Пономаревым не упомянута» [73, с. 123, примеч. 1].

Все эти соображения относятся и к статье «М. М.», являющейся, как сказано, продолжением статьи «М.», а потому обе статьи оппонента Павлова я не атрибутирую Максимовичу и в списке литературы оставляю их за соответствующими псевдонимами.

13. Во введении к первой части «Оснований физики» Павлов подчеркивал, что его физика — первая, построенная по плану, системе, которая, как мы помним, должна исходить из единства предмета (что дано в определении предмета физики), единства

начала (что дается общей теорией природы) и логической последовательности (что отражено в архитектонике науки). Подобного подхода, по его мнению, нет ни у французских, ни у английских, ни у немецких, ни у итальянских авторов, как ни ценны положительные сведения, ими добытые и сообщаемые. Павлов критиковал план курсов физики Депре, Био, Гей-Люссака, Пулье.

14. Еще ранее Надеждин высоко отзывался об одной из статей Павлова [285]: «...это сочинение написано истинно философски и показывает мыслителя, которым мы можем смело похвалиться» [338, с. 556, примеч.].

15. Авторы приводят также конспекты павловских курсов минералогии и сельского домоводства, еще раз свидетельствующие о том, что Павлов выступал здесь как передовой деятель естествознания [314, с. 191—199]. Поэтому совершенно неосновательна и удивительна отрицательная оценка Герценом курса сельского хозяйства Павлова (см. примеч. 2), не говоря уж о дешевом зубоскальстве О. Сенковского, по мнению которого, Павлов так излагал теорию сельского хозяйства, что она «несравненно мудренее египетских иероглифов» [76, с. 297—298].

Заметим, что и общая оценка деятельности Павлова этими тремя профессорами Московского университета в упомянутой статье о нем (среди них был и материалистически мыслящий К. Рулье, критиковавший в общей форме натурфилософию и ее представителя в России — Д. Велланского) была высока. «Во всех сочинениях Павлова видно, — пишут они, — стремление подчинить отдельные данные науки общему здравообсужденному началу, видна тесная связь между частями ее, видна необыкновенная логическая последовательность, ясное и легкое изложение предмета. Эти достоинства привлекали на лекции покойного большое число слушателей и снискали ему уважение...» [314, с. 188].

16. Впрочем, эта профессура не оставалась, по-видимому, в долгу и жестоко отплачивала Павлову. По свидетельству М. Н. Лонгинова, студенту, сказавшему экзаменатору, что он изучал физику по Павлову, ставили «поль» и далее не спрашивали [325, с. 28].

17. Двигубский был недоволен сочинением Максимовича, но с некоторыми изменениями напечатал его работу в издававшемся им журнале «Новый магазин...» [329].

ШКОЛА. ВЕЛЛАНСКИЙ, ПАВЛОВ И ШЕЛЛИНГ

1. Приводя эти слова Шеллинга и комментируя эти его идеи, К. Фишер считает, что здесь Шеллингова «Философия природы оказывается в союзе с морфологическими идеями Гете, с идеею метаморфозы... Шеллинг первый совершенно ясно, и исходя из философских основоположений, высказал принцип органического развития, лежащий в основе современного дарвинизма...» [82, с. 77, 344]; К. Фишер ставит в упрек Геккелю игнорированию этих идей Шеллинга и мнение, что до Ламарка «никто не осмеливался серьезно поставить вопрос о происхождении видов» [82, с. 418].

2. Вряд ли следует согласиться с переводчиком этой работы Шеллинга на русский язык — учеником М. Павлова П. Курлянд-

цевым в такой передаче термина Werden. Его лучше было бы перевести как «становление», тем более что у Шеллинга встречается и слово Productivität, которое и следует перевести как «производительность», или «производимость». З. Н. Зайцева переводит как «становление» употребленное Шеллингом слово Gewordenes [89, с. 130].

3. К. Фишер, изучавший эти аспекты шеллингианства, замечает, что «Шеллинг расширил теорию знания и превратил ее в учение о развитии природы и духа» [82, с. 337], что в основе его философии «лежит идея развития мира» [82, с. 337], что, продолжив в этом отношении работу Фихте, Шеллинг своим «методом потенцирования», как учением о развитии мира, подготовлял «диалектику» Гегеля [82, с. 598—599].

4. Действительно, Гегель писал, что в природе «нет естественного, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы» [24, с. 28]. «Человек не развился из животного, как и животное не развилось из растения; каждое существо есть сразу и целиком то, что оно есть» [24, с. 356]. «Теперь земля достигла покоя» [24, с. 354], т. е. не развивается, не порождает нового.

5. Приводя и комментируя эти соображения Шеллинга, К. Фишер пишет, что у Шеллинга «из божественного бытия исключается всякое возникновение и исчезновение, всякий генезис во времени. Бог не возникает, а существует» [82, с. 501].

6. «... Абсолютное, — излагает эти воззрения Шеллинга К. Фишер, — не может быть познано ни с помощью анализа (абстрагирования), ни с помощью синтеза (дедукции): познание абсолютного есть простой, неделимый акт самоинтуиции, «умозрения» или «созерцания бога» [82, с. 501].

БИБЛИОГРАФИЯ

Настоящая библиография является не только аппаратом для ссылок в тексте, но и опытом систематической библиографии Д. М. Велланского и М. Г. Павлова.

Относительно принципов этой систематизации необходимо дать некоторые пояснения.

1. Особенности в литературной продукции деятелей школы, состоянии их литературного наследия и публикации документов о них определили различия в рубрикации разделов, названных сочинениями. Так, в библиографии Велланского пришлось специально выделить рубрики «переводы» и даже «предисловия», чего не было необходимости сделать в библиографии Павлова за отсутствием у него такого рода работ.

2. Мы выделили специальную рубрику «общая литература». Под таковой понимаются работы, использованные нами более чем в одной главе книги. Это сделано не только для того, чтобы не повторять эти работы в нескольких списках, но и для того, чтобы, изъяв общую литературу из персональных списков, дать возможность читателю сориентироваться в литературе, посвященной специально каждому из деятелей школы в отдельности.

Из этого правила сделано несколько исключений, в том числе для сочинений Шеллинга и Окена, которые отнесены к разделу «общая литература» независимо от того, встречается ли данный источник в одной или нескольких главах. Все остальные авторы могут встречаться и многие встречаются в нескольких разделах библиографии.

3. Работы Велланского и Павлова сосредоточены только в разделе об их сочинениях, даже если они и встречаются в другой главе и должны были бы, по правилу п. 2, фигурировать в общей литературе.

4. Подавляющее большинство указанных в списках работ процитированы или как-нибудь иначе использованы в тексте. Но есть несколько работ, которые включены в библиографию без их употребления в тексте. Сделано это для того, чтобы читатель был осведомлен об их существовании.

5. Если какая-нибудь работа напечатана в сборнике, то она выделена и представлена в библиографии на имя ее автора и с названием, под которым она напечатана, а не на название сборника, который указывается как местонахождение данной работы.

6. Если включенная в библиографию работа печаталась несколько раз, то указание «перепечатано» означает, что использование работы в тексте осуществлено по первоисточнику, а другие издания приводятся для облегчения поиска читателем, которому первоисточники могут оказаться недоступными по своей редкости. Если же использование в тексте ведется по перепечатке, то слово

«перепечатано» в библиографии отсутствует. Так в особенности происходит с работами тех авторов, сочинения которых собраны в специальных изданиях, как, например, собрания сочинений Герцена, Белинского, Чернышевского и др. Все сведения о первой публикации используемых таким образом работ читатель найдет в комментариях к собраниям сочинений.

7. Если работа подписана псевдонимом, который расшифрован, то работа дается по действительную фамилию автора, заключенную в скобки, а псевдоним указывается после этой фамилии.

8. Работы, авторы которых неизвестны и которые никак не подписаны, приводятся по названию статьи, и если это рецензия, то об этом сообщается в скобках перед полным описанием работы.

9. Литература, использованная в примечаниях к данной главе, учтена в библиографии к данной главе, хотя примечания и выведены за пределы главы, в специальный раздел в конце книги.

10. Комментарий, необходимый при сообщении о какой-либо работе, дается либо в подстрочных примечаниях к библиографии, либо в специальных примечаниях к главам книги, о чем сообщается в подстрочных примечаниях.

11. В указаниях на архивные источники приняты следующие сокращения:

ОР ПД — Отдел рукописей Института русской литературы АН СССР (Пушкинский Дом, Ленинград).

ОР и РК ГПБ — Отдел рукописей и редких книг Государственной ордена Трудового Красного Знамени Публичной библиотеки им М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград).

ОР ГБЛ — Отдел рукописей Государственной ордена Ленина библиотеки СССР им. В. И. Ленина (Москва).

ЦГАОР — Центральный государственный архив Октябрьской революции (Москва).

Автор просит всех читателей, имеющих замечания относительно библиографии, сообщить их, так как многие вопросы, связанные с библиографированием книги, остались неразрешенными, в ней есть, вероятно, немало пропусков и других недостатков, которые следовало бы исправить коллективными усилиями.

ЛИТЕРАТУРА ОБЩАЯ

1. *Маркс К.* Капитал. Т. IV — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 26.
2. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20.
3. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20.
4. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21.
5. *Ананьев Б. Г.* Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. М.: Госполитиздат, 1947. 168 с.
6. *Баженов Л. Б., Самородницкий П. Х.* О роли опыта и логического мышления в построении научного знания. — Вопросы философии, 1976, № 6.
7. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. М., 1888. Т. 1; 1889. Т. 2.
8. *Белинский В. Г.* Литературные мечтания. — Полн. собр. соч.: В 13-ти т. М.: Изд-во АН СССР, 1953, т. 1.
9. *Белинский В. Г.* Опыт системы нравственной философии: Сочинение магистра Алексея Дроздова. — Там же, т. 2.
10. *Бляжер Л. Я.* История эмбриологии в России. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 376 с.
11. *Бобров Е. А.* Труды Д. М. Велланского по животному магнетизму. — В кн.: Философия в России. Казань, 1900, вып. 3.
12. *Бобров Е. А.* «Физические» теории Д. М. Велланского [и два приложения к этой статье]. — Там же, 1901, вып. 5.
13. *Васецкий Г. С., Микулинский С. Р.* Основные черты развития естествознания в России в первой половине XIX века. — В кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. М.: Соцэкгиз, 1959.
14. *Веккер Л. М.* Идея сенсорного развития в психологических концепциях Д. Велланского и А. Галича. — Научная конференция психологического отделения философского факультета ЛГУ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1945.
15. *Вержблович М.* Обзор главнейших направлений русской психологии. — Вера и разум, 1895, № 3, 4.
16. *Веселовский К. С.* Русский философ Д. М. Велланский. — Русская старина, 1901, т. 105, № 1.
17. *Гавриил, архим. (Вознесенский В. В.)* История Русской философии. Казань, 1840.
18. *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* История русской философии. М.: Соцэкгиз, 1961. 459 с.
19. *Галактионов А., Никандров П.* Русская философия XI—XIX вв. Л.: Наука, 1970. 651 с.
20. [Галахов А. Д.] *Сто один.* Время высшего образования. — Русский вестник, 1876, № 6.

21. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — Соч. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935, т. 11.
22. Гегель Г. В. Ф. Наука Логики. — Соч. М.: Соцэкгиз, 1937, т. 5.
23. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — Соч. М.: Соцэкгиз, 1959, т. 4.
24. Гегель Г. В. Ф. Философия природы. — Соч. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934, т. 2.
25. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: Наука Логики. — Соч. М.; Л.: Госиздат, 1930, т. 1.
26. Герцен А. И. Aphorismata по поводу психиатрической теории доктора Крупова. — Соч.: В 30-ти т. М.: Изд-во АН СССР, 1960, т. 20, кн. 1.
27. Герцен А. И. Былое и думы. — Там же, 1956, т. 9.
28. Герцен А. И. О развитии революционных идей в России. — Там же, т. 7.
29. Герцен А. И. Письмо к Т. П. Пассек (июнь-июль 1833 г.). — Соч. и письма. Пг., 1915, т. 1.
30. Герцен А. И. Письмо к М. К. Рейхель от 8(27 мая) 1855 г. — Соч.: В 30-ти т. М.: Изд-во АН СССР, 1961, т. 25.
- 31—32. Давыдов И. И. Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826.
33. Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело. — В кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. М.: Соцэкгиз, 1959.
34. Евграфов В. Е., Смирнова З. В. Исторические предпосылки и особенности развития философской и социологической мысли народов СССР в период разложения и начала кризиса феодально-крепостнического строя. — В кн.: История философии в СССР. М.: Наука, 1968, т. 2.
35. Ершов М. Н. Пути развития философии в России. — Учен. зап. ист.-филол. фак. Дальневосточного ун-та. Владивосток, 1922.
36. Зверев В. И. Декабристы и философские искания в России первой четверти XIX века: (Некоторые аспекты изучения). — В кн.: Декабристы и русская культура. Л.: Наука, 1976.
37. Зубов В. П. Историография естественных наук в России. М.: Изд-во АН СССР, 1956, т. 1. 576 с.
38. Иовчук М. Т. А. И. Герцен и его предшественники. — В кн.: Васецкий Г. С., Иовчук М. Т. Очерки по истории русского материализма XVIII—XIX вв. М.: Госполитиздат, 1942.
39. Иовчук М. Т. Основные этапы и особенности развития русской философии. — Вестник АН СССР, 1946, № 10.
40. Иовчук М. Т. Основные этапы развития русской философии. — В кн.: Из истории русской философии. М.: Госполитиздат, 1951.
41. Каменский З. А. И. Кант в русской философии начала XIX века. — Вестник истории мировой культуры, 1960, № 1.
42. Каменский З. А. Исследование по истории философской мысли в России первой половины XIX в. — В кн.: Рефераты научно-исследовательских работ за 1945 г. Отделение истории и философии. М.: Изд-во АН СССР, 1947.
43. Каменский З. А. История философии отдельного народа. — Вопросы философии, 1968, № 3.

44. *Каменский З. А.* Кант в России. — В кн.: *Философия Канта и современность*. М.: Мысль, 1974.
45. *Каменский З. А.* О некоторых способах исследования философской школы. — *Проблемы методологии историко-философского исследования*. М.: Ин-т философии АН СССР, 1974. Ротапринт.
46. *Каменский З. А.* О развитии диалектических идей в русской философии начала XIX века. — *Вопросы философии*, 1964, № 8.
47. *Каменский З. А.* П. Я. Чаадаев. М.: ОГИЗ, 1946.
48. *Каменский З. А.* Русская эстетика первой трети XIX века. — В кн.: *Русские эстетические трактаты первой трети XIX века*. М.: Искусство, 1974, т. 2.
49. *Каменский З. А.* Философские идеи русского Просвещения. М.: Мысль, 1971. 396 с.
50. *Каменский З. А.* Ф. Шеллинг в русской философии начала XIX века. — *Вестник истории мировой культуры*, 1960, № 6.
51. *Каменский З. А.* Шеллинг и русская философия первой половины XIX века. — *Философские науки*, 1975, № 4.
52. *Колубовский И. Я.* Русская литература о Шеллинге. — В кн.: *Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма*. Л.: Соцэкгиз, 1936.
53. *Коштоянц Х. С.* Очерки по истории физиологии в России. М.: Изд-во АН СССР, 1946. 494 с.
54. *Лежнева А. О.* Физика. — В кн.: *История естествознания в России*. М.: Изд-во АН СССР, 1957, т. 1, ч. 2.
55. «М.» О физике Атеней. — *Московский телеграф*, 1828, № 7.
56. *Максимов А. А.* Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. М.: Госполитиздат, 1947. 492 с.
57. Рец.: *Максимович М. А.* Основания физики Михаила Павлова. — *Северная пчела*, 1833, № 192, 207.
58. *Микулинский С. Р.* Борьба материализма и идеализма в естествознании в России. — В кн.: *Очерки по истории философской и общественной мысли народов СССР*. М.: Изд-во АН СССР, 1955, т. 1.
59. *Микулинский С. Р.* Развитие общих проблем биологии в России. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 450 с.
60. *Милюков П. Н.* Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. СПб., 1913. 342 с.
61. «М. М.» Комментарий на возражения Атеней. — *Московский телеграф*, 1828, № 10.
62. Рец.: [*Надеждин Н. И.*] Основания физики Михаила Павлова. — *Телескоп*, 1833, № 9.
63. Рец.: [*Надеждин Н. И.*] Основания физики проф. Павлова. — *Телескоп*, 1836, № 12.
64. *Одоевский В. Ф.* Прибавление к предыдущему разговору или замечанию на статью, напечатанную в № 38 «Сына Отечества». — *Мнемозина*, 1824. Ч. 3.
65. *Парамонов А.* Эволюционное учение. — В кн.: *БМЭ*. 2-е изд., 1964, т. 34.
66. *Погодин М. П.* Исторические афоризмы. М., 1836. Частично публиковались в «Московском вестнике» (1827, кн. VI).
67. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. Пг.: Наука и школа, 1920. 99 с.

68. Разбор физики г. Велланского и других повейших авторов. СПб., 1834. Ч. 1.
69. Райков Б. Е. Германские биологи-эволюционисты до Дарвина. Л.: Наука, 1969. 232 с.
70. Розанов Н. И. Воспоминания о Д. М. Велланском. — Русский вестник, 1867, т. 72, ноябрь.
71. Розенфельд У. Д. О русской антропологической школе первой половины XIX века. — Научная сессия института (история, политэкономия, философия): Материалы докладов и сообщений. Гродно, 1967. 46 с. В надзаг.: Гродненский гос. пед. ин-т им. Я. Купалы.
72. «Р. С. Т.» Письмо к издателю «Телеграфа». — Московский телеграф, 1828, № 8.
73. Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1, ч. 1, 2.
74. Санктпетербург 1834, 1 генваря. Руководство к опытной физике Д. М. Перевощикова. М., 1833; Основания физики М. Павлова. М., 1833. — Сып Отечества и Северный архив, 1834, № 15, 16.
75. Сенковский О. И. Большой выход у Сатапы. — Соч. СПб., 1858, т. 1.
76. Сенковский О. И. Литературная летопись «Библиотеки для чтения». — Соч. СПб., 1859, т. 9.
77. Сенковский О. И. Фантастические путешествия. — Соч. СПб., 1858, т. 2.
78. Рец.: «См.» Основания физики Михаила Павлова, ч. 1 и 2. — Московский наблюдатель, 1836, ч. 9, ст. 1, 2.
79. Соболев С. Биология. — В кн.: История естествознания в России. М.: Изд-во АН СССР, 1957, т. 1, ч. 2.
80. Уткина Н. Ф. Естественнаучный материализм в России XVIII века. М.: Наука, 1971. 199 с.
81. Уткина Н. Ф. Проблемы вещества. — В кн.: История философии в СССР. М.: Наука, 1968, т. 2.
82. Фишер К. История новой философии. СПб., 1905. Т. 7.
83. Чернышевский Н. Г. Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Московского университета за истекшее столетие, по день столетнего юбилея, января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей. М., 1855. Т. 1, 2. — Полн. собр. соч.: В 15-ти т. М.: Гослитиздат, 1949, т. 2.
84. Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. — Полн. собр. соч.: В 15-ти т. М.: Гослитиздат, 1947, т. 3.
85. Чесноков Д. И. Мировоззрение Герцена. М.: Госполитиздат, 1948. 367 с.
86. Шеллинг Ф. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. СПб., 1908.
87. Шеллинг Ф. Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833.
88. Шеллинг Ф. Введение к наброску системы натурфилософии. — Философские науки, 1973, № 1.
89. Шеллинг Ф. Первый набросок системы натурфилософии. — Философские науки, 1973, № 1.
90. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. Л.: Соцэкгиз, 1936. 455 с.

91. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. — Новые идеи в философии, 1914, № 12.
92. Шпет Г. Очерк развития русской философии. Пг.: Колос, 1922. Ч. 1. 349 с.
93. Oken L. Abriss der Naturphilosophie. Bestimmt zur Grundlage seiner Vorlesungen über Biologie. Göttingen, 1805.
94. Oken L. Grundriss der Naturphilosophie der Theorie der Sinne und der darauf gegründeten Klassifikation der Thiere. Frankfurt a. M., 1804.
95. Oken L. Lehrbuch der Naturphilosophie. Iena, 1809—1811. Bd. 1—3.
96. Oken L. Übersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne. Frankfurt a. M., 1804.
97. Schelling F. Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856—1861. Цит. по пер. в кн. [82] с указанием тома и страницы по первоисточнику.
98. Schelling F. Werke. München, 1927. Bd. I—II. Цит. по пер. в книге: «История философии» (М.: Госполитиздат, 1943, т. III) с указанием тома и страниц по первоисточнику.

ВВЕДЕНИЕ

99. Зверев В. Философия в России до и после «суда» над профессорами Петербургского университета. — Вестник ЛГУ, 1969, № 5, вып. 1.
100. История русской философии: Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке за 1917—1967 гг. М.: ИНИОН АН СССР, 1975, Ч. 1—3.
101. Каменский З. А. Вопросы методологии историко-философского исследования. — Философские науки, 1970, № 1.
102. Каменский З. А. Диалектические идеи в русской философии начала XIX века. — Вопросы философии, 1963, № 6.
103. Каменский З. А., Нарский И. С. Заключение. — В кн.: История диалектики XIV—XVIII вв. М.: Мысль, 1974.
104. Лазарев В. В. Шеллинг. М.: Мысль, 1976. 199 с.
105. Манн Ю. Одоевский. — В кн.: Философская энциклопедия, 1967, т. 4.
106. Попов П. С. Состав и генезис философии искусства Шеллинга. — В кн.: Шеллинг. Философия искусства. М.: Мысль, 1966.
107. Рец.: Пустарнаков В. Ф. Новейшие исследования польских ученых по истории русской общественной и философской мысли. — Вопросы философии, 1975, № 11.
108. Тартаковская Л. Дмитрий Веневитинов. Ташкент, 1974. 157 с.
109. Толковый словарь русского языка/ Под ред. Д. Н. Ушакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1940. Т. 4.
110. Фейербах Л. К критике философии Гегеля. — Избр. филос. произв. М.: Госполитиздат, 1955, т. 1.
111. Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. М., 1914. Т. 2.

112. *Штрайх С.* Примечания. — В кн.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М.: Госполитиздат, 1951, т. 1.
113. *Walicki A.* Rosyjska filozofia i mysl spolekzna od Oswiencenia do marksizmu. Warszawa, 1973.

Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ

СОЧИНЕНИЯ

114. Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812.
- 114а. Вызов, сделанный академиком Д. М. Велланским. — Московский телеграф, 1832, № 6, с. 303—305. Перепеч. в [175].
115. Замечания на статью французского журнала «Le Faret». — Лит. газ., 1830, № 16.
116. Конспект главных содержаний общей физики. СПб., 1830. Перепеч. в журнале «Сын Отечества и Северный архив» (1831, т. 12, отд. III) и в книге П. П. Ключанова «Биография Александра Ивановича Кошелева» (М., 1889. Т. 1, кн. 2).
117. Обзорение главных содержаний философического естествопознания, начертанное из сочинений Окена. СПб., 1815^{1*}.
118. Обзорение философии во всех ее отношениях Александра Галича [отзыв на диссертацию Галича дан 30 августа 1813 г.]. — ОР ПД. Архив А. Никитенко, 19587/СХХХII, б. 4. Отрывки напечатаны в кн.: Никитенко А. А. И. Галич. СПб., 1869.
119. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831.
120. Основное начертание общей и частной физиологии или физики органического мира. СПб., 1836.
121. О солнце, свете и теплоте. — Вестник Европы, 1814, № 9.
122. Отделение одиннадцатое книги Д. Кизера «Животный магнетизм, или Теллюризм»^{2*}.
123. Пролузия к медицине как основательной науке. СПб., 1805.
124. Солнце. Отрывок из нового сочинения Д. М. Велланского^{3*}. — Московский телеграф, 1831, ч. 40, № 15.
125. Теоретическое показание света и цветов: Отрывки из энциклопедии. — Телескоп, 1831, № 12.

^{1*} Едва ли не во всех библиографиях эта работа рассматривается как перевод из Л. Окена. Однако уже в самом заголовке сказано, что это не перевод, а «Обзорение... начертанное Велланским». На основании того, что сказано в 1-й главе об отношении между «Обзорением...» и «Руководством...» Л. Окена, по которому «Обзорение...» было сделано Велланским, я отношу эту книгу к числу сочинений Велланского, а не к числу его переводов.

^{2*} Это «отделение» книги Д. Кизера написано Д. М. Велланским, см. примеч. 17 к гл. 1.

^{3*} Под названием «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика» (Примеч. издателя).

126. Теория животного магнетизма. — В кн.: Клуге К. Животный магнетизм. СПб., 1818, ч. 3.
127. Физика: Краткое извлечение из «Физики» академика Велланского 1831 года. — Сын Отечества и Северный архив, 1832, ч. 150, № XXIV, XXV, XXVI ^{4*}.
128. Физиологическая программа: О внешних чувствах, внутренних действиях мозга и наружных очертаниях головы. СПб., 1819.
129. Философическое определение Природы и Человека. — В кн.: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. М., 1913, т. 1, ч. 1.
130. *Dissertatio physico-medicae de reformatione theoriae medicae et physicae: Auspicio philosophiae naturalis iuvente. Petropoli, 1807.*
131. *Schema des Universums wissenschaftlich dargestellt.* — ОР и РК ГПБ, ф. 539, оп. 2, ед. хр. 315, № 4.

ПИСЬМА ^{5*}

132. Краевскому А. А. 23 февраля 1843 г. — ОР и РК ГПБ, ф. 391, № 232.
133. Одоевскому В. Ф. 17 июля 1824 г. — Русский архив, 1864, вып. 7/8. Перепеч. в [175].
134. Одоевскому В. Ф. 16 апреля 1831 г. — ОР и РК ГПБ, ф. 539 (В. Ф. Одоевского), оп. 2, ед. хр. 315, № 2.
135. Одоевскому В. Ф. 25 апреля 1841 г. — Там же, № 3.
136. Одоевскому В. Ф. 10 апреля 1844 г. — Там же, № 5.
137. Письмо г. профессора Велланского к г. профессору М. Г. Павлову, СПб., 29 мая 1834 г. — Молва, 1834, № 23. Перепеч. в [175].
138. Редактору «Северной пчелы». Вызов. — Северная пчела, 1832, № 133. Перепеч. в «Московском телеграфе» (1834, ч. 44, № 6, март) и в [175].
139. Розанову Н. И. 24 мая 1829 г. Отрывок в [70] и [175].
140. Розанову Н. И. 4 апреля 1839 г. Отрывок в [70] и [175].
141. Розанову Н. И. 10 марта 1831 г. ^{6*}
142. Розанову Н. И. 16 июня 1831 г. Отрывок в [70] и [175].
143. Розанову Н. И. 14 января 1832 г. Отрывок в [70] и [175].
144. Розанову Н. И. 15 декабря 1833 г. — Русский вестник, 1867, т. 72, ноябрь. Перепеч. в [175].

^{4*} Напечатано без указания автора. Авторство Д. М. Велланского устанавливают Л. Попельский [213, с. 27] и Е. Бобров [172, с. 74].

^{5*} Как видно из предлагаемого списка писем Велланского, большинство его писем к Розанову, о которых мы знаем по воспоминаниям последнего [70] и которые, вероятно, не все были им упомянуты в этих воспоминаниях, не опубликованы, и местонахождение оригинала нам неизвестно. Сам Розанов сообщает: «Подлинные письма ко мне Велланского переданы мной на хранение в Хирургический музей при бывшей московской Медико-хирургической академии, ликвидированной еще в начале XIX века, вместе с его портретом, который он находил сходным более всех прежде писанных» [70, с. 123, примеч. X].

^{6*} Упомянуто в [70, с. 122].

- | | |
|----------------------------------|-----------------|
| 145. См. [153]. | 149. См. [158]. |
| 147. См. [155]. | 150. См. [160]. |
| 146. См. [154]. | 151. См. [162]. |
| 148. См. [156]. Перепеч. в [11]. | 152. См. [163]. |

ПЕРЕВОДЫ

153. *Гартман Ф.* Общая патология. СПб., 1825.
154. *Голуховский И.* Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека. СПб., 1834.
155. *Гуфеланд Х.* Описание главных целительных вод в Германии, основанное на собственных его опытах. СПб., 1816.
156. *Кизер Д.* Животный магнетизм, или Теллюризм. — ОР и РК ГПБ, ч. 1—2^{7*}.
157. *Кленке Г.* Анатомическое строение и физиологическое действие кожи. — Военно-медицинский журнал, 1843, ч. 41, № 2, 3^{8*}.
158. *Клуге К.* Животный магнетизм. СПб., 1818. Ч. 1, 2.
159. *Мацгер И.* Начальные основания всеобщих частей врачебной науки. СПб., 1799.
160. *Окен Л.* О свете и теплоте как известных состояниях всемирного элемента. СПб., 1816.
161. *Прохаска Г.* Наставления естествословия человеческого для руководства при преподавании. СПб., 1809—1810^{9*}.

^{7*} Параграфы 12—14 из первой части напечатаны в [11].

^{8*} В подзаголовке во 2-м номере сказано, что это не просто перевод, а переложение Велланского.

^{9*} Принадлежность этого перевода Велланскому была оспорена в литературе, потому что на титуле он не обозначен и по другим обстоятельствам. Наиболее ранний библиографический источник — В. Сопиков [224, с. 418, № 6489] вообще не указывает переводчика. По-видимому, впервые этот перевод приписал Велланскому А. Смирдин [223], где под № 4592 на с. 353 значится эта книга. Поскольку на титуле книги имя Велланского не выставлено, Смирдин делает это указание в скобках в отличие от указания в следующем номере [№ 4593], где зафиксирован факт перевода Велланским другой книги того же автора, но уже в соответствии с титулом издания. Атрибутирует этот перевод Велланскому весьма авторитетный, лично знавший Велланского его биограф Н. Розанов, ссылающийся на Смирдина [70, с. 136, № 5], и Л. Ф. Змеев [184, с. 44], добавляя, что «Прозоров приписывает этот перевод Ясону Петрову».

Е. Бобров, опираясь на работу Л. Попельского [213], убедительно показывает, что переводчиком «Наставления...» Г. Прохаски был не Д. Велланский, а Я. Петров [172, с. 77—78].

Чешский исследователь Прохаски З. Мартинек представляет дело так, будто фамилия Петрова выставлена на титуле издания книги Прохаски в русском переводе [203, с. 12, примеч. 1],

162. *Прохаска Г.* Физиология, или Наука о естестве человеческом. СПб., 1822.
163. *Селле Х.* Практическая медицина, или Книга о познании и лечении болезней человеческих. СПб., 1802.

НЕНАЙДЕННЫЕ РАБОТЫ

164. Конспект лекций по психологии ^{10*}.
165. Обзорение важнейших философских систем. СПб., 1814 ^{11*}.
166. О Вселенной ^{12*}.
167. Шеллинг. Логика (перевод) ^{13*}.

ЛИТЕРАТУРА

168. *Авроров П.* Исторический очерк кафедры общей патологии при Военно-медицинской академии. СПб., 1898.
169. *Арнольд А. И., Батунский М. А., Зильберман Б. Д., Межуев В. И.* Культура. — В кн.: БСЭ. 3-е изд., 1973, т. 13.
170. *Аскоченский.* Киев с древнейшим его училищем академией. СПб., 1856.
171. *Баргнев П.* Из бумаг князя В. Ф. Одоевского. — Русский архив, 1864, кн. 7/8. Примеч. к публикации.
172. *Бобров Е.* Заметки о Д. М. Велланском. — В кн.: Философия в России. Казань, 1899, вып. 2.
173. *Бобров Е.* Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки 1897 г. — Учен. зап. Казан. ун-та, 1898, № VII, VIII.
174. *Бобров Е.* Некоторые сведения о научно-литературной деятельности Д. М. Велланского. — В кн.: Литература и просвещение в России. Казань, 1902, т. 2.
175. *Бобров Е.* Письма Д. М. Велланского. — В кн.: Философия в России. Казань, 1899, вып. 2.

и, ссылаясь на Прозорова и Боброва, выражает удивление по поводу того, что Попельский приписал этот перевод Велланскому [203, с. 25, примеч.]. По-видимому, под воздействием Л. Попельского, на которого он и ссылается, версии о Я. Петрове придерживается и М. Ярошевский [241, с. 61, примеч. 1].

Остается, однако, не совсем ясным, как мог Смирдин, живя в одном городе с Велланским и издавая свою книгу в то время, когда Велланский еще профессорствовал, допустить такую ошибку. Что касается транскрибирования фамилии Прохаски, то современные энциклопедические издания допускают употребление при ее написании и буквы «с» и буквы «з», хотя в дореволюционной литературе преобладает первый, а в современной — второй вариант.

^{10*} Указан в [67, с. 58] как книга, хранящаяся в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

^{11*} Эта книга указана в списке «Ученые труды Велланского» [213, с. 26]. Об этой работе Велланского пишет и Л. Змеев [184]. Никто из авторов, писавших о Велланском, на нее не ссылается и получить ее нигде не удалось. По-видимому, такой книги не существует, а речь идет об искаженном названии книги [117].

^{12*} Указано в [70, с. 104]. Никто более ее не упоминает.

^{13*} Указано в [70], повторено в [172]. У Шеллинга нет работы под таким названием. Ср. примеч. 10 к гл. 1.

176. *Велланский (Кавунник)*. Биографический словарь деятелей естествознания и техники. М., 1958. Т. 1.
177. [*Венгеров С. А.*] Велланский. — В кн.: Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. 1897, т. V.
178. *Веселовский К.* Русский философ Д. М. Велланский. — Русская старина, 1901, № 1.
179. *Геннади Г. В.* Словарь русских писателей и ученых. Берлин, 1876. Т. 1.
180. Рец.: [*Говоров Я.*] Др Яковъ Гврвѣ. Животный магнетизм. — Благонамеренный, 1818, ч. IV, октябрь.
181. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4.
182. *Егоров Н.* Велланский Д. М. — В кн.: Энцикл. словарь/ Брокгауз и Ефрон, 1892, т. 5.
183. *Захаров Н. Д.* Мнение об опытной, наблюдательной и умозрительной физике. — См. [16, с. 17—18].
184. *Змеев Л. Ф.* Русские врачи-писатели. СПб., 1889.
185. *Зубов В. П.* Введение. — В кн.: История естествознания в России. М.: Изд-во АН СССР, 1957, т. 2, ч. 2.
186. *И. М.* Первый русский натурфилософ. — Вестник всемирной истории, 1901, № 5.
187. *Иовский А.* Еще об «Общей физике» Велланского. — В кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. М.: Соцэкгиз, 1959.
188. *Иовский А.* Объявление частных лекций об общей физике г-на Велланского. — Вестник естественных наук и медицины, 1831, № 3.
189. *Иовский А.* О путях развития физиологии. — Вестник естественных наук, 1828, № 5. Перенеч. в кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959.
190. *Иовский А.* Система натуральной философии, или Немецкая система. — Там же.
191. История Военно-медицинской (бывш. Медико-хирургической) академии за сто лет, 1798—1898. СПб., 1898.
192. *Каменский З. А.* Велланский Д. М. — В кн.: Философская энциклопедия, 1960, т. 1.
193. *Коритарь Г. Н.* — В кн.: Энцикл. словарь/ Брокгауз и Ефрон, 1895, т. 16.
194. *Коштоянц Х. С.* Ранний период развития физиологии в России. — Вестник АН СССР, 1945, № 5/6.
195. *Куторга С.* Естественная история животных. — Библиотека для чтения, 1839, т. XXXII.
196. *Левин А. М.* Д. М. Велланский и шеллингизм в русской медицине начала XIX в. — Врач, 1895, № 22.
197. *Левит М. М.* Медицина. — В кн.: БМЭ. 2-е изд., 1960, т. 17.
198. *Лисицын Ю.* Велланский. — В кн.: БМЭ. 2-е изд., 1958, т. 5.
199. Литературные новости. — Московский вестник, 1830, ч. II.
200. *Лункевич В. В.* От Гераклита до Дарвина. М.: Биомедгиз, 1943. Т. 3. 467 с.
201. Магнетизирование иглол посредством нерва. — Библиотека для чтения, 1838, т. XXVII, Смесь.
202. *Максимов А. А.* Немецкая классическая натурфилософия и «Философия природы» Гегеля (введение к [24]).

203. *Мартинек З.* Чешский ученый Георгий Прохазка. — В кн.: Прохазка Г. Трактат о функциях нервной системы. Л.: Медгиз, 1957. 146 с.
204. Рец.: [*Мартынов*]. Пролузия к медицине как основательной науке Д. Велланского. — Лицей, 1806, ч. 1, кн. 1.
205. *Мудров М. Я.* Письмо к М. Н. Муравьеву. — В кн.: Мудров М. Я. Избранные произведения. М.: АМН, 1949.
206. Некролог Велланского. — Журн. М-ва нар. просвещ., 1847, ч. 54, отд. VII.
207. Ни мало пи в ответ на критику. — Месяцеслов, 1815, Смесь.
208. *Одоевский В. Ф.* Письмо А. Н. Велланской. — ОР ГБЛ, 8567/8 (копия).
209. О новой книге. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика, сочиненная академиком и профессором Д. Велланским. — Северная пчела, 1832, № 133. Перепеч. в [172].
210. Отзывы академических комиссий на книги Велланского «Биологическое исследование» и «Физика». — См. [16].
211. *Павлов И. П.* Лекции по физиологии, 1912—1913. М.: Изд-во АМН СССР, 1949.
212. *Перевоицков Д.* Открытие Ньютона. — Журн. М-ва нар. просвещ., 1841, ч. XXXII, отд. II.
213. *Попельский Л.* Исторический очерк кафедры физиологии в Военно-медицинской академии за сто лет (1798—1898). СПб., 1898.
214. *Прозоров Г.* Материалы для истории Медико-хирургической академии. СПб., 1850.
215. *Раевский В. Ф.* Сочинения. Ульяновск: Кн. изд-во, 1961. 292 с.
216. *Рклицкий И. В.* [Рукопись о Велланском, отрывки]. — См. [168].
217. *Розанов И. И.* Письмо В. Ф. Одоевскому 25 декабря 1867. — ОР и РК ГПБ, ф. 539 (В. Ф. Одоевский), оп. 2, ед. хр. 315, № 939.
218. *Рулъе К.* Общая зоология. — В кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцгиз, 1959.
219. Рец.: Ручная книга физиологии человека. Сочинение Эбле. — Библиотека для чтения, 1840, т. 42, Литературная летопись.
220. *Свастиков С.* Студенты-медики: Историческая справка. — Современный мир, 1913, № 3.
221. *Скорородов А. Я.* Краткий очерк истории русской медицины. Л.: Практическая медицина, 1926. 262 с.
222. Словарь современного русского литературного языка. М.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 6. 1460 слов.
223. *Смирдин А. Ф.* Роспись российским книгам для чтения из библиотеки А. Смирдина. СПб., 1828.
224. *Сопиков В.* Опыт российской библиографии. СПб., 1815. Ч. 3.
225. *Талызин М.* Письмо к В. Ф. Одоевскому 13 мая. — ОР и РК ГПБ, ф. 539 (В. Ф. Одоевский), оп. 2, ед. хр. 315, № 1045.
226. *Татаринов.* Взгляд на математику, основанную на философии. СПб., 1836.
227. *Тимирязев К. А.* Развитие естествознания в России в эпоху 60-х годов. М.: Рус. библиогр. ин-т бр. А. и И. Грапат, 1920. 58 с.

228. Толковый словарь русского языка/ Под ред. Д. Н. Ушакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1940. Т. 4. 1500 слов.
229. *Туровский М., Черный М.* Прохаска Й. — В кн.: *Философская энциклопедия*, 1967, т. 4.
230. *Уткина Н. Ф.* Наука нового времени в России XVIII века. — *Вопросы философии*, 1969, № 12.
231. Рец.: *Ф. [Фовицкий, Фобский]*. Биологическое исследование Д. М. Велланского. — *Санкт-Петербургский вестник*, 1812, № 4.
232. *Филомофитский А.* Физиология, изданная для руководства своих слушателей. М., 1836. Ч. 1.
233. *Филиппов М. М.* Русская натурфилософия. — *Русское богатство*, 1894, № 3.
234. *Чаруковский П.* Общая патологическая семиотика. СПб., 1825.
235. *Чистович Я. А. И. Я. Вуяльский.* — *Русская старина*, 1876, февраль.
236. *Шпренгель К.* Критическое обозрение состояния врачебной науки. СПб., 1803. Ч. 1, 2.
237. *Щеглов Н. Г.* Начальные основания физики. СПб., 1834. Ч. 1.
238. *Щеглов Н. П.* Основания общей физики. СПб., 1824.
239. *Щеглов П. П.* Руководство к физике. СПб., 1829.
240. *Эбле Б.* Ручная книга физиологии человека. СПб., 1840.
241. *Ярошевский М. Г.* Проблема детерминизма в психофизиологии XIX века. Душанбе, 1961.
242. *Calissen A. K. Wellansky.* Medicinisches Schriftsteller Lexicon. Altona, 1845, Bd. 33.
243. *Heine M.* Nekrolog [Д. Велланского]. — In: *Medicinische Zeitung Russlands. St. Petersburg*, 1847. April, N 15.
244. *Jastrebow.* De functionibus systematis nervei. Diss. M., 1825.
245. *Kieser D. G.* System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus. 1821—1822. Bd. 1—2.
246. *Stürmer Th.* Zur Vermittelung der Extreme in der Hailkunde. Leipzig, 1843, Bd. III.
247. *Weisse J. G.* [Рец. на книгу «Животный магнетизм» Велланского — Клуге]. — *Archiv für den thierischen Magnetismus*, Bd. V, Drittes Stück. Halle, 1819.

М. Г. ПАВЛОВ. ШКОЛА. ВЕЛЛАНСКИЙ, ПАВЛОВ И ШЕЛЛИНГ

СОЧИНЕНИЯ М. Г. ПАВЛОВА

248. Взгляд на современное хлебопашество в России. — *Русский земледелец*, 1838, январь. Перепеч. в кн.: *Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в.* М.: Соцэкгиз, 1959.
249. Достоинство идеализма в нравственном образовании человека, разговор между идеалистом и материалистом. — *Телескоп*, 1832, № 1.
250. Замечание на журнальную критику «Сына Отечества и Северного архива», разговор Побродяги и Домоседа. — *Атеней*, 1829, № 9.
251. Земледельческая химия. М., 1825.
252. Конспект физики. — *Атеней*, 1830, № 23, 24.

253. Критический взгляд на известнейшие теории света. — Телескоп, 1833, № 8.
254. Курс минералогии и сельского хозяйства [1822—1824]. — ОР ГБЛ. Собрание Тихонравова, № 511.
255. Курс сельского хозяйства. М., 1837, ч. I—II.
256. Может ли быть физика математическая. — Атеней, 1830, № 23, 24.
257. Натуральная история. — Атеней, 1830, № 4.
258. Общий чертеж наук. — Отечественные записки, 1839, № 11.
259. О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных. — Атеней, 1828, № 1, 2. Перепеч. в кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959.
260. О главных системах сельского хозяйства, с приурочением к России. М., 1821. Напечатано также в «Земледельческом журнале» (1821, № 3); изложение дапо в журнале «Новый магазин естественной истории» (1821, № 3).
261. О дельном в науках. — Атеней, 1830, № 23, 24.
262. О неуместности математики в физике. — Литературные прибавления к «Русскому инвалиду», 1837, № 16.
263. О побудительных причинах совершенствования сельского хозяйства в России. М., 1823.
264. О полярно-атомистической теории химии. — Новый магазин естественной истории, 1821, № 3, 4.
265. Определение и план науки сельского хозяйства, лекция профессора Павлова. — Телескоп, 1836, № 1.
266. О предмете физики. — Атеней, 1828, № 6.
267. О преимуществе умозрения перед эмпирией^{14*}.
268. О пустоте в природе. — Вестник Европы, 1817, № 5.
269. Основания физики. 1-е изд. М., 1833. Ч. 1; 2-е изд. М., 1836. Ч. 1; М., 1836. Ч. 2.
270. О способах исследования природы. — Мнемозина, 1825, ч. IV.
271. О способе учения сельскому хозяйству. — Журн. Деп. нар. просвещ., 1822, январь.
272. —ЛВ.—Ответ на возражение М. Т. — Атеней, 1828, № 11.
273. О теории и практике в сельском хозяйстве. — Земледельческий журнал, 1823, № 7 [речь на годичном собрании Московского общества сельского хозяйства]. Перепеч. в кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959.
274. Письмо профессора Павлова к издателю «Телескопа» по поводу рецензии на его «Физику», помещенной в Дерптских ученых записках [ответ на рецензию Ленца [363]]. — Телескоп, 1834, № 9.
275. План (форма) науки. — Атеней, 1830, № 8.
276. Путешествие из Женевы в Шамуни доктора Павлова в 1819 году. — Журн. Деп. нар. просвещ., 1821, июль—сентябрь.
277. Различие между изящными искусствами и науками. — Атеней, 1828, № 5. Перепеч. в кн.: Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М.: Искусство, 1974, т. 2.

^{14*} Сообщено в «Журнале Департамента пародного просвещения» 1821, ноябрь, с. 421. Насколько мне известно, реферат не публиковался.

278. Речь о побудительных причинах совершенствовать сельское хозяйство в России преимущественно перед другими отраслями народной промышленности и о мерах, к тому относящихся. М., 1823. Напечатано также в «Земледельческом журнале» (1823, № 7).
279. Свет и тяжесть, как основные силы физического мира. — Телескоп, 1831, № 3.
280. Системы физики: атомистическая и динамическая. — Атеней, 1830, № 9.
281. Содержание и расположение физики. — Атеней, 1828, № 7.
282. Теория вещества, света и тяжести. — Телескоп, 1832, № 11.
283. Теория сил планетных пещественных. — Телескоп, 1836, № 6.
284. Теория сил планетных вещественных. — Телескоп, 1836, № 9.
285. Философический взгляд на холеру. — Телескоп, 1831, № 11.
286. Философия трапцендентальная и натуральная (отрывки из словаря наук). — Атеней, 1830, № 4.
287. Dissertation inauguralis physiologico-obstetrica de nutrione totus hominis. Mosgue, 1818.

ЛИТЕРАТУРА

288. *Абрашнев М. М., Рубцов Е. И.* Роль русских биологов первой половины XIX века в подготовке диалектического взгляда на природу. Горький: Высшая партшкола, 1961. 45 с.
289. *Анненков П. В. Н. В.* Стапкевич. М., 1857.
290. *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. 2-е изд. М.: Госиздат, 1930. 247 с.
291. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М.: Соцэкгиз, 1963. 312 с.
292. *Асмус В. Ф.* Шеллинг. — В кн.: Философская энциклопедия, 1970, т. 5.
293. *Багичев Г.* Разум. — Там же, 1967, т. 4.
294. *Бобров Е. А.* Дополнение о М. Г. Павлове. — В кн.: Литература и просвещение в России XIX в. Казань, 1904, вып. 4.
295. *Бобров Е. А.* Натурфилософия М. Г. Павлова. — В кн.: Философия в России. Казань, 1899, вып. 2.
296. *Бобров Е. А.* Pawlowiana. — Там же.
297. *Бобров Е. А.* Полемика М. Г. Павлова с братьями Полевыми. — В кн.: Сборник учено-литературного общества при Юрьевском университете. Юрьев, 1908, т. XIII.
298. *Бобров Е. А.* Ученики М. Г. Павлова. — В кн.: Философия в России. Казань, 1901, вып. 4.
299. *Бобынин В. Р.* Павлов М. Г.: Русский биографический словарь. СПб., 1902, том Павел—Петр.
300. *Висковатый П. А.* Михаил Юрьевич Лермонтов: Жизнь и творчество. М., 1891.
301. *Володин А. И.* Герцен. М.: Мысль, 1970. 215 с.
302. *В. У.* Письмо из Москвы. — Северная пчела, 1831, № 191.
303. *Галахов А. Д.* Михаил Петрович Погодин. — Русский вестник, 1889, т. 203, август.
304. *Галахов А. Д.* О различии человеческого рода. — Новый магазин естественной истории, 1826, № 2.

305. *Галахов А. Д.* Сороковые годы. — Исторический вестник, 1892, т. 47, январь.
306. *Галахов А. Д.* Философия анатомии. — Отечественные записки, 1843, т. 26, 27. Перепеч. в кп.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959.
307. [*Галахов А. Д.*] Четыре возраста естественной истории. — Московский вестник, 1827, ч. V.
308. *Головин А. А.* 37 писем И. Д. Делянову, 1862—1879. — ОР и РК ГПБ, ф. 244 (И. Д. Делянов), оп. 1, № 25.
309. Рец.: [*Двигубский И.*] *И. Д.* Основания физики Михаила Павлова, ч. 1. — Учен. зап. Моск. ун-та, 1833, август.
310. *Джохадзе Д. В.* Диалектика Аристотеля. М.: Наука, 1971. 264 с.
311. [*Иконников В. С.*] *Максимович М. А.* — В кн.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Университета св. Владимира. Киев, 1884.
312. *Искольдский И. И.* Забытая теория строения вещества (теория М. Г. Павлова). — Архив истории науки и техники, 1936, вып. 7.
313. «И-ъ» («Я-ка») ^{15*}. Общий очерк природы по теории профессора Павлова. — Телескоп, 1836, № 13.
314. *Калиновский Я. И., Рулье К. Ф., Щуровский Г. Е.* Павлов М. Г. — В кн.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета. М., 1855, ч. II.
315. *Каменский З. А.* Павлов М. Г. — В кп.: Философская энциклопедия, 1967, т. 4.
316. *Капцов Н. А.* Физика в Московском университете со дня его основания и до Столетова. — Учен. зап. МГУ. Юбил. сер., 1940, вып. 2.
317. *Колубовский И. Я.* Тематическая схема важнейших сочинений Шеллинга до 1809 года. — См. [90].
318. *Коритарь Г. Г.* — В кп.: Энцикл. словарь/ Брокгауз и Ефрон, 1895, т. 16.
319. *Костенецкий Я. И.* Воспоминания из моей студенческой жизни. — Русский архив, 1897, кп. II.
320. *Лапшин В. И.* Опыт систематического изложения физики. Харьков, 1840.
321. *Лебедев К. Н.* Подарок ученым на 1834 год. О царе Горохе. М., 1834.
322. *Лемке М. К.* Библиографический комментарий. — В кп.: Герцел А. И. Сочинения. СПб., 1915, т. I.
323. *Лермонтов М. Ю.* Письмо к М. А. Шап-Гирей 21—22 декабря 1828 года. — В кн.: Лермонтов. Сочинения: В 6-ти т. М.: Изд-во АН СССР, 1957, т. 6.
324. *Линовский Я. А.* Отзыв о Павлове. — См. [355].
325. Рец.: *Лонгинов М.* Полное собрание сочинений Д. В. Веневитинова. СПб., 1862. — Русский вестник, 1862, № 14.
326. *Максимович М. М.* Главные основания зоологии. М., 1824.
327. *Максимович М. М.* Обзорение органиологии растений. М., 1833.
328. *Максимович М. М.* О системах растительного царства. М., 1827.

^{15*} См. примеч. 8 к гл. 2.

329. *Максимович М. М.* О системе растительного царства. — Новый магазин естественной истории, 1823, № 1.
330. *Максимович М. М.* Основания ботаники. М., 1828. Ч. 1.
331. *Максимович М. М.* Письмо о философии (Е. П. Ю-ой). — Телескоп, 1833, № 12.
332. *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов. М.: Всесоюз. кн. палата, 1957. Т. 2. 387 с.
333. *Менцов О.* Обзорение русских газет и журналов. — Журн. М-ва нар. просвещ., 1840, ч. XXV, отд. VI.
334. *Микулинский С. Р.* Идея развития в русском естествознании первой половины XIX в. — В кн.: История философии в СССР. М.: Наука, 1968, т. 2.
335. *Микулинский С. Р.* М. А. Максимович. — В кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. М.: Соцэкгиз, 1959.
336. *Микулинский С. Р.* М. Г. Павлов. — Там же.
337. *Микулинский С. Р.* Разработка научного метода исследования. — В кн.: История философии в СССР. М.: Наука, 1968, т. 2.
338. [*Надеждин Н. И.*] Изд. Примеч. к ст.: Замечания на выпады «Северной пчелы». — Телескоп, 1831, № 1.
339. *Назимов М.* В провинции и в Москве с 1812 по 1828 г. — Русский вестник, 1876, т. VII.
340. *Окен Л.* О свете и теплоте. СПб., 1816.
341. Рец.: Основание физики Павлова. — Сын Отечества, 1834, т. 164, № 15, 16.
342. Письмо читателя «Сына Отечества» П. Коврижкина, сочинителя тысячи и одного предисловия. — Сын Отечества и Северный архив, 1830, № 9.
343. [*Погодин М. П.*] Письмо к М. Максимовичу. — В кн.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды Погодина. СПб., 1904, кн. 2.
344. *Полевой К. А.* Записки. СПб., 1888.
345. [*Полевой Н. А.*] Разговор о философии Афеней, Аполлодора, Ериксимаха и Поликлета. — Московский телеграф, 1828, № 6.
346. *Пономарев С. М.* А. Максимович. СПб., 1872.
347. *Райков Б. Е.* Предшественники Дарвина в России. Л.: Учпедгиз, 1956. 204 с.
348. *Рулье К. Ф.* [Некролог Павлова]. — В кн.: Речи, произнесенные в торжественном собрании Московского университета 13 июля 1840 г. М., 1840.
349. Русские люди: Жизнеописания соотечественников, прославившихся своими деяниями на поприще науки, добра и общественной пользы. СПб., 1866. Ч. 2 (вариант [314]).
350. *Смирнова З. В.* А. И. Герцен. — В кн.: История философии в СССР. М.: Наука, 1968, т. 2.
351. *Смирнова З. В.* Социальная философия А. И. Герцепа. М.: Наука, 1973. 291 с.
352. *Соловьев Ю. И.* Химия. — В кн.: История естествознания в России. М.: Изд-во АН СССР, 1957, т. 1, ч. 2.
353. *Станкевич Н. В.* Переписка. М., 1914.
354. *Станкевич Н. В.* Письмо к Я. М. Неверову, 1831, № 1. — См. [289].
355. *Студитский А. М.* Г. Павлов, профессор физики в 1835. — Москвитянин, 1845, № 3.

356. Чернов Г. И. О теории и практике в сельском хозяйстве: [Комментарий к работам Павлова]. — В кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. М.: Соцэкгиз, 1959.
357. Штейнгель В. И. Показания. — ЦГАОР, ф. 48, оп. 1, № 360.
358. Щуровский Г. Е. Органология животных. М., 1834.
359. Щуровский Г. Е. Основания зоологии ^{16*}.
360. «Я»: Лекция Шеллинговой философии. — Сын Отечества и Северный архив, 1829, № XV.
361. Ярилов А. А. История кафедры земледелия и почвоведения Московского университета. — Учен. зап. МГУ. Юбил. сер., 1940, вып. 6.
362. Koritari G. G. De nexu Studii medicinae cum studio philosophie. Chaikov, 1807; см. также в кн.: Речи, говоримые в торжественном собрании Харьковского университета 30 августа 1807. Харьков, 1807.
363. Lenz E. Основания физики Михаила Павлова. М., 1833. Ч. 1. — *Dorpater Jahrbücher für Literatur, Statistik und Kunst, besonders Russlands*. Riga; *Dorpater*, 1834, Bd. II. H. 2. Physik.

^{16*} На эту работу Г. Щуровского ссылается в письме к М. Максимовичу М. Погодин (см. [7], т. 2, с. 96). Погодина цитирует Е. Бобров (см. [298], с. 23). Где напечатана эта работа Щуровского, мне установить не удалось. В подробных библиографиях (например, в Русском биографическом словаре, том «Щапов—Юшневский». СПб., 1912) она не числится, как и в каталогах ГБЛ. Не исключено, что Погодин, который, по выражению Барсукова, писал эти слова «в преклонном возрасте», имел в виду «Органологию животных» и просто перепутал названия.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Абрашнев М. А. 264
Авроров П. П. 35, 136, 292
Александр I 33, 148
Альфонский А. А. 160
Анаксимандр 176
Анаксимен 176
Апаньев Б. Г. 153
Андросов В. П. 255
Аннепков П. В. 261, 297
Антонский (Прокопович-Антонский) А. А. 256
Аристотель 20, 135, 176, 209, 215, 298
Асмус В. Ф. 275, 279, 284, 288
Аст Ф. 14, 42
- Баадер Ф. 281
Баженов Л. А. 124
Басов В. А. 131
Бахман К. 14
Белинский В. Г. 4, 140, 259, 261, 262, 296, 304
Бёме Я. 14, 279, 281
Бенкендорф А. Х. 112
Бляхер Л. Я. 49, 155, 163, 183, 238, 263, 264
Бобров Е. А. 144, 149, 150, 255, 256, 262, 267, 269, 292, 293, 294, 299, 311, 312, 313, 321
Боянус Л. 138
Бродский Н. Л. 259
Бруно Д. 279
Булгарин Ф. В. 226
- Бурдах К. 138
Бэкон Ф. 130
- Валицкий А. 291
Васецкий Г. С. 253, 260, 292
Вейссе Я. 142, 150
Веккер Л. И. 153
Веневитинов Д. В. 3, 4, 5, 104, 109, 257, 258, 269
Вержблович М. 144
Веселовский К. С. 295
Виллие Я. В. 148, 152
Володин А. И. 260
Вольта А. 6
- Габптова Р. М. 9
Гаврипл (В. Н. Воскресенский) 144
Галактионов А. А. 156, 263
Галахов А. Д. 251, 253, 254, 255
Галилей Г. 130
Галич А. И. 3, 4, 5, 26, 45, 97, 104, 109, 112, 138, 158, 261, 262, 269, 295
Гассенди П. 298
Гегель Г. 8, 10, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 36, 39, 40, 42, 57, 61, 67, 86, 109, 120, 156, 202, 204, 205, 209, 230, 279, 281, 302
Гейзенберг В. 124
Гей-Люссак Ж. 301
Гейне М. 143, 146, 155, 296
Геккель Э. 301

* В указатель не включены Д. М. Велланский, М. Г. Павлов и Ф. Шеллинг, которым посвящены главы книги, а также некоторые второстепенные для темы книги лица.

- Гераклит 21, 176
 Герцен А. И. 4, 160, 161, 195, 255, 259, 260, 262, 263, 266, 297, 301, 304
 Гесс де Кальве Г. Г. 138
 Гете В. 135, 301
 Говоров Я. 150
 Голицын А. Н. 113
 Голицын Д. В. 253
 Горяинов П. Ф. 142, 147, 296
 Грановский Т. Н. 254
 Греч Н. И. 226
 Гриневич И. Ф. 138
 Громов Я. Н. 138
 Гуляев Н. А. 9
- Давыдов И. И. 4, 126, 139, 160, 254, 295
 Даламбер Ж. 142
 Даль В. И. 19, 110, 294
 Дарвин Ч. 132, 136, 296, 298
 Двигубский И. А. 246, 249, 256, 262, 301
 Декарт Р. 20, 176, 249, 298, 299
 Демокрит 20, 130, 176
 Державин Г. Р. 151
 Дешан Л. 24
 Дубельт Л. А. 112
 Дудрович А. И. 138
 Дучинский Ф. 296
 Дэви Д. 6
 Дядьковский И. Е. 127, 130, 132, 174, 181, 260, 298
- Евграфов В. Е. 156, 263
 Ершов М. Н. 145
- Жоффруа Сент-Илер Э. 135
- Загорский А. П. 131
 Зайцева З. Н. 302
 Захаров Н. Д. 134, 146, 151
 Зверев В. М. 292
 Зенон 130
 Змеев Л. Ф. 312, 313
 Зубов В. П. 145, 146
- Иконников В. С. 300
 Иовский А. А. 130, 131, 133, 135, 146, 160, 295
 Иовчук М. Т. 156, 263
 Искольдский И. 297, 298
 «Й—ъ» (Я—ка) 180, 299
- Кайдапов Я. К. 138, 163
 Калениченко И. О. 131
 Каллисен А. 142
 Кант И. 8, 10, 20, 38, 72, 73, 82, 86, 106, 125, 130, 152, 195, 247, 249, 286, 291
 Капцов Н. А. 265
 Карамзин Н. М. 151
 Кенэ Ф. 165
 Кеплер И. 298
 Кизер Д. 58, 112, 150, 293, 294, 296, 310
 Киреевский И. В. 16, 141
 Кленке Г. 150
 Клуге К. 35, 142, 150, 271, 292
 Книгин (Булгаков) И. И. 138
 Колпенецкий 32
 Колубовский И. Я. 300
 Конт О. 109
 Коритари Г. Г. 137
 Костенецкий Я. И. 255
 Коштойац Х. С. 140, 154, 155, 260, 295
 Кудрявцев П. Н. 254
 Куницын А. П. 113
 Куракин А. Б. 33
 Курляндцев Н. Д. 256, 301
 Куторга С. С. 132
 Кювьё Ж. 155
 Кюхельбекер В. К. 138
- Лабзин С. В. 291
 Лавуазье А. 6
 Ламарк Ж. 301
 Лапшин В. И. 251
 Левин А. М. 144, 149
 Левкин 130
 Лежнева О. А. 146
 Лейбниц Г. 24, 135, 142, 177, 249, 296, 299
 Лемке М. 260
 Ленц Э. Х. 177, 213, 241, 249
 Лермонтов М. Ю. 256
 Линней К. 135, 183, 240
 Линовский Я. А. 251, 252
 Лисицын Ю. 153
 Литтров И. И. 138
 Лобачевский Н. И. 138
 Ломоносов М. В. 249, 265, 298, 299
 Лонгинов М. Н. 301
 Лубкин А. С. 28, 122
 Любачинский И. 138

- Магницкий М. Л. 112, 113
 Максимов А. А. 155, 253, 260, 263, 321
 Максимович М. М. 7, 126, 135, 142, 147, 246, 247, 249, 256, 257, 269, 291, 292, 300, 301
 Манн Т. 19
 Маркс К. 164, 165, 211
 Мартинек З. 75, 147, 312
 Массанов И. Ф. 299, 300
 Менцов Ф. 217
 Микулинский С. Р. 155, 183, 253, 260, 263, 264, 292, 300
 Мудров М. Я. 129
 Надеждин Н. И. 3, 5, 26, 42, 91, 92, 97, 104, 122, 126, 141, 160, 196, 226, 239, 246, 247, 250, 256, 259, 261, 269, 294, 299, 301
 Назимов М. 256
 Некрасов Н. А. 294
 Никандров П. Ф. 156, 263
 Никитенко А. В. 45
 Новалис (Харденберг) Ф. 24
 Ньютон И. 38, 130, 136, 142, 298
 Оболенский Е. П. 7, 138
 Огарев Н. П. 4, 260
 Одоевский В. Ф. 3, 4, 5, 7, 13, 92, 101, 104, 113, 126, 127, 139, 144, 147, 221, 226, 257, 258, 262, 269, 291, 295, 296
 Окен Л. 13, 33, 36, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 91, 131, 135, 139, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 159, 170, 175, 178, 179, 186, 187, 212, 246, 251, 254, 258, 271, 272, 273, 274, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 303, 310
 Осиновский Т. Ф. 122, 130
 Пандер Х. 138
 Парамонов А. 155, 265
 Парменид 21
 Пассек Т. П. 260
 Перовощиков Д. И. 136, 195, 247
 Петров Я. 312, 313
 Пирогов Н. П. 131
 Платон 20, 49, 67, 85, 124, 176, 270, 298
 Погодин М. П. 139, 257, 321
 Полевой К. А. 92, 226, 227, 246, 248, 255
 Полевой Н. А. 92, 141, 226, 227, 246, 248, 255, 300
 Попельский Л. Б. 112, 311, 312, 313
 Прозоров Г. Г. 312, 313
 Пономарев С. 300
 Прохаска Г. 62, 75, 295, 312
 Радищев А. Н. 123, 151
 Радлов Э. Л. 45, 145, 295
 Раевский В. Ф. 133
 Райков Б. Е. 45, 63, 65, 127, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 183, 252, 257, 263, 265, 271, 293, 294, 296, 297
 Рикардо Д. 165
 Рклицкий И. В. 43, 292
 Розанов Н. И. 92, 126, 136, 139, 150, 155, 160, 251, 292, 294, 296, 311, 312
 Рубцов Е. И. 264
 Рулье К. Ф. 135, 146, 252, 262, 269, 301
 Рылсеев К. Ф. 166
 Сакулин П. Н. 139, 144, 258, 262, 263, 264, 296, 300
 Самородницкий П. Х. 124
 Селиваповский Н. С. 166
 Сенковский О. И. 133, 148, 301
 Смирдин А. Ф. 312, 313
 Смирнова З. В. 156, 260, 263
 Смит А. 165
 Соболев С. А. 146, 300
 Сопиков В. С. 312
 Спасский И. Т. 142
 Спенсер Г. 109
 Сперанский М. М. 291
 Спиноза Б. 14, 20, 280
 Станкевич Н. В. 3, 4, 5, 10, 26, 91, 92, 109, 123, 140, 141, 225, 247, 255, 259, 260, 263, 269
 Стеффенс Х. 33, 47, 256, 295
 Студитский А. 251, 256
 Татаринов 141, 142, 296
 Таушер М. 138
 Тимирязев К. А. 132

Тон К. А. 34
Тюрго А. 165

Уваров С. С. 112
Уден Ф. К. 130
Уткина Н. Ф. 32, 147, 263, 264,
293

Фалес 176
Фарадей М. 124
Фейербах Л. 14, 42
Филиппов М. М. 144, 149
Филомофитский А. М. 131, 136
Фихте И. 8, 10, 14, 37, 39, 40,
72, 73, 86, 152, 239, 284, 286
Фишер А. А. 45, 281, 284
Фишер К. 300, 301, 302
Фогт К. 29, 30, 133, 147
Франк И. П. 152

Хлапоцин Г. 138
Хомяков А. С. 16

Чаадаев П. Я. 5, 24
Чаруковский А. А. 131
Чаруковский П. А. 131
Чернов Г. Н. 266, 267
Чернышевский Н. Г. 42, 141,
261, 262, 304
Чесноков Д. И. 260, 263, 264

Шад И. 137, 138, 162

Шванн Т. 149
Шевырев С. П. 258
Шипулинский П. Д. 296
Шлегель А. 24
Шлегель Ф. 24
Шлейденн М. 149
Шпет Г. Г. 11, 42, 145, 150, 162,
205, 256, 294, 295, 297, 300
Шпренгель К. 137
Штейнгель В. И. 166, 266
Штрайх С. Я. 291
Штюрмер Т. 65, 143, 151, 155,
295
Шуберт Ф. 133

Щеглов Н. Г. 132, 247
Щеглов Н. П. 130, 132
Щуровский Г. Е. 142, 147, 252,
257, 321

Эйнштейн А. 125
Эмпедокл 298
Энгельс Ф. 29, 30, 61, 133, 148,
154, 238, 239, 279, 297
Эпикур 176

Яковлев А. А. 131
Якушкин И. Д. 138
Ярилов А. А. 265, 266
Ярошевский М. Г. 313
Ястребцов И. И. 141, 256

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Идеалистическая школа философии русского Просвещения начала XIX в.	3
Экскурс в область методологии	16
Глава 1	
ДАНИЛО МИХАЙЛОВИЧ ВЕЛЛАНСКИЙ	28
Д. М. Велланский и начало натурфилософии в России.	28
Первый набросок философского учения	35
Дальнейшее формулирование онтологического учения, две его противоречивые тенденции	47
Дальнейшее формулирование гносеологического учения . .	69
Прекрасное, человек, общество, история. Велланский — просветитель	101
Диалектика	115
Историческая значимость и историческое значение. Исто- риография	121
Глава 2	
МИХАИЛ ГРИГОРЬЕВИЧ ПАВЛОВ	158
М. Г. Павлов и его роль в истории школы. Павлов — просветитель	158
Исходная позиция в онтологии	166
Дальнейшее формулирование онтологического учения, две его противоречивые тенденции	172
Онтология Павлова и Велланского	186
Гносеология. Наука. Философия	189
Гносеология Павлова и Велланского	229
Эстетика	231
Диалектика	234
Историческая значимость и историческое значение. Исто- риография	244
Глава 3	
ШКОЛА. ВЕЛЛАНСКИЙ, ПАВЛОВ И ШЕЛЛИНГ	268
ПРИМЕЧАНИЯ	291
БИБЛИОГРАФИЯ	303
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	322

Захар Абрамович Каменский
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
НАЧАЛА XIX ВЕКА
И ШЕЛЛИНГ

*Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР*

Редактор
Л. М. Тарасова

Художник
И. Е. Сайко

Художественный редактор
С. А. Литвак

Технический редактор
Е. Н. Евтянова

Корректоры *Л. Р. Мануильская, Е. В. Шевченко*

ИБ № 15149

Сдано в набор 04.10.79.
Подписано к печати 10.03.80.
Т-05238. Формат $84 \times 108^{1/2}$
Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 17,2. Уч.-изд. л. 18,8.
Тираж 5900 экз. Тип. зак. 782
Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485,
Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9-я лин., 12



В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА»

ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ:

Каменский З. А.

МОСКОВСКИЙ КРУЖОК ЛЮБОМУДРОВ

19,5 л. 2 р.

В монографии продолжается анализ идей школы русского просветительского (диалектического) идеализма, начатый в книге «Русская философия начала XIX века и Шеллинг». По работам В. Ф. Одоевского, Д. В. Веневитинова, Н. В. Станкевича в монографии изучается второй этап истории школы, когда центр ее интересов переместился с натурфилософии на проблемы «философии духа». Школа уделяет особое внимание проблемам философии истории, в том числе идеям социального утопизма.

Книга рассчитана на специалистов, интересующихся историей русской общественной мысли.

ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ
ПО ОДНОМУ ИЗ ПЕРЕЧИСЛЕННЫХ АДРЕСОВ
МАГАЗИНОВ «КНИГА — ПОЧТОЙ» «АКАДЕМКНИГА»:

480091 Алма-Ата, 91, ул. Фурманова, 91/97; 370005 Баку, 5, ул. Джапаридзе, 13; 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 252030 Киев, ул. Пирогова, 4; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 197110 Ленинград, П-110, Петрозаводская ул., 7; 220072 Минск, Ленинский проспект, 72; 117192 Москва, В-192, Мичурин-

ский проспект, 12; 630076 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22; 620000 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6; 450059 Уфа, 59, ул. Р. Зорге, 10; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87.

11413