
Реакция немецкой публики на лекции Шеллинга: некоторые дополнения

© 2019 г. Д.Г. Миронов^{1*}, Д.А. Лунгина^{2**}

^{1, 2} *Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

* *E-mail: d-21312556@yandex.ru*

** *E-mail: loungina@yandex.ru*

Поступила 30.06.2019

Послесловие к публикации статьи Тонни Огора Олесена «Шеллинг в прочтении Керкегора: историческое введение» (часть II). Основная задача послесловия – несколько дополнить статью Т.О. Олесена и в деталях рассказать о том, как немецкая философская публика восприняла и оценила первые берлинские лекции Шеллинга. В лекционном курсе 1841/42 г. Шеллинг стремился показать отличие «диалектики действительного» от «диалектики возможного», т.е. способа мышления, который предъявила философия Гегеля. В глазах немецкой философской публики этот шаг был скорее свидетельством шеллинговской неспособности понять диалектику Гегеля. Он был истолкован или как «предательство философии» (А. Руге) или как попытка вернуться к «темным временам» господства веры над разумом (К.Л. Михелет). Первыми свои критические суждения вынесли младогегельянцы, следом – старо-гегельянцы. В статье подробно обсуждается реакция А. Руге, Ф. Энгельса, Л. Фейербаха, с одной стороны, и Ф. Маргейнеке, К. Розенкранца и К.Л. Михелета, с другой. Однако и в оценке тех, кто не относил себя к числу сторонников Гегеля (как, например, Ф.К. Бидерман и Я. Буркхардт), новая, «положительная», философия представляла попыткой отказа от дисциплинированного, логичного мышления. Поспешная в оценках, немецкая публика стремилась поскорей свершить суд над Шеллингом. В силу этого, как свидетельствует дело Паулюса, никто не считал нужным заботиться о его интересах. В заключении говорится о некоторых русских слушателях первых берлинских лекций Шеллинга и приводятся их оценки.

Ключевые слова: Шеллинг, младогегельянство, старогегельянство, философия откровения.

DOI: 10.31857/S004287440007535-3

Цитирование: *Олесен Т.О.* Шеллинг в прочтении Керкегора: историческое введение. Часть II. Перевод с английского, датского и немецкого Д.А. Лунгиной и Д.Г. Миронова. *Миронов Д.Г., Лунгина Д.А.* Реакция немецкой публики на лекции Шеллинга: некоторые дополнения // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 177–186.

German philosophic community response to Schelling's lectures: some additions

© 2019 г. Dmitry G. Mironov^{1*}, Darya A. Loungina^{2**}

^{1,2} Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av.
GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

*E-mail: d-21312556@yandex.ru

** E-mail: loungina@yandex.ru

Received 30.06.2019

Afterword to Tonny Aagaard Olesen's article "Schelling: a historical introduction to Kierkegaard's Schelling" (Part II). The main task of the afterword is to supplement the article of T.O. Olesen and to tell in detail how the German philosophical public perceived and appreciated the first Berlin lectures of F.W.J. Schelling. In the lecture course of 1841/42, Schelling sought to show the difference between the "dialectic of the real" and the "dialectic of the possible", the way of thinking that was characteristic for Hegel's philosophy. In evaluation of the Hegelian part (the largest) of the German philosophical public, such a step on Schelling's side rather meant an inability to understand the dialectics of Hegel and was interpreted as a "betrayal of philosophy" (A. Ruge) or as an attempt to return to the "Dark ages" of the rule of faith over reason (C.L. Michelet). The young Hegelians were the first to make their critical judgments, followed by the old Hegelians. The article discusses the reaction of A. Ruge, F. Engels, L. Feuerbach, on the one hand, and that of Ph. Marheineke, K. Rosenkranz, and C.L. Michelet, on the other. However, even in the evaluation of those contemporaries of Schelling who were not supporters of Hegel (such as F.K. Biederman and J. Burckhardt), the new, "positive" philosophy appeared to be an attempt to abandon disciplined, logical thinking. The German public wanted to do for Schelling the court and therefore did not think it possible to take care of his interests (Paulus case). The article concludes with some Russian listeners of Schelling's first Berlin lectures and their assessments.

Key words: Schelling, Young Hegelians, Old Hegelians, Philosophy of Revelation.

DOI: 10.31857/S004287440007535-3

Citation: Loungina, Darya A., Mironov, Dmitry G. (2019) "German philosophic community response to Schelling's lectures: some additions", Olesen, Tonny Aagaard, Schelling: a historical introduction to Kierkegaard's Schelling, translated into Russian by Darya A. Loungina and Dmitry G Mironov", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2019), pp. 177–186.

Прежде чем перейти к основной теме нашего послесловия, сделаем небольшое терминологическое замечание. Мы переводим «die negative Philosophie» и «die positive Philosophie» как «отрицательная философия» и «положительная философия». Такое решение обусловлено тем, что «die positive Philosophie» для Шеллинга — это философия, способная показать существование предмета того понятия, содержание которого раскрывается в «die negative Philosophie», но если последняя отвлекается от вопросов о существовании предмета, о котором ведет речь, то первая, имея дело с «die Position», напрямую отвечает на вопрос о его бытии. Принимая точку зрения Манфреда Франка, утверждавшего, что Шеллинг следовал в своей терминологии за Кантом, а тот, в свою очередь, основывался на латинском словоупотреблении Баумгартена, мы предлагаем сохранить за термином «Position» смысл родового имени для

(видового) термина «бытие» [Frank 2018, 197–198]. Поэтому, передавая «die Position» как «полагание» и, соответственно, «die positive Philosophie» — как «положительная философия», мы подчеркиваем ее главную цель — иметь дело с «положительным» своего предмета, то есть с его существованием.

Способы рассуждения, применяемые в отрицательной и положительной философии, для Шеллинга также различны. Прием, принятый в отрицательной философии, он характеризует как диалектику возможного. За исходный пункт такой диалектики берется понятие бесконечной потенции, в качестве ее задачи — раскрытие содержания этого понятия. От диалектики возможного Шеллинг отличает действительную диалектику. Исходный пункт действительной диалектики — не какое-либо понятие, а «чистое существование», или «das unvordenkliche Sein». Термин «das unvordenkliche Sein» мы вслед за П.В. Резвых переводим как «непредмыслимое бытие»: бытие, которому не предшествует никакая-либо потенция и которое не может быть понято исходя из того, что ему предшествует. Иначе говоря — это бытие, недоступное в опыте и не мыслимое в понятиях. «Непредмыслимое бытие» высшей сущности — исходный пункт положительной философии; именно с него начинается «действительная диалектика реального мира»; см.: [Schelling 1993, 168]. Движущим мотивом «действительной диалектики» выступает то обстоятельство, что с «непредмыслимого бытия», лишенного какой-либо потенции, по определению не может ничего начаться. Оно словно застыло в своей неподвижности и именно потому и заставляет искать ответ на вопрос, почему помимо этого непредмыслимого бытия есть еще что-то другое.

А теперь обратимся к основной теме. Сообщение о том, что в зимний семестр 1841–1842 гг. Шеллинг прочитает курс лекций в Берлине, гегельянцы встретили довольно враждебно. Арнольд Руге в письме к Фейербаху от 11 февраля 1841 г. предлагал встретиться философа «бомбами и картечью». В написанном тогда же письме к Морицу Каррьеру Руге советовал «посещать его лекции только для того, чтобы вывести на свет критики скрытую мудрость и документально доказать то, что весь мир и так уже знал: он [Шеллинг — Д.М., Д.Л.] не знает ничего нового» [Hundt (Hg.) 2010, 675].

О чем же будет этот курс и как его представят, намерен ли Шеллинг полностью отвергнуть гегелевскую философию или все же признает ее некоторые результаты (в виде младогегельянского движения), в августе 1841 г. Руге попытался выяснить у самого автора. В письме к Прутцу от 21 августа 1841 г. он, не скрывая удивления, писал, что Шеллинг «очень уважительно и даже с симпатией относится к “Ежегодникам”», более того, он даже «признает критику Штрауса и вообще религиозно и политически свободомыслен» [Ibid., 806]. Сделанные Шеллингом либеральные признания вдохновили Руге на то, чтобы выдвинуть неожиданную гипотезу: «он хорошо повлияет на Берлин... и я заверяю тебя, что считаю весьма возможной, при определенных обстоятельствах, полную литературную эмансипацию» [Ibid.]. Статью о своем знакомстве с Шеллингом и о беседах с ним Руге опубликовал в № 254 «Allgemeine Zeitung. Augsburg» от 11 сентября 1841 г. и назвал ее «Спор между Шеллингом и Гегелем». Там сообщалось не только о свободомыслии Шеллинга, но и о том, что он, возможно, будет публиковаться в «Немецком ежегоднике». Но очень скоро Руге понял, что Шеллинг, лишенный всяких политических притязаний, крайне амбициозен философски и должен во что бы то ни стало продвинуться вперед «еще на один шаг», то есть показать отрицательный характер гегелевской философии и преобразовать ее при помощи философии положительной (письмо Фляйшеру от 16 октября 1841 г.). Но поскольку ему, как считал Руге, не доступна ни логика исторического развития, ни метод, каким должна руководствоваться современная философия, потешить свое философское самолюбие в Берлине ему не удастся. Иначе говоря, ему грозит полный провал.

Гегельянцы действительно думали, что Шеллинг ничем не удивит берлинцев и лишь окончательно докажет, что его философия — дело прошлого. Как писал Энгельс в памфлете «Шеллинг — философ во Христе»: «Чего хотели они [берлинцы — Д.М., Д.Л.] от Шеллинга, кроме того, чтобы услышать нечто новое, и как они презрительно морщились, когда он преподнес им лишь старое Евангелие!» [Энгельс 1970, 243]. В оправдание своих прогнозов гегельянцы ссылались на то, что летний

лекционный курс Шеллинга прослушали лишь шестьдесят человек, тогда как слушателей первого зимнего курса было в несколько раз больше. Поэтому они ждали, что Шеллинг «с позором» бежит из Берлина в Мюнхен и осенью 1842 г. «не станет просить о том, чтобы его освободили здесь от обязанностей профессора на предстоящий год, и снова погрузится в бездеятельность предыдущих лет и так во всем, что касается имени, славы и влияния, совершенно угаснет» [Wheeler 1843, 390]. Однако все сложилось иначе. Мало того, что Шеллинг вернулся из Мюнхена и прочитал второй зимний курс, — его аудитория была по-прежнему многочисленна, причем многие пришли, чтобы узнать, как он, атакуемый и критикуемый по всем фронтам, будет защищаться. Людей было так много, что, по уверениям Алексиса Шмидта, «собравшимся и самому Шеллингу к 6–7 вечера было совершенно нечем дышать» [Schmidt 1844, 89]. К тому же второй зимний курс был и выстроен иначе: «Нельзя отрицать, что в этот раз Шеллинг выражался о задаче философии с гораздо большей ясностью и с более отчетливым сознанием; яснее делалось то, к чему он стремился, яснее были и доказательства, которыми он пользовался» [Ibid., 91]. Лекции Шеллинг перестанет читать лишь в 1846 г., причем по причинам, никак не связанным с научной критикой.

Никто из слушателей первого берлинского курса, сотрудничавших с «Немецким ежегодником» (в том числе и Ю. Фрауэнштедт), не смог предложить журналу ничего настолько *критического*, чтобы «свершить суд» над Шеллингом — изменником философии (как выражался Руге в письме к Карлу Розенкранцу, отосланном в апреле 1842 г.). Единственная работа, по-настоящему впечатлившая Руге, была опубликована в издательстве Биндера под заголовком «Шеллинг и откровение»; одно время считалось, что ее написал Михаил Бакунин. Фридрих Энгельс раскроет свое авторство в письме к Руге от 19 апреля 1842 г.; он, как выяснится, присутствовал на лекциях и пользовался при написании брошюры не только собственными записями, но и конспектами других слушателей. Достаточно подробный пересказ лекций Энгельс сопроводил детальной критикой отдельных мест. Его главный упрек Шеллингу состоит в том, что он, отрицая Гегеля — «величайшего представителя науки разума» — отрицает и сам разум, саму возможность разумного постижения мира. И тем самым протаскивает «в свободную науку мышления веру в авторитет, мистику чувств и гностическую фантастику» [Энгельс 1970, 182].

Отвергая Гегеля, он доходит до абсурда; так, если Гегель говорит: «Что разумно, то и действительно», то Шеллинг заявляет: «Все разумное возможно». Поскольку возможность ничего не исключает и «возможно все», его стремление основать философию как науку о разуме на возможности выдает в нем желание отказать от дисциплинированного, логичного мышления. Он, собственно, уже и не способен двигаться в сфере чистой мысли, его учение о трех потенциях — не философская спекуляция, а нагромождение чувственных представлений, связанных между собой внешним, весьма произвольным способом. Построение, в котором Шеллинг соотносит возможности потенции, недиалектично, лишено внутренней необходимости: «Остается неясным, почему потенция оставляет свой прекрасный потенциальный покой, отдает себя во власть бытия и т.д., — весь процесс с самого начала покоится на произволе» [Там же, 194]. Шеллинг утверждает, что дух есть высшее понятие, к которому приходит философия как наука о разуме, однако, согласно Энгельсу, он это не столько доказывает, сколько постулирует: «У него все сводится к тому, что из двух безразличных друг другу вещей одна вытесняет другую, после чего вторая снова отвоевывает себе место и оттесняет первую к ее первоначальному месту; невозможно, чтобы результатом всего этого явилось что-либо иное, а не первоначальное состояние» [Там же, 196]. Шеллинг слишком вольно поступает с тем, что ему еще только предстоит доказать. В частности, он с самого начала заставляет свое «непредмыслимое бытие» вести себя так, что буквально через пару шагов мы оказываемся перед понятием личного Бога. Но вся проблема в том, что непредмыслимое бытие есть «не более чем голая абстракция материи, которая как раз очень далека от всего личного, от всякого самосознания; никакие рассуждения не могут внести самосознание в эту неподвижную категорию, если только она не будет понята как материя и как развивающаяся через природу к духу, подобно “безграничному бытию” в отрицательной

философии, от которого она отличается только ничего не говорящим определением «непредмыслимости» ([Там же, 206], перевод немного изменен, см.: [Engels 1985, 296]).

Почему же Шеллинг отказывается мыслить логично? Потому, считает Энгельс, что только мысля нелогично он может выполнить поставленную перед ним задачу — оправдать христианство, примирить веру и разум. Мышление Шеллинга не свободно, оно произвольно и во многом определяется внешними факторами. «Только та свобода является истинной, которая содержит в себе необходимость; мало того, — которая является истинной, разумностью необходимости. Потому и Бог Гегеля никак и никогда не может быть единичной личностью, так как все произвольное из него устранено. Поэтому-то Шеллинг и вынужден применить “свободное” мышление, говоря о Боге, ибо необходимое мышление с логической последовательностью исключает понятие божественной личности» [Энгельс 1970, 222].

Брошюра Энгельса, изданная почти сразу после завершения курса, послужила источником для последующих изложений философии откровения (причем не только в среде гегельянцев — например, объемная статья Франца Антона Штауденмайера «О философии откровения Шеллинга», опубликованная в восьмом томе «Журнала теологии» за 1842 г., целиком основывалась на двух работах Энгельса: «Шеллинг и откровение» и «Шеллинг — философ во Христе»).

Не прошел мимо берлинских чтений и Фейербах. Еще до начала лекций, в феврале 1841 г., Руге предложил ему написать общее исследование по философии Шеллинга. В тот момент Фейербах отказался, сославшись на потребность в отъезде после окончания «Сущности христианства»; позже он рекомендовал Руге «разоблачающие» сочинения старого противника Шеллинга Христиана Каппа. Но все же кое-что о его отношении к философии откровения можно узнать из набросков писем к Карлу Марксу (октябрь 1843 г.). Мнение о Шеллинге Фейербах составил по книге Паулюса. Философию откровения он назвал «нелепой теософистикой» [Фейербах 1995, 384]. Нелепость и софистичность философии Шеллинга выражается в том, что он постоянно вводит различия там, где этого не требуется. Так, сущность — не просто другое, но принципиально отличное от существования. Абстрактные же понятия метафизики он, наоборот, сочетает с обыденными представлениями, например, «Бог есть *господин* бытия». Этот тезис Фейербах разбирает отдельно. Непонятно, как частное — Бог — может быть господином всеобщего — бытия. Господин не мыслится без бытия: чтобы быть господином, надо уже существовать. Бытие предшествует господству и составляет его основу. Непонятный тезис Шеллинга Фейербах предлагает интерпретировать следующим образом: вместо слова «бытие» можно использовать слово «природа». Тогда все станет на свои места: природа предшествует Богу как духу, а затем дух возвышается и становится господином над природой. Бог и мир, дух и природа — противоположности, частные понятия, с которыми вполне совместимо понятие господства, и общим для этих двух понятий будет понятие бытия. А если так, то утверждение Шеллинга о возможности подчинения бытия Богу и его господстве над бытием просто бессмысленно.

Философия откровения, по Фейербаху, — это «самая грязная и неопрятная мешанина из схоластики, отдающая Петром Ломбардским, теософизмами» [Там же, 385]. Шеллинг пытается всеми правдами и неправдами, жонглируя фразами и подменяя понятия, создать своего Бога и тем самым лишний раз доказывает «безбожие той эпохи, которая, тем не менее, мнит себя преисполненной религиозности... нет ни Бога, ни дьявола, ни истины, ни лжи, ни разума, ни неразумия...» [Там же, 388].

В письме к Розенкранцу (апрель 1842 г.) Руге, не получивший в свое время обобщающую работу от Фейербаха, упоминает «весьма основательное» исследование по философии Шеллинга, вышедшее в издательстве Отто Виганда (см.: [Hundt (Hg.) 2010, 1034]). Речь идет о статье Карла Глазера «Различие между философией Шеллинга и Гегеля». Задумав фундаментальное исследование, но опубликовав из него лишь первый раздел первого тома (остальные разделы и тома так и не вышли), Глазер формулирует в нем четыре вопроса. Но основательно прорабатывает лишь первый, который гласит: открыл ли Шеллинг новую страницу в истории философии сорок лет назад? Ответ Глазера отрицательный: Шеллинг лишь вписал небольшой

абзац в страницу, открытую Кантом, да и то лишь в качестве вольного пересказа учений Спинозы, самого Канта и Фихте.

Первой по-настоящему фундаментальной работой по истории немецкой философии, содержавшей подробное изложение и оценку философии откровения, было сочинение Фридриха Карла Бидермана «Немецкая философия от Канта до наших дней» в двух томах (второй вышел в 1843 г.). Взяв за основу книгу Паулюса, Бидерман тщательно и без существенных пропусков воспроизвел берлинские лекции Шеллинга о положительной философии, философии мифологии и философии откровения, а затем дал им собственную оценку. Во-первых, писал Бидерман, в Берлине Шеллинг не сказал ничего нового по сравнению с тем, что говорил в сочинении о свободе и написанных тогда же статьях. Во-вторых, возможность примирения эмпиризма и рационализма может обойтись науке слишком дорого. Ведь Шеллинг начинает с того, что просто полагает бытие и пытается с помощью «действительной диалектики» перейти от полагания бытия к понятию Бога. Но что это за бытие? Речь явно не идет об отдельном бытии, данном в опыте; значит, Шеллинг исходит из «понятия, абстракции, и полагание такого “бытия” как непосредственного начала всякого мышления само есть произвольный акт мышления» [Biedermann 1842, 690]. Шеллинг хочет начинать сразу с некоторой трансценденции, однако утверждает, что никаких границ в своей философии не переступает. На деле же, замечает Бидерман, Шеллинг желает сделать свою философию неподвластной законам мышления. «О, достопочтенный Кант! Что сказал бы ты, если бы услышал об этом новом открытии положительной философии? Ты считал, что своей остроумной диалектикой навсегда устранил всякую возможность покидать пределы опыта и переходить в область пустых понятий, заодно показав ничтожность всех таких попыток; но ты не предвидел этот новый путь “абсолютной трансценденции” и потому не перекрыл его; ты не думал о том, что после тебя придет один, который скажет: Пусть мы и не можем выйти, исходя из мышления, за пределы опыта, но потому я именно и хочу с самого начала, с помощью “абсолютного и решительного” акта моей воли, переместиться за пределы мышления и опыта» [Ibid., 690–691]. Таково заключение Бидермана.

Младогегельянская критика философии откровения была, по существу, первой публичной оценкой нового учения Шеллинга. Что же касается старогегельянцев, то они не торопились с вердиктами: зная о содержании берлинских лекций по пересказам Энгельса, Фрауэнштедта и по журнальным публикациям (так, в «Геологическом ежегоднике» за 1842 г. был напечатан обзор «новой системы Шеллинга», сделанный Эдуардом Целлером), они ждали, пока Шеллинг сам обнародует свои лекции. Но поскольку тот не спешил с публикацией, некое предварительное суждение о его новой философии они себе все же позволили. Главная тема, проходящая через все оценки старогегельянцев, — это отрицание философии Гегеля и последствия этого шага.

Габлер и Маргейнеке полагали, что, отвергая Гегеля — единственного философа, сделавшего мышление абсолютным принципом и сумевшего шагнуть за пределы чистого бытия (и тем самым победившего спинозизм и пантеизм), — Шеллинг доказывает спинозистский характер своего способа мышления. Шеллинг говорит о непредмыслимом, никак-не-мыслимом, слепо необходимом бытии как об исходном пункте и начале философии, а потому, считает Маргейнеке, «и теперь еще эта слепая и неживая сущность субстанции сохраняется в самом духе его положительной философии» [Marheineke 1843, 39]. Сходно оценивал положительную философию и Михелет: «Бог Шеллинга, как в начале, так и в конце, есть одна и та же абстракция, неподвижно помещенная на двух внешних границах времени и сама по себе лишённая процесса, позволяющая между двумя этими пунктами происходить игре потенциалов... другими словами, после того как Шеллинг оставил свою абсолютную систему тождества, он впал в немилосердное непрерывное колебание между теизмом и пантеизмом, потому теперь он постоянно возвращается к этой противоположности и пытается всеми способами избежать этой дилеммы» [Michelet 1843, 202–203].

С точки зрения старогегельянцев, отказ от философии Гегеля означал не просто отказ от одной из систем философии; по сути, это было отказом от самой

философии, отвержением разума и реставрацией самых ужасных времен, когда господой над разумом была вера. Маргейнеке подчеркивал недиалектический, несистематический и атомистический способ мышления Шеллинга: философия Шеллинга перестает быть философией [Marheineke 1843, 60–61]. Розенкранц, не стремившийся дать подробный комментарий, ограничился общей оценкой: «Учение о потенциях, в той форме, в какой Шеллинг положил его в основание своей системы, по существу, аристотелевское. Только выражения, которыми он пользуется при его изложении, чувственнее, нагляднее, чем аристотелевские или гегелевские. “Напряжение”, “смена”, “акт” и тому подобное, звучит приемлемее; и все же эти потенции — убогий суррогат гегелевской метафизической диалектики. Без нее теперешнее философствование Шеллинга было бы лишено всякой дисциплины, всякого порядка, более того, как это уже и случилось, опустилось бы до простого расказа» [Rosenkranz 1843, XXV]. Согласно Михелету, Шеллинг «теперь в угоду чудовищной реакции хочет переречь 40 лет, да что я говорю, несколько столетий прогресса и пытается вернуть нас во времена поработанного разума, слепой веры» [Michelet 1843, 217]. И Маргейнеке, и Михелет были едины в том, что «свободное мышление» Шеллинга вовсе не свободно, оно подчиняется внешней необходимости: относится к своему предмету, Откровению, «внешним способом», как к простому факту, смысл которого хочет разъяснить, подобно отношению экзегета к комментируемой книге (так у Маргейнеке) и, заранее предполагая достоверность догматов веры, зависит от веры (так у Михелета). Если же оно не имеет внутренней необходимости, оно попадает под власть индивидуального произвола.

В другом месте Михелет отметил необоснованность разделения философии на отрицательную и положительную. «Если мы сравним развитие его трех отрицательных потенций с тем, как соотносятся три положительные, то увидим, что повторяется одна и та же схема, без малейшей вариации, и у нас, по меньшей мере, появляется основание отказаться от пустого формального различия отрицательной и положительной философии» [Ibid., 197]. Стоит заметить, что и «позитивный философ» Иммануил Герман Фихте нашел ненужным разделение философии на отрицательную и положительную, ведь уже сам Шеллинг в рамках философии откровения хорошо показал, что нет надобности в двух дисциплинах, одна из которых разъясняла бы сущность Бога, а другая доказывала бы его существование. По мнению Фихте-младшего, Шеллинг выбирает правильную стратегию обоснования теизма, когда на первом шаге полагает «непредмыслимую» действительность Бога, а на втором шаге освобождает Бога от его собственного бытия, показывая, что Бог есть сверхсущее. Но эта стратегия никак не зависит от разделения философии на отрицательную и положительную, более того — «эта противоположность, сделанная значимой для Бога, положила бы его равным любой конечной случайной вещи» [Fichte 1843, 262], поскольку любая вещь требует «двухаспектного» рассмотрения — со стороны сущности и со стороны существования.

Шеллинг следил за тем, что писали о его положительной философии гегельянцы. Публикации младогегельянцев он характеризовал как «высмеивающую и искажающую литературу», не имеющую права претендовать на статус серьезной научной критики. Публикации старогегельянцев тоже считал поверхностными и не достойными серьезного отношения: «Мы находим здесь снова то же самое грубое понимание, те же самые ординарные колкости против непонятных вещей, что мы можем заметить в сочинениях младогегельянцев» [Schelling 1990, 97]. При этом Шеллинг отдавал должное тому факту, что у младогегельянской версии философии Гегеля много сторонников, и не без ехидства замечал, что «о старогегельянской версии, исключая несколько берлинских студентов, никто ничего не хочет знать; живое участие и своего рода воодушевление гегелевская философия вызывает лишь постольку, поскольку ее представляют как противоречие к толкованиям Маргейнеке и его товарищей по партии» [Ibid., 98]. Младогегельянство вызвало определенный интерес у Шеллинга, так как предлагало свой ответ на «великий вопрос времени»: является ли христианское откровение историей, истинны ли великие события, о которых сообщает Новый

Завет, или же они всего лишь представления человеческого сознания? «Церковь учит первому, и Шеллинг нашел в своей философии средство, эти события разъяснить. Молодые ученики Гегеля утверждают второе и показывают, что таким же было мнение Гегеля. А что об этом говорит Маргейнеке? Ничего» [Ibid.].

Конечно, в числе слушателей первых берлинских чтений были не только гегельянцы (и не только они спешили разделаться с новым учением). На нескольких лекциях присутствовал Якоб Буркхардт, сообщивший о своих впечатлениях в письме к Готфриду Кинкелю от 13 июня 1842 г. Он писал: «Я пару раз присутствовал в качестве вольнослушателя на оживленнейших догматических обсуждениях и для себя так уяснил дело: Шеллинг — гностик, в собственном смысле слова, почти что Василид. Отсюда и жуткое, монструозное, бесформенное в этих частях его учения. Мне все время казалось, что вот вперевалку войдет какое-то чудовище азиатского бога на двенадцати ногах и двенадцатью руками снимет шесть шляп с шести голов. Даже для самих берлинских студентов становилось все более и более невозможным выдерживать эти странные, наполовину бессмысленные способы рассмотрения и выражения. Было просто ужасно слушать долгий исторический разбор судьбы Мессии, эпически растянутый, спутанный и лишенный какой-либо формы. Тот, кто все еще может любить Шеллингова Христа, должен обладать широчайшим сердцем» [Burkhardt 1921, 16].

Против нового учения Шеллинга выступили и его старые противники — Христиан Капп и Эберхард Готлиб Паулюс. Последний сумел заполучить полный конспект лекций Шеллинга и опубликовал его слово в слово, сопроводив пространными комментариями. Шеллинг счел такой образ действий нарушением своих авторских прав, сделал запрос на предварительное полицейское изъятие напечатанных книг и подал формальную жалобу в городские суды Берлина и Дармштадта. Начавшаяся судебная тяжба привлекла всеобщее внимание (например, Г. Гейне использовал ее как повод для стихотворения «Церковный советник Прометей»). Паулюс в ходе своей защиты опубликовал «Апелляцию к публике». Там он пытался доказать, что не нарушал закон, так как его книга не была перепечаткой (Nachdruck) в общепринятом смысле слова. Для этого он ссылаясь на старое юридическое учение о «спецификации», то есть действии, вследствие которого определенной материи придается новая форма и тем самым производится новое тело, отличающееся от прежнего сортом и внешним видом. По сути, такая «спецификация» оказывалась средством присвоения изначально чужой вещи (когда, например, украденный металл переплавляется и сливается с собственным металлом и изготавливается сосуд, который невозможно вернуть в прежнюю форму). Сочтя факт правонарушения Паулюса недоказанным, суды в Берлине и Дармштадте приняли решение в его пользу; к тому же, ссылаясь на то, что Паулюс не самолично записал лекции Шеллинга, а поручил это сделать другому лицу за определенную плату, городской суд Берлина отказался квалифицировать его книгу как перепечатку; см.: [Scheidler 1844, 163–164]. Шеллинг попытался обжаловать решение судов в суде высшей инстанции, но и там не добился успеха. Лишенный возможности защитить свои авторские права и не считая для себя возможным работать в таких условиях, с весны 1846 г. он перестал читать какие-либо лекции в Берлинском университете.

В заключение скажем несколько слов о русских слушателях первых берлинских чтений. Михаил Бакунин записался на лекции Шеллинга по философии откровения 2 ноября 1841 г., а уже 3 ноября нанес визит самому оратору. Начала занятий он ждал с большим нетерпением: «В продолжение лета я много читал его и нашел в нем такую неизмеримую глубину жизни, творческого мышления, что уверен, что он и теперь откроет нам много глубокого» [Бакунин 1935, 67]. Однако постепенно его восторженное настроение испарилось. В приписке к письму от 15 ноября 1841 г. он заметит о первой лекции: «Очень интересно, но довольно незначительно, и ничего говорящего сердцу; но пока не хочу делать никаких выводов; хочу еще послушать без предубеждения» [Там же, 75]. Не вполне ясно, действительно ли Бакунин дослушал до конца лекционный курс Шеллинга (по заявлению М.Н. Каткова — другого русского слушателя Шеллинга, Бакунин «на лекциях не бывал», хотя и принял участие в факельном шествии, устроенном в честь профессора). Статья Бакунина «Реакция

в Германии» содержит несколько упоминаний Шеллинга, однако ни одно из них не связано по существу с философией откровения (и единственная приводимая Бакуниным цитата взята из сочинения Шеллинга 1807 г. «Об отношении изобразительных искусств к природе»). К тому же, противостояние «позитивистов» и «негативистов», обсуждаемое в этой статье, имеет очевидный политический смысл и едва ли содержит намек на противопоставление положительной и отрицательной философии, как его понимал Шеллинг.

Михаил Катков тоже записался на лекции Шеллинга и так же был принят в его доме. В письме от 1 июня 1842 г. к матери и брату он признавался: «Шеллинговы лекции имеют для меня великое значение, я слушал их с жадностью: столько глубокого, оригинального, поучительного! У меня открылись глаза на многое, на что прежде были закрыты; много предчувствий моих уяснились и большая часть сомнений и вопросов моих получили, по крайней мере, более определенный вид. Я много трудился за Шеллинговыми лекциями и владею теперь лучшею тетрадью в Берлине, так что у меня со всех сторон выпрашивают ее для изучения, где всех цветов и гегелианские профессора. Но мне, по правде сказать, не хочется давать, пусть бы сами ходили, записывали и трудились» [Катков 1897, 169–170]. В письме к Краевскому от 30 марта 1842 г. Катков предлагал опубликовать обзорную статью по философии откровения в «Отечественных записках». Но вместо этого журнал в отделе «Смесь» XX-го тома за 1842 г. напечатал первую берлинскую лекцию, а в XXII-ом томе, в разделе «Разные известия», – речь Шеллинга перед студентами по случаю окончания лекций. Вероятно, имея в виду обещание Каткова, редактор добавил к ней следующее извещение: «Мы надеемся сообщить читателям обстоятельнейшее известие о духе и содержании лекций Шеллинга, обещанное нам нашим берлинским корреспондентом, постоянно посещавшим эти лекции в продолжении всего семестра» [Отечественные записки 1842, 39]. Однако статья Каткова так и не вышла, а в XXVI-ом томе за 1843 г. появился совершенно другой текст, озаглавленный «Германская литература», подписанный В.П. Боткиным и включивший сокращенный перевод брошюры Энгельса «Шеллинг и откровение». Экземпляр этой брошюры привез в Россию В.Ф. Одоевский, посетивший Шеллинга в Берлине летом 1842 г.

Источники – Primary Sources

Бакунин 1935 – *Бакунин М.А.* Собрание сочинений и писем. 1828–1876. Т. 3: Период первого пребывания за границей. 1840–1849. М.: Издательство всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1935 (Bakunin, Mikhail A., *Collected Works and Letters. 1828–1876. Vol. 3. The period of the first stay abroad. 1840–1849*, in Russian).

Катков 1897 – *Катков М.Н.* Из писем М.Н. Каткова к матери и брату // Русский вестник. М., 1897. Т. 250. С. 132–178 (Katkov, Mikhail N., *Letters to mother and brother*, in Russian).

Отечественные записки 1842 – Отечественные записки. СПб., 1842. Т. XXII. Отд. VIII (*Otechestvennye Zapiski [Notes of the Fatherland]* vol. 22, sec. 8 (1842), in Russian).

Фейербах 1995 – *Фейербах Л.* Сочинения: в 2 томах. Т. 2. М.: Наука, 1995 (Feuerbach, Ludwig, *Writings* in 2 vols., Russian Translation 1995).

Энгельс 1970 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 41. М.: Издательство политической литературы, 1970 (Engels, Friedrich, Marx, Karl, *Writings*. Vol. 40, Russian Translation 1970).

Biedermann, Friedrich Karl (1842) *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart*. Zweite Band. Mayer u. Wigand, Leipzig.

Burckhardt Jakob (1921) *Briefe Jakob Burckhardts an Gottfried (und Johanna) Kinkel*, Hrsg. R. Meyer-Kraemer, B. Schwabe, Basel.

Engels, Friedrich (1985) *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Abt. 1, Bd. 3. Dietz, Berlin.

Fichte, Immanuel Hermann. *Der Begriff der negativen Absoluten und der negativen Philosophie* // Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Tübingen, 1843. 11. Band. S. 255–290.

Glaser, Johann Karl (1842) *Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie*. Erster Band. Erste Abteilung. O. Wigand, Leipzig.

Hundt, Martin (Ed.) (2010) *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837–1844)*, Akademie, Berlin.

Marheineke, Philipp (1843) *Zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie*, T.C.F. Enslin, Berlin.

Michelet, Carl Ludwig (1843) *Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegel'schen Schule*, Duncker u. Humblot, Berlin.

Rosenkranz, Karl (1843) *Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, F.S. Gerhard, Danzig.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1990) *Das Tagebuch 1848: rationale Philosophie und demokratische Revolution*, Hrsg. H.J. Sandkühler, Meiner, Hamburg.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1993) *Philosophie der Offenbarung: 1841/42*, Hrsg. M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

References

Frank, Manfred (2018) „Reduplikative Identität“. *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Frommann-holzboog, Stuttgart, Bad Cannstatt.

Scheidler, Karl Hermann (1844) “Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über den Paulus-Schellingschen Process”, *Minerva*, Vol. 1 (1844), pp. 144–186, 276–331.

Schmidt, Alexis (1844) “Schelling's neueste Wintervorlesung”, *Jahrbücher der Gegenwart* (1844), pp. 87–109.

Wheeler, Charles Stearns (1843) “Literary Intelligence”, *the Dial*, Vol. III (1843), pp. 387–397.

Сведения об авторах

МИРОНОВ Дмитрий Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

ЛУНГИНА Дарья Андреевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Author's information

MIRONOV Dmitry G. – CSc (PhD) in Philosophy, Associate Professor, History of Foreign Philosophy Dept., Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University.

LOUNGINA Darya A. – CSc (PhD) in Philosophy, Associate Professor, Director of Cultural Studies Educational Program, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University.