

Священник Давид Рожин

Эволюция философских идей В. Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта



УДК 1(470)(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_135

EDN TWYGFE

Аннотация: Философия профессора Санкт-Петербургской духовной академии Василия Николаевича Карпова до сих пор остается недостаточно изученной, о чем свидетельствуют неоднозначные, а порой и противоречивые исследовательские оценки. Это замечание, в частности, касается связи философских идей Карпова и трансцендентального идеализма Канта. К тому же философия Карпова в историко-философской литературе чаще всего представляется в виде статичной системы. Цель данной статьи — на основании исследования степени влияния теории познания Канта на Карпова в разные периоды его творчества продемонстрировать эволюцию гносеологических взглядов русского философа. В статье используются методы концептуального анализа, исторической реконструкции, асинхронного сравнения и герменевтический метод. На основании анализа сочинений В. Н. Карпова «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860) показано, что русский философ за время своей интеллектуальной истории, начиная с 1840 г., изменил отношение к Канту от симпатии с элементами критики в сторону острой критики и неприятия. Выявленный факт эволюции во взглядах Карпова в отношении к Канту не только вскрывает динамику взглядов русского философа в теории познания и их историческую обусловленность, но и открывает перспективу дальнейших исследований всего философского наследия Карпова в эволюционном ключе.

Ключевые слова: Карпов, Кант, теория познания, эволюция идей, Иоганн Шад, протоиерей Иоанн Зацепин, Платон, рационализм, трансцендентализм, сознание, субъективизм, априоризм.

Об авторе: Священник Давид Олегович Рожин

Кандидат философских наук, научный сотрудник лаборатории «Кантианская рациональность», Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград).

E-mail: davidrozhin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

Для цитирования: Рожин Д., свящ. Эволюция философских идей В. Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 135–150.

Финансирование: Данное исследование проведено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075–15–2019–1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета имени И. Канта (Калининград).

Статья поступила в редакцию 05.06.2023; одобрена после рецензирования 09.07.2023; принята к публикации 25.08.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest David Rozhin

Evolution of V. N. Karpov's Philosophical Ideas in the Context of His Critique of Kant's "Pure Rationalism"

UDK 1(470)(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_135

EDN TWYGFE



Abstract: The philosophy of Vasily Nikolaevich Karpov, Professor of St. Petersburg Theological Academy, is still insufficiently studied, as evidenced by ambiguous and sometimes contradictory research assessments. This observation, in particular, concerns the connection between Karpov's philosophical ideas and Kant's transcendental idealism. In addition, Karpov's philosophy in the historic-philosophical resources is most often presented as a static system. The aim of the article is to demonstrate the evolution of the Russian philosopher's gnoseological views drawing on the study of the degree of influence of Kant's cognition theory on Karpov in different periods of his career. The methods used are conceptual analysis, historical reconstruction, asynchronous comparison and the hermeneutical method. Drawing on the analysis of Karpov's works "Introduction to Philosophy" (1840), "Systematic Presentation of Logic" (1856) and "Philosophical Rationalism of Modern Times" (1860), it is shown that during his intellectual history starting in 1840, Karpov changed his attitude towards Kant from sympathy including elements of criticism to acute criticism and rejection. The discovered fact of evolution in Karpov's views with respect to Kant not only reveals the dynamics of the Russian philosopher's views in the theory of cognition and their historical conditionality, but also opens the perspective of further research of Karpov's all philosophical heritage in an evolutionary perspective.

Keywords: Karpov, Kant, epistemology, evolution of ideas, Iogann Schad, archpriest Ioann Zatsepin, Plato, rationalism, transcendentalism, consciousness, subjectivism, apriorism.

About the author: **Priest David Olegovich Rozhin**

Ph. D., Research Associate at Kantian Rationality Lab & Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

E-mail: davidrozhin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

For citation: Rozhin D., priest. Evolution of V. N. Karpov's Philosophical Ideas in the Context of His Critique of Kant's "Pure Rationalism". *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 135–150.

Funding: This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant no. 075–15–2019–1929, project "Kantian Rationality and Its Impact on Contemporary Science, Technology, and Social Institutions" provided at Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

The article was submitted 05.06.2023; approved after reviewing 09.07.2023; accepted for publication 25.08.2023.

Введение

Углубленное исследование феномена русской духовно-академической философии, начавшееся еще до революции 1917 г. и возобновившееся относительно недавно, стремительно ведет к созданию и фиксации историко-философского канона русских духовно-академических мыслителей, который, без сомнения, должен включать фигуру профессора Санкт-Петербургской духовной академии Василия Николаевича Карпова (1798–1867). Тем не менее даже в самых общих параметрах относительно философских взглядов Карпова с самого начала возникают различного рода затруднения. В частности, это касается обобщенных оценок и характеристик идей русского философа, которые воспроизводятся в виде установленного и доказанного факта историко-философской науки.

Большинство исследователей придерживаются той позиции, согласно которой Карпов — «самобытный» русский философ, оказавший значительное влияние на формирование «оригинальной русской философской культуры» [Христианское чтение, 1898, 71; Никитин, 2001; Маковельский, 2004, 441–442; Столяров, 2016; Ряполов, 2019, 88–89; Ряполов, 2021]. Однако у профессора и инспектора СПбДА Д. И. Ростиславова встречается противоположная характеристика философии Карпова: «его система не отличалась особенной оригинальностью, имела много недостатков, подобно всем философским системам, составленным в наших духовных семинариях и академиях» [Ростиславов, 1872, 183]. Несколько позже Ростиславов отмечал, что философская система Карпова ни в годы начала его преподавательской деятельности в СПбДА, ни позднее не могла выдержать серьезной критики, при этом Карпов верил в непогрешимость своей «философии природы». Также Ростиславов пишет: «Он (Карпов. — *свящ. Д. Р.*) очень неудовлетворительно знал вообще все науки, относящиеся к естествознанию, даже физику; и свою теорию мироздания строил, по тогдашнему обычаю, из идеи а priori, не очень заботясь о том, согласна ли она с теми фактами, с которыми ознакомило людей естествознание» [Ростиславов, 1883, 601]. Из современных исследователей подвергает сомнению оригинальность некоторых философских взглядов Карпова А. Н. Круглов, указывая на их западноевропейское происхождение (см.: [Круглов, 2009, 480]).

Еще одна небезынтересная деталь относительно оценок Карпова современниками: Ростиславов сообщает, что в 1835 г. для Карпова состоялся публичный экзамен на профессию в СПбДА, который закончился для русского философа благополучно благодаря свт. Филарету (Дроздову), ставшему в каком-то смысле на защиту молодого преподавателя перед Санкт-Петербургским митрополитом Серафимом (Глаголевским) (см.: [Ростиславов, 1872, 183–184]). А в 1858 г. свт. Филарет, по воспоминаниям архиеп. Никанора (Бровковича), назвал В. Н. Карпова самоучкой в философии, никогда ничего в ней ясно не понимавшим (см.: [Соловьев, 2015, 13]). Итак, одной из исследовательских проблем в отношении философии Карпова является противоречие в оценках его творчества, что побуждает обратить пристальное внимание на идеи русского философа, причем не только в содержательном плане, но и в отношении их происхождения и формирования.

На сегодняшний день философские взгляды В. Н. Карпова привлекают к себе немного и, на мой взгляд, недостаточно внимания, о чем свидетельствует небольшое количество публикаций за последнее время [Шевцов, 2017; Чернаткин, 2018; Симонато, 2017; Ряполов, 2019; Коцюба, 2017], большинство которых преимущественно знакомят читателя с основными идеями Карпова, некоторыми оценками его взглядов и, в незначительной степени, — замечаниями по отношению к характеру и генеалогии его философии. Среди прочего, одной из мало затрагиваемых тем является проблема отношения Карпова к философским идеям Канта, решение которой связано с другой практически неизученной в отечественной историко-философской науке темой эволюции взглядов Карпова. Философия В. Н. Карпова не могла быть статичной на протяжении всей его интеллектуальной биографии и, следовательно, не должна быть

представляема в виде раз и навсегда данного философского продукта, хотя общая линия философствования Карпова была в некоторой степени выдержана и лишена крутых поворотов.

Цель данной статьи — на основании исследования степени влияния теории познания Канта на Карпова в разные периоды его творчества продемонстрировать эволюцию в гносеологических взглядах русского философа. В связи с чем я сначала продемонстрирую противоречие в историко-философских исследованиях, касающееся отношения Карпова к Канту, и укажу на неучтенные в историко-философских исследованиях факторы формирования взглядов раннего Карпова. Затем сопоставлю основные работы Карпова — «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860) — и покажу между ними различия применительно к теории познания Канта. Наконец, определю степень влияния кантовских идей на философию Карпова в разные периоды его творчества и характер отношения русского мыслителя к трансцендентальному идеализму на протяжении всего его философского творчества.

Действительно ли Карпов начал свое философствование под влиянием Канта?

Ответить на этот вопрос, основываясь на первоисточниках, затруднительно в связи с их отсутствием. Список сочинений Карпова представлен в «Христианском чтении» за 1868 г. [Христианское чтение, 1868а, 239–240]. Самое раннее из них, «„История философии древних времен“ Г. Риттера», относится к 1839 г., хотя Киевскую духовную академию, где он и начал труды на преподавательском поприще, Карпов закончил еще 1825 г. [Христианское чтение, 1868а, 234]. Можно догадываться, чем занимался Карпов в период 14-летнего «молчания», но рассмотрение этого вопроса выходит за рамки данного исследования. Итак, список источников сведений об отношении раннего Карпова к Канту сужается до воспоминаний современников русского философа.

Одно из самых ранних упоминаний об отношении В. Н. Карпова к Канту в исследовательской литературе обнаруживается в шестой части «Истории философии» архим. Гавриила (Воскресенского). Стоит отметить, что со взглядами профессора СПбДА архим. Гавриил успел познакомиться еще до выхода одной из наиболее известных работ Карпова — «Введение в философию» (1840), так как шестая часть «Истории философии» архим. Гавриила, где упоминаются интересующие нас подробности о Карпове, была издана также в 1840 г. Архимандрит Гавриил сообщает, что учителем Карпова в Киевской академии был прот. Иоанн Михайлович Скворцов, который стремился придать форму «носившимся в голове» Карпова «высоким истинам» и утвердить их на определенных началах. Этому, пишет архим. Гавриил, способствовало чтение Канта, но Карпов изначально не воспринял кантовскую теорию пространства и времени и идею законодательства практического разума. Тем не менее Карпов стремился изначально при помощи «Критики чистого разума» разрешить нравственные антиномии и антиномии чистого теоретического разума «из взаимного отношения духовной и животной жизни человека», что стало впоследствии его «любимой идеей» и «душой его системы». «Но Кант ему противоречил», — продолжает архим. Гавриил, поэтому Карпов обратился к Платону, который с того времени сделался его «любимым философом» и с помощью которого он и стремился воплотить указанную идею [Гавриил Воскресенский, 1840, 149–150].

Сведения, которые приводит архим. Гавриил по поводу первого знакомства Карпова с идеями Канта, если они соответствуют действительности, позволяют сделать следующие выводы: 1) Карпов познакомился с философией Канта в период своего обучения в КДА под руководством Скворцова; 2) философия Канта должна была выступить средством к упорядочиванию «высоких истин» Карпова; 3) уже в период

обучения в КДА у Карпова были такие философские идеи, которые обратили на себя внимание Скворцова и которые уже получили статус «души системы» (в оценке архим. Гавриила) и впоследствии были развиты; 4) Карпов изначально не воспринял трансцендентальную эстетику Канта и основное положение кантовской этики, но при этом стремился разрешить обнаруженные у немецкого философа антиномии теоретического и практического разума; 5) если Карпов был знаком с трансцендентальной эстетикой и имел представление об указанных антиномиях, то он так или иначе был знаком с содержанием «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», остается только неизвестным, непосредственно или опосредованно.

Другим современником Карпова, затронувшим тему его отношений с Кантом, был его товарищ В. И. Аскоченский, который в посвященном КДА историческом очерке 1863 г. пишет: «Карпов явился в академию (КДА. — *свящ. Д. Р.*), и под руководством Скворцова первоначально перешел к Канту, но не полюбив теории его о законодательстве ума практического, обратился к древнему Платону...» [Аскоченский, 1863, 141–142]. Сведения Аскоченского более скудны, чем у архим. Гавриила, но при этом именно они с большей вероятностью легли в основу довольно распространенного утверждения об отношении раннего Карпова к Канту.

В некрологе по случаю безвременной кончины Карпова, изданном в 1868 г., встречается следующее высказывание: «Под руководством И. М. Скворцова изучал Карпов в академии философию и начал свое философствование под влиянием Канта, но не полюбив его теории нравственного долга, обратился к древнему Платону» [Христианское чтение, 1868а, 233]. Это высказывание неоднократно репродуцировалось в ряде дальнейших публикаций о Карпове. Точь-в-точь такую же формулировку можно встретить в «Воронежских епархиальных ведомостях» за ноябрь 1869 г. [Воронежские епархиальные ведомости, 1869, 910]. Можно предположить, что некролог из «Христианского чтения» был частично использован для заметки о Карпове в ведомостях Воронежской епархии, так как даже при беглом просмотре двух текстов между ними наблюдаются явные параллели. Из современных исследователей высказывание о начале философствования Карпова под влиянием Канта повторяет архим. Августин (Никитин), ссылаясь на «Воронежские епархиальные ведомости» (см.: [Августин Никитин, 2001]), и О. Д. Мачкарина (см.: [Мачкарина, 2011а, 158]). С. В. Пишун идет несколько дальше и сообщает, что Карпов вначале признавал Канта высшим авторитетом в «любомудрии», и только потом из-за возникших разногласий обратился к Платону (см.: [Пишун, 2013, 134]).

Итак, среди современников сообщение архим. Гавриила оказывается наиболее информативным и даже в некоторых аспектах вступает в противоречие с тезисом о том, что Карпов в начале своего философствования находился под влиянием Канта. В то же время факты знакомства Карпова с Кантом и использования русским философом кантовских интуиций под руководством прот. И. Скворцова в КДА могут быть интерпретированы как начало философствования под влиянием Канта, так как Карпов, по свидетельству архим. Гавриила, принял постановку проблемы антиномий у Канта и даже пытался их решить средствами самой философии Канта, хотя и быстро в этих средствах разочаровался. Так или иначе, вопрос об отношении раннего Карпова к философским идеям Канта не может быть удовлетворительно разрешен без учета факторов, оказавших влияние на развитие мысли русского философа.

Неучтенные факторы, повлиявшие на раннего Карпова

Важно обратить внимание на то, кто еще мог бы, кроме уже упоминавшихся Канта и Платона, повлиять на раннего Карпова. Известно, что Карпов изучал философию первоначально в Воронежской семинарии под руководством «жаркого последователя» Шеллинга прот. Иоанна Яковлевича Зацепина, который некоторое время учился у Иоанна Шада. Изначально в исследовательской литературе распространился рассказ

Г. Щеглова о поездке прот. И. Зацепина в Харьков, согласно которому прот. Иоанн в возрасте около 50 лет смог себе выпросить годовой отпуск для поездки в Харьковский университет, чтобы «выслушать курс у Шада» [Христианское чтение, 1868а, 231]. А. Н. Круглов подверг сомнению данный рассказ во вполне ясной причине: когда прот. И. Зацепину было около 50 лет, Шада уже точно не было в Харьковском университете. Круглов обнаружил, что на самом деле история поездки прот. И. Зацепина в Харьков была совершенно иной. В 1807 г. прот. Иоанн получил возможность отправиться в Черниговскую губернию для поправки здоровья. На самом деле он отправился в Харьков, где сначала посещал Харьковский университет, а после запрета на его посещение приглашал к себе на дом для обучения профессора Шада. Круглов также приводит воспоминание Шада о прот. И. Зацепине, в котором Шад ошибочно называет его «архиереем из Воронежа» и дает важное для нас уточнение: прот. И. Зацепин жил в Харькове три года и изучал философию под его руководством. Вернулся прот. И. Зацепин в Воронеж в 1811 г. [Круглов, 2009, 370]. Итак, прот. И. Зацепин, будущий учитель Карпова, три года изучал философию у Шада, при этом часть занятий проходила в частной форме.

Учитывая высокую вероятность влияния идей Шада на Карпова посредством прот. И. Зацепина, важно разобраться в тонкостях философских установок самого Шада. Иоганн Шад преподавал в Харьковском университете с 1805 до 1816 г. Историко-философская характеристика философии Шада, по замечанию Круглова, затруднена тем, что в одном он близок Канту, в другом — Фихте, в третьем — Шеллингу. Известно, что Шад был некоторое время сторонником И. Г. Фихте, но затем переключился на Шеллинга [Круглов, 2009, 287]. Что касается отношения Шада к Канту, то первоначально оно не носило негативного характера, — до тех пор, пока Кант не высказался по поводу наукоучения Фихте (1799). В своих высказываниях Кант, по мнению Шада, низвел себя до уровня «философского Папы», претендуя на непогрешимость в отношении законченности своей философской системы [Круглов, 2009, 289]. Что касается характера критики Шада в адрес самой философии Канта, то Круглов пишет: «Шад бесцеремонно искажает содержание КЧР (Критики чистого разума. — *свящ. Д. Р.*) и интенции ее автора» [Круглов, 2009, 290], при этом Шад признавал за Кантом достоинства, в частности в том, что он обратил внимание, помимо теоретического, на практический разум [Круглов, 2009, 291]. Харьковский период размышлений Шада, то есть период его работы в Харьковском университете, отражен в двух его латинских сочинениях «Чистая логика» и «Естественное право» (1814). В обоих сочинениях, согласно Круглову, современники Шада усматривали влияние Шеллинга, в сочинении по логике также заметно влияние Канта. Такое положение дел послужило поводом для разбирательства в отношении взглядов Шада и последующего его удаления из Харьковского университета в 1816 г. [Круглов, 2009, 293–294].

Н. А. Куценко отмечает, что «личность Шада можно рассматривать как пример процесса становления немецкой диалектики, которая сохраняет в себе все корневые первоисточники — философию Канта, а далее философию Фихте и Шеллинга» [Куценко, 2009, 132]. В этом отношении интересен анализ Шадом основного фихтеанского положения «Я есть Я». Акт воли для Шада — основа любого мышления и предполагает возможность самопознания посредством определения в каком-то смысле шеллингианского тождества объективного и субъективного. По сути, Шад стремится наполнить фихтеанское «Я» реальным содержанием (см.: [Куценко, 2009, 132]). Иначе, «дополняя Канта диалектическим монизмом Фихте, Шад не останавливается на единстве „Я“ как таковом, а доводит его до тождества субъективного и объективного» [Куценко, 2009, 133]. Представленное объяснение Шадом положения «Я есть Я» как акта воли, а не как акта сознания по Фихте, наталкивает на мысль о сходстве идей Карпова с идеями Шада, что требует отдельного исследования. Для нас более важно то, что Карпов, учитывая детали его биографии и биографии его преподавателя философии в семинарии прот. И. Зацепина, вполне мог впитать некоторые идеи Шада, в частности и его критику в адрес Канта с шеллингианских позиций.

У Шада за время его преподавания в Харькове сформировалась своя школа, которая долго не просуществовала, но оставила отпечаток на русской философии. Единство философской позиции учеников Шада может быть охарактеризовано, согласно З. А. Каменскому, шеллингианством и критикой Канта с этой точки зрения. При этом Каменский считает, что критика Канта со стороны учеников Шада была не только критикой «справа», примером которой он называет критику А. Дудровича с религиозных позиций, но и «слева» — Гесс де Кальве критикует Канта с позиций объективного идеализма (шеллингианской позиции). Тем не менее представители школы Шада вместе выступали против агностицизма Канта, против дуализма феноменального и ноуменального, теоретического и практического разума [Каменский, 2009, 293–294]. Забегая вперед, можно заметить, что у Карпова тоже можно обнаружить критику противопоставления Кантом теоретического и практического разума, которое, по мнению русского философа, ведет к агностицизму.

Такой объем внимания Шаду и его взглядам принципиально важен, так как именно они могли оказать влияние на первоначальные идеи Карпова через прот. И. Зацепина, который и шеллингианцем стал не без влияния Шада. Подобное положение дел претендует на объяснение того, почему Карпов во время обучения в КДА не воспринял Канта и практически сразу отдал предпочтение Платону. В таком случае у Карпова еще до обучения в КДА могло быть сформировано прот. И. Зацепиным предубеждение к философии Канта, которое пытался преодолеть прот. И. Скворцов. Последнее утверждение выступает против тезиса о начале философствования В. Н. Карпова под влиянием Канта, но только при условии, что рамки этого «начала» необходимо сдвигать к периоду его обучения в Воронежской семинарии. И здесь мы возвращаемся к вопросу о взаимоотношениях Карпова и прот. И. Зацепина.

Если предположить, что прот. И. Зацепин был тем, кто задал первый импульс философствованию Карпова, то его взгляды могли играть некоторую роль в формировании идей Карпова. Другое дело, что оценка влияния прот. И. Зацепина на раннего Карпова в историко-философском контексте сталкивается с рядом трудностей. Во-первых, пока не удалось обнаружить рукописное или печатное наследие прот. И. Зацепина, о чем я еще укажу кое-какие подробности ниже. Во-вторых, трудно представить, что прот. И. Зацепин был самостоятельным философом. В-третьих, нельзя игнорировать тот факт, что философские взгляды Шада играли не последнюю роль во взглядах прот. И. Зацепина, особенно учитывая то обстоятельство, что прот. И. Зацепин был шеллингианцем, что наблюдается в некоторой степени и во взглядах Шада.

Письменное наследие прот. И. Зацепина является отдельным предметом исследования, поэтому считаю уместным ограничиться в этом вопросе только некоторыми деталями. Основным источником сведений о прот. И. Зацепине является «История Воронежской духовной семинарии» (1898–1899) П. В. Никольского, вышедшая в двух частях. В первой части своего труда Никольский пишет, что после преобразования Воронежской семинарии в 1817 г. прот. И. Зацепин представил конспект по философии в Комиссию духовных училищ. «Конференция Петербургской Академии нашла этот конспект лучшим из всех конспектов по философии, представленных из разных семинарий» [Никольский, 1898, 108–109]. Во второй части Никольский сообщает, что в Воронежской семинарии во времена прот. И. Зацепина использовались учебники Баумайстера, Бруккера, Венцеля, Карпе, Шада, а также записи прот. И. Зацепина (см.: [Никольский, 1899, 143]). Итак, мы имеем дело с конспектом лекций прот. И. Зацепина по философии, который датируется 1817 г., а также с неопределенными записями, которые вполне могут быть конспектами 1817 г., но эта догадка требует фактического подтверждения. В «Воронежских епархиальных ведомостях» за 1897 г. Никольский жалуется, что для выяснения исторических подробностей существования Воронежской семинарии приходится ездить в Синодальный архив в Санкт-Петербург, хотя при этом в Воронежской духовной консистории также имеется семинарский архив, но для него «неудобно тревожить служащих в консистории просьбами, не имеющими никакого отношения к делам консистории» [Воронежские епархиальные ведомости, 1897, 189–170].

Вопреки только что высказанному предположению о влиянии идей Шеллинга, Шада и прот. И. Зацепина на философские взгляды Карпова, в частности касательно концепции самопознания, имеющей отпечатки фихтеанской и шеллингианской философии, косвенно высказывается А. Г. Столяров, который пишет, что то понятие познающего сознания, которое Карпов кладет в основание логики, есть «принятое в православном академическом теизме» [Столяров, 2016, 120]. Во-первых, само обобщение вызывает вопросы, по крайней мере потому что русская духовно-академическая философия неоднородна, что еще в нач. 1990-х отмечал в своем диссертационном исследовании Э. Л. Гайдадым. Оставим пока в стороне вопрос, насколько Гайдадым корректно показал ее разнородность, для нас здесь важен сам факт разнородности, в рамках которой он выделил как минимум три направления: 1) «теистическо-априористическое», 2) «православно-гегелистское» и 3) «православно-антропологическое» [Гайдадым, 1992, 3]. Представляется сомнительным, что в рамках каждого из направлений присутствует понятие познающего сознания, аналогичное тому, что мы находим у Карпова. Во-вторых, ряд исследователей прямо отмечают, что концепция самопознания Карпова возникла не без влияния популяризатора кантовской философии К. Л. Рейнгольда [Мачкарина, 2011а; Шевцов, 2017; Коцюба, 2017]. Например, Фрицше отмечает, что у Рейнгольда Карпов заимствовал мысль о сознании как начале философии, поместив ее в контекст рациональной психологии, но не эмпирической, как у Рейнгольда [Коцюба, 2017, 124]. Таким образом, утверждение Столярова не выдерживает историко-философской критики. К тому же аргументы против такого утверждения показывают обратное, что Карпов концепцию познающего сознания разработал, скорее всего, с одной стороны, опираясь на европейскую философскую традицию, с другой стороны, учитывая особенности православного мировоззрения.

Итак, можно сделать вывод о том, что направленность философствования раннего В. Н. Карпова, учитывая отношение к Канту тех, кто с большей вероятностью оказал на Карпова влияние, не может быть названа кантианской в строгом смысле. Прояснить этот вопрос более детально можно только после сравнительного анализа взглядов Шеллинга, Шада, прот. И. Зацепина и Карпова. Теперь же вопрос состоит в том, чтобы определить, произошли ли какие-либо изменения в позиции русского философа в отношении идей Канта в дальнейшем, и если да, то в какую сторону.

Оценки отношения В. Н. Карпова к философии И. Канта в историко-философской исследовательской литературе

Проблема отношения Карпова к философским взглядам Канта имеет две стороны. Первая связана с первоисточниками, то есть с сочинениями Карпова, вторая — с историко-философской исследовательской литературой. Работа историка философии с первоисточниками подразумевает репрезентацию, если потребуется, то и историческую реконструкцию, которые, как правило, предлагаются в контексте некоторой исследовательской интерпретации. Это, в свою очередь, может приводить к проблеме множественности, а порой и противоречивости исследовательских интерпретаций. Философские взгляды Карпова в их отношении к идеям Канта не оказались здесь исключением, что и будет дальше показано.

А. И. Абрамов считает, что критическое отношение к идеям Канта служило «точкой отсчета и пунктом конструктивного отталкивания в построении своей логики» для Карпова [Абрамов, 1994, 103]. А. П. Высокоостровский отмечает, что Карпов предпочел «древнегреческий философский гений новейшему германскому, резко разделившему теоретический ум от практического», так как Сократо-Платонова философия отвечала предрасположениям русского «синтетизма», в то время как немецкая философия превратила религию в одну нравственность, построенную на началах чистого разума [Высокоостровский, 1893, 390]. Протоиерей Василий Зеньковский пишет, что Карпов довольно метко критикует новейший рационализм, в частности

кантовский трансцендентализм, хотя сам испытал влияние трансцендентализма, который у него под влиянием психологизма преобразился в антропологизм [Зеньковский, 2010, 516]. Зарубежный исследователь философской системы Карпова А. Фрицше замечает, что русский философ испытал влияние трансцендентализма, что, по мнению исследователя, отразилось в понятийном аппарате и схемах мысли русского философа, а также, что именно рационалистический характер философии Канта вызывал неприятие со стороны Карпова [Коцюба, 2017, 124].

Резко выделяющуюся среди прочих мысль об отношении Карпова к Канту высказал довольно близкий к неокантианству философ Б. В. Яковенко. В частности, он пишет, что Карпов «Введением в философию» наметил «критически-аналитическое отношение к действительности» и «в этом смысле он ближе других к кантианству, хотя и не стал кантианцем» [Яковенко, 2003, 49]. Также Яковенко указывает на то, что критические толкования и размышления по поводу философии Канта, одни из которых принадлежат Карпову, создали «благоприятную почву» для серьезного осмысления Канта [Яковенко, 2003, 275–276].

Наиболее подробный анализ отношения Карпова к Канту предпринял Круглов. Отечественный кантовед отмечает, что отношение Карпова к Канту менялось с годами в сторону обострения и дошло до границ приличия. Круглов также обращает внимание на тот парадокс, что Карпов, казалось, был хорошо знаком с основными идеями критической философии Канта, о чем как минимум свидетельствуют ссылки на сочинения кёнигсбергского философа, но в то же время в процессе критики представляет его идеи таким образом, что становится непонятно, о Канте ли вообще идет речь. Поэтому Круглов рассуждения Карпова относительно Канта не может никак назвать иначе, разве только «клеветой» и «абсурдными обвинениями» [Круглов, 2009, 382]. Обзор критики Карпова в отношении к философии Канта Круглов завершает той мыслью, что превратное понимание Канта и возникшие на его основании оценки в России — «заслуга» преубежденных, надуманных, а иногда и клеветнических интерпретаций таких мыслителей, как Карпов (см.: [Круглов, 2009, 386]). Довольно очевиден контраст, который возникает при сравнении оценок Яковенко и Круглова.

О влиянии кантовских идей на философию Карпова пишет О. Д. Мачкарина: «Карпов в своем анализе форм мышления и выявлении законов „о мыслящей силе“ довольно активно использовал идеи трансцендентальной логики Канта», что позволило другому исследователю, Э. Л. Гайдадыму, назвать Карпова теистом-априористом и утверждать, что здесь имеет место близость Карпова к кантовскому трансцендентализму [Мачкарина, 2011а, 159]. Насколько такая оценка философии Карпова корректна, речь пойдет при разборе его основных гносеологических концепций.

А. В. Шевцов утверждает, что стремление Карпова к отождествлению бытия и сознания положило «начало фундаментального спора» между Карповым вместе с Рейнгольдом и «строгими последовательными кантианцами», в частности исследователь к таковым относит Круга. «Карпов и Рейнгольд, — пишет Шевцов, — заметили опасность такого чистого рационализма, не дававшего „никакого участия фактической стороне сознания в деятельности рассудка“». Поэтому, продолжает исследователь, «рецепции платонизма в русской философии стали возможны и были подготовлены обращением духовно-академических ученых к теме лейбнице-вольфианского платонизма» [Шевцов; 2017, 32–33]. Из высказываний Шевцова возникают некоторые неясности. Во-первых, Круг не был строгим последовательным кантианцем, хотя он и развивал кантовские идеи, тем не менее далеко не был эпигоном кенигсбергского философа. Во-вторых, не совсем ясно, о каком фундаментальном споре между Карповым и Кругом идет речь. К тому же В. Н. Карпов с большей вероятностью мог заимствовать именно у Круга идею философского синтетизма, о чем косвенно свидетельствует Фрицше (см.: [Коцюба, 2017, 124]). В-третьих, словосочетание «чистый рационализм», независимо от того, кто и в каком его контексте употребляет, в отношении философии Канта едва ли может быть применен. Известно, что философская линия Канта не только не относится к «чистому рационализму», но даже находится к нему

в оппозиции. В то же время выглядит правдоподобным то утверждение, что интерес к лейбнице-вольфианской философии мог послужить основанием для восприятия идей самого Платона в России, но философские взгляды Лейбница и Вольфа имеют не меньшее, а то и большее отношение к «чистой» рационалистической философии, нежели взгляды Канта.

Итак, отношение Карпова к философским идеям Канта в историко-философских работах действительно представлено неоднозначно, а порой противоречиво. В таком случае первостепенной задачей становится анализ самих сочинений В. Н. Карпова для определения степени влияния кантовских идей на русского философа.

Эволюция гносеологических взглядов В. Н. Карпова в контексте критики теории познания И. Канта

Среди ряда историко-философских исследований лишь несколько затрагивают вопрос развития идей Карпова в общем. В частности, уже упоминавшийся В. И. Аскоченский, возможно произвольно, намечает «вехи» интеллектуальной истории Карпова, тем самым предлагая такую линию развития его философии: школа прот. И. Зацепина — кантианский уклон, под руководством прот. И. Скворцова — платонизм (см.: [Аскоченский, 1819, 141–142]). Круглов видит здесь именно эволюцию философских взглядов (см.: [Круглов, 2009, 373]), с чем можно согласиться, если речь идет о Карпове как минимум до появления его «Систематического изложения логики» (1856). Изменение во взглядах Карпова также усматривает П. М. Ласкеев. Исследователь указывает на то, что философия раннего Карпова была заражена традиционным рационализмом, что отразилось на схеме его философской системы. С годами, пишет Ласкеев, Карпов делает верные шаги, демонстрируя больше последовательности в своих взглядах. В результате философ становится «ярким врагом» рационализма (см.: [Ласкеев, 1898, 755]). Здесь развитие взглядов Карпова рассматривается в плоскости отношения русского философа к европейскому рационализму.

Хотя Круглов рассмотрел динамику в отношении Карпова к Канту в контексте критики русским мыслителем кантовской философии, о чем уже шла речь ранее, моя задача — показать эту динамику в контексте влияния кантовских идей на гносеологию Карпова. Для этого необходимо провести сравнительный анализ гносеологических установок Карпова, которые нужно предварительно эксплицировать из его основных работ: «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860).

Основная установка Карпова во «Введении в философию» — достижение синтеза «формального и реального» (Карпов, 2013, 21). При этом Карпов увлекается психологизмом и видит саму философию как «философию мыслимо-субъективного», или науку самопознания (Карпов, 2013, 127). Предметом философии, согласно его мысли, является «бытие как гармоническое целое, развитое из сознания», последнее понимается *конкретно*, то есть в нем содержание не отделяется от психической силы, за что Карпов и критиковал рационализм. Отсюда сознание становится единым началом всего (Карпов, 2013, 80). Высказанные идеи ведут Карпова к идее синтетизма, при этом русский философ сообщает, что Дж. Тюрмер и В. Т. Круг высказывали нечто подобное, но со «слабыми и не совсем верными чертами» (Карпов, 2013, 87).

О Канте Карпов во «Введении...» пишет следующее. Рассуждая о той пользе, которую христианское учение может принести философии, он отмечает, что ко временам Канта антропологический дуализм, выявленный еще в античные времена, продолжал оставаться серьезной проблемой философии. Суть этого дуализма, согласно русскому философу, выражена в противопоставлении телесной и духовной жизни человека. Такая же проблема, продолжает он, стояла и перед Кантом, который принес в жертву своей теории тело, объявив ум самостоятельным началом всего человеческого существа, в котором также действует чувственность «под условием чисто

субъективных форм воззрения». Само тело у Канта, отмечает Карпов, как и внешняя вещественная реальность, были объявлены явлениями и таким образом почти устранены из философского рассмотрения в отношении к теоретическому разуму. Итак, последний имеет дело только с миром явлений, «чувствуя его под формами пространства и времени, а познавая категорически» (Карпов, 1840, 92–94).

Что касается в целом кантовской идеи различения теоретического и практического разума, то Карпов пишет: «этот взгляд на человеческую природу гораздо выше и отчетливее дуалистического», и далее: «Никто, вероятно, не будет сомневаться и в том, что сделанное Кантом преобразование философии открыло бесконечное поприще для дальнейшего исследования и оценки теоретических наших познаний, а особенно для философской архитектуры, или систематического построения науки. Впрочем, это оправдано и самим опытом... ныне только закоренелый предрассудок держится старых форм науки, и только невежество довольствуется внешним соотношением истин» (Карпов, 1840, 94–95). Тем не менее Карпов считал, что кантовский мир явлений мало оказывал влияния на субъективный мир человека, так как «между опытом и умом теоретическим поместил чистые, априорические формы чувственного воззрения» (Карпов, 1840, 95–96). Также русский философ высказывает и ряд других замечаний, для того чтобы «показать слабую сторону современной философии» (Карпов, 1840, 97).

Мы видим здесь достаточно нейтральное отношение Карпова к Канту, а в вопросах относительно априорных форм познания — даже нечто похожее на сочувствие. Можно даже сказать, что русский философ в некотором смысле соглашается с общими чертами учения Канта о субъективных формах познания, ссылаясь на их оправданность опытом. В то же время уже сейчас намечается критика кантовского различения мира явлений и мира вещей в себе, которое у Канта все же является следствием обнаружения субъективных форм познания, имеющих при этом только субъективное значение. Отсюда не до конца ясно, в какой мере Карпов принимал кантовское учение о пространстве, времени и рассудочных категориях.

В более-менее строгом виде теория познания В. Н. Карпова появляется в «Систематическом изложении логики» в первых трех главах — «Об условиях мышления», «О законах мышления» и «О природе мышления». В общем виде ее можно представить следующим образом. Первоначальное и необходимое условие действительного мышления — восприятие предметов, которое делится на чувственное и идеальное созерцание. Чувственное созерцание всегда находится в страдательном состоянии и, в сущности, представляет собой ощущения, вызываемые внешними предметами. Идеальное созерцание также является страдательной способностью, но оно, будучи именно способностью ума, воспроизводит впечатления «из недр собственной своей природы», к которым относятся идеи истины и добра, представленные в душе в виде вечности и бесконечности. В силу того, что чувственные созерцания пассивны, они не ведут самостоятельно к состоянию осознанности самих себя, для последнего необходимо проявление деятельных сил души. Тогда осознанные чувственные созерцания становятся воззрениями, а идеальные — умозрениями (Карпов, 1856, 14–19). Таким образом, Карпов представил две познавательные способности души — чувственность и ум, которые являются пассивными по своей природе и формы которых — созерцания.

Главное действующее начало мышления, логическая сила — это рассудок, который принимает участие в деятельности чувственности и ума. Последние дают рассудку материал и являются предметными условиями для рассудка (Карпов, 1856, 25–28). В то же время рассудок стремится разрешить противоречия между чувственностью и умом, между «здесь» и «везде», «мгновенно» и «всегда» посредством форм пространства и времени, которые становятся для Карпова условиями возможности самого мышления. При этом пространство суть форма внешнего воззрения, время суть форма умственного созерцания. Самое важное для нас, что пространство и время, согласно Карпову, не «заслоняют» от нас природы вещей, «потому что впечатления предметов мира внешнего и внутреннего мы принимаем в сознание не пространством

и временем, а непосредственно чувством и умом, поколику эти силы действуют либо до развития пространства и времени, либо независимо от них» (Карпов, 1856, 30). Саму деятельность рассудка Карпов исчерпывает двумя процессами: вниманием и воспроизведением. Внимание действует в форме времени и сопровождает всякую деятельность рассудка. Воспроизведение действует в форме пространства и дает рассудку материю представления (Карпов, 1856, 30–35). Взаимодействие рассудка с чувственностью и умом рождает два противоположных закона познания, из действия которых возникают законы рассудочной деятельности: закон тождества, закон противоречия и закон достаточного основания (Карпов, 1856, 50–52). Наконец, Карпов приводит определение понятия «мышление»: это «сознательная деятельность рассудка, совершаемая им в формах пространства и времени и управляемая известными законами» (Карпов, 1856, 68–69), при этом именно рассудок обнаруживает пространство и время в представлении вещей (Карпов, 1856, 70–71).

Карпов выделяет два типа мышления: математическое и логическое/дискурсивное мышление. Сам характер мышления, согласно русскому философу, заключается в том, что оно одновременно является деятельностью *a priori* и *a posteriori*, которые взаимообусловлены (Карпов, 1856, 73). Для мышления Карпов определяет целью «дойти до непосредственного познания самой вещи», в то же время из-за форм пространства и времени достичь указанную цель невозможно (Карпов, 1856, 79–80).

Уже оформленная теория познания Карпова на первый взгляд отстоит несколько дальше от взглядов Канта, хотя здесь обнаруживаются следующие параллели: а) возможность познания только при связи рассудочной деятельности и форм пространства и времени (см.: (Кант, 2006, 279; В196–197)); б) самостоятельный и свободный характер рассудочной познавательной способности; в) пассивный характер чувственности (см.: (Кант, 2006, 89, 137–139; В33, 75–76)); г) субъективный характер законов мышления (см.: (Кант, 2006, 191, 379; В122, 283)). Указанные сходства, в то же время, не позволяют утверждать зависимость Карпова от Канта в отношении теории познания, скорее русский философ делал незначительные поправки на теоретическую философию Канта. Ведь Карпов, в отличие от Канта, разворачивает свою гносеологию, используя психологический подход. Более того, русский философ не относит пространство и время к априорным формам чувственного познания, как это делает Кант (см.: (Кант, 2006, 119–121; В59–60)), но говорит о них постоянно в контексте рассудочной деятельности. Несколько слов важно сказать об упоминании Канта в «Систематическом изложении логики». В главах, посвященных теории познания, Карпов упоминает немецкого философа всего три раза, по поводу автономии и деятельности рассудка и относительно понятия ноумена (Карпов, 1856, 49, 73, 74).

В целом характеризовать философию Карпова, в частности его теорию познания, как априористическую все-таки не совсем правомерно, как это делал Гайдадым (см.: [Гайдадым, 1992, 1]), а вслед за ним и Мачкарина (см.: [Мачкарина, 2011б, 219]). Даже если под априоризмом понимать не только всеобщий и необходимый характер субъективных форм познания, о чем Карпов ясно не высказался, но и присовокупить сюда синтетическую модель взаимодействия чувственности и рассудочной деятельности, активность познающего субъекта, предполагающую наличие априорных форм познавательных способностей человека, наконец, трансцендентальное значение указанных форм, гносеология Карпова в «Систематическом изложении логики» в плане априоризма не сильно приближается к теоретической философии Канта. Важно отметить и то, что отсутствия явной критической настроенности Карпова относительно теории познания Канта во «Введении в философию» и в «Систематическом изложении логики» недостаточно для того, чтобы делать заключение о восприятии априоризма и трансцендентализма Карповым у Канта.

Спустя четыре года после издания «Систематического изложения логики» В. Н. Карпов начинает публиковать в журнале «Христианское чтение» серию статей под названием «Философский рационализм Новейшего времени», где высказывает критику в адрес теории познания Канта. Указанные публикации обнаруживают

достаточно интенсивную степень знакомства русского философа с наследием Канта, в отличие от его же «Логики». Отправной точкой критики кантовской теории познания в «Философском рационализме Новейшего времени» для Карпова является «Трансцендентальная эстетика», в которой немецкий философ предложил метафизическое и трансцендентальное истолкование пространства и времени как априорных форм чувственности, поскольку этот раздел «Критики чистого разума» есть «исходная точка рационализма и вместе первый шаг к заблуждению» (Карпов, 2013, 142). Карпов в первую очередь выступает против трансцендентального истолкования пространства и времени, утверждая, что различие материи и формы в чувственном познании — прерогатива рассудка, самой же чувственности такое различие не дано. Карпов утверждает, что пространство и время не только субъективные формы, как утверждал Кант, но и принадлежат самим вещам. Отрицает русский философ, в отличие от Канта, и априорный характер пространства и времени, указывая, что пространство и время неопределенны (Карпов, 2013, 144–145).

Следуя плану «Критики чистого разума», Карпов переходит к рассмотрению «Трансцендентальной аналитики», где, по его мнению, кенигсбергский философ воздвиг «истукан рационализма», но на «глиняных ногах» (Карпов, 2013, 147). Карпов выступает здесь против нескольких ключевых кантовских положений: 1) законодательство рассудка, а именно право давать законы внешней природе (см.: (Кант, 2006, 281; В197–198)); 2) дискурсивный характер рассудочного познания, выраженный в операциях с помощью понятий, а не созерцаний (см.: (Кант, 2006, 157; В92–93)); 3) трансцендентальный и логический характер понятий; 4) сфера применения категорий ограничена предметами возможного опыта (Карпов, 2013, 147–149); так как «Кант замкнул этот круг умственной деятельности и решил не впускать в него ничего, что не подходит под его категории и не укладывается в формы пространственных и временных отношений» (Карпов, 2013, 150). В итоге для Карпова теория познания Канта представляет «философский рационализм», который отвергает такие «духовно-реальные» основания бытия, как внешний объективный мир и внепространственно-временной духовный мир, и заменяет их «трансцендентальными призраками» ((Карпов, 2013, 152); ср.: (Кант, 2006, 243–245; В165–167)).

С одной стороны, здесь продолжается обнаруженная еще в годы обучения в КДА и намеченная Карповым в его работе 1840 г. тенденция создать в некотором смысле оппозиционную германской рационалистической философии русскую самобытную философию. При этом сходства с Кантом в сочинениях «Введение в философию» и «Систематическое изложение логики» либо фрагментарны и редки, либо показывают нейтральное отношение Карпова к немецкому философу. С другой стороны, в критике европейского рационализма Карпова обнаруживается смена отношения к Канту от нейтрального к негативному. Именно здесь русский философ окончательно отвергает как кантовский априоризм, так и его же трансцендентализм, оставляя лишь модифицированную концепцию субъективных форм познания, которая на кантовскую практически не похожа.

Итак, в трех рассмотренных сочинениях Карпова по отношению к философским идеям Канта обнаруживается едва заметный дрейф русского философа от нейтрального отношения с элементами симпатии и критики к негативно-критическому. Следовательно, справедлива та часть утверждения Ласкеева, в которой отмечается эволюция взглядов Карпова применительно к европейскому рационализму: от принятия и использования его установок до отрицания и критики.

Внешние факторы, повлиявшие на эволюцию философских взглядов В. Н. Карпова

Хотелось бы еще высказать некоторые соображения относительно внешних условий, повлиявших на философский путь Карпова. Хотя интерес русского

философа к Платону обнаружился почти в начале его становления как мыслителя, тем не менее нельзя игнорировать исторические, социальные, культурные и политические факторы. На последующие размышления меня натолкнула статья Т. Симосато «О формировании образа Платона как символа русской философии в сочинениях В. Н. Карпова».

Карпов занимался разработкой собственной философской системы на протяжении долгого времени, начиная с обучения в Киевской духовной академии в 20-е гг. XIX столетия и до конца своих дней. При этом значительная часть его размышлений совпала со временем правления Николая I, отмеченного усугублением цензуры и подавления вольнодумства. В частности, в 1840 г. в духовных семинариях было отменено преподавание философии, остались только курсы логики и психологии [Федоров, 2003, 106]. Также большую часть своей жизни Карпов посвятил переводу и исправлению сочинений Платона. Вполне естественно, что он во время переводов и правок размышлял над идеями античного философа.

Нельзя не отметить, что до правления Николая I интерес к западной философии был довольно невысокий, но на фоне цензуры и запретов могли образоваться те самые условия для обращения к античной и восточной философии. Вполне может быть, что не только изначальный интерес Карпова к Платону определил характер его философствования, но и внешняя ситуация, которая складывалась из отчуждения западноевропейской философской мысли и поисков русской самобытной мысли в русле православного мировоззрения. Более того, эволюция взглядов Карпова, скорее всего, могла быть вызвана в том числе и указанными внешними изменениями, что объясняет его довольно острую критику европейского рационализма. В этом отношении показательна реакция Карпова на его перевод на кафедру истории философии в 1853 г. Философу предстояло читать лекции по истории философии «по странной и прихотливой программе», которые не сильно воодушевляли Карпова, так как «мертвая программа мертвила речь его». «Ожил» Карпов, когда поручили ему преподавание логики, а затем философии [Христианское чтение, 1868б, 266–267].

В 1858 г. Карпов преподавал уже курс по истории философии от Канта [Христианское чтение, 1868а, 236–237]. А спустя менее чем через два года, в 1860 г., русский философ начал публиковать в «Христианском чтении» частями свою статью «Философский рационализм Новейшего времени». Сказанное позволяет предполагать, что Карпов произвел еще одну ревизию в своих взглядах и пришел к еще большему отрицанию европейского рационализма по той причине, что практически невольно был вынужден преподавать историю философии, а затем новейшую историю философии от Канта.

Заключение

Обнаруженные изменения, которые трудно заметить, не углубляясь в анализ отношения В. Н. Карпова к философии Канта, демонстрируют эволюцию теории познания Карпова в плоскости отношения русского философа к европейскому рационализму, неотъемлемой частью которого он считал Канта. Если принимать еще во внимание свидетельства современников Карпова о его отношении к кантовским идеям во время обучения в КДА, то можно утверждать, что за время своих философских исканий Карпов изменил отношение к Канту от симпатии с элементами критики в сторону острой критики и неприятия. Это не могло не сказаться на теории познания Карпова, где до 1860 г. еще обнаруживаются следы кантовских концепций субъективизма и априоризма, а уже в «Философском рационализме Новейшего времени» они не просто исчезают, а активно критикуются и отвергаются. Эволюция во взглядах Карпова в отношении к Канту не только показывает динамику взглядов русского философа в теории познания, но и открывает перспективу дальнейших исследований всего философского наследия Карпова в эволюционном ключе.

Источники и литература

Источники

1. Кант (2006) — *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1. 1081 с.
2. Карпов (1840) — *Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1840. 136 с.
3. Карпов (1856) — *Карпов В. Н.* Систематическое изложение логики СПб.: Тип. Я. Третья, 1856. 314 с.
4. Карпов (2013) — *Карпов В. Н.* Сочинения: в 3 т. / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской тип., 2013. Т. 1. 355 с.

Литература

5. Абрамов (1994) — *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии. М.: Наука, 1994. С. 81–114.
6. Августин Никитин (2001) — *Никитин А. Е., архим.* В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа: Альманах на 1999–2000 годы. Воронеж: Изд-во Воронежско-Липецкой епархии, 2001. С. 64–74.
7. Аскоченский (1863) — *Аскоченский В. И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее, в 1819. СПб., 1863. 282 с., примеч. VIII с.
8. Воронежские епархиальные ведомости (1869) — Воронежские епархиальные ведомости. 1869. № 22. 15 ноября.
9. Воронежские епархиальные ведомости (1897) — Воронежские епархиальные ведомости. 1897. № 4. 15 февраля.
10. Высокоостровский (1893) — *Высокоостровский А. П.* Покойный профессор Карпов как почитатель сократо-платоновой философии // Христианское чтение. 1893. № 3–4. С. 389–395.
11. Гавриил Воскресенский (1840) — *Гавриил (Воскресенский), архим.* История философии. Казань: Университетская тип., 1840. Ч. 6. 159 с.
12. Гайдадым (1992) — *Гайдадым Э. Л.* Философия истории православного неортодоксального теизма в России XIX — начала XX вв.: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. Киев, 1992. 46 с.
13. Зеньковский (2010) — *Зеньковский В., прот.* Христианская философия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2010. 1072 с.
14. Каменский (2009) — *Каменский З. А.* Еще о школе Шада. Послесловие к публикуемым диссертациям // Кантовский сборник. 1984. № 1 (9). С. 130–134.
15. Коцюба (2017) — *Коцюба В. И.* Духовно-академическая философия XIX столетия в немецкой историко-философской науке XX в. // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 117–127.
16. Круглов (2009) — *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2009. 567 с.
17. Куценко (2009) — *Куценко Н. А.* Из истории российского кантоведения. Харьковская философская школа первой половины XIX века... // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 129–137.
18. Ласкеев (1898) — *Ласкеев П. М.* Два проекта православно-христианской философии: «Введение в философию» В. Н. Карпова и «О необходимости и возможности новых начал для философии» И. В. Киреевского // Христианское чтение. 1898. № 5. С. 732–756.
19. Маковельский (2004) — *Маковельский А. О.* История логики. М.: Кучково поле, 2004. 480 с.
20. Мачкарина (2011а) — *Мачкарина О. Д.* Критическая философия И. Канта в Санкт-Петербургской духовной академии: критика и интерпретация // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2011. № 1 (14). С. 155–160.
21. Мачкарина (2011б) — *Мачкарина О. Д.* Рецепция критической философии И. Канта в России XIX века: Дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2011. 392 с.

22. Никольский (1898) — *Никольский П. В.* История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1898. Ч. 1. 235 с.
23. Никольский (1899) — *Никольский П. В.* История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1899. Ч. 2. 229 с.
24. Пишун (2013) — *Пишун С. В.* Природа философского знания в интерпретации Санкт-Петербургской школы духовно-академического теизма (взгляд Ф. Ф. Сидонского и В. Н. Карпова) // *Религиоведение*. 2013. № 3. С. 131–138.
25. Ростиславов (1872) — *Р. С. [Ростиславов Д. И.]* Петербургская духовная академия до графа Протасова. Воспоминания // *Вестник Европы*. 1872. Т. V. С. 152–207.
26. Ростиславов (1883) — *Ростиславов Д. И.* Петербургская духовная академия при графе Протасове 1836–1855 гг. // *Вестник Европы*. 1883. Т. IV. С. 581–611.
27. Ряполов (2019) — *Ряполов С. В.* Роль философской системы В. Н. Карпова в развитии онтологии и теории познания // *Вестник Самарского государственного технического университета*. Сер.: Философия. 2019. С. 84–89.
28. Ряполов (2021) — *Ряполов С. В.* Понятие метафизики в философии В. Н. Карпова // *Хотят ли русские войны: Материалы XVI Международного форума*. Липецк: Липецкий государственный педагогический ун-т им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2021. С. 46–48.
29. Симосато (2017) — *Симосато Т. Х.* О формировании образа Платона как символа русской философии в сочинениях В. Н. Карпова // *Философский полилог*. 2017. № 1. С. 30–42.
30. Соловьев (2015) — *Соловьев А. П.* Идеиное наследие архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) и философская мысль в Санкт-Петербургской духовной академии середины XIX века // *Христианское чтение*. 2015. № 3. С. 8–30.
31. Столяров (2016) — *Столяров А. Г.* Особенности концепций логико-гносеологической школы Санкт-Петербургской духовной академии в XIX — начале XX вв. (на примере учений Ф. Ф. Сидонского и В. Н. Карпова) // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2016. № 3 (37). С. 117–126.
32. Федоров (2003) — *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синаодальный период. 1700–1917. М.: Русская панорама, 2003. 480 с., 11 табл.
33. Христианское чтение (1868а) — Василий Николаевич Карпов // *Христианское чтение*. 1868. № 2. С. 230–247.
34. Христианское чтение (1868б) — Речь при погребении заслуженного профессора В. Н. Карпова // *Христианское чтение*. 1868. № 2. С. 262–273.
35. Христианское чтение (1898) — Памяти русского философа В. Н. Карпова: речи, произнесенные на торжественном собрании в СПб. Духовной академии 12 апреля 1898 г. по случаю столетия со дня рождения знаменитого профессора-философа (род. 2 апр. 1798 г.) // *Христианское чтение*. 1898. № 5. С. 684–731.
36. Чернаткин (2018) — *Чернаткин И. И.* Подходы к изложению логики во второй половине XIX века в России на материале учебников В. Н. Карпова и А. Е. Светилина // *Логико-философские штудии*. 2018. № 3 (16). С. 275–282.
37. Шевцов (2017) — *Шевцов А. В.* Философия в Санкт-Петербургской духовной академии в XIX веке // *Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы VIII международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения Санкт-Петербургской Духовной Академии: в 2 ч.* СПб.: СПбДА, 2017. Ч. 2. С. 29–39.
38. Яковенко (2003) — *Яковенко Б. В.* История русской философии. М.: Республика, 2003. 510 с.