Российские Пропилеи

Густав ШПЕТ

Философская критика:
отзывы, рецензии, обзоры





Татьяна Щедрина

Философская критика Густава Шпета

УДК 1(470)(091)(082.1)
ББК 87.3
Ш83

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи»
С. Я. Левит

Редакционная коллегия серии:
Л. В. Скворцов (председатель), В. В. Бычков, Г. Э. Великовская, И. Л. Галинская, П. С. Гуревич, В. К. Кантор, А. М. Кузнецов, Ю. С. Пивоваров, Г. С. Померанц, А. К. Сорокин, П. В. Соснов, Т. Г. Щедрина

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
Проект № 09-06-07018

Научный редактор и составитель тома Т. Г. Щедрина
Художник П. П. Ефремов

Шпет Г. Г.

Ш83 Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Г. Г. Шпет ; [сост., науч. ред., предисл., коммент., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедрина]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 487 с. — (Российские Пропилеи).

ISBN 978-5-8243-1455-7

Настоящим томом продолжается издание сочинений Г. Г. Шпета. В него вошла философская критика: отзывы, рецензии, обзоры, опубликованные в разные годы. А также реконструированные рукописи его незаконченных критических работ. Тексты сверены по рукописям, хранящимся в ОР РГБ и семейном архиве. Публикуемые материалы представляют опыт повседневной интеллектуальной работы русского философа-профессионала.

Том обстоятельно прокомментирован. Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся историей русской философии и культуры.

УДК 1(470)(091)(082.1)
ББК 87.3

ISBN 978-5-8243-1455-7
© Левит С. Я., составление серии, 2010
© Щедрина Т. Г., составление тома, реконструкция рукописных текстов, археографическая работа, вступительная статья, комментарии, 2010
© Пастернак Е. В., Шторх М. Г., наследники, 2010
© Российская политическая энциклопедия, 2010

Российские Пропилеи

Густав ШПЕТ

Философская критика:

отзывы, рецензии, обзоры

Москва
РОССПЭН
2010

движение. И в связи с этим возникает очень важный, может быть даже принципиальный, вопрос: каким должен быть сегодня критик? Ситуация «многообразия интерпретативных практик» и признание «принципиальной диалогичности мышления» не снимает с критика ответственности за рефлексивное отношение к своей позиции в процессе осуществления критики. Критик теперь уже не может только диалектически преодолевать «устаревшее»[2] (в ситуации релятивизации это оказывается практически невозможным). Он должен рефлексивно оценить не только критикуемое произведение, но и свою собственную позицию в процессе принципиальной актуализации критикуемой концепции. Иначе говоря, на место критика-антипода приходит критик-редактор, обладающий способностью рефлексивно отодвинуть свои концептуальные установки на второй план, т. е. не столько *иметь* собственную позицию, сколько *знать* множество разных позиций и уметь выражать их в слове, что позволит ему высказать наиболее адекватное суждение о критикуемой концепции и переосмыслить свою собственную.

Критическое наследие Густава Шпета представляет нам именно такой опыт философской работы. В нем сочетаются интуиция писателя-мыслителя, знание ученого-энциклопедиста и глубокий аналитизм философа-профессионала, осознающего ответственность за свое слово и право на критические суждения.

Эти черты отчетливо проявляются в рецензиях Шпета на переводы зарубежных философских и научных текстов, где критике подвергается не столько концепция автора книги (она-то, как правило, излагается в рецензии положительно), но стратегия перевода. Шпет и как рецензент, и как переводчик философской и художественной литературы (он знал 17 языков) очень хорошо понимал, что перевод — это такая реальность, где при возникновении спорных ситуаций критик-редактор ищет аргументы в культуре и истории: в контексте переводимой эпохи, в сложившейся традиции перевода, в опыте коллег. Поэтому в процессе критики философских переводов Шпет апеллировал, кроме всего прочего, к ответственности переводчика перед своей эпохой, которую он и формирует своим переводом. Именно к этим контекстам отправляет нас «столкновение с проблемой “мысль и стиль”»[3], акцентирующей внимание на том, *что* собственно переводится. Однако чтобы воспользоваться дихотомией «мысль – стиль» как своеобразным методологическим «инструментарием», требуется мощный массив эмпирического материала.

---

[2] См.: *Касавин И. Т.* Критицизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 401–402.

[3] *Автономова Н. С.* Приставка как философская категория / Как переводить Деррида? Философско-филологический спор (с участием С. Н. Зенкина и Н. С. Автономовой) // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 165. См. также: *Автономова Н. С.* Перевод: история и вечность // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 171–174.

Поэтому Шпет в своих рецензиях на переводы концентрировал внимание на философском аспекте этой проблемы и пытался ответить на вопрос о том, *как возможен* перевод. И здесь водораздел проходит по иным траекториям, речь идет о том, каковы границы переводимости философского текста. Для Шпета этот вопрос важен не только как для критика-редактора, но и как для переводчика. И в том и в другом случае он придерживается методологической стратегии, нацеленной на «историческую точность» перевода[4]. Поэтому он так «придирчив» к выбору эквивалентов в рецензируемых изданиях, к тонкостям духа эпохи. Он ищет третий путь перевода между Сциллой «буквализма» и Харибдой «произвола». И тогда в силу вступает «закон»: «всякий перевод становится заметен лишь постольку, поскольку расходится с оригиналом, поэтому любой конкретный разговор о переводе фатально выливается в скорбный список оплошностей»[5]. Однако оплошность оплошности – рознь, и то, что в одной стратегии выглядит как оплошность, в другой может представляться как достоинство (об этом, кстати свидетельствует представленный в этой книге ответ переводчицы Юма С. Церетели Шпету). «Оплошности», которые Шпет находит в рецензируемых переводах, может быть, и не всегда существенны, однако для него важны не они сами по себе, а методологический принцип, их допускающий.

Исследовательская стратегия, которой Шпет придерживался всю жизнь – принципиальная философская критика, «характеризующаяся антидогматизмом, установкой на анализ собственных оснований мышления, на выяснение границ применимости фундаментальных понятий и методов»[6] – не позволяла ему ни допускать «оплошности» в переводе, ни прощать эти «оплошности» себе и другим. Именно эта стратегия способствовала формированию в исследовательской историко-философской литературе «легенды о том, что Шпет превосходный аналитик, еще лучший критик, но сам-то он якобы очень мало продуктивен»[7]. Да и современникам Шпет запомнился «человеком исключительно ясного аналитического ума»[8]

---

[4] На этом принципе основан и шпетовский подход к герменевтике, где точное (единственное) понимание смысла определяется контекстом. Контекст останавливает принципиальную текучесть смысла.

[5] *Зенкин С. Н.* Наличие и отличие / Как переводить Деррида? Философско-филологический спор (с участием С. Н. Зенкина и Н. С. Автономовой) // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 158.

[6] См.: *Порус В. Н.* Критицизм // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. II. М., 2001. С. 328.

[7] Эту тенденцию к недооценке шпетовского критического подхода в философии заметил В. П. Зинченко. См.: *Зинченко В. П.* Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М., 2000. С. 10.

[8] См.: *Шторх М. Г.* Густав Шпет в воспоминаниях современников и учеников // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. Ред. В. А. Лекторский, Л. А. Микешина, Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина. М., 2006. С. 326.

...критика – это беспристрастная попытка
познать и передать все лучшее,
что есть в мире фактов и мыслей.

Мэтью Арнольд

Этот том[1] представляет особый пласт творческого наследия Густава Густавовича Шпета – философскую критику: отзывы о прочитанных книгах и рукописях, рецензии на опубликованные переводы, обзоры философской и научно-гуманитарной литературы и др. Работы эти вызывают несомненный историко-философский интерес и могут рассматриваться как образец повседневной аналитической работы, как возможность для выявления концептуальных установок автора, как архив эпохи, т. е. как показатель доминирующей идейной атмосферы начала XX века. Однако многие исследователи, пытающиеся сегодня осознать магистральные идейные направления русской мысли, зачастую воспринимают критические работы того или иного автора как второстепенные, не имеющие прямого отношения к его концептуальным обобщениям. Между тем, именно они приобретают для современных исследователей — философов и ученых-гуманитариев, особую значимость.

Мы сегодня пытаемся ответить на вопрос, каковы нити преемственности, которые могли бы связать русскую дореволюционную философию и философию советского времени? Без учета философской критики в русской интеллектуальной традиции начала XX века нам будет трудно ответить на эти вопросы. Ведь критика — это не только основание «положительного познания», но и то, что постоянно меняется в стремлении схватить тенденции и ответить на запросы своего времени. И если мы сегодня хотим понять свое философское время как время историческое, т. е. найти преемственность с предыдущими направлениями и течениями в русской философии, то философская критика начала XX столетия может стать для нас путеводной нитью на этом пути.

Дело в том, что из современного философского лексикона уходит не только понятие *истины*, уходит и связанное с ним понятие *критики. В этой констатации, если «до конца» помыслить эту ситуацию ухода, самое печальное в том, что вместе с ними «уходит» и сама философия.* Ведь критика – это само основание философского знания, ее жизнь и

---

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 08-03-00294а.

(А. А. Реформатский), «доводившим свою критику до беспощадного смеха»[9] (А. Ф. Лосев), «протыкающим парадные фраки иных позиций: рапирою Юма»[10] (А. Белый). Добавлю, что некоторые исследователи принимают эту «легенду», зачастую, в оценочном смысле, сожалея, что философу не удалось последовательно изложить свою положительную позицию.

Однако Шпет сознательно отказывался от такого способа философствования, предпочитая «пифагорейское молчание» схематическому изложению собственных взглядов и идей. В чем смысл подобного отказа? Отчасти этот стиль, конечно, объясняется враждебной внешней атмосферой, складывавшейся вокруг Шпета в академических кругах философской Москвы. Он сам неоднократно писал об этом публичном одиночестве: «В Москве меня друзья упрекали в том, что я не пишу, враги указывали на это, как на мою несостоятельность, кричали, что я скрываю свои взгляды, потому что их у меня и нет... Я знал, что я делаю, чего хочу, и все-таки молчал... А мне было очень тяжело, но в этом было какое-то удовлетворение самолюбия: молчать, пока мысль не созреет окончательно. Но самому так хотелось, так хотелось найти человека, с которым я мог бы делиться и несозревшими мыслями... Мне приходилось все обдумывать одному, но я чувствовал от этого не только недостаток в побуждении, поощрении, но и внутренне было как-то неуютно, как будто сидишь один-одинешенек в громадной пустой лаборатории...»[11].

В то же время в письмах Шпет излагает не только личностные мотивы именно такого (критического) отношения к философской деятельности. Он последовательно продумывал свой метод работы с историческими идеями, вырабатывал стиль изложения проблемы – конструктивная критика предшествующих подходов и историческое изложение критического исследования, т. е. воссоздание тематической «сферы разговора» — обсуждения проблем, которые сама действительность ставила перед ним и современным ему философским сообществом.

В 1912 году, уже находясь в командировке, в Гёттингене, Шпет делится своими «несозревшими мыслями», методологическими сомнениями по поводу «Истории как проблемы логики» со своим другом Л. И. Шестовым. Между ними однажды состоялся примечательный разговор, в котором Шестов натолкнул Шпета на мысль, что «концов» для его произведений (для его стиля) и не нужно. При-

---

[9] Алексей Лосев: Бороться со скукой. Беседа Ю. Ростовцева с А. Лосевым // Студенческий меридиан. 1984. № 10. С. 34.

[10] *Белый А.* Между двух революций. М., 1990. С. 274.

[11] Письмо № 81 Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 6 июля (23 июня) 1912 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. Отв. ред-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 99.

мечательно, что Шестов со своим «Апофеозом беспочвенности» как раз навлек на себя гнев критиков именно за «безначальность» и «бесконечность» этого произведения. Шпет рассказывает своей невесте о встрече с Шестовым, описывает свои сомнения и вопросы, о которых шел разговор между ними: «Я прочел ему все, что здесь написал. Пожаловался, что не то выходит, что я думал. Я думал в первой части только изложить историю вопроса, а у меня изложение отсутствует, а всё критика. Он, напротив, говорит, что сам Бог толкнул меня в эту сторону. Его все очень заинтересовало, и он настаивает, что выйдет очень интересная работа, если буду продолжать в том же направлении. <...> Нравится ему и самый характер изложения: понятно, спокойно, но внутренно напряженно... Очень только настаивает на одном: не писать в этой книге “концов”, т. е. не высказывать окончательных решений и не обнаруживать своих положительных взглядов до конца, так как это свяжет на будущее; сверх того, не выходить из рамок академичности. Он указал два места, где я, по его мнению, это уже делаю. Я совершенно с ним согласен, но указал, что трудно удерживаться. Он говорит, что хорошо это чувство знает, но что нужно до крови закусить губу и молчать. Пусть ругаются те, что могут в неделю разрешить все вопросы... Я говорил, что есть здесь еще некоторые внутренние мотивы, когда откладываешь самое важное, то какое-то внутреннее сомнение дразнит: откладываешь, потому что не можешь и, значит, никогда не сделаешь. Но я все же согласен с ним, когда он на это говорит: не сделаешь, значит не дано, но нужно самому дойти до конца и тогда только заговорить. Мы решили, что, когда я кончу первую часть, я поеду к нему, мы все вместе прочтем и тогда подробно поговорим»[12]. Этот отрывок из письма Шпета уточняет его внутренние мотивы обращения к критическому способу изложения материала и отчасти объясняет особенности формирования его стиля изложения, трудность для понимания и предельную абстрактность которого отмечали не только его современники, но и исследователи его творчества. В этом контексте миф о неоригинальности и непродуктивности шпетовских идей исчезает. Конструктивно-критическое изложение систем других мыслителей ведется Шпетом изнутри самостоятельно формулируемой им научной проблемы, а следовательно, это не просто критика, не просто анализ, но переосмысление пути других философов, пересмотр их способов постановки и решения научной проблемы, осуществление разговора с ними и попытка «дать понять» читателю самому выбрать свой путь в разработке научных и философских проблем.

---

[12] Письмо № 56 Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 11 июня (29 мая) 1912 года // *Там же*. С. 69–70.

Так глубоко личным путем Шпет приходит к осмыслению фундаментального для философии значения «положительной критики» как органичной формы ее развития:

«Критика, – пишет Шпет в первой части "Истории как проблемы логики", – бывает двоякого рода: ...отрицательная и положительная. Можно критиковать, уличая автора в непоследовательности, недоведенности его мыслей до конца, внутренних противоречиях и т. п., — такую критику называют иногда имманентной критикой, но мы предпочитаем ее называть отрицательной, так как это критика для себя самой, и не видно, какому положительному творчеству может она послужить, пока положительно же не раскрыты задачи последнего. Напротив, положительная критика начинает именно с того, что раскрывает свои цели, показывает свои идеалы, укрепляет их истинность, и в критике ложного видит не самоцель, а только средство отстоять свое положительное. В конце концов, критика положительная может включить в себя и критику имманентную, но явно, что при этом эта имманентность теряет все свое значение, так как и эта критика подчиняется обнаруженным и защищаемым идеалам и целям. Но можно пойти и еще дальше, – в строгом смысле имманентная критика едва ли и осуществима. Хотя бы скрыто, но критика всегда предполагает некоторое основание, как регулятивную идею собственной работы, иначе она рискует выродиться в простое и утомительное отыскивание мелких недочетов, противоречий в словах и выражениях и т. п. Разумеется, если бы мы стали буквально придерживаться указанных определений критики, то и положительная критика могла бы показаться невыполнимой: ведь нужно было бы осуществить до конца всю творческую работу основания, на которое становится критика для того, чтобы отчетливо открыть всякий пункт, с которого ведется нападение, а такая работа, конечно, есть работа, завершение которой лежит в бесконечности. Эта трудность разрешается тем, что можно раскрыть свою хотя бы основную принципиальную позицию, обнаруживая ее в ее частностях в процессе самой критики, тогда облегчается и последующее построение, которое в значительной своей части превращается в собирание того, что было рассеяно в процессе критической борьбы»[13].

Такой способ рефлексивного освоения критики позволил Шпету в том же самом произведении сформулировать положительную концептуальную идею, к которой он постоянно будет возвращаться в своих последующих работах. Это и заметил Шестов в разговоре со Шпетом в 1912 году. Идея такова: «историческое познание, – полагал

---

[13] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. Археографическая работа И. М. Чубарова, Л. В. Федоровой. М., 2002. Ч. 1. С. 47–48.

Шпет, – никогда не является познанием чувственным или рассудочным или познанием внешнего, либо внутреннего опыта, а всегда есть познание, предполагающее уразумение и интерпретацию, как средство уразумения. Такого рода познание можно условиться называть семиотическим познанием. Оно требует собственной гносеологии»[14]. Шпет поясняет, что «своеобразие этой теории познания станет ясным, если сопоставить ее с логикой. Логика понятия, как выражения, по существу есть дисциплина семиотическая, но тогда как для других эмпирических наук она может считаться с понятием предмета, как значением выражения, для понятий исторических дело усложняется тем, что само значение исторического понятия выступает как знак, который может быть раскрыт только средствами специальной герменевтики»[15]. Приведенная цитата подтверждает мысль Шпета о том, что в критическом произведении содержится также и положительное основание критики. Иначе говоря, в критических текстах Шпета есть положительное ядро – идея герменевтики как онтологии понимания и эпистемологии интерпретации.

Рассуждения Шпета о критике и его критические работы не потеряли своей актуальности и сегодня. И прежде всего потому, что позволяют задуматься о содержательных пороках отрицательной критики: схематизме (догматизме), негативизме (скептицизме) и морализме. Эти пороки всегда подстерегали критика на его пути, а негативистический критицизм и сегодня продолжает лихорадить российское философское сообщество. Между тем в русской философии начала XX века сложилась традиция[16], представители которой умели эти пороки преодолевать. В поисках нитей преемственности, связывающих русскую дореволюционную философию и философию советского времени, мы можем их опытом воспользоваться.

---

[14] *Там же*. С. 287.

[15] *Там же*. С. 287–288.

[16] Шпет определял традицию «положительной философии» на русской почве, как единое, внутренно связанное, цельное и конкретное знание о действительности. «Я смею думать, – говорил он, – что ощущаю эту традицию не как отдаленную, общую и косвенную связь, а как живое, самое близкое и непосредственное духовное единство. Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как я указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию как *полное* и *целостное* знание, – философия для него, как целостное мировоззрение, – дело не человека, а человечества; Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в "Философских началах *цельного* знания" дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение "*конкретным* идеализмом"; система Лопатина есть "система *конкретного* спиритуализма"...». *Шпет Г. Г.* Философия и история // *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 199.

• • •

Книга состоит из двух тематических разделов, внутри каждого сохраняется хронологический принцип, стирающий границу между опубликованными и неопубликованными произведениями. В каждом разделе представлены критические тексты Шпета. Различение рецензий, обзоров, с одной стороны, и отзывов, с другой, довольно условно. Рецензия и обзор пишутся для публикации, отзыв пишется по заказу специалистов и издательств или из потребности лично откликнуться на то или иное произведение. В то же время, очевидно, что предложенное различение не исключает пересечения рецензий (и обзоров) и отзывов.

• • •

От всей души благодарю Марину Густавовну Шторх и Елену Владимировну Пастернак за предоставление рукописей из семейного архива Г. Г. Шпета.

Большое спасибо моим самым близким друзьям и единомышленникам, — Борису Исаевичу Пружинину и Наталии Сергеевне Автономовой.

Выражаю сердечную признательность Людмиле Александровне Микешиной, Ирине Николаевне Грифцовой и коллективу кафедры философии МПГУ за неизменную поддержку моих философских исследований.

Благодарю моих коллег — Юлию Дамм, Виталия Львовича Махлина, Владимира Натановича Поруса, Надежду Николаевну Трубникову за перевод иноязычных текстов; Ирину Валентиновну Борисову, Николая Сергеевича Плотникова, Елену Анатольевну Прибыткову, Владимира Владимировича Янцена за помощь в библиографической работе и квалифицированные научные советы.

Большое спасибо Павлу Александрову, Оксане Веселовой, Владимиру Кабалину, Рустаму Сабанчееву, Анастасии Шушкиной, Ирине Щедриной за научно-техническую поддержку.

От всей души благодарю Светлану Яковлевну Левит за те издательские усилия, которые она вложила в издание уже семи томов собрания сочинений Г. Г. Шпета, а также Российский фонд фундаментальных исследований, без финансовой поддержки которого эта книга не была бы подготовлена и не увидела бы свет.

Раздел I.
Обзоры и рецензии

Роджерс А. Краткое введение в историю новой философии. Пер. С. С. Зелинского, под ред. Ю. И. Айхенвальда. М., 1903

По мнению О. Кюльпе, автора известного «Введения в философию», «в литературе можно отметить два существенно различных способа выполнения номинально одной и той же задачи»[1] — составления введения в философию. Одни намечают известные проблемы философии и дают решение их с точки зрения, разделяемой авторами; другие стремятся «выйти из узкого круга личных убеждений и окинуть взором всю философию в ее целом, как в прошлом, так и в настоящем»[2]. И один, и другой способы изложения, конечно, имеют свои хорошие стороны. В смысле справочных руководств или для целей более быстрого ознакомления с возможно бóльшим количеством философских систем, быть может, второй тип «введений» более пригоден. Но нет никакого сомнения, что первый зато выигрывает в смысле цельности общей картины, гармонии частей и часто увлекательности изложения. Иллюстрацией сказанного могут служить известные в России «Введения» самого Кюльпе — второй тип и Паульсена — первый.

Книга американского философа Роджерса также принадлежит к первому типу. И автор, как это выясняется из его предисловия, вполне сознательно выбрал такой способ изложения; в ущерб объективности он предпочел дать цельность и законченность. Он горячо протестует против распространенного взгляда о бесполезности философских построений и успешно доказывает их жизненность и даже практическую необходимость. Жизнь и философия для него одно. Мало того, жизнь лишается всякого смысла, если предварительно не разрешен вопрос об отношении конечной человеческой жизни к бесконечной жизни мировой.

---

[1] *Кюльпе О.* Введение в философию. Пер. с нем. П. Б. Струве. СПб., 1901. С. 1—2.
[2] *Там же.* С. 3.

В своем «Введении» автор ограничивается рассмотрением вопросов только метафизической проблемы и перехода ее в гносеологическую (Роджерс называет ее эпистемологической); проблем этики, логики и психологии он совершенно не касается. В живом и интересном изложении он рассматривает и критикует решение указанных проблем материализмом, дуализмом, пантеизмом, рационализмом и другими философскими мировоззрениями, какие записаны на страницах истории философии со времени Декарта. Изложение Роджерса очень оригинально и далеко от обычного шаблона учебников истории философии; не менее оригинальна и его интерпретация некоторых построений. В особенности это следует сказать относительно его толкования философии Гегеля.

От критики других философских построений Роджерс переходит к положительному изложению собственного миросозерцания — *теистического идеализма*. Предыдущий обзор приводит его к одному безусловному выводу, «что в идеализме, известного рода и вида, и только в идеализме, можно надеяться найти такое решение мировой загадки, несостоятельность которого не предрешена заранее» (стр. 166). Основная черта идеализма состоит в том, что реальность мира понимается по аналогии с жизнью сознания. Но, чтобы сохранить познаваемость и отдельную реальность вещей внешнего мира, необходимо допустить их существование в более основном сознании, чем наше. Таким сознанием может быть *сознание мировое*. Остается найти некоторое *единство для* мирового разнообразия. Предыдущий анализ показал, что его нельзя найти ни в чисто абстрактных сферах, ни в вещах в себе или субстанциях, а в единстве самого процесса жизни. По аналогии с человеческою жизнью оно заключается в единстве сознательной цели. Но согласно здравому рассудку мы признали разнообразие внешнего мира, признали, что объекты имеют в нем отдельное существование. Возникает вопрос, в чем заключается их реальная природа? Она может быть или пассивным состоянием сознания, мыслью, или активной волей. Но наше «нормальное состояние» — не в размышлении о вещах как объектах, а в пользовании ими. Кисть художника мы определяем не с точки зрения ощущений, которые она вызывает, а с точки зрения ее цели. Стало быть, на основную реальность вообще мы должны смотреть не как на абстрактную мысль, а как на движение к определенной цели, как на активную деятельность.

Возвратимся к вопросу об отношении высшей реальности к индивидуальному *я*. *Я*, как нечто изолированное, немыслимо: оно есть некоторая часть мирового целого, в котором занимает определенное место и исполняет определенную функцию; тем

не менее между жизнью индивидов и миром, как нам кажется, существует некоторая раздельность. Допустим ее и постараемся понять их единство. «Жизнь наша — это то, что мы *делаем*, реализованное в сознании, а это *дело* необходимо заключает в себе мир и другие *я*» (стр. 180). Человек живет в обществе, его жизнь вне социальной среды немыслима. Каждый индивидуум обладает собственными чувствами, собственною жизнью, известною ему из непосредственного опыта. Другие ее знают только в ее проявлении. Таким образом оценка известного акта *в сознании* делает его нашим. Но так как каждый акт *реально* влечет за собою социальные последствия, которые мы познаем и применяем к общим целям, то мир есть единство, единство развития к определенной цели мирового прогресса. «Если же перенести это на абсолютный опыт, то высшее понятие, какое только мы можем получить о мире, будет понятие социального целого, где Бог представляет высшее *я*, в зависимости от которого находится все остальное» (стр. 182). Природа Бога по существу, как и наша природа, социальна, жизнь его — это сознательная жизнь активной кооперации с конечными существами, которые он вызвал к бытию. Индивидуальность отдельного *я* остается неприкосновенной и сознается в непосредственном опыте; все остальные, не исключая и Бога, могут ее только познавать. Но это не значит, что *я* совершенно независимо от Бога, ведь всякий акт *я* входит в смысл жизни Бога, заключающейся в развитии социальных отношений. Да и сама социальная жизнь отсюда получает основу в «сокровеннейшей и существенной реальности мира» (стр. 183).

Природа нашего *я* также есть не что иное, как активность, связанная в единство сознательною целью. Всякий акт моего *я* находится в бесчисленных соотношениях, составляющих его смысл и реализующихся в сознании. «*Я* социально по своей природе» (стр. 184). Но нам кажется, что отдельный акт выражает лишь часть нашего *Я*; нам хочется найти нечто вроде старой субстанции, дающей основу нашему *я*, объясняющей не только отдельные сознательные акты, но и импульсы, расположения, склонности и пр. Причину их надо искать не в душе, а в теле. Это не значит, что материя — основа нашего *Я*. Ведь тело только элемент в сознании Абсолюта; оно результат очень длинного развития, связывающего нас с историей мира. Это точка соприкосновения нашего сознательного существования с остальным миром. «Вся история нашего прошлого развития заключена в структуре тела и при удобном случае заявляет о своих правах» (стр. 186).

Еще один вопрос. Не противоречит ли такое телеологическое понимание мира твердо установившемуся в науке механистическо-

му мировоззрению? Нисколько. Механизм в сущности отвечает лишь на вопрос, *как* совершается что-нибудь, а не *почему*. Механизм не исключает телеологии. Даже не может существовать вопроса о противопоставлении их друг другу, можно противопоставлять только закономерность (целесообразность) и случайность.

Таков в существенном *теистический идеализм* Роджерса. Правда, он много отнимает от того Абсолюта (Бога), который мы привыкли себе представлять, и тем самым низводит его с высоты его трона, но, нам думается все же, что ценность этого философского построения, несмотря на его противоречия, а может быть, и благодаря им, заключается в том, что оно дает богатый материал для собственной работы мысли. В особенности интересные выводы можно было бы сделать из этой концепции в области философии истории, — они с одинаковым успехом били бы и направо, и налево.

В общем вся книжка прочтется каждым с удовольствием. Ее заглавие может соблазнить между прочим читателей незнакомых с историей философии и постановкой философских проблем, но для них эта книга едва ли много даст. Мы бы назвали ее не «Введением в историю философии», а «Резюме» ее.

По-русски книга читается гладко и легко. На стр. 80, строка 3 снизу, по смыслу следовало бы «трансцендентное», а не «трансцендентальное». На стр. 181-й яснее было бы вместо «сознательная оценка» — «оценка в сознании».

Г. Шпетт

Липпс Г. Ф. Основы психофизики.

Пер. с англ. Г. Котляра. СПб., 1903

Среди немногих прочно установленных фактов современной психологии нужно считать факт психофизического параллелизма. На какую бы точку зрения мы ни стали — монизма, дуализма или другой какой-либо теории, — факт параллелизма психических и физических (физиологических) явлений неоспорим; это уже не гипотеза, а эмпирически установленный акт. Констатирование этого факта породило и своеобразную науку — *психофизику*. Задача последней сводится к исследованию психофизического параллелизма.

Рассмотрению некоторых выводов этой науки посвящена названная книжечка Г. Липпса. (Его не следует, кстати, смешивать с Теодором Липпсом, известным профессором мюнхенского университета, некоторые труды которого переведены на русский язык.) Самостоятельными задачами исследования автор не за-

дается, он лишь излагает то, что сделано молодой наукой со времени ее основателей — Вебера и Фехнера. И, нужно сознаться, делает он это не совсем удачно. Ни одного более или менее оригинального и меткого определения мы не нашли. Самые ординарные мысли и самые элементарные факты из анатомии, физиологии и психологии излагаются самым скучным образом наряду с некоторыми выводами теории вероятностей, требующими предварительного знакомства с дифференциальным и интегральным исчислением.

Для кого эта книжка написана — неизвестно. А еще более неизвестно, для чего она переведена на русский язык... Специалисты, пользующиеся для своих работ услугами математики и тратившие время на ее изучение, уж наверное знают немецкий язык, а для широкой публики все это — terra incognita. И как эта книжка попала в «Образовательную библиотеку»? Разве цель ее «образовывать» людей, знакомых с «законом Гаусса» и «методом средних ошибок»?.. Книжка тем менее полезна, что для «образования» и для широкой публики у нас есть работа проф. Г. И. Челпанова — «Мозг и душа», в которой понятно и популярно изложены вопросы, затрагиваемые Липпсом. В переводной книжке Т. Цигена — «Физиологическая психология» — также изложены в очень ясной форме некоторые вопросы психофизики.

Г. Шпетт

Юм Д. Исследование человеческого разумения.

Пер. с англ. С. И. Церетели. СПб., 1902

Шотландский философ Давид Юм, занимая в истории философии одно из почетнейших мест, и для нашего времени должен считаться лучшим будильником мысли. Беспощадная логика, ясность мысли и изложения, стройность общих построений и занимательность в деталях делают его привлекательным для всякого обращающегося к философии, как к источнику не только умственного и нравственного просвещения, но и чисто эстетического наслаждения. Чуждый узкого доктринерства и скучного морализирования, Юм, действительно, овладевает умом и настроением читателя и невольно зарождает в его уме тот скептический критицизм, который одинаково хорошо предохраняет, как от излишнего увлечения метафизическими туманами, так и от слепой преданности пошлости здравого смысла.

Главное сочинение Юма «Treatise upon human nature» вышло в 1738—1740 гг., в трех томах, из которых первый *Of Understanding* был посвящен тому, что мы называем теперь *теорией познания*. Определить границы человеческого ума и познания, исследовать ценность и достоверность знания, а также его происхождение, — таковы главные задачи «Трактата». Установив, что ум человеческий в познании имеет дело только с перцепциями и что кроме перцепции ничего в уме нет (Tr. P. I. 5.6), Юм делит их на два класса: впечатления, непосредственные сильные перцепции и представления, более слабые и возникающие благодаря памяти и воображению. Установить их отношения — задача «Трактата» (см. Introduction).

К сожалению, «Трактат» совершенно не произвел должного действия, его читали мало, критики молчали. В 1748 г. Юм выпускает «Inquery concerning the human understanding», представляющее изложение и переработку первой книги «Трактата». Именно эта книга сделала то, что должен был сделать «Трактат». На новую философию обратили внимание и стали ее обсуждать. По существу Юм новых вопросов в «Исследовании» не ставит и все главы его могут найти себе соответствующие в «Трактате». Совершенно новой является только глава X «О чудесах» и XI «О Провидении, и будущей жизни». Кроме того, выпущена вся вторая часть, посвященная анализу пространства и времени, а часть IV, «О скептических и других системах философии», значительно сокращена. Пропорциональность в изложении отдельных вопросов также изменена, изложение сделано еще яснее и проблема причинности еще более подчеркивается, как центральная часть всего построения.

Замечательно, что и сам Юм после неудачи «Трактата» оценил свое «юношеское» произведение ниже его действительной ценности и даже совершенно отрицал его. Последующие поколения, сумевшие оценить истинное значение «Трактата», таким образом, не исполнили желания Юма считать его философией только Inquiry. Кстати, предисловие Юма к Inquiry, где об этом идет речь, совершенно переводчиком выпущено, между тем оно очень ценно для характеристики отношения Юма к своим произведениям.

Надо сознаться, русский переводчик «Исследования» выбрал для своего перевода очень удачный момент. Не только потому, что Юма уже давно следовало перевести на русский язык, а теперь в период оживления интереса к философии в особенности, но еще и потому, что этим переводом обращается внимание наших противников «возвращения к Канту» на ту удобную позицию, которую они могут занять для своих рядов. Современные русские позитивисты еще долго могли бы отстаивать в юмовой крепости свое

существование. Ведь решенный ли это вопрос, что Кант устранил Юма, быть может, он даже и не нападал на него, а прошел мимо?.. Момент для перевода удачный, к сожалению, перевод г. Церетели несовершенен. Для популярной книжки этот перевод, быть может, был бы и хорош, но для классического произведения он должен быть исправлен. В сущности г. Церетели погрешает против всех правил хорошего перевода.

Мы приведем некоторые из замеченных погрешностей, быть может, переводчик воспользуется ими впоследствии и, быть может, читатели исправят их прежде, чем пользоваться данным переводом.

Первая крупная ошибка та, что *весь* перевод сделан очень свободно. Часто слова выбрасываются и вставляются новые, сходные только по смыслу. Тут надо переделать весь перевод.

Что касается терминологии, то раньше всего неудачно переводить *Understanding* через разумение, это переводчик чувствует и уже на стр. 2 пишет *рассудок* (то же на стр. 44), с другой стороны, тем же *«разумением»* иногда передается *reason* (разум) (например, стр. 25), а на странице 42 *understanding* уже переводится *умом* (то же на стр. 121 прим.). Удобнее было бы переводить однообразно через *рассудок*, или *познавание*, или *ум*. Термин *perception* (перцепция, восприятие) переводчик переводит то восприятие, то представление. *Idea* он переводит идея, хотя более соответствует русское *представление*, то что в немецкой психологии *Vorstellung*, а во французской *image*, но и идея употребляется непостоянно, например, на стр. 39 написано *мысли* (ideas), а на стр. 188 *представление*. *Представление* удобно еще и потому, что оно подчеркивает приверженность Юма к берклиевой теории общих представлений, о замещении понятий словами, связанными с единичным представлением. Немцы часто переводят юмово *idea* через *Begriff*, но это уже злоупотребление историческим объяснением. — *Belief* он переводит вера (например, стр. 50 и сл.) и, таким образом, неизвестно, чем оно отличается от *faith*. Лучше было бы писать *уверенность* или *убеждение* (то же предлагает Риль — *вместо glaube* писать здесь *Gewissheit* или *Überzeugung*. «Der philos. Krit.». B. I. S. 365, Anm. См. также у Виндельбанда в «*Präludien*»). Точно также не различает переводчик *demonstration* и *proof*, например, стр. 24 и сл. demonstration, а на стр. 73 *proof* одинаково переводятся через *доказательство*.

Засим отмечу следующее:

Стр. 2, строка 8, написано *теоретического исследования* вместо *спекуляции умозрения* (speculation), то же на стр. 14, 100 и др.

Стр. 2, строка 16, — *рассудка* вместо *рассуждения* (reasoning).

Стр. 3, строка 6, — *abstruse* значит *неясная*, а вовсе не *отвлеченная* (!). то же на стр. 9, 67 и др., а на стр. 5, строка 23 написано *от-*

влеченное мышление вместо *неясную мысль* (abstruse thought). Кстати *thought* и *thinking* переводчик не различает.

Стр. 12, строка 11, написано *вращательным движением* вместо *обращениями* (revolutions).

Стр. 13, строка 17, написано: *сколько красоты и ценности отнимают такого рода предположения от философии*, — здесь пропуск: надо *от этого вида философии*, а это далеко не одно и то же.

На стр. 15, строка 9 снизу и след., совершенно перепутано. Стоит: *последние представления могут быть отражением ощущений или же копией с них*, а надо: *эти способности* (речь идет о памяти и воображении) *могут подражать перцепциям чувств или копировать их*.

На стр. 20, строка 10 снизу, — *я думаю, большинство будет держаться того мнения...* Надо — *я уверен, что только немногие будут того мнения*.

На стр. 23, строка 9 снизу, — почему-то *причинность*, когда у Юма сказано *причина и действие*.

На стр. 27 после строки 21 пропущено: *если этот объект для него совершенно нов*.

На стр. 29, строка 16, после *произведет* пропущено: *не обращаясь к прежнему наблюдению*.

На стр. 31, строка 11 снизу, — слов *окончательно или приблизительно* у Юма совсем нет, а затем идет — *свести частные явления к этим общим принципам*, а не *вывести частные явления из этих общих принципов* (Trace up the particular to... these general principles).

На стр. 41, строка 5, после *любознательности* пропущено *я не скажу скептицизма* (I will not say skepticism).

На стр. 43, строка 7 снизу, неожиданно появляется *а якобы* вместо простого *которое* (which). Кстати, вся эта фраза скорее переложение, чем перевод.

Стр. 55, строка 13 снизу, после слова *итак* пропущено: *заключим все это учение и* (let us take in the whole compass of this doctrine).

Стр. 56, строка 9 снизу, не *особую*, а *новую* (new).

Стр. 63, строка 18, написано *степенях вероятности*, у Юма просто *возможностях* (possibilities).

Стр. 67, строка 2 снизу, — *философии природы* (natural philosophy). По-русски это выражение значит просто *физика*, иногда в более широком смысле у нас переводят *естествознание*, то же на стр. 31, 110 и др.

На стр. 69, строка 19, — *наблюдение* вместо *восприятия* (apprehension).

На стр. 71, строка 19—20, — невероятно грубая ошибка — написано *рефлективная идея*, тогда как следует *представление из*

рефлексии (idea of reflection). *Рефлективный* ведь прилагательное от *рефлекс!*

На стр. 78, строка 8 снизу, после слова *принципа* пропущено: *в одном случае более, чем в другом* (in one case more than in the other), вероятно, потому, что переводчику заблагорассудилось совершенно переставить всю фразу. У Юма эти «случаи» относятся к познанию и чувствам.

На стр. 93, строка 8 снизу, стоит *физик (!) или философ-естественник*, на самом деле надо *врач или физик* (physician or natural philosopher). И надо заметить, *physician* никогда *физик* не может значить. Этот же *physician* на стр. 98 становится *доктором — философ и доктор не удивляются этому...* Будто доктор и врач синонимы.

Стр. 96, строка 3, стоит почему-то *права* вместо *нравы* (manners).

Стр. 106, строка 6, после *в учении* пропущено *о свободе так же, как и в учении* (of liberty as well as in that...).

Стр. 111, строка 18 вместо *обыкновенные* надо *кратковременные* или *мгновенные* (momentary).

Стр. 118, строка 16, после *происхождение* пропущено *и связь* (connexion).

Отдел X и XI (50 страниц из 193 всей книги) опускаю.

На стр. 173, строка 14 снизу, опять начинается — *чтобы прийти к атеизму на теоретических основаниях*, тогда как в оригинале стоит просто *быть спекулятивным атеистом* (to be a speculative atheist).

Стр. 178, строка 4, после *души* пропущено *ни внушением какого-либо невидимого и неизвестного духа* (or from the suggestion of some invisible and unknown spirit).

Стр. 181, строка 10, после *качеств* пропущено *как первичных, так и вторичных* (both primary and secondary).

Стр. 182, строка 23 написано *тангентом*. В русской математической литературе этот термин не употребителен, говорят обыкновенно *касательная*.

На стр. 191 — полная нелепость — *несуществование всех объектов без исключения такая же ясная и очевидная истина (!?), как и существование их*. На самом деле у Юма это *ясное и очевидное представление* (idea), а не *истина*, и, наконец, последняя страница, строка 8 снизу, написано *строго метафизической книгой*. Какое основание имел переводчик заменять *школьный* (school) *строгим?*

Наконец, еще одно недоразумение. Нам неизвестно, каким изданием Юма пользовался переводчик, например, откуда у него примечание, что на стр. 11 и следующей, — такое примечание

было в некоторых изданиях, но в окончательном тексте его выпускают; одно из двух — или переводчик хотел представить вполне *научное* издание, тогда надо приводить все существующие разногласия в чтении и их оговаривать, или переводчик выбирает их по *своему* желанию, но тогда тем более их надо оговорить (есть и еще такие недоразумения, например, со словом *вероятные* на стр. 36, строка 2 снизу), но, во всяком случае, нет ни одного *английского* издания, где бы текст был представлен в таком виде, как у г-на Церетели...

И это далеко еще не все промахи русского переводчика Юма, можно отметить, по крайней мере, еще вдвое или втрое больше. Это плохая услуга и Юму, и позитивизму, и русским читателям, интересующимся философией.

Густав Шпетт

Письмо Софьи Церетели Густаву Шпету

19 ноября 1903 года.
С.-Петербург, Знаменская ул., д. 40.

Милостивый Государь

Не имея возможности ответить Вам на страницах журнала «Мир Божий», который «принципиально» не принимает возражений, посылаю Вам свой ответ в том виде, как он был приготовлен к печати.

С. Церетели

1903 декабрь
Ответ г. Шпету[3]

Каждый автор или переводчик должен быть благодарен критику, пожертвовавшему время на тщательное и детальное рассмотрение его труда. С этой точки зрения и я могу быть лишь признательна г-ну Шпету, посвятившему моему переводу Юмова «Ynquiry» подробную рецензию в Ноябрьском номере «Мира Божьего», — тем более, что я и не склонна отрицать правильности некоторых из его замечаний. Но на предложение автора рецензии воспользоваться впоследствии всеми его поправками я согласиться не могу в виду следующих соображений.

---

[3] Церетели пишет фамилию с удвоенной «т». — Унифицировано сост.

Что касается употребляемой мною терминологии, то термин «understanding» я передаю словом «разумение» *намеренно*. Термин этот в значении «ум» в современной английской философии почти не встречается, но в 18-ом веке он пользовался, по-видимому, большим распространением. Кроме Юма употребляется он еще Локком (An essay concerning human understanding), Брауном (The proceeding, extent and limits of human understanding), а в соответствующей французской форме и Лейбницем (Nous veaux essais sur l'entendement humain). В виду того, что в нашем языке есть слово, подобно «understanding» и «entendement», означающее собственно «понимание» и к тому же одинаково устаревшее, я и воспользовалась им, желая сохранить оттенок «архаичности».

Не вижу я также препятствий к сохранению употребляемого Юмом термина «идея», опять-таки в виду его характерности для всей новой философии до Канта. Но если термин «идея» вообще употребляется у Юма в смысле «единичное представление», то вряд ли он имеет это значение на стр. 39: здесь говорится о процессе заключения и о посредствующем члене, связывающем два различных суждения; я и перевела в данном случае «ideas» более общим словом «мысли», имея в виду, что таким посредствующим членом могут быть не только отдельные представления, но и целые суждения вроде «будущее похоже на настоящее», на что указывает сам Юм несколько дальше. В предложении же «men see objects only on one side and have no idea of any counterpoising argument» (стр. 188) слово «idea» вовсе не имеет значения философского термина; поэтому я сочла лишним сохранять его здесь и перевела «to have no idea of» обычным русским выражением «не иметь представления о чем-либо».

Относительно слова «thought» (стр. 5), которое я, по мнению г. Шпета, не отличаю от «thinking», могу заметить следующее. В данном случае оно употреблено не в смысле отдельной мысли, а как раз pro toto, или вернее, как продукт вместо самого процесса и поэтому вполне может быть передано словом «мышление». Вся фраза читается так: «Abstruse thought and profound researches I probibit» (Туманное мышление и глубокие исследования я запрещаю).

Что же касается до слова «belief», то переводить ли его словом «вера», как у меня, или «убеждение», как предлагают Риль и Виндельбанд, — это еще очень спорный вопрос. Не приводя здесь всех «pro» и «contra» (так как для этого потребовалось бы произвести психологический анализ соответствующих чувств), ограничусь указанием на то, что словом «*вера*»[4] пользуюсь не я одна, а и це-

[4] Подчеркнуто рукой Шпета. — *Прим. сост.*

лый ряд других лиц (ср. этюд «Вера» П. Соколова. Вопросы философии и психологии. 1903; статью «Скептицизм Юма» Н. Виноградова, ***там же***[5], etc.).

Далее, не знаю, почему так смутило моего критика выражение «рефлективная идея»? Ведь никому не кажется странным выражение «чувственное представление», как представление, имеющее своим источником внешние чувства. Почему же не образовать с таким же правом прилагательного «рефлективный» от «рефлексии[6]»? Оно не общеупотребительно, быть может скажет на это г. Шпет. Пусть так! Но во всяком случае, где же тут «невероятно грубая ошибка»? Ошибка ли это вообще? И нет ли тут ошибки со стороны самого критика? Ведь *общеупотребительное* прилагательное от «рефлекс» — ***рефлекторный*** (см. *любое* руководство по психологии)[7].

Я уверена также, что и в переводе фразы: «I believe there are few but will be of opinion that he can» (стр. 20, строка 10) промах принадлежит не мне, а моему критику. Я предаю эту фразу следующим образом: «Я думаю, большинство будет держаться того мнения, что он может это сделать», а г. Шпет, вероятно введенный в заблуждение выражением «few but», предлагает: «Я уверен, что только немногие будут того мнения, что» etc. Между тем «few but» значит «за исключением немногих» и отнюдь не равносильно выражению «but few» «лишь немногие».

Наконец, не могу сказать, чтобы мне нравился тон заключительных строк того абзаца, где говорится об использованном мною издании («Нам неизвестно, каким изданием пользовался переводчик... Во всяком случае нет ни одного *английского* издания, в котором текст был бы представлен в таком виде, как у г. Церетели»): ведь недоброжелательный читатель может вывести отсюда заключение, будто г. Шпет обвиняет меня в пользовании для моего перевода *не английским* изданием. Во избежание возможных недоразумений считаю нужным сообщить, что «Y[s]nquiry», переведено мною по изданию T. H. Green and T. H. Grose, где на стр. 10 г. Шпет и найдет смутившее его примечание, помещенное у меня на стр. 11, правда, в английском издании оно заключено в скобки и снабжено заметкой, что его прибавляют издания *E и F* — это я, каюсь, упустила сделать в своем переводе. Что же касается до слов «или вероятные» (стр. 36), то я вообще не понимаю, почему их исключают из текста: дело идет о двух классах рассуждений,

---

[5] Подчеркнуто рукой Шпета и приписано: 1902, II. — *Прим. сост.*
[6] Подчеркнуто рукой Шпета. — *Прим. сост.*
[7] Подчеркнуто рукой Шпета. — *Прим. сост.*
[8] Шпет исправил первую букву на «Е». — *Прим. сост.*

которые Юм делит на *доказательные* или касающиеся отношений между идеями, и *моральные* [или вероятные], касающиеся фактов. На следующей странице аргументы второго рода называются уже прямо *вероятными*, и если не включить этого слова выше, то читателю будет совершенно неясно, почему аргументы, названные раньше *моральными*, превратились вдруг в *вероятные*.

Вот все существенное, что я имею заметить по поводу рецензии г. Шпета, о которой вряд ли можно сказать, что она написана sine ira et studio.

Софья Церетели

Челпанов Г. И. Мозг и душа.
2-е изд. СПб., 1903

У западных ученых есть хороший обычай. Они печатают свои лекции только после того, как несколько раз прочтут их своей аудитории, выслушают все недоумения ее, ознакомятся с ее потребностями и сообразно всем этим обстоятельствам выправят текст своих чтений настолько, чтобы он вполне соответствовал предъявляемым к нему требованиям. У нас в России подобная щепетильность редка. Такую редкую попытку перенесения к нам этого европейского приема представляет «Мозг и Душа» профессора университета св. Владимира Г. И. Челпанова. Его книга, говоря словами автора, «выросла в аудитории». Она составилась из публичных лекций автора, его университетских курсов, практических занятий со студентами, а также некоторых прежних журнальных статей. Книга эта содержит, как показывает ее подзаголовок, «критику материализма и очерк современных учений о душе».

Автор придает большое значение критике материализма, находя, что «тенденция к материалистическому пониманию душевных явлений все еще пользуется большим распространением» (VII), а умение *самостоятельно* разобраться в вопросе о несостоятельности материализма не только освободило бы читателей от недоразумений, связанных с этим вопросом, но послужило бы также толчком к ознакомлению с какой-либо самостоятельной системой философии.

Распространено мнение, что современное научно-философское миросозерцание не что иное, как материализм. Но это крупное заблуждение. Задачей автора является опровергнуть это заблуждение, доказать, что современное научно-философское мировоззрение *ни в коем случае* не может называться материализмом. Прежде всего материализм — учение метафизическое и сущность его заключается

«в признании, что в мире истинная реальность принадлежит только материи или материальным атомам, что эти атомы занимают известную часть пространства и обладают способностью двигаться; из этих атомов созидается вся действительность с включением человека с его душевной жизнью» (22). Но было бы ошибкой думать, что такое определение может дать исчерпывающее представление о материализме; только ознакомление с историей учения может помочь нам в этом. Из рассмотрения ее оказывается, что мы имеем четыре различных формулы, стоящих в центре того или иного философского построения материалистов, как древнего мира, так и нового. Эти формулы: во-первых, мысль есть движение материальных частиц; во-вторых, мысль есть свойство материи, в-третьих, мысль есть свойство организованной материи и, в-четвертых, мысль есть выделение мозга. Тот материализм, который еще так недавно, три, четыре десятка лет тому назад, занимал умы западных философов и сыграл в нашей публицистике такую выдающуюся роль, что можно смело сказать, воспитал в себе современное поколение, который всего восемь-девять лет тому назад предъявлял притязания занять в миросозерцании исторического материализма кардинальный и определяющий момент, этот материализм, по существу, не пошел дальше приведенных формул материализма Демокрита, Гольбаха, Гельвеция и др. Тот факт, что материализм был признаваем системой *научной*, легко объясняется, если вспомнить, что материалисты, исходя из положения о связи психических и физических явлений, ставили первые в зависимость от вторых, сводили первые на вторые и, таким образом, придавали сложной и запутанной области психических феноменов характер естественно-научных исследований, обставленных всеми данными точного опыта и наблюдения. Действительно, данные анатомии, физиологии, патологии, психометрии и прочих, обнаруживают несомненную связь физической и психической организации, но единственно, что отсюда можно вывести, как эмпирически данный факт, это связь той и другой, если угодно, параллелизм их; всякая дальнейшая гипотеза, направленная на объяснение этой связи, есть гипотеза метафизическая.

Чтобы ясно понять критику материалистического догмата «мысль есть движение вещества», необходимо прежде всего установить твердое различие между «физическим» и «психическим». Существует мнение, что психология только часть физиологии, и многие считают это открытием XIX века, последним словом науки. В действительности, уже Аристотель и Декарт, не говоря уже о более поздних философах, стояли на точке зрения физиологической психологии, т. е. рассматривали психическое в связи с физиологическим. Новым в современной психологии является *эксперимент*,

но он вовсе не включает психологии в физиологию, как часть в целое; он нисколько не отрицает того характерного для психологии метода, который *всегда* отличал ее от других наук, именно, метода *самонаблюдения, внутреннего опыта*, метода, применение которого сразу создает непроходимую пропасть между миром внутренним и внешним, между психическим и физическим. Психологи, конечно, пользуются и другими данными, данными сравнительной психологии, анормальными явлениями, экспериментом, но все эти данные без самонаблюдений не могут сослужить никакой службы психологии, все они должны преломиться в призме внутреннего опыта и тогда только получают смысл и ценность для психолога.

Особенность метода психологии — прямой результат особенности психических явлений. Подметить ее, значит найти корень различия психического и физического, значит доказать несостоятельность формулы «мысль есть движение вещества». Ближайший анализ физических явлений обнаруживает, что все физические явления совершаются в пространстве, что они двигаются, меняют место, занимают его. Но очевидно, что ни к одному из психических процессов категория протяженности не применима. Разве можно измерить наши чувства, желания, идеи, в ширину, толщину или длину? Нет. И этот ответ ясно показывает, что материалистическое отождествление процессов материальных и психических — громадное заблуждение. Но, говорят еще, если они не тождественны, то, во всяком случае, мысль есть *свойство* материи.

Но что же такое свойство? Если отбросить старые антропоморфические толкования, то окажется, что свойство есть не что иное, как обобщение, делаемое нами на основании фактов, оно имеет реальность только в нашей мысли, является *формой* нашего восприятия; объективно никаких свойств и сил современная наука не признает, и, стало быть, утверждение, что мысль — свойство материи, бессмысленно. Говорят еще, мысль есть функция мозга. Если исключить все недоразумения, порождаемые этой формулой, то ее надо понимать в том смысле, что физическое *порождает* психическое, является его *причиной*. Если мы обратимся к современному естественнонаучному объяснению причины, то найдем, что причинной связью в мире физическом оно признает превращение одного рода энергии в другой. Если же, по мнению материалистов, физическое порождает психическое, то, очевидно, в действии физического наступает некоторый перерыв, после которого это действие опять почему-то возобновляется. Такое объяснение явно противоречит основному положению физики о сохранении энергии, по которому энергия не может возникнуть из ничего и превратиться в ничто. Очевидно, и эта формула материалистов не выдерживает критики.

Наконец, материализм должен совершенно потерять всякий кредит, если его подвергнуть критике с точки зрения дисциплины, стоящей на страже всякого знания: теории познания. Данные современной науки доказывают с полной убедительностью, что звук и цвет для нас существуют только постольку, поскольку в нас есть ощущение звука и цвета, ощущение же есть процесс психический и, следовательно, звук и цвет имеют существование только субъективное. «Свет есть только тогда свет, — говорит Гельмгольц, — когда он действует на видящий глаз: без него это есть лишь колебание эфира»[9]. Анализ пространства и времени также показывает нам, что как одно, так и другое не имеют абсолютного существования, зависят от субъекта и им обусловливаются. Вне сознания, объективно, ни времени, ни пространства нет. Но возникает вопрос, откуда у нас берется различение субъективного и объективного? Первоначальное сознание (ребенка) этого представления не имеет, только в своем развитии оно приходит к понятию субъекта и объекта путем дифференциации содержания сознания («переживаний»). Субъект и объект при этом являются понятиями относительными, а раз деление содержания сознания на субъект и объект есть результат абстракции. Поэтому, когда материалисты выставляют свою основную гносеологическую посылку: существует только материя, как единственная реальность, они попадают в противоречие с собою, ибо должны тотчас допустить и существование сознания. Мало того, сознание должно быть не менее реально, чем материя, так как в нашем познании одно общее содержание дает начало и объективному и субъективному.

В подтверждение справедливости материализма ссылаются еще на *измерение* психических явлений. Действительно, со счастливого почина Вебера и Фехнера современной психофизике удалось достигнуть значительных успехов в деле измерения интенсивности ощущений, а Вундт и его школа пошли еще дальше в измерении скорости умственных процессов. Но ведь, при измерении интенсивности, единицей меры принято считать не какую-либо физическую меру, а тоже ощущение, и именно, минимум его, а измерение скорости психических процессов есть измерение его во времени, тогда как для материалистов в отожествлении материального и психического имело бы значение измерение пространственное.

На этом собственно и заканчивается у профессора Челпанова критика материализма. Остальная часть книги посвящена изложению учения о локализации умственных процессов и истории

---

[9] *Гельмгольц Г.* Популярные речи. Ч. II. СПб., 1897. С. 14.

этого вопроса, а затем изложению и критике так называемого психофизического монизма. Развив основные положения этой теории в их историческом развитии и указав на широкое распространение и популярность ее, автор указывает, что в последнее время она подвергается основательной критике со стороны таких выдающихся ученых, как Зигварт, Джемс, Штумпф. Прежде всего подвергается критике возможность тождества между духом и материей. Затем монизм отвергает факт взаимодействия духа и материи, между тем целый ряд соображений вполне убедительно доказывает возможность его. Вообще, оказывается в высшей степени трудным провести последовательно принцип монизма, и поэтому, по мнению автора, «в настоящее время на вопрос, что можно считать более правильным, монизм или дуализм, следовало бы ответить, что дуализм, признающий материальный и особенный духовный принцип, во всяком случае лучше объясняет явления, чем монизм» (стр. 343).

Последняя (20-я) лекция посвящена вопросу о душе. Прежде широкое распространение имела теория субстанциальности, по которой душа есть особая субстанция, простая, неделимая, нематериальная и неразрушимая. Со времени Юма против этой теории выдвинут ряд серьезных возражений, и современная наука в лице, главным образом, Паульсена и Вундта учит о душе, как непрерывно сменяющейся связи процессов или актов. Это теория актуальности. Но если мы будем понимать под субстанцией ту сторону явлений, которая своим постоянством служит как бы основой для изменяющейся стороны, то, по мнению автора, и Паульсен и Вундт могут признать субстанциальность души. Во всяком случае, душа есть некоторое единство, и субстанциальность и актуальность вовсе не так далеки друг от друга, как кажется с первого взгляда.

Таковы основные идеи «Мозга и души». Попутно и в связи с ними развивается еще целый ряд вопросов психологии и психофизики. Изложение носит характер в высшей степени популярный и доступный для самой широкой публики.

В виду обилия затрагиваемых вопросов и ясности их изложения книга может служить до некоторой степени *введением* в изучение философии. Цель автора вызвать «потребность ознакомиться с какой-либо системой философии», кажется, будет достигнута.

Первое издание «Мозга и души» вышло в 1900 г.; желательно было бы в последующих изданиях приложения, по крайней мере, предметного указателя: он значительно облегчил бы возможность ориентироваться в содержании книги.

Г. Шпетт

Конец XIX века, в особенности его последнее десятилетие, ознаменовано в *истории научной* мысли необыкновенным *подъемом и оживлением*. Мятежная душа человека после долгих исканий и порывов, после *многочисленных разочарований* в области знания и веры, обращается, наконец, за разрешением проблем своего существования и смысла к *той дисциплине*, которая призвана к этому par excellence — *к философии*. Ставя своей целью найти для человека *полное последовательное* миропонимание, философия тем самым указывает запросам человеческого ума, *каждому* свое место и заранее указывает, *какие вопросы* человек может ставить, *на какие* он вправе ждать *ответа*, а на какие — нет. Таким образом, если всякий порыв к *достижению* этой цели есть шаг вперед и должен быть, поэтому, назван *положительным*, если мы должны его *приветствовать*, мало того, если мы должны в этих *порывах и мятениях видеть* смысл нашей жизни, то шаг вперед по направлению к философии, *поиск целостного законченного мировоззрения* должен быть признан достойным *привета* вдвойне. К его оценке можно применять *абсолютные* меры. — Интересно еще то, что современное обращение к философии есть *обращение к идеализму*. Как неразлична по содержанию современная культурная жизнь и жизнь конца XVIII века, но интересно, что *лозунг современного* движения тот же, что и сто лет тому назад. Форлендер, занимавшийся исследованием этого движения, ставит ему такой диагноз[10]: Социальные учения в обоих этих случаях радикально противоположны, между тем для них характерно то, что «стремление к философскому углублению и обоснованию, которое замечается в обоих случаях, оба раза связано с именем и философией Иммануила Канта»[11].

Отсюда, разумеется, *прямой и необходимый вывод* — для того, чтобы разобраться в современном идеалистическом движении, нужно обратиться к тому, *что уже было сделано* в этом отношении. Действительно, в эту эпоху необычайного подъема мысли и чувства, когда перед умственным взором Европы проследовал этот великолепный *философский парад* — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шиллер и многие другие, именно в эту эпоху был заложен прочный фундамент идеалистического здания, *были найдены основные исходные пункты* для построения всеобъемлющего

---

[10] Начало цитаты, зачеркнуто Шпетом: «Конец истекающего столетия стоит под знаменем социализма подобно тому, как конец XVIII столетия стоял под знаменем индивидуализма (либерализма)». — *Прим. сост.*

[11] *Vorländer K.* Kant und der Sozialismus: unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus. Berlin, 1900. S. 3.

идеалистического миропонимания. И в то время как идеализм *завоевывает себе место* в метафизике, этике, теории познания, религиозной философии и эстетике, только социальная философия видела в нем «*лжемудрствование*», в Канте видела «философского патрона буржуазии», — она единственно оставалась *приютом отовсюду* изгнанного материализма. На наших глазах происходит *выселение* его из этого последнего убежища. *Предметом* моего доклада именно и является выяснение того, что уже *сделано в этом* отношении и что *предстоит* сделать. (Разумеется, *я не претендую* на исчерпывающее изложение *всех современных* течений в области социальной науки, я хочу только отметить *наиболее интересные* среди них и *наиболее существенные*.) В заключение я попытаюсь дать им *посильную* оценку.

[Если мой доклад будет страдать некоторого рода догматичностью, то это относится не к его содержанию, которое вполне критически может быть обосновано, а только к тому недостатку времени, пределами которого стеснено мое изложение][12].

Самым *законченным построением* идеалистической философии в первой половине XIX века *было построение Гегеля*. Естественно, что считалось, вследствие этого и *самым совершенным*. По мнению Гегеля, *вся история* есть не что иное, как *становление абсолютного духа*, *божественного* разума к *самопознанию*. Он стремится избавиться от *материальных пут*, служащих для него только *средством в достижении* его конечной цели. Это *стремление* и составляет его *развитие — прогресс в сознании* свободы. Каждый народ является носителем *своей особой идеи*, составляющей ступень в развитии абсолютной идеи, разума. Таким образом, развитие идеи к абсолютной свободе есть основной принцип истории, ее руководитель и двигатель.

В середине столетия зарождается и сразу получает свою законченную форму другая теория, быстро завоевавшая себе место в науке и вытеснившая или совсем, или на задний план остальные теории. Я говорю о теории Маркса и Энгельса, теории материалистического понимания истории. Эта теория есть *прямая противоположность* только что изложенной. Свой исходный пункт Маркс выражает таким образом: «*Для Гегеля* процесс мысли, который он *под именем идеи* превращает даже в нечто *самостоятельное*, является демиургом действительности, представляющей лишь внешнее его *обнаружение*. Для меня же *идеальное* начало является, наоборот, лишь *прошедшим* через человеческий мозг *материальным* началом»[13]. Что же касается *новой исторической теории*, то она сводится к *нескольким общим по-*

---

[12] Здесь и далее по тексту, фразы, зачеркнутые Шпетом, представлены в квадратных скобках, которые сам Шпет в данном тексте не использует. — *Прим. сост.*

[13] *Маркс К.* Капитал. Изд. О. Поповой. С. XVIII.

ложениям, которые создатели теории неоднократно *формулировали*, но нигде подробно и *исчерпывающим* образом не обосновали. Маркс и Энгельс выводили свою теорию из того *основного положения*, что на явления общественной жизни распространяются те же *непреложные*[14] *законы*, что и на явления *природы*. Отсюда они думали, что *объяснят* весь исторический процесс, если объяснят его явления с точки зрения *причинной необходимости*. Они старались *перенести* методы *естественных* наук *целиком* в область изучения *человеческих* отношений. Всю историю они объявили *историей борьбы классов*, являющихся результатом в *каждый отдельный* момент *экономических отношений* своего времени, обусловленных *развитием производительных* сил общества. Таким образом, *развитие производительных* сил общества — *вот основа и создатель всей социальной жизни*. Что касается других категорий социальной жизни, не экономических, то все они являются только *производными* от этого материального фактора, ибо *не сознание* человека определяет его бытие, а наоборот, бытие вполне определяет сознание. Отсюда ясна *цель* социальной науки — *исследовать* с этой точки зрения *весь социальный процесс*, на основании *этого анализа вывести законы*, дающие возможность *предсказывать* социальные явления и ставить себе тот или *иной прогноз* строго научно обоснованный и, поэтому, безусловный. *Понимание* и сознание этого прогноза — *побудительный стимул* к человеческой деятельности, которая хотя и *не может изменить* естественно необходимого процесса, но может его *ускорить* и облегчать муки социальных родов, как *врач* облегчает страдания роженицы.

Тут *теоретическая* философия соприкасается с *практикой* жизни и к услугам последней создает *чисто практический* идеал — научный социализм.

Все, что *не согласовалось* с этой теорией, было объявлено *ересью* и в особенности *большому* презрению был подвергнут *идеализм*. В нем видели *реакцию*, силу, стремящуюся *морочить голову пролетариату*, призванному осуществить *прогноз* теории исторического материализма. *В особенности доставалось* Кантовой философии. *От Гегеля* марксисты кое-что унаследовали, и он все-таки считался «самой *всеобъемлющей* головой своего времени». *На голову Канта* сыпались все возможные обвинения, в его моральной философии видели дурман, туманящий головы *врагам* реакции.

Насколько далеко это от истины, может показать следующий отрывок из письма *Гегеля*, этой «всеобъемлющей головы своего времени»: «От *Кантовой* системы и ее высшего завершения я ожидаю в Германии *революции*; принципы для нее уже даны; их надо

---

[14] Зачеркнут вариант: необходимые. — *Прим. сост.*

только обработать и *распространить на все* до сих пор существовавшее знание»[15].

«Я считаю лучшим *знамением* времени, что человечество представляется своим собственным глазам как *достойное* уважения»[16]. А это, как увидим ниже, *основная идея* Кантовой *этики*. «Это доказательство того, что исчезнет *ореол*, окружавший притеснителей и земных *богов*. [Теперь *философы* доказывают достоинство человека, а скоро и *народ* станет чувствовать его; и он научится не только *смиренно просить* тех прав своих, которые были *попираемы в прахе*, но оттягать и присвоять их себе]»[17].

«Распространение идей о том, как *все должно быть*, рассеет косность степенных людей, вечно принимающих все, *как оно есть*»[18].

Такова *оценка* Кантовой философии, сделанная *Гегелем*. Жизнь показала, насколько был *Гегель прав*. Философия идеализма *развертывает свои ряды,* и теперь всякий видит, насколько *оружие*, которым он завоевывает будущее, совершеннее оружия *материализма*. Старое оружие сдается в архив, но все же *оно остается триумфом* не одной победы в борьбе за правду. *Заслуги* исторического материализма во всяком случае *неоцененны,* и, как бы ни очевидны нам казались *его недостатки*, наша *обязанность* относиться к нему *с уважением*.

Теперь все более выясняется, что *коренная ошибка* марксизма заключалась *в отсутствии гносеологического обоснования* его теории, с одной стороны, и ошибки методологии — с другой. *Гносеология* марксизма сводится к утверждению, что *бытие определяет* собою сознание, а не наоборот, и к признанию теории *так называемого зеркального отображения*. Положение — бытие определяет сознание — есть просто *психологический* факт и никакого критерия для гносеологической *оценки* дать не может. Что касается теории зеркального отображения, то ее *вздорность — общее место*.

Методологическая ошибка марксизма в *слепом*, *некритическом* перенесении методов *естествознания* в социологию. Эта ошибка — непременный *результат отсутствия* гносеологического обоснования. В самом деле, *излагая теорию* исторического материализма, мы говорили о *социальном явлении*, факторах и категориях обще-

---

[15] Письмо Гегеля Шеллингу от 16 апреля 1795 года. Цит. по: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. М., 1901. С. 164. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[16] Шпет приводит письмо Гегеля Шеллингу от 16 апреля 1795 года, по изданию: *Кэрд Э.* Гегель. Пер. с англ. под ред. и с предисл. кн. С. Н. Трубецкого. М., 1898. С. 24. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[17] *Там же*. С. 24. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[18] Письмо Гегеля Шеллингу от 16 апреля 1795 года. Цит. по: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. М., 1901. С. 165. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

ственной жизни, классах и т. д., между тем, *все эти понятия* остаются совершенно невыясненными. *Теория зеркального отображения* не могла дать *никакой* гарантии истины, никаких критериев ее. *Раз став на почву ошибок*, марксизм все-таки хотел оставаться исследовательским, сведя все социальные явления *к экономическим*, он не мог прилагать к ним никакой другой *категории* изучения, кроме категории *необходимости*. Но подобно тому, как в *математическом* вычислении ничтожная ошибка совершенно искажает результат вычисления, *ошибка марксистов* привела их в некоторых пунктах *ad absurdum*. Теперь они поняли свою *ошибку* и обратились на *единственно* верный путь *гносеологической* проверки своих исходных пунктов. Прежде всего, обратились к выяснению *основных понятий* своей науки, выработке ее *истинных методов* и установлению таких оценок, которые могли бы дать *гарантию* в истинности ее выводов.

Но нужно сознаться, что *инициатива* в этой переоценке в *меньшей* степени принадлежит марксистам, чем это следовало бы. *Попытка П. Б. Струве* в его «Критических заметках...» не произвела никакого впечатления и собственно *начальным* моментом упомянутой переоценки надо считать книгу профессора римского права в Галльском университете *Р. Штаммлера* «Wirtschaft und Recht»[19], в которой он *подвергает обстоятельной* критике доктрину исторического материализма и *делает попытку* заменить ее социальным идеализмом. Много критика марксизма заимствует и у *других* современных социологов, в особенности у *Зиммеля*. В чем *сущность* этих заимствований — увидим ниже.

Осуществляя свою задачу, Штаммлер принужден был опереться на гносеологические предпосылки Канта. Напомню в двух словах их сущность.

Центр тяжести гносеологической проблемы составляет вопрос об отношении *субъекта* познания *к объекту* его. До Канта на этот счет существовало *две* точки зрения, из которых одна утверждала, что *субъект есть зеркало*, в котором вещи отражаются так, как они суть — это точка зрения *наивного реализма*; другая, напротив, утверждала, что весь внешний мир есть *продукт одного субъекта* — это точка зрения того идеализма *«от элеатской школы* до епископа Беркли», против которой с такой силой *восставал* Кант. Кант своей критикой разрушил обе теории. Он ясно показал, что никакое познание невозможно без *наличности субъекта и объекта*. Познание есть продукт *одного и другого*. Это понятия *соотносительные*. Как не может быть *сына* без отца, а *отца* без сына, так объект познания невозможен без субъекта его. Это объясняет то *заявление* Канта,

---

[19] Далее по тексту: Хозяйство и право. — *Прим. сост.*

которым он начинает «*Критику чистого разума*», что «всякое наше познание начинается с *опытом*», т. е. с того момента, когда *субъект приходит в соприкосновение* с объектом. Немного ниже Кант *добавляет*: «Но если все наше познание *начинается с опытом*, то *не все оно* возникает из опыта». Это значит, есть такие *элементы* познания, которые *привносит* сам познающий субъект; он *не может* на основании их одних создать какое-либо научное построение, они *обнаруживаются* только в опыте. Эти элементы Кант назвал ***априорными***, не в смысле *происхождения* (это вопрос психологии, а не теории познания), а в *логическом* смысле исключительно.

Эти *априорные* элементы, вносимые субъектом во *всякое* познание, тем самым являются *общеобязательными и необходимыми*. Необходимость и общеобязательность — это *признаки* априорного познания. А поскольку познание общеобязательно и необходимо, оно ***истинно***, объективно истинно. Критерий истины есть невозможность мыслить иначе, чем мы мыслим. Таким образом, *априорное познание* безусловно *истинно и объективно*, и стало быть, *истина* заключается *не вне нас, а внутри нас*. Это положение первой важности, в нем и заключается *коперниканство* Канта. Как ни парадоксально звучит это на первый взгляд, но это безусловно верно — ***критерием объективной истины*** *является ее субъективность*.

В этом утверждении *гарантия* нашего познания, гарантия безусловности и абсолютности *законов* природы. Без *познающего субъекта* мир представляется нам бессмысленным *хаосом*, субъект вносит в него абсолютные, непреложные *законы*. Это можно пояснить следующим сравнением: *физика* учит нас, что известное движение эфира вызывает в нас ощущение *цвета*, но для того, чтобы было это ощущение, необходим *глаз*. *Без движения эфира* нет цвета, но и *без глаза* также его нет.

Я думаю, *достаточно* всем ясна *взаимная роль* субъекта и объекта в нашем познании. Нужно строго отличать элементы, *привносимые* в него субъектом (*рассудком и чувственностью*[20]) от того, что дано в объекте (*восприятием чувств*). В этом заключается знаменитое разделение Канта на *форму познания* и на *содержание* его.

Переходя *от общих* гносеологических посылок к отдельным наукам, мы должны признать *их законы абсолютными*, если найдем в них *априорные* суждения. Поэтому задача всякого *исследователя* научных законов заключается прежде всего в том, чтобы *выяснить* те понятия, над которыми оперирует его наука.

Разумеется, *центральным* понятием социальной науки является понятие социального *феномена*. *Первой* задачей социолога с *гно-*

---

[20] Зачеркнут вариант: разумом. — *Прим. сост.*

геологической точки зрения является *выяснение* и *определение* именно этого понятия. В нем мы получаем *ключ* ко всей социальной науке. Как последовательный *кантианец, Штаммлер* с этого и начинает. Он прежде всего задается *вопросом*: «В чем состоит *прочный* признак, *на основании которого может быть* установлено понятие *социальной* жизни людей, в качестве особого объекта научного исследования?»[21].

Вооружившись *изложенными* гносеологическими предпосылками, Штаммлер приступает к анализу социального *феномена*. В нем следует различать *содержание* социальной жизни и его *форму*, т. е. тот *логический* признак, без которого понятие социального *невозможно*. Содержание, материю социальной жизни Штаммлер видит в *социальном хозяйстве*, которое он определяет как *«направленную к удовлетворению потребностей совместную человеческую деятельность»*[22]. *Форму* ее составляет, по его мнению, *«нормируемая* внешне-обязательными правилами *совместная жизнь»*[23]. Под *обязательными* правилами он здесь разумеет как *правовые* нормы, так и *«все те нормы*, какими являются *требования приличия*, обычая и этикета, формы *общественных* сношений, нравы и внешние обрядности вроде *правил рыцарской чести»*[24]. *Внешними* он их называет в отличие от *внутренне* обязательных законов *морали*, которым человек подчиняется *свободно*, а внешне обязательный закон по самому существу *уже принудителен*. Таков *формальный* признак социального явления, и так как, по вышесказанному, он является и *необходимым логическим* признаком, без которого социальное явление *немыслимо*, то *определение* социального и сводится к следующему положению: *«Социальная жизнь есть внешним образом упорядоченная совместная жизнь людей»*[25].

Не останавливаясь на подробном *анализе аргументации* Штаммлера и его вывода, я укажу *на ту конкретную ошибку*, которая заключается в его определении. Тут мне прежде всего приходится повторить *возражение*, так сказать, по существу, возражение, сделанное в нашей литературе *Булгаковым*, а в немецкой — нашим соотечественником Б. Кистяковским [в момент появления книги Штаммлера]. Это то, что признак внешнего регулирования совершенно *не приложим* к явлениям ***социального*** *сознания*[26]. В самом деле и *наука*,

---

[21] *Штаммлер Р.* Хозяйство и право. С. 74. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[22] *Там же*. С. 124.

[23] *Там же*. С. 97. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[24] *Там же*. С. 112. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[25] *Там же*. С. 81. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[26] *Булгаков С. Н.* О закономерности социальных явлений // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 5 (35). С. 586. *Булгаков С. Н.* Хозяйство и право // Сборник по общественно-юридическим наукам. СПб., 1899. С. 142; *Kistiakowski Th.* Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin, 1899. S. 75.

и *искусство* это, несомненно, явления социальные, но едва ли кто-либо станет утверждать, что *признак внешнего регулирования* является для них логически *необходимым*. С другой стороны, правовое урегулирование для социального явления *оказывается* именно *внешним* признаком, это — его объективное закрепление, *его одежда*. [В сюртуке ли, в мундире ли предстанет пред нами, например, мировой судья, он все равно мировой судья. Тут мне невольно вспомнилось одно классическое место из «мыслей» герра Тейфельсдрейка в Sartor Resartus'e Карлейля[27]. В самом деле, если бы фантазия почтенного профессора осуществилась, была бы возможна общественная организация или нет? Я склонен думать, что — да, потому что] Между тем, сущность социального здесь заключается не в одежде, не в норме, а в тех психологических отношениях, которые создаются у людей на почве их совместной борьбы за существование. Вот тут мы и должны поискать ответа на поставленный Штаммлером вопрос.

Меня могут спросить, *почему я останавливаюсь* на мнении Штаммлера, если оно несостоятельно. *Оправданием мне* служит, *во-первых*, то, что у Штаммлера мы видим первую попытку гносеологического разрешения проблемы, а *во-вторых*, тот факт, что и до сих пор некоторые *разделяют мнение Штаммлера*. Укажу, например, на такого всесторонне образованного и талантливого ученого, как профессор *Зомбарт*, категорически заявляющего: «я охотно принимаю определение Штаммлера: социальный — внешне урегулированный»[28].

Я отметил, что *за разрешением* нашего вопроса о сущности социального явления следует *обратиться* к исследованию *взаимодействия* людей, возникающего на почве *из борьбы* за существование. Это именно тот пункт, в котором нужно обратиться *к Зиммелю*. Он следующим образом начинает свои «Проблемы философии истории». «Если теория познания вообще исходит из того положения, что познание — с точки зрения формальной — не что иное, как представление, а субъект его — душа, то в приложении к теории исторического познания можно сказать еще более, что и материал его — представление, воля и чувство, что объекты его — души. Все внешние происшествия: политические и социальные, экономические и религиозные, правовые и технические — не были бы для нас ни интересны, ни понятны, если бы не проистекали из душевных движений и не вызывали таковых. Если не смотреть на историю, как на игру марионеток, то она не что иное, как история психических явлений»[29]. Та-

---

[27] *Карлейль Т.* Sartor Resartus. Жизнь и мысли герр Тейфельсдрека. М., 1902. С. 65.
[28] *Зомбарт В.* Идеалы социальной политики. Пер. с нем. П. Ф. Теплова. СПб., 1900. С. 7.
[29] *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. Пер. под ред. В. Н. Линда. М., 1898. С. 1—2.

кое по существу определение предлагают Б. Кистяковский, Бердяев, Абрамовский. Близок к нему Л. Штейн, а современный немецкий психолог Т. Липпс категорически заявляет, что «специфически историческая закономерность есть закономерность психологическая»[30].

Действительно, возьмем какой-либо *пример*. Допустим — *товар*. [Это есть социальное явление, вещь.] Какая-либо физическая вещь становится товаром, т. е. *социальным явлением*. Отчего это происходит? Оттого, говоря словами *Маркса*, что, «как только вещь выступает в качестве *товара*, она тотчас превращается в *чувственно-сверхчувственную* вещь»[31]. Она *одухотворяется*. И так всякое *физическое* явление становится социальным, когда в него вносят *субъективно-психологическое*. Вещь, не теряя своего *физического* характера, становится как бы *символом* человеческих потребностей, разума, мысли.

Но также верно и *обратное* положение: человеческие *сознания* лишь тогда перестают быть *индивидуальными* и приобретают социальный характер, когда как бы *высвобождаются* от нас — *объективируются*, кристаллизируются в той или другой *вещи или явлении*. Таким образом, «*физические* явления, становясь социальными, *одухотворяются*, *психические* — *объективируются*, те и другие становятся *психическими вещами*»[32].

Собственно говоря, самую *законченную* форму изложенное нашло у *Бердяева*. К сожалению, он не отметил, именно, *объективирования* психических индивидуальных явлений, с одной стороны, и роли *традиции мертвых*, с другой. *Отрицать* это влияние невозможно: «*Мы страдаем* не только от живых, сказал Маркс, но и от мертвых»[33]. Это обстоятельство энергично подчеркивает *Абрамовский*: «Объективированный разум *умерших* гениев *прошлых* поколений живет и продолжает развиваться, хотя он *не может* черпать жизнь *в самих тех вещах*, где он кристаллизован деятельностью их *творческой* воли, а заключается лишь в сознании *новых* людей. "Дедукция начинается в голове *одного* индивидуума, чтобы завершиться *в голове другого*. Мы ставим *посылки*, заключения из которых выводят наши сыновья" (Бугле)»[34].

[Но мне думается, что и здесь существует взаимодействие. Не только мы страдаем от мертвых, но и мертвые страдают от нас.

---

[30] *Липпс Т.* Психология, наука и жизнь. Пер. с нем. А. М. Водена. М., 1902. С. 8.
[31] *Маркс К.* Капитал. С. 39 или 34.
[32] *Абрамовский Эд.* Психологические основы социологии и исторический материализм. Пер. с франц. С. И. Ершова. М., 1900. С. 34. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*
[33] *Маркс К.* Капитал. X. Ср. *Кржывицкий Л.* Психические расы. СПб., 1902. С. 203.
[34] *Абрамовский Эд.* Психологические основы социологии и исторический материализм. М., 1900. С. 68. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

Есть много покойников, которых хотят пристегнуть к своему якорю люди самых разнообразных направлений. Разве это не есть влияние на Ницше или Достоевского, когда в зависимости от той или иной интерпретации, он — то реакционер, то революционер. То же можно сказать и о многих других великих людях, на них не только влияют, но их и извращают...]

На этом я *останавливаюсь*. Считаю нужным только *подчеркнуть*, что все изложенное вовсе *не есть возвращение* к тому старому положению, что миром *правят идеи*. К сожалению, такое ложное[35] *понимание* современного обновления идеализма *нашло себе место* в нашей литературе. [Nomina sunt odiosa] Сам *Зиммель* предостерегал от такого толкования его теории, говоря, что *сознательная* деятельность индивидов *никогда почти* не направлялась как *к своей цели*, ко всему *в конце концов вытекающему* из права, обычая, языка, культа, форм обмена и пр.[36].

Подведем итоги. Раньше всего перед нами возникает вопрос: *как поступить* с формулой исторического материализма. Какой она приобретает *смысл*, пройдя таким образом через горнило идеализма. Прежде всего, мне думается, получают *объяснение* все те понятия, над которыми *оперировал* марксизм. *Флаттеры* и их взаимодействия, класс, — все это социальные *явления* и их действие один на другой — ясно; *противоречия устранены*, вопрос о преимуществе или *первенстве* флаттера падает сам собою. *Ошибка* марксизма заключалась в том, что он, *забывая методологическое* значение учения о флаттерах, *гипостазировал* их и придавал им *самостоятельное*, от нашего разума не зависящее существование. *Как метод* это учение давало возможность *оценить* то или иное историческое событие, но оно *не давало еще ключа* к уразумению *всего* исторического процесса.

Это, что касается *формальной* стороны этого учения. Относительно же *содержания*, то, не входя в рассмотрение *отдельных* факторов, для нас несомненно, просто, как общее до бессознательности положение, что, прежде чем думать *об утолении голода духовного*, человек (исторически) думал о материальных нуждах. Primum vivere, deinde philosophari. *Мы отрицаем причинную* зависимость этих сторон исторической жизни, но вполне *признаем* фигуральное выражение об отношении фундамента и надстройки. *Смысл культуры* и прогресса в том, что человек видит *смысл жизни* в надстройке, это *победа духа* над материей. Но победить не значит овладеть, и человек в этом отношении всегда находится в состоянии «вооруженного мира». Современный человек стремится *создать условия* для всеобщего разо-

---

[35] Зачеркнут вариант: «вульгарное». — *Прим. сост.*

[36] *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. М., 1898. С. 15.

ружения, построить прочный фундамент для развития *духа жива*, для *торжества человечности* над «естественным» состоянием.

Но возникает все-таки вопрос — что же составляет *исторический процесс*? Если мы скажем *развитие* производительных сил, понимая это *не в узко* экономическом смысле, а в буквальном — *широко*, т. е. включая сюда непосредственное *воспроизведение* жизни и развитие *психических* способностей, то тут мы не найдем ни *закона*, ни объяснения, а просто *констатирование* факта, все равно как факт *эволюции* в биологии. Приходится остановиться на одном, признать, что история, действительно, есть *борьба классов*, не экономических категорий, а *социологических*, точнее было бы сказать — борьба групп, если бы «группа» не было слишком общим понятием. Этим устраняются, между прочим, и споры о *«третьих лицах»*. Таким образом, просто-напросто надо повторить *кантовское* утверждение: «Средства, которыми природа достигает своей общей цели, составляет *антагонизм* людей. Антагонизм в натуральном состоянии производит войну всех против каждого, и делает необходимым общество, чтобы избежать такой войны и сделать всех одинаково счастливыми»[37]. Но если и наступит такое общество, *антагонизм* все-таки не прекратится, хотя выявится в совершенно иную форму — и в этом залог того, что с наступлением совершенного социального строя[38] *вовсе* не прекратится *смысл* жизни!..

«Значительнейшее специальное *приложение* материалистического понимания истории, — говорит Штаммлер, — представляет собою современный немецкий *социализм»*[39], т. е. так называемый научный социализм. Как известно, *характерной* особенностью этого социализма является тот факт, что он хочет обосновать свои предположения и свой *прогноз* на данных *точной науки*, он стремится *искоренить* в своих построениях все, что основано *не на науке*. Обращение к *справедливости*, человечности и пр. он считает *излишним*, полагая, что его прогноз осуществится *по закону природы*, что обязанность всякого человека идти *навстречу* этому закону, *способствовать* его осуществлению *независимо* от каких-либо *моральных* соображений, а просто потому, что это причинно обусловленный, *необходимый* процесс.

Изменят ли что-либо в этом отношении те *поправки*, которые вносятся в марксизм *современными* социалистами? Мне думается, что *нет*. До сих пор вся *аргументация* марксизма о причинной *обусловленности* и необходимости исторического процесса нисколько *не нарушается*. Новое учение вовсе не есть учение *о произволе*, и если у последовате-

---

[37] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Kant I.* T. IV. P. 146.

[38] Зачеркнут вариант: «социализма»

[39] *Штаммлер Р.* Хозяйство и право. С. 39. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

лей социалистического учения убеждение в *необходимости* осуществления их предсказаний и идеалов *основывается* на научных фактах, то вся эта *переоценка и не думает* его нарушать. Если они убеждены в том, что *наука* поддерживает *их в их стремлениях*, то пусть это убеждение и впредь будет для них *непреложным*. Пусть они всегда помнят слова Лассаля, одного из величайших идеалистов и вождей социализма: «*С высоких вершин* науки можно раньше увидеть зарю рассвета, чем среди обыденной сумятицы. Смотрели ли Вы когда-нибудь, господа, с высокой горы на восход солнца? Багряная полоса кровавым цветом окрашивает край небосклона, возвещая новый день; туманы и облака поднимаются, сгущаются и бросаются навстречу заре, на мгновение скрывая ее лучи; но нет той силы на земле, которая могла бы остановить медленное и величественное восхождение солнца, и час спустя оно стоит на небе, на виду у всех, ярко сияя и согревая. Что — час в естественном зрелище суточных небесных перемен, то — одно или два десятилетия в неизмеримо величественнейшем зрелище всемирно исторического восхода солнца»[40].

Таким образом, эта сторона исторического материализма у него *не отнимается*, но есть нечто, что вносит в него еще значительные *добавления*. Дело в том, что при анализе социологического *суждения* мы наталкиваемся на факт, что всякое *социальное явление* мы не только рассматриваем с точки зрения *категории* необходимости, но еще и с точки зрения категории *справедливости*, с точки зрения *нравственной оценки* его. Относительно *всякого* социального явления мы можем констатировать как *бытие* его, так и *долженствование*.

Несмотря на то, что *научная* аргументация марксизма изобиловала выражениями вроде: *эксплуатация, насилие, капитал*, облитый потом и кровью с головы до ног и т. п., он всегда *подчеркивал* отсутствие в его анализе *этической оценки*. Он даже гордился тем, что в нем нет *«ни грана этики»*.

Гносеологический анализ идеализма выдвинул на очередь и *этот вопрос* и заставил признать в социологическом суждении *наличность оценки*. Собственно говоря, перед историческим материализмом *всегда стоял* вопрос о *знаменитой антиномии необходимости и свободы*. Теперь он выдвинут *на первый план*, и естественно прежде всего обратиться для его разрешения к тому, кто впервые *поставил его* со всей резкостью и отчетливостью — *к Канту*. Если у него и не найдем его *разрешения*, то зато в его постановке будем исходить *все-таки от него*, *правильная постановка* вопроса ведь уже составляет *путь* к его решению.

---

[40] *Лассаль Ф.* Идея рабочего сословия // *Лассаль Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. I. СПб., 1870. С. 27—28. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

Предыдущий референт с достаточной *обстоятельностью* изложил *Кантово учение* о морали, и нет необходимости его повторять. *Резюмирую* только в двух словах сказанное.

В человеческом сознании наряду с *сознанием бытия*, того, что есть, есть еще *сознание того, как должно быть*, сознание долженствования. *То, что есть*, починено *закону причинности*, каузальной обусловленности, *то, что должно быть*, *диктуется* нашей волей, автономной и свободной. Воля, побуждающая человека к поступкам, руководится *идеей долга*. Человек не только поступает, но и оценивает свои поступки. Поступок согласный с велением долга — нравственен, несогласный — безнравственен. Это веление носит характер категорический и безусловный. Должное есть *цель*, которую себе ставит человек, и, следовательно, его поступки с точки зрения бытия каузально *необходимые*, с точки зрения должного — *целемерны и свободны*. Достигая своих *целей*, человек никогда не должен пользоваться другим человеком только *как средством*, он должен уважать в нем *самоцель*. «Хотя *человек* достаточно не свят, но *человечество* в его лице *должно быть* для него святым. Во всем творении можно пользоваться *только как средством* всем, чем угодно, и над чем мы имеем силу; *лишь человек*, а с ним всякое *разумное* создание, есть *цель в самом себе*»[41].

В долге, разумеется, есть *принуждение*, но это принуждение не извне, а *автономно*, это внутреннее принуждение, *голос совести*. Человек руководится в поступках *не склонностями*, не соображениями о том, к каким результатам приведет поступок, а исключительно *велением автономной воли*. Кант говорит о долге: «*Долг*! Ты возвышенное великое имя, ты не содержишь в себе *ничего излюбленного*, что манило бы к себе, но ты требуешь подчинения, хотя и не грозишь тем, что возбуждало бы в душе естественное отвращение и страх *для того*, чтобы привести в движение волю; ты только ставишь *закон*, который сам собою находит доступ в душу и *против воли* возбуждает *уважение к себе* (хотя и не всегда исполнение); перед которым смолкают *все склонности*, хотя бы они в тайне противодействовали ему...»[42].

Корень этого закона находится в *личностности*, т. е. в свободе и независимости от механизма всей природы, рассматриваемой в то же время как способность существа, которое подлежит своеобразным, именно, своим собственным *разумом* данным чистым практическим законам»[43].

Это учение Канта и является *исходной* точкой социального идеализма. Оно требует, чтобы социальные явления рассматрива-

---

[41] Ср.: *Кант И.* Критика практического разума. Пер. с нем. Н. М. Соколова. СПб., 1897. С. 105.
[42] Ср.: *Там же*. С. 104.
[43] *Там же*. С. 105.

лись и *с точки зрения долженствования*, а не только причинности. Оно требует, чтобы в своих *построениях* социологи ставили *прогноз*, исходя из *оценки предполагаемой формы* социального порядка.

Это очень существенное и необходимое *добавление* к историческому материализму. Собственно говоря, по справедливому замечанию *Зомбарта*, «научный социализм, <...> признающий *эволюционную* этику, совершенно логичным образом *отказался* <...> от ссылки на этические принципы, так как они всегда представляли бы лишь результат *современности*»[44]. Для этого нужны были *абсолютные* нормы, и таковые мы находим только в *критической* оценке. Только в ней и с нею мы можем найти объективный *общеобязательный идеал* для нашей общественной деятельности.

По мнению *Штамммлера*, распространенное *отожествление закономерности с причинностью* совершенно неосновательно. Есть *два рода* закономерности — закономерность *каузальная* и закономерность *телеологическая*. Первой подчинено *настоящее* — чувственный пласт, вторая применима к *будущему*, где имеет место *свободный* выбор. Подобно тому, как закономерность бытия *не обусловлена* эмпирически, а сама направляет факты, и закономерность воли *объективно обусловливает* их. Все *поступки* человека, направляемые им к достижению *определенной цели*, должны руководиться некоторой *абсолютной целью*, свободной от *субъективных* и мистических мотивов. Свобода воли от *субъективных* желаний — *такова* объективная и *абсолютная цель*. В социальной жизни безусловным и объективным *идеалом*, отсюда, должно быть *общество свободно хотящих людей*. А так как идеал есть *нечто недостижимое*, то вся история есть только *приближение к нему*, но его достижение невозможно. Не будучи в состоянии *застигнуть* его, человечество никогда *не будет в состоянии разрешить социальный вопрос*.

Этим безнадежным выводом *Штамммлер* заканчивает свой социальный идеализм. К счастью эта безнадежность разрушается *при первом прикосновении* критики. Вывод Штамммлера достигается *грубым смешением* понятий, *не хочется думать*, чтобы философски образованный человек мог допустить подобные ошибки. Скорее здесь корень их нужно искать в «примате исторического разума», и, если бы буржуазный Штамммлер захотел быть последовательным, он неизбежно пришел к отожествлению *«общества свободно хотящих людей»* с социалистическим идеальным обществом, *«обществом в состоянии наготы»*, пользуясь метким выражением *Карлейля*. *Штамммлер* делает вид, что *не замечает антиномии свободы и*

---

[44] *Зомбарт В.* Идеалы социальной политики. СПб., 1900. С. 50. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

необходимости, *подчиняя* первую той же закономерности. Закономерность и причинность безусловно *тожественны*, им подчинен мир бытия, свободный мир воли — *целесообразен. Никакое* долженствование *не может* быть сведено к бытию. *Мир* и целесообразен и закономерен в одно и то же время. Целесообразен и закон. *Это две стороны* в рассмотрении исторического процесса.

Что касается идеала, то он действительно эмпирически *не осуществим*, ибо есть не что иное, как *регулятивная идея*[45]. Тот же идеал, который должен решить *современный* социальный вопрос, есть *относительный идеал*, почерпнутый из *эмпирических* данных современной действительности. Но необходимо, чтобы этот относительный идеал *санкционировался* абсолютным этическим идеалом. Осуществление этого идеала, *приближение* к обществу *«свободно хотящих людей»* является *прогрессом*.

Наконец, у Штаммлера можно открыть *еще один* промах. Он совершенно *не доказывает* объективности выставленного им идеала — «общества свободно хотящих людей».

Этот пробел — переход от субъективности этического идеала к его объективности — *пытались заполнить* Бердяев и Кистяковский. Но нельзя сказать, чтобы они выполнили свою задачу удачно. Дело в том, что Бердяев, настаивая на *трансцендентальном* обосновании его, в конце концов, *сводит свое доказательство* к рассмотрению эмпирического *осуществления* его, в котором он заменяет постоянный прогресс постоянным приближением к царству целей. Тогда как, исходя из *гносеологических предпосылок* самого Бердяева, общеобязательность эмпирического доказательства сама требует еще трансцендентального доказательства. *В ту же ошибку* впадает Кистяковский[46]. Между тем, этот вопрос *решается сам собою*, когда мы вспомним Кантов *критерий* объективной общеобязательности, когда мы вспомним, что он заключается в *субъективности*...

Доказательство объективности этического идеала в настоящее время тем более *важно*, что некоторые писатели, *противники марксизма*, видят теперь в социальном *идеализме поворот* в сторону *субъективной русской социологии*, несмотря на то, что *критика построений Михайловского* продолжается и по сие время. Так, например, недавно еще, в сентябре прошлого года, на *диспуте Новгородцева* профессор *Кареев*, выступивший частным оппонентом диспутанта, заявил, что «г. Новгородцев смотрит на дело их *глазами* (т. е. глазами Бердяева, Булгакова, Струве и др.), хотя теперь они сами *повернули* к субъективной социологии... *Теперь*

---

[45] *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1900. С. 71.

[46] *Kistiakowski Th.* Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin, 1899. S. 142.

эти писатели повторяют то, что раньше отрицали, и это все было *уже сказано субъективистами*»[47]. [Почтенный профессор сам себе льстит.] На самом деле социальный идеализм также *далек* от субъективной социологии, как и исторический материализм. Не говоря уже о том, что субъективность Канта и субъективизм русских социологов — вещи просто несоизмеримые, социальный идеализм еще и потому никогда не повернет к профессору Кареву, что он исходит *из философии идеализма* с его учением *об абсолютной истине* и справедливости. Тогда как русские социологи всегда стояли на почве *позитивизма* и *эмпирической философии*.

Нам *следовало* бы остановиться еще на *двух* проблемах, выдвинутых новым течением. К проблеме согласования *антиномии* категорий необходимости и справедливости и об учении о прогрессе. (К сожалению, *недостаток времени* лишает нас возможности дальше останавливаться на частных проблемах.)

Укажу только на то, что *все, занимавшиеся* этими вопросами, неизбежно приходят к одному и тому же *выводу*, что без введения *метафизики* в научный обиход *никак* обойтись нельзя. *И как метафизика* необходимо *заполняет* науку в силу того, что «она *богаче опыта* и *гораздо ближе* его к действительности, т. е. к полноте человеческих переживаний»[48], так *религия* заполняет этику. *Религиозная* идея нравственного миропорядка, *осмысливая* жизнь, *заставляет* смолкнуть тех противников квиетизма и индифферентизма, которые, преследуя свои грубые цели, цели обскурантизма, вопят о *бессмысленности борьбы*, о возвышающих идеях пессимизма и пр.

Разумеется, внесение в жизнь, в деятельность *регулятивных идей религии* далеко еще от *проповеди* теургии, теократии и прочих категорий теологического обихода, институтивное *отвращение* к которым нам внушено самой *жизнью*.

Теперь перестают *противопоставлять* метафизику науке, и, если несколько еще лет тому назад было *гражданской* доблестью провозгласить себя метафизиком, теперь это *необходимость*. То же относится и к религиозным идеям. Вспоминаются слова старого *Гердера* — без религии невозможна философия истории — и невольно *тянет* к этой величественной науке, когда читаешь слова того же *Гердера*, написанные, быть может, уже полуостывшей рукою *умирающего* философа. «Перенесенный в *новую сферу*, я бросаю около себя вдохновенный взгляд; я вижу *мир*, созерцающий сияние выс-

---

[47] Диспут П. И. Новгородцева // Право. Еженедельная газета. 1902. № 41. Стлб. 1833. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[48] *Струве П. Б.* Предисловие // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. М., 1901. С. XXXVI.

шего существа, сотворившего его; небо служит навесом *Вечного*..., мой слабый разум, согбенный под *прахом* земли, не может еще *лицезреть* такую величественность чудес, и останавливается *в глубоком молчании*...». Далее рука философа остановилась навсегда.

Это замечательное завещание великого философа его друзья нашли у постели умершего. Его должен иметь всякий, желающий подойти к решению великих задач социальной жизни не с *предвзятыми* идеями и готовыми рецептами, а с искренним желанием найти истину и справедливость, найти те *идеалы*, которые определяли бы нашу *общественную работу*. Не отворачиваться от них следует, а напротив, идти *по направлению к ним*.

Это нисколько не мешает идеалам прогрессивного *класса быть обязательными и для каждого из нас. Объективно-этически обоснованные идеалы прогрессивного класса* должны всегда служить для нас *руководящим* принципом в выборе деятельности, в самой жизни. *Философский* идеализм призван *дать* нам путь, в этом его громадный смысл. Нам остается пойти *ему навстречу* и, руководясь *регулятивной идеей* его объективного идеала, осуществлять наши *эмпирические идеалы*[49].

Некоторые возражают, что и материалистическое понимание истории *не было чуждо идеализма*, мало того, его называют *самым идеалистическим* учением, какое только было.

Это совершенно верно. Но здесь речь идет об идеализме *практическом*. Материалистическое понимание истории *несомненно было далеко от практического* материализма. Но там идеализм проводился *тайком, контрабандой*. Теперь заставы сняты и нам остается *пойти открывшейся вольной широкой* дорогой к царству целей, к обществу свободно хотящих людей[50].

Киев. 1903, февраль 2

---

[49] Далее три последние страницы зачеркнуты рукой Шпета.

[50] <Запись на обороте Л. 36>: *Фесенко*: Идеал марксистов эмпирический, а других — абсолютный. Пошли из различных. Пришли к одному. Одна и та же посылка — из конкретного закона природы. Идеалисты не дали новую формулу, а обосновали <суждение>. Суждение одно, <объект — другой>. *Мир есть представление идеалистов*. Дикари — духи (наука). Иоффе: Не какое угодно содержание в идеале, ибо справедливо не все. Напрасно злоупотреблял Бердяев, ибо я тоже признал его непригодным. Чтобы обосновать эмпирические идеалы — нелепость. Это мне напоминает <материализм> с отрицанием красоты и пр. Если нет регулятивной идеи, нет долга, то меня ничего не сдерживает. <Запись на обороте Л. 37>: Абсолютная истина и требования. Религия должна сопровождать научные требования. Что такое религия — Добро, красота и истина. Религия есть не знание, а добавок знания. Не нечто общее, а логически необходимое. Определить, оправдать — не могу, ибо не могу отрешиться от эмпирического содержания, есть отношение идеи регулирующей такой или другой. Революция является обязательной с точки зрения программы, потому она признана. Программа является общеобязательной, нет! Верить начали не идеалисты: + мне важен факт. Идеалисты горячее, жизненнее (Струве) — У них веры более бледной в обществе (нет идеализма).

[Мы видели, что практическая приложимость исторического материализма нисколько не пострадала от того, что все миросозерцание получило гносеологическое обоснование. То же нужно сказать и относительно только что изложенного. Только там человек руководился субъективными симпатиями и антипатиями, теперь у него объективное мерило истины.

«Как классовая точка зрения, — говорит Струве, — не есть критерий истины, так интересы класса не суть критерий должного. Я признаю истину не потому, что она выражает точку зрения класса, представителем которого я себя чувствую, или благоприятна ему; наоборот, я потому стал на точку зрения этого класса, что в ней я нашел истину»[51].

Социальный идеализм идет дальше исторического материализма и в том смысле, что он стремится быть миросозерцанием не только определенного класса, но и всего человечества. Бердяев прав, говоря, что определенный класс может быть психологически больше настроен к принятию истины. Прав был и Лассаль, когда он говорил, обращаясь к немецким рабочим: «Вы счастливы, господа, потому что, вместо того, чтобы быть мертвыми к идее, Вы предназначены *самим личным интересом Вашим* к величайшей восприимчивости к ней. Вы — счастливцы, потому что Ваш истинный личный интерес совпадает с бьющимся пульсом истории, с погоняющим жизненным началом нравственного развития. Вы можете поэтому с *личной страстностью* предаваться историческому развитию в уверенности, что чем жарче и жаднее будет эта страсть, тем она будет нравственнее»[52].

Философский идеализм дает нам непоколебимую надежду окончательно свернуть иго реакционного обскурантизма, уже надломленное живительной бурей исторического материализма.]

Реконструкция текста Т. Г. Щедриной

---

[51] *Струве П. Б.* Предисловие // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. М., 1901. С. XXIII.

[52] *Лассаль Ф.* Идея рабочего сословия // *Лассаль Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. I. СПб., 1870. С. 24. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.* <Запись на обороте Л. 35>: Мнение Мещер. и Бердяева — нравы, а не нравственность. Штаммлер, потому что пессимист. Не потому что, а потому, что пессимизм из буржуазного вытекает. Искать в *жизни*, потому шире науки. Так требуют идеалисты.

Zu Kants Gedächtniss.

Zwölf Festgaben zu seinen 100-jahrigen Todestage. Berlin, 1904

Как и следовало ожидать, чествование памяти Канта по поводу столетия, 12-го февраля текущего года, со дня его смерти, вызвало целый ряд статей и исследований, посвященных основателю критической философии. Сборник «Zu Kants Gedächtniss» одно из проявлений этого всеобщего подъема духа соотечественников великого философа. Сборник состоит из статей представителей неокантианского движения в Германии, более или менее близко подходящих к собственному учению Канта и сконцентрировавшихся вот уже несколько лет (с 1896 г.) около издаваемого Файгингером, известным комментатором Канта, журнала «Kantstudien», специально посвященного учению Канта и всему, что его касается. Собственно и предлагаемый сборник есть не что иное, как отдельный оттиск из IX тома «Kantstudien», специально посвященный 12-го февраля 1904 г.

Неокантианство, ведущее свое начало с 60-х годов прошлого столетия, само вступает уже во вторую стадию своего развития, и этот переход очень отчетливо обозначается в этом сборнике, в особенности в статьях хорошо известных русской публике Виндельбанда и Паульсена. Неокантианское движение началось с резкого подчеркивания *позитивного* духа Кантовой критики, последнее время все настойчивее повторяется призыв к *метафизике*, основание которой опять-таки предлагается искать у Канта. Тогда как, например, Ланге, Риль и др. ближе подходят к позитивизму, а Коген считает непониманием Канта исследование о том, допускал ли он существование вещей в себе, уже Паульсен центр тяжести Кантовой философии видит в обосновании метафизики (см. ниже), а Геман (idem) даже усматривает причину некоторого забвения о Канте и уклонения от начертанного им пути после его смерти в том, что его последователи старались избавить трансцендентальную философию от вещи в себе. Но «Kantstudien» дает место на своих страницах всем этим оттенкам, и они представлены и в настоящем сборнике. Но, повторяю, характерным для него является новое или, вернее, все усиливающееся течение в сторону метафизики.

Открывается сборник довольно тяжеловесным, обладающим скорее философскими, чем поэтическими достоинствами, стихотворением *Кант*, принадлежащим перу иенского профессора Отто Либмана, одного из первых неокантианцев. Либман именно решительно провозгласил в своем сочинении «Kant und die Epigonen», вышедшем в 1865 году, ставшее теперь лозунгом — Also muss auf Kant zurückgegangen werden — итак, надо вернуться к Канту.

Затем, идет талантливая, можно сказать, самая блестящая в сборнике статья Виндельбанда *Спустя сто лет* (Nach hundert Jahren). К достоинствам этой со свойственной Виндельбанду красотой написанной статьи надо отнести также ее доступность. На ней следует остановиться.

Оглядываясь на истекшее столетие, невольно задаешься вопросом, действительно ли прошло сто лет со времени смерти кенигсбергского мудреца, — так живо стоят перед нами проблемы, над которыми работал этот великий ум. До сих пор еще не установлено даже окончательно правильное понимание Канта. Поворот к Канту в 60-х годах в своем толковании совпадает с пониманием критицизма в эпоху его появления. В силу сходных причин, — один раз, как реакция против всеведущего рационализма, другой, как средство в руках натуралистов, в критической теории познания подчеркивается ее разрушительная сторона, ее «антиметафизичность». Но развитие наук, установление таких общих принципов, как закон сохранения энергии, эволюции и тому подобных, с одной стороны, потребность в цельном мировоззрении, с другой, заставляет задаться вопросом о еще более высоких принципах, охватывающих в себе все богатство новой жизни. Тут на первый план выступает метафизическое наследство Канта.

Спор о том, метафизик ли Кант, спор о словах, потому что для всякого знакомого не только с «Критикой чистого разума», но и с «Критикой практического разума» и с «Критикой способности суждения», очевидно, как то, что *наука*, по Канту, не выходит за пределы опыта, так и то, что реальность «интеллигибельного мира» для него несомненна. А ее доказательство претендует на такую же общеобязательность, как и доказательство возможности опыта. И именно все величие и оригинальность Канта в том, что он включил в содержание своего миросозерцания не только науку, но и все, что составляет продукт разума. Его значение еще более усиливается, если вспомнить, что он уничтожает ту неуверенность и колебание, которые так характерны для наших дней. Элементы метафизики различны, но обще в них значение для «сознания вообще», для «разума». Как метафизика явлений основывается на *знании*, так метафизика сверхчувственного — на *разумно-необходимой вере*.

Но тут возникает проблема, дающая точку приложения критическому духу и начинающая получать удовлетворительный ответ только теперь. Кант слишком узко понимал науку. Исторически это понятно и простительно. Кант не считал науками химию и психологию; мы не сомневаемся в том, что это науки, идем дальше и открываем новую область научного знания — *исторические науки*. Разработка их методологии — задача сегодняшнего дня. Во

времена Канта на историю смотрели просто как на беллетристику, но нельзя не признать, что перемена взгляда произошла исключительно благодаря внесению в научное исследование «критического духа», духа критической философии. История предъявляет свои права рядом с естествознанием на *теоретическое учение*. Собственно в логике и методологии обращено внимание на задачи и формы исторического мышления со времени Лотце и Зигварта, к тому же должна стремиться и теория познания.

Естествознание интересуется в вещах постоянным, видовые понятия подводит под общие, доводя свое построение до наивысших основоположений, приводящих в связь все разнообразие космоса, связь, которую мы можем установить только как форму разума в интуициях и понятиях. История, хотя имеет дело с отдельным и индивидуальным, также не интересуется всем, что происходит, но выбирает согласно той ценности, какую оно имеет для человека. Принципом выбора, стало быть, и здесь является не случайный и личный интерес, а то, что имеет общеобязательную и необходимую ценность.

Это расширение гносеологического исследования, прекрасно развитое и формулированное Риккертом[53], приводит к проблеме, параллельной проблеме априорности интеллектуальных форм. Вопрос о ценностях — центральный вопрос этой «Критики исторического разума». Опорным пунктом этого параллелизма должен *жен* быть нравственный закон, как максима, которая может стать законом природы. Этот, по существу, формальный закон может быть оплодотворен жизненными ценностями философии истории. Возникает философия общества, по которой всякая частность осмысливается в отношении к целому, в отношении индивида к роду, в историческом развитии человечности. Таким образом, этика выполняет свое научное назначение и вносит свою долю в общее философское мировоззрение, т. е. в метафизику, обнимающую, как «метафизику знания» вещей, науки о законах, вопрос об отношении объективного мышления к реальному, так и вопрос о реальном, метафизику вещей в себе, науки о ценностях, *естествознание*, стало быть, и *историю*. Дело специальных наук разбираться в частностях, а философия должна дать ответ еще на

---

[53] Недавно вышел русский перевод его книги «Границы естественнонаучного образования понятий». Действительно, нельзя не согласиться с Риккертом в его постановке проблемы об образовании исторических понятий и указанных им путях к ее решению. Хотя можно не соглашаться с его разделением наук по содержанию на естествоведение и культуроведение. Благодаря научному делению Риккерт проходит мимо специфически исторического, и резкое разграничение «исторического» и «естественного» ему не удается сделать даже *логически*.

один весьма важный вопрос: об общем отношении царства закона к царству ценности. Это — проблема Критики способности суждения, примиряющей оба эти понятия в высшем понятии, в принципе развития.

Значение этого принципа для естествознания общепризнано; гораздо менее распространено, что этот принцип есть *принцип ценности*. И кто потрудится внимательно прочесть «Критику способности суждения», не может не согласиться, что в ценности надо искать критерии высшего или низшего развития нормального или ненормального и т. д. Так в принципе, который, казалось, приподнимал таинственную *завесу* законов мирового механизма, получает право гражданства выходец из мира ценностей.

В царстве закона, которое мы мыслим, и в царстве ценности, которое мы переживаем, мы одинаково познаем себя в великом порядке мирового целого, с полным правом вызывающего наше благоговение: «в звездном небе надо мной и нравственном законе во мне».

Ближе других, по содержанию, к статье Виндельбанда подходит статья Паульсена *К столетию со дня смерти Канта*, представляющая вместе с тем предисловие к новому, 4-му изданию его книжки «И. Кант».

В идеалистической философии Канта Паульсен различает три момента: во-первых, *Практический идеализм*, — убеждение в том, что практические идеи, идеи долженствования, определяют нашу жизнь; во-вторых, *Гносеологический идеализм*, — убеждение в том, что познание не получается извне, а создается внутри нас творческими силами духа; в-третьих, *Метафизический идеализм*, — убеждение в том, что идеи имеют значение не только для *человеческого* поступания и познания, но для всей действительности, что идеи являются творческими принципами действительности.

Наиболее спорным при этом является его метафизика. До сих пор в этом вопросе не пришли к окончательному соглашению. Метафизика Канта основывается на следующих двух пунктах: во-первых, структура нашей чувственной интуиции и нашего рассудка образует схему действительности, как она является нам; поэтому метафизика возможна, как «чистое естествознание»; во-вторых, структура нашего разума, мыслящего, полагающего цели, осуществляющего идеи, дает схему действительности, как она в качестве сущего в себе, хотя *не научно познается нами*, но необходимо мыслится и предполагается действительной в практической вере. Поэтому метафизика возможна как постижение мира интеллигибельного. Это несомненно указывает на зависимость Кантовой метафизики от Платоновой и Лейбницевой, и это отчасти лишает ее оригинальности. Тем не менее для Канта она представляется

основным ядром всей его философии, и, как бы ни интерпретировали его некоторые кантианцы, Паульсен настаивает на том, что сам Кант центр тяжести видел в обосновании метафизики.

Для теории познания Канта характерна безусловная *вера в разум*. Правда, первое впечатление при чтении Канта, что он враг метафизики, но это объясняется психологически, причем психологическое объяснение совпадает с историческим. Когда Кантова критика появилась, она уничтожила метафизику Лейбница-Вольфа; возвращение к Канту в 60-х годах было реакцией, с одной стороны, против Гегеля, с другой, — против материализма. Но это не весь Кант, это «самодельный Кант». «Из идеи mundus intelligibilis, который разум мыслит необходимо, можно понять и определение границ, но из определения границ не понять mundus intelligibilis».

Ту же необходимость метафизики в кантианстве подчеркивает и Геман (Heman), немножко plus royaliste le roi même... В статье *Философское наследство Им. Канта* он задается двумя интересными вопросами: во-первых, почему прямые последователи Канта настолько отклонились от самого Канта, что привели его собственную философию в забвение? Во-вторых, почему возрождение Кантовой философии еще не достигло своей действительной цели? Затем его интересуют те мысли, которые высказывал Кант в последние годы своей жизни, — мысли, которые, по мнению Гемана, должны служить руководящими в дальнейшем развитии философии.

На первый вопрос Геман отвечает, — Канта забыли оттого, что его ближайшие последователи, вопреки неоднократным объяснениям Канта, истолковали его учение в смысле чистого идеализма. Уже его ближайшие ученики (Шульце, Маймон, Бёк и др.) находили противоречие в его учении о вещи в себе. Фихте окончательно отбросил ее и повернул к идеализму Беркли. Канта не только смешивают с Беркли, но не различают его гносеологической точки зрения от психологической. Задача Канта была только узнать, как далеко простирается наше априорное познание, и он никогда не утверждал, что мы *все* познаем априори. Если бы обратили внимание на критику Канта, наверное, не выводили бы не-Я из Я.

Что касается второго вопроса, то и на него ответ надо искать, оказывается, в сходных причинах. Опять-таки хотят иметь дело с «Критикой чистого разума» и не обращают вовсе внимания на согласование ее со всей идеалистической системой Канта, — центр тяжести переносят на критическую теорию познания и этим достигают только того, что сама эта критика становится исходным пунктом для критики всей системы. По мнению Гемана, так следует формулировать Кантову философию, как исходный пункт

временных педагогов. Нелишне подчеркнуть, что основная идея Канта, дающая широкое приложение самым плодотворным выводам, гласит: «дети должны воспитываться применительно не к современному, а будущему, возможно лучшему состоянию человеческого рода, т. е. применительно к идее человечества и всего его назначения». Статья Штаудингера посвящена выяснению спора, возникшего в Германии между Наторпом, автором знаменитой теперь, вышедшей в этом году вторым изданием, книги «Социальная педагогика» (Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft), и последователями очень распространенных педагогических идей Гербарта. (О педагогических идеях Гербарта см. статью А. Л-ского в «Русской Мысли» 1901 г.) Штаудингер становится на сторону Наторпа, настаивающего в своей «Социальной педагогике» на том, что учение об обществе и учение о воспитании связаны между собой самыми тесными неразрывными узами и что воспитание должно иметь главной целью развитие свободной воли на началах общественности. В учении о свободной воле Наторп и Штаудингер примыкают к Кантовой этике. И так как педагогика должна основываться на учении об обществе, то всякая педагогика есть социальная педагогика. Отсюда вытекает плодотворнейшая идея о согласовании и связи педагогики и социальной пропаганды. Развитие свободной воли, стало быть, развитие индивидуальности, нисколько не противоречит требованиям общественности в виду того, что настоящий социализм никогда не исключает, а даже предполагает, самое широкое и всестороннее развитие личности.

Три статьи, Кюнеманна, Риля и Рунце, посвящены философским параллелям. Из них самой интересной надо признать статью Риля *Отношение Гельмгольца к Канту*. Гельмгольц, как известно, находил родство между теорией натавистов и учением Канта об априорности пространства, точно так же и в учении о причинности он думал, что априорный закон, в смысле Канта, должен быть врожден. Таким образом, он в некоторых отношениях приближается к физиологическому истолкованию Канта Шопенгауэром и Ланге.

«Нельзя забывать Гельмгольца, — говорит Риль, — при чествовании памяти Канта. *Он был первым*, высказавшим, что идеи Канта еще живы». Гельмгольц начал изучение Канта с 17-ти лет и в продолжение всей своей научной деятельности чувствовал влечение к критической философии. Но нужно сказать, Риль идет несколько вразрез с общим тоном сборника, подчеркивая, что «в одном Гельмгольц оставался приверженцем Канта, в отклонении всякой трансцендентной метафизики»... В остальном отношение Гельмгольца к Канту имеет свою историю, состоящую в постепен-

дальнейшего философского развития: все, что мы априори знаем о вещах, в чувствах или в понятиях, мы знаем из самих себя и в их эмпирической реальности. Что мы узнаем апостериори, мы познаем из вещей и действия вещей, как они суть вне нашего представления, т. е. вещей в себе. Но существуют не просто образы представлений, а вещи в себе, нумены, и я сам не только чувственная вещь, не только представление, но и нумен, разумное существо, вещь в себе, тогда для меня, как разумного существа, может быть действительным, нечувственный, категорический императив, и тогда ясно, почему я необходимо должен образовать себе идеи, Бога, мир, свободу, бессмертие и т. д., хотя я не могу доказать их реальности ни эмпирически, ни метафизически.

Две последующие главы этой статьи заняты изложением как «с формальной стороны, так и с материальной», оставшихся после Канта рукописей, относящихся к последним годам его жизни, недавно изданных Р. Рейке (Reike). Чтобы ни говорили о старческой слабости Кантова ума, он, по мнению Гемана, настолько велик, что было бы непростительно игнорировать его мысли. Речь идет, главным образом, о последнем неоконченном сочинении Канта. См.: Куно Фишер, Им. Кант. Рус. пер. Стр. 102—3 и 136—40.

Уже менее общего интереса представляет исследование Э.Трельча (Troeltsch) об *Историческом в Кантовой философии религии*. Это большая работа, занимающая третью часть всего сборника. Разобрав исследования о Кантовой философии религии К. Фишера, Пфлейдерера, Швейцера и многих других, Трельч различает в ней две группы вопросов, гносеологически-метафизических и религиозно-исторических. Находя, что первая достаточно освещена, он задается целью точнее и полнее разобраться во второй. Нормативное — центр тяжести Кантова учения; этим определяется место и положение психически-исторического. Кантова философия религии принципиально независима от истории религии, хотя Канту и не удалось, по мнению автора, вполне провести это разделение, и учение Канта явно носит следы компромисса «позитивного и рационального». Говоря о религиозной вере, Кант никогда, конечно, не смешивал ее с церковной верой, и религиозная вера, если она хочет доказать свою истинность, необходимость и действительность, что ей безусловно присуще, должна избегать всего исторического.

Частной областью Кантова учения занимается также статья Штаудингера (Staudinger), — педагогическими идеями Канта, — *Значение Канта для современной педагогики*. Хотя сам Кант не развил специально своих взглядов в этой области, но и то немногое, что осталось после него, может служить руководящим для со-

ном переходе его, под влиянием учения знаменитого физиолога И. Мюллера, к чисто эмпирическому направлению, к нативизму. Как бы ни было, заслуга Гельмгольца, натуралиста, обратившего внимание на критическую теорию познания в эпоху «тирании» естественных наук, заслуживает самого полного признания со стороны последователей Канта.

Забавный характер носит статья профессора Гео Рунце (G. Runze) *Эмерсон и Кант*. Северо-американец Эмерсон, скорее проповедник, чем философ, захватывающий скорее красотою слова, чем убедительностью, проповедник широкого индивидуализма, пользуется симпатиями некоторых кругов европейской публики за свою самостоятельность и увлекательную искренность. Это — философ одного типа с Рескином, гр. Толстым, отчасти Карлейлем; находят сходство между ним и Ницше, несомненно он оказал влияние на Метерлинка (см. его ст. об Эмерсоне в его «Le Trésor des Humbles», рус. пер. почему-то «Блаженство души»). В русской литературе о нем, кажется, ничего или почти ничего нет. Было, впрочем, *Эмерсона*, Образцы американской литературы. С англ., СПб., 1868 г. и есть в изд. «Посредника» два его Essays — «Высшая душа», 1902 г. и «О доверии к себе», 1900 г.[54].

Этого писателя Рунце ценит очень высоко и задается плодотворным вопросом, почему такой великий ум молчал о Канте, тогда как упоминал о целом ряде других, часто незначительных философов. Исследовав возможные ответы — непонимание, незнание, отсутствие нового в философии Канта для Эмерсона, Рунце пускается в исследование психологии conspiratio ingeniorum и несходства натур Канта и Эмерсона. Получается из пустого места занятная статья.

Третья параллель — *Гердер и Кант* — Кюнемана (Kühnemann) имеет в виду также психологию сравниваемых умов. Это сопоставление, действительно, крайне интересно, — учитель и ученик вначале, враги впоследствии. Один — человек громадной живой поэтической фантазии, проповедник и пророк, другой — человек логики, у которого нет жизни вне научно обоснованных, безусловных понятий. Для Гердера конечная данность и исходный пункт всякой науки великий факт великой, покоящейся на вечных законах природы, существование которой отражается в нашем духе. Для Канта нет возможности выйти за пределы нашего духа, сознания, вне представления его не может быть познания, о сущности вещей не может быть речи. Как нельзя лучше эта противополож-

---

[54] В прошлом году «Новым Журналом Иностранной Литературы» изданы его сочинения. Т. I. Трактат о природе и опыты; Т. II. Представители человечества. — Representative Мепплатон, Сведенборг, Монтень, Шекспир, Наполеон, Гёте.

ность вылилась в их отношении к самой тонкой логической проблеме человеческой жизни — проблеме истории. Два пункта Кантовой критики убивали Гердера — у Гердера нет единства развития истории, стало быть нет критерия оценки исторической культурной роли народов; еще невыносимее для Канта Гердерово понятие природы, как факта божественного существования с его духовными во всем откровенными силами. Тем не менее, несмотря на такое различие, оба духа не исключают друг друга, они живы до сих пор и должны жить. Ясность логического мышления и основанное на ней знание должны сочетаться с пониманием душевных поэтических форм. И, конечно, совпавшие годовщины смерти Канта и Гердера († 1803 г.) не исключают необходимости чествовать каждого из них.

Статья Бауха (Br. Bauch), соредактора Файгингера «Kantstudien», *Личность Канта*, посвящена психологической характеристике Канта. Характеристика очень восторженная, очень мещанская, очень тенденциозная и не достаточно красиво написанная, чтобы можно было простить ни на чем, в сущности, не основанные вылазки в область психологии Канта и гения вообще; в добавок еще с фактической стороны ничего не прибавляющая к тому, что уже известно.

Гораздо интереснее в этом отношении статья Шмида, который пытается осветить личность Канта на основании его писем.

Заканчивается сборник статьей Астера о первом томе нового академического издания Канта и двумя заметками Файгингера — первая: объяснение приложений к сборнику, трех портретов Канта (один — силуэт — очень интересен) и вида дома, где жил и умер Кант; другая: *Обращение к друзьям Кантовой философии*, сообщение об основании *Общества и фонда имени Канта*.

Незадолго перед годовщиной Файгингером было выпущено воззвание следующего содержания:

12-го февраля 1904 г. исполнится столетие со дня смерти Канта, основателя новой эры в философии. К этому дню появится немало книг и статей, посвященных его памяти, будут говориться академические речи, «Kantstudien» также приготовляются выпустить увеличенный номер со статьями выдающихся авторов (Либмана, Виндельбанда, Риля, Паульсена, Кюнемана и др.). Но было бы желательно отметить этот день вполне достойно памяти великого гения. «Kantstudien», начинающие к этому времени свой IX том, отчасти выполняют эту задачу. Ведь не может быть большей чести для философа, как иметь собственный журнал, распространяющий его идеи, разъясняющий его учение. «Kantstudien» приобрели себе друзей и в Германии и заграницей. Однако або-

нентная плата еще не достигла такой степени, чтобы покрывать все издержки по изданию. Было бы желательно не ставить журнал в положение случайности и зависимости от средств издателя или случайного жертвователя. Лучше всего для этой цели было бы иметь постоянный капитал. В Англии и Америке не редкость встретить подобного рода учреждения. Последние годы издание требовало в год добавки в 500—600 марок. Издатель «Kantstudien» в соглашении с некоторыми своими единомышленниками предлагает основать *Общество имени Канта*.

Общество ставит своей ближайшей целью поддержку «Kantstudien», а именно, привлечение выдающихся сотрудников и вообще обеспечение возможности самостоятельной работы, — работ на премию, специальных исследований (диссертаций), учреждение стипендий молодым ученым кантианского направления и тому подобные. На заголовке «Kantstudien» будет обозначено: «Издаваемое при поддержке общества имени Канта». Взносы делятся на разовые и годичные. Годичный взнос составляет 20 марок. Лица, сделавшие этот взнос, считаются *годовыми членами*, получают бесплатно «Kantstudien», их фамилии ежегодно печатаются в «Kantstudien». Единовременные взносы поступают на учреждение «Фонда имени Канта». Лица, внесшие 25 марок, считаются *постоянными членами* общества и пользуются правом голоса. Сделавшие единовременный взнос в 400 марок, получают «Kantstudien» бесплатно в продолжение всей жизни. Фамилии лиц, сделавших единовременные взносы, также печатаются в «Kantstudien». Взносы менее 25 марок считаются подарками и не дают права голоса в общих собраниях. Фонд неприкосновенен, и только проценты с него поступают на удовлетворение названных целей. Фонд находится в заведывании куратора Галльского университета. Распределением поступающих доходов заведует редакция «Kantstudien», подлежащая в этом отношении контролю постоянной комиссии из трех членов; постоянным членом комиссии состоит куратор Галльского университета, два других члена выбираются общим собранием, происходящим ежегодно 12 февраля, день смерти Канта, в Галле. Первое общее собрание состоится в этом году 22-го апреля (день рождения Канта). Обзор занятий и задач раз в год будет печататься в «Kantstudien». Если «Kantstudien» прекратятся, *Фонд имени Канта* поступает в собственность Кенигсбергского университета с тем, чтобы, при неприкосновенности капитала, проценты с него тратились на нужды изучения Кантовой философии. Взносы просят присылать или Файгингеру или в банкирскую контору Лемана (H. F. Lehmann in Halle. a. S.). Именной список сделавших взносы

софии; тем более перевод этого произведения в стране, где философская мысль сравнительно мало развита, где философская терминология еще не выработана, должен составлять эпоху в истории философии этой страны и дать ей определенную терминологию. Браться за это дело нужно с большой любовью, но еще с большим знанием. Как-нибудь такие переводы делать нельзя. Но видно не везет нам в переводах образцов философской мысли. Вышедшее в прошлом году «Исследование» Юма испорчено переводчиком, «Критика чистого разума» просто искажена. Если нашелся хоть один читатель, внимательно изучивший Канта по этому переводу и понявший что-нибудь, то как он все-таки далек от Канта... А переводчик выпускает второе издание без исправлений и изменений...

Переводчик серьезно и скромно заявляет в своем предисловии: «Мы не нашли возможным позволить себе ставить между автором и читателем личные взгляды переводчика» (IV), «уже самым (?) переводом упрощать и толковать подлинный текст, по своему разумению, понятно» (ib.). Сравните с этим нижеследующее, обнаруживающее непонимание и незнание переводчиком Канта переводимой книги и языка, с которого делается перевод. Мелких неточностей мы не будем касаться, иначе пришлось бы сделать заново весь перевод, не будем также касаться спорной области применения тех или других терминов, остановимся только именно на «упрощениях и толкованиях подлинного текста, по своему разумению, понятно».

В предисловии к первому изданию критики (помещено у г. Соколова в приложении), есть одно интересное место, где Кант заявляет, что Критика только предварительный план, «принципы для системы», а самоё систему чистого разума под заглавием «Метафизика природы», он еще намерен представить. Такая система, по его мнению, будет вполне законченной наукой, которую потомство будет только излагать дидактически, но не увеличивать ее содержание, «потому что она есть не что иное, как инвентарь всего, чем мы обладаем, благодаря разуму». Г. Соколов думает, что эта «*она*» и есть сама «Критика чистого разума» и так и пишет: «это сочинение инвентарь всей нашей собственности» (597). Файгингер (Commentar zu Kants Kr. d. r. V.) отмечает такое же свое толкование этого места у Мишле и Вильма, но считает его нелогичным. Что сказал бы он о таком упрощении — г. Соколов пишет: «Здесь ничто не *должно* ускользнуть от нас, так как не может быть *совершенно скрытым* от нас то, что разум дает из себя самого. <...> Полное единство этого вида познания и притом только из чистых понятий, *где на него* не могут иметь влияния какой-либо *частный*

будет напечатан в выходящем к 12 февраля 1904 г. торжественном номере. Этот список вместе с портретом Канта и его факсимиле, впервые воспроизведенном (речь идет об упомянутом силуэте), будет разослан лицам, помеченным в списке. Отдельные оттиски этого номера будут напечатаны в большом количестве для сделавших большие единовременные взносы в *Фонд имени Канта*. Файгингер, посвятивший свои силы и время журналу, равно как понесший и денежные затраты, открывает собрание, так как он сам делает единовременный взнос в 300 марок.

Затем следует список лиц, сделавших единовременные взносы до 27 января т. г. в общем на сумму 9185 марок, и список годовых членов общества в количестве 34. Возможно, что годичный взнос впоследствии будет понижен, когда *Фонд* достигнет достаточной суммы для постоянного поддержания «Kantstudien», для чего потребуется сумма около 15—20.000 марок.

Общее собрание состоялось уже. Оно открылось речью Бауха, редактора «Kantstudien», которому Файгингер передал теперь всю редакцию. Председателем общества выбран Файгингер.

Г. Шпетт

Кант И. Критика чистого разума.

Пер. Н. М. Соколова; 2-е изд. СПб., 1902

Столетие со дня смерти Канта и у нас в России, можно сказать, отмечено вторым изданием его «Критики чистого разума» в переводе г. Соколова. Первое издание (в количестве 2000 экземпляров) этого перевода вышло в 1897 г., т. е. в период господства материализма и гегельянства в оценке того же материализма (марксизм). Видимо перевод обрекался на спокойное лежание в книжных складах: с одной стороны, Кант — идеалист, «патрон буржуазии», отталкивал от себя широкую публику, увлеченную материализмом, с другой — трудность критики для понимания, тяжелый слог окончательно лишали ее читателя, наконец, высокая цена книги также не могла способствовать ее распространению. Прошло всего пять лет, времена и песни изменились, перевод оказался кстати, и вот услужливый издатель предлагает второе издание перевода г. Соколова как раз почти ко времени чествования всем миром памяти автора книги.

На этот раз, надо сказать, чествование оказалось несколько своеобразным. Говорить о «Критике чистого разума» не приходится, ее значение — истина, более чем азбучная. Казалось бы и перевод должен соответствовать значению оригинала. Переводы «Критики чистого разума» попадают теперь в истории фило-

опыт или частное созерцание, которое должно вести к определенному опыту, делает эту безусловную полноту не только *полезной*, но и необходимой»[55] (597—598). Кант говорит: «Здесь ничто не *может* укрыться от нас, так как то, что разум *всецело порождает* из себя самого, не может скрыться... Совершенное единство этого рода познания, а именно из одних чистых понятий, без всякого на них влияния, *в отношении расширения его или увеличения*, со стороны какого-либо опыта, или даже только отдельного созерцания, которое должно вести к определенному опыту, делает эту безусловную полноту не только *возможной*, но и необходимой». (Es *kann* uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft *gänzlich aus sich selbst hervorbringt*, sich nicht verstecken kann... Die volkommene Einheit dieser Art Erkenntnisse, und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne dass irgend etwas von Ertahrung, oder auch nur besondere Anschauung, die zur bestimmten Erfahrung leiten sollte, auf sie einigen Einfluss haben kann, *sie zu erweitern und zu vermehren*, macht diese unbedingte Vollständigkeit *nicht* allein *thunlich*, sondern auch notwendig.) Говоря о своей задаче, Кант, между прочим, называет «определение как источников (der Quellen), так и объема (des Umfanges) и границ (der Grenzen)» метафизики. Переводчик произвольно сокращает: «определение как ее границ, так и ее объема» (стр. 593).

Эти несколько фраз характерны и для всего предисловия. Переводчику ничего не стоит «естественное определение нашего разума» переделать в «определение природы нашего разума» (стр. 594), написать «оправдание» вместо «исправление» (Berichtigung) (стр. 593 прим.), союз *так как* (da) переделать в наречие *здесь* (стр. 591), (хотя наречие da значит *там*, да и по смыслу наречие не годится), вместо точного указания Канта сослаться на то, что об этом говорится «в своем (!) месте» и т. д.

Тот же способ перевода обнаруживается и в предисловии ко второму изданию критики. Говоря о науках, Кант замечает: «Поскольку в *последних* должен быть разум, постольку нечто *в них* познается априорно» (Sofern *in diesen* nun Vernunft sein soll, so muss *darin* etwas a priori erkannt werden), г. Соколов переводит: поскольку *в познании* должен быть разум, постольку в нем нечто познается a priori (стр. 6). На следующей странице у Канта речь идет о первой демонстрации равнобедренного (gleichschenkliger) треугольника, г. Соколов переводит «равностороннего». Г. Соколов пользовался «Критикой чистого разума» в издании Эрдмана, где издатель поставил gleichschenkliger, но если бы даже в немецком издании стояло gleichseitiger, переводчик Канта должен был бы знать, что это опе-

---

[55] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

чатка, давно исправленная самим Кантом с точным указанием на место, которое он здесь подразумевал (Euklid. Elem. Lib. I. Praep. 5).

На стр. 11-ой перевода есть такое место: «сам опыт есть вид познания, который требует рассудка, правило которого необходимо предполагать a priori, прежде чем будут даны предметы; *этот опыт должен выражаться в понятиях* a priori, сообразно с которыми слагаются все предметы опыта»[56]. Кант хотел сказать, что «опыт сам есть род познания, требующий рассудка, правило которого я должен предполагать *в себе*, прежде чем мне даются предметы, *следовательно, априорно, правило, выражающееся в априорных понятиях*, по которым, таким образом, необходимо направляют все предметы опыта». (Erfahrung selbst eine Erkenntnissart ist, die Verstand erfordert, dessen *Regel* ich *in mir* noch ehe mir Gegenstände gegeben werben *mithin a priori* voraussetzen muss, *welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird*, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten... müssen.)

На стр. 14-ой пропущена целая фраза. Кант говорит, что практический разум не нуждается в спекулятивной помощи и скорее должен остерегаться ее, «чтобы не попасть в противоречие с самим собою». (Um nich in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen). Фраза важная, потому что намекает на Кантово объяснение источника антиномий.

На стр. 21-ой Соколов говорит о «суждениях чистого рассудка», у Канта речь идет об «основоположениях» (Grundsatze). Чтобы пояснить грубость этой ошибки, приведу такой пример: Кант в ответ на сомнения Юма доказывал необходимость основоположения причинности, указывая на его *априорность*, оно гласит: все изменения совершаются по закону соединения причины с действием. Причинное же суждение означает, что за определенной причиной А следует определенное действие В, и это суждение *апостериорно*.

Но это только предисловие. Введение — О различии чистого и эмпирического познания — начинается известной, несколько раз в главе повторяющейся фразой, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange. Г. Соколов переводит: «Всякое наше познание начинается *с опыта*» и затем повторяет «все наше познание начинается *с опыта*, но не все оно возникает из опыта» (стр. 27). Смысл это может иметь тот, что после того, как мы пережили или совершили опыт, мы начинаем познавать, тогда как по Канту это имеет одно только значение, что вместе *с опытом* мы начинаем познавать, ибо чем бы Кант отличался в этой фразе от эмпириков? Гораздо лучше и яснее это место выражало бы мысль Канта, если бы предлогу *с* здесь при переводе было придано именно прямое

---

[56] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

его значение *совместности* (см. Буслаев, «Историческая грамматика русского языка. Синтаксис»[57] § 251; Овсянико-Куликовский, «Синтаксис русского языка» стр. 161): *«вместе с опытом начинается всякое наше познание»*. По Канту мы обладаем двумя источниками познания: *чувственностью* и *рассудком*, первая дает материю (интуиции) познания, второй облекает эту материю в форму (понятия), опыт заключает в себе оба элемента; интуиции без понятий слепы, понятия без содержания пусты, «всякий опыт... состоит из интуиции предмета... и из понятия...», из подведения интуиции под понятие, вместе с этим опытом начинается наше познание. С этим совпадает и смысл первой фразы по первому изданию критики — «Опыт, несомненно, первый продукт, производимый рассудком». Ланге объясняет: *с опытом* или *по случаю опыта* (ср. Пер. Страхова «История материализма», стр. 345).

Начало Введения по первому изданию приведено у г. Соколова на той же 26—27 стр. в примечании. В нем есть курьезная по нелепости, но характерная для переводчика, не понимающего то, что он переводит, ошибка. По мнению Канта, априорное познание обладает двумя признаками: необходимостью и строгой всеобщностью (Nothwendigkeit и Allgemeinheit), эмпирическое познание не может дать ни необходимости, ни строгой всеобщности. Г. Соколов переводит фразу: Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit «Именно поэтому он и не дает нам никаких истинных *обобщений*»[58]... Именно поэтому перевод г. Соколова плох.

Дальше перевод в том же духе. На стр. 29-ой, например, нет ни одной фразы безусловно точно переведенной. Вот одна из более грубых ошибок. Кант указывает на то, что априорные правила, которым подчиняется опыт, сами должны быть выведены априорно, а не найдены эмпирически (что Кант и производит в трансцендентальной дедукции категорий). «*Итак*, не нуждаясь в подобных примерах для доказательства *действительности* чистых априорных *основоположений* в нашем познании, можно *также показать* их необходимость для возможности самого опыта, а следовательно, априорно». (Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise *der Wirklichkeit* reiner *Grundsätze* a priori in unserer Erkenntniss zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, *mithin a priori darthun*.) Г. Соколов так выражает эту мысль Канта: «И не

---

[57] Буслаев указывает два значения предлога *с* с родительным падежом: 1) движение с поверхности (с горы и под.) и 2) причина (со страху и под.). Первое значение переносится *и на время*. В последнем значении оно и у переводчика. Но очевидно это перенесение основано психологически на пространственном представлении *времени* в линейном измерении. А у Канта надо подчеркнуть *совместность*.

[58] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

прибегая к подобным примерам для доказательства *существования* чистых *суждений* a prïorï, можно доказать, что они необходимы для самой возможности опыта и, *следовательно, существуют* a prïorï»[59]...

Заглавие этой главы г. Соколов переводит: «Мы имеем некоторые познания a prïorï, и даже обыкновенный рассудок никогда не бывает без них». Обыкновенный рассудок — это der gemeine Verstand, что здесь более уж подходило бы перевести: здравый смысл.

Кстати, здесь же отметим, г. Соколов везде оставляет без перевода слово a prïorï, вследствие чего часто получается неясность и двусмысленность. Например, в конце 29-ой страницы у него стоит: «Не только в суждениях, но даже и на понятиях заметно происхождение их a prïorï». Тут неясно, что a prïorï *происхождение* или *заметно*? Перевод слова устранил бы эту неясность — *априорное происхождение*. Подобные неясности почти на каждой странице и иногда очень затрудняют.

В последней фразе этой главы: «оно имеет место в вашей познавательной способности», — г. Соколов для краткости слово a prïorï вовсе опускает.

На странице 38-ой, 5-я строка снизу Ungewissheit г. Соколов переводит «невежество»... А не есть ли упрощение текста такой перевод: «Метафизика и стоит и падает именно на решении этой задачи или на удовлетворительном доказательстве того, что *ответить на эти вопросы невозможно*»[60]. Кант пишет: «Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, dass die Möglichkeit,die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik». То есть «Быть или не быть метафизике основывается на решении этой задачи или удовлетворительном доказательстве, что возможности, которую оно стремится ясно познать, в действительности вовсе нет».

Характерен для неведения того, что творит переводчик, его перевод «Главного трансцендентального вопроса»: Wie sind synthetische Urteile a prïorï möglich? через: «возможны ли синтетические суждения a prïorï?»... (стр. 38). Ведь это основная черта критической философии, ее главная заслуга, что она не утверждала догматически, не сомневалась скептически, — то и другое безрезультатно, — а задавалась вопросом о правомерности исследуемого. Главный вопрос: Как возможны априорные синтетические суждения, т. е. как возможно необходимое и общеобязательное познание, есть вопрос о праве его (quaestio juris) на существование, вопрос об условиях, при которых единственно возможно такое познание... До чего наивен в этом отношении переводчик, можно видеть из того, что на

---

[59] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*
[60] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

следующей странице он спрашивает: «Возможна ли чистая математика? Возможно ли чистое естествоведение?» вместо: как возможно то и другое (wie ist möglich) и вслед за тем пишет: «Об этих науках, в виду того, что они действительно существуют, можно только спрашивать, *каким образом* (курсив у самого г. Соколова...) они возможны, а то, что они возможны, доказывается самим фактом их существования» (стр. 39). Как возможно это, г. переводчик?..

В этой же главе, абзац последний, Кант говорит, что все опыты догматического построения метафизики должны быть признаны неудачными, и затем продолжает: «а что в том или ином опыте является только аналитическим, именно одно лишь расчленение понятий...» и т. д. («denn was in der einen oder der anderen blos Analytisches, nämlich blosse Zergliederung der Begriffe»...) На стр. 41 г. Соколов это место переводит: «то, что у того или другого аналитика дает расчленение понятий»...

Таково «введение». Дальше идет «Трансцендентального элементарного учения первая часть, трансцендентальная эстетика». Учение далеко не «элементарное», хотя Кант и написал Elementarlehre. Многие ошибки в переводе профессора Владиславлева воспроизводит и г. Соколов, между тем более или менее удачному переводу здесь он не захотел следовать. Владиславлев перевел Elementarlehre через «Общее учение». Еще лучше, основываясь на собственных словах Канта: «в трансцендентальном Elementarlehre мы наметили и определили строительный материал» (Kr. d. r. V. S. 544. Изд. Kehrbach), можно было бы перевести — *трансцендентальное учение об элементах*. Недавно в Варшаве вышел прекрасный перевод «Критики чистого разума» на польский язык г. Хмелевского. Профессор Г. Струве называет его лучшим из знакомых ему английских, французского и русского переводов (Tissot, Haywood, Meiklejohn, Max Müller, Владиславлев). Г. Хмелевский переводит: Transcendentalna nauka o pierwiastkach poznania, т. е. именно, трансцендентальное учение об элементах познания. Нужно иметь в виду, что деление на Elementarlehre и Methodenlehre заимствовано из логики (ср. Kants Logik, herausgg. v. Jäsche, особ. Vorrede), где Elementarlehre называлось учение о понятиях, суждениях и умозаключениях, т. е. элементах мышления. (Ср. Riehl, Der philos. Kritiz. I. S. 300; Vaihinger, K-s Commentar, I. S. 484.) У нас, кажется, профессор Введенский уже предлагал переводить Elementarlehre — учение об элементах.

В трансцендентальной эстетике речь идет о пространстве и времени. Прежде всего Канту нужно доказать, что пространство не есть эмпирическое понятие, а априорное. Что пространство не есть эмпирическое понятие, доказывается в первом, так называемом, метафизическом доказательстве. Доказательству пред-

шествует несколько замечаний, переведенных неверно. § 2, фраза первая vermittelst des äusseren Sinnes (посредством внешнего чувства) переведена «посредством внешних чувств»; в этой же фразе слово insgesamt переведено «притом»; в следующей фразе пропущен перевод слова bestimmtbar. Что касается самого доказательства, то для краткости ограничусь тем, что приведу перевод его, сделанный г. Соколовым, и параллельно исправленный:

Перевод г. Соколова:	**Исправленный:**
Пространство — не эмпирическое понятие *отвлеченное* от *внешнего опыта*. Им известные ощущения относятся на нечто вне меня (т. е. на нечто, находящееся в ином месте, а не в том, где нахожусь я); с ним я вижу ощущения *вне меня* и рядом друг с другом, — значит могу представить их себе не только различно, но даже в различных местах, в основе чего должно лежать представление пространства. Поэтому представление пространства не может быть добыто из *отношения внешних явлений*, но сам внешний опыт становится возможным только через упомянутое представление (стр. 52)[61].	Пространство не есть эмпирическое понятие, *извлеченное* из *внешних опытов*. Чтобы известные ощущения относились к чему-нибудь вне меня (т. е. к чему-нибудь, находящемуся не в том месте *пространства*, где нахожусь я); вместе с тем, чтобы я мог представить *их одно вне другого [и рядом с другим]*, следовательно, не только различными, но и в различных местах, для этого в основании уже должно лежать представление пространства. Поэтому представление пространства не может быть заимствовано из *отношений внешнего явления посредством опыта*, но этот внешний опыт сам возможен только благодаря упомянутому представлению.

(Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen aut etwas ausser mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem anderen Orte *des Raumes*, als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich sie als ausser [und neben] einander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.) (Квадратные скобки означают вставку 2-го издания Критики).

Стоит ли продолжать? Собственно страница 50-я, например, может служить достаточным залогом, что весь перевод плох. В строке пятой читаем: «заранее должна лежать в душе», это так переводится: muss... insgesamt im Gemüthe a priori bereit liegen (должна всецело лежать в душе уже априорно). Стр. 5-я снизу

[61] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

пропущено после «внешних (?) чувств» «или ощущения» (oder Empfindung). И почему «внешних»? Последняя строка — пропущено «трансцендентального» перед «элементарного учения» (если уж элементарного). Более мелких ошибок не называю: они есть в каждой фразе.

Загляну еще все-таки для полноты в Аналитику. Выше я упомянул о трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка. Открываю. Стр. 108. Дело начинается тем, что г. Соколов Empfänglichkeit переводит через *восприятие*... Затем пропускаю остальные неточности, хорош конец абзаца. Кант соединению синтеза противопоставляет разложение анализа (die Auflösung Analysis), г. Соколов, хотя не допускает «толкований, по-своему разумению, понятно», все-таки вставляет: разложение, *т. е.* анализ. Но это полбеды, потому что текста не искажает. Строчкой ниже следует: «там, где рассудок предварительно ничего не соединил, там нечего и разъединять, *и только благодаря разуму (?) представления могут быть даны, как соединенные вместе*»[62] (Den wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn (т. е. рассудок) als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können* (по некоторым изданиям *müssen*).) Дальше уж, кажется, в «упрощении текста, по своему разумению, понятно», идти некуда...

В этом же абзаце произвольно после «акт самодеятельности» поставлена запятая, — выходит, что стоящее после запятой «силы представления» поясняет первое или тожественно ему; искажение смысла «по своему разумению, понятно», налицо: речь идет о «спонтанности способности представления» *в противоположность* рецептивности той же способности, стало быть, рассудок в противоположность чувственности. Что здесь не опечатка, свидетельствует то, что этот оборот имеется в обоих изданиях перевода г. Соколова.

Здесь же (как и в других местах своего перевода) г. Соколов слово Sinn почему-то переводит через «внешнее чувство». Хочу узнать, как переводит г. Соколов Sinn, когда речь идет о внутреннем чувстве, открываю § 24 (стр. 120), где Кантом дана теория внутреннего чувства. Но тут уж начинается подлинный Unsinn: заглавие у г. Соколова гласит: «О применении категорий к предметам *внешних чувств вообще*», но так как у Канта речь идет о der innere Sinn, а внутреннего внешнего чувства никак не может быть, то побеждает все-таки внутреннее, и в главе о внешних чувствах, таким образом, трактуется о внутренних.

Зато в § 26 «unseren Sinnen» переводится через «внутреннее чувство», вся эта фраза переведена неверно: «Теперь надо указать

---

[62] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

возможность посредством категорий познавать предметы, *которые могут являться только внутреннему чувству* и познавать их не по форме их созерцания, но по законам их соединения, следовательно, как бы предписывать природе законы и даже делать возможным ее объяснение» (стр. 126). Это грубое извращение следующей мысли: «Теперь следует выяснить возможность априорного познания предметов, *какие только могут предстать нашим чувствам* при помощи категорий, но не по форме их интуиций, а по законам их связи, следовательно, возможность предписывать как бы закон природе и даже делать ее возможной». (Jetzt soll die Möglichkeit, durch Kategorien die Gegenstände, die nur immer unseren Sinnen vorkommen mögen und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar möglich zu machen, erklärt werden.)

В остальном прежний метод перевода, без толкований, но с упрощениями. Например, в первом же абзаце § 24-го читаем: «А так как у нас в основе всего лежит известная форма чувственного созерцания a priori, которая основывается на восприимчивости познания a priori (чувственности), то рассудок, как самодеятельность внутреннего чувства, через разнообразие данных представлений может определить их сообразно с синтетическим единством апперцепции...» (стр. 121). У Канта сказано: Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen, т. е. никакого «всего» вовсе нет, «познания a priori» также нет, а есть *способность представления*; точно также иначе читается и вся вторая половина периода: то рассудок, как спонтанность, может определить внутреннее чувство и т. д.

На стр. 79, строка 12, *безо всякого основания* «geometrisch» переведено «*другой*» и от этого вся фраза лишена смысла. Кстати в предыдущей фразе почему-то *выпущена* ее вторая половина, в скобках.

На стр. 87, строка 1, selbst schon переводится «снова»...

На этой же странице предпоследняя фраза гласит: «Итак все функции разума (Verstand = рассудка, *Г. Ш.*) могут быть найдены, если только возможно с достаточной полнотою представить в суждении функции единства» (die Funktionen der Einheit in der Urteilen), т. е. функции единства в суждениях. Это одно показывает, как далек г. Соколов от понимания того, что он переводит.

На стр. 93 написано: «Но синтез собирает элементы познания и соединяет их *для* (!) известного содержания» ...zu einem gewissen Inhalte vereinigt. Не угодно ли?!

На стр. 80, строка 8 снизу, словом «*созерцание*» переведено Inhalt. Не опечатка, потому что есть в обоих изданиях перевода.

На стр. 107—108 совершенно искажено Кантово определение категории. Кант говорит об интуиции определенной «по отношению *к одной из логических функций суждения*» (in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen). Г. Соколов пишет: «применительно к логическим функциям для суждений...».

Заглавие § 22-го у г. Соколова такое: «Категория не имеет другого назначения в познании вещей, кроме применения *его* (!) к предметам опыта». Кого это *его*? Тут уж ни философии, ни немецкого языка знать не нужно. Опять-таки это не опечатка, потому что ошибка повторяется в обоих изданиях перевода.

На стр. 129, строка 4, слово Verstand переведено «разум». Это ошибка повторяется часто.

На стр. 131 г. Соколов переводит «при такой системе» вместо «при такой гипотезе» (bei einer solchen Hypothese).

На стр. 136, последняя строка, слово Erkenntniss переведено «понятие».

На стр. 143, вторая строка новой главы allgemeine Bedingungen переводится «общие суждения».

На стр. 150, строка 11, Exponent переводится «материал»!..

На стр. 171, последняя строка, опять фатальный для г. Соколова Sinn. Он здесь уже «inneren Sinn» переводит «внешнее чувство». Замечательно!..

На стр. 173 написано: «И явление во взаимоотношении с представлениями аппрегензии может быть представляемо, как отличный *от него* (?) объект...» Следует: «И явление в противоположность представлениям аппрегензии может быть представляемо, как отличный *от них* объект» (und Erscheinung im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden).

Так, одним-двумя неверно переведенными словами переводчик сплошь и рядом искажает весь смысл Кантовой философии.

Еще пример. На стр. 174, строка 6 снизу. «Только потому я имею право говорить о самом явлении, а не только о моей аппрегензии, что в ней (?) дается последовательность». Речь идет о том, что в самом явлении («в нем») оказывается последовательность.

Или, например, на стр. 212 совершенная нелепость: «В чистой категории (?) понятия (?) причины... я не могу найти ничего...» вместо: «Из понятия причины я не нашел бы ничего в категории»

(Vom Begriffe der Ursache würde ich... in der reinen Kategorie nichts weiter finden). Здесь же в скобках пропущено чрезвычайно важное для Канта: «по правилу» (nach einer Regel).

На стр. 530, строка 10, совсем смешная ошибка: до этой страницы Кант признавал и обосновывал возможность синтетических априорных суждений, на этой странице он у г. Соколова их называет «мнимыми», потому только, что переводчик не знает, что vermeintlich значит «подразумеваемый», «упомянутый».

На стр. 603, строка 9, написано «на *причинах* a priori» — это вместо «на априорных *принципах* (Principien)».

На стр. 606 у г. Соколова трансцендентальное единство апперцепции «создает по законам нечто целое для всех этих представлений». У Канта оно создает «связь всех этих представлений по законам» (einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen).

Таков весь перевод: сплошное искажение. Стоит прочесть внимательно любую страничку, чтобы убедиться в его непригодности. Чтобы не быть голословным, я (для объективности показания) воспользуюсь теми страницами, которые во второе издание Критики перенесены Кантом и, стало быть, имеются у нас в переводе Вл. Соловьева. Вот, например, коротенький абзац, стр. 37 перевода г. Соколова и стр. 21 перевода Вл. Соловьева:

Перевод г. Соколова:	**Перевод Вл. Соловьева:**
«Так же мало аналитичны и положения чистой геометрии. Это синтетическое *суждение*, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками. Мое понятие прямой не заключает в себе величины, а только качество. *Потом* сюда *подходит* понятие кратчайшей и никакое расчленение не может извлечь его из понятия прямой линии. Следовательно, надо искать помощи у созерцания, посредством которого только и возможен синтез. Только немногие *суждения*, которые предполагают геометры, действительно аналитичны и основываются на законе противоречия; но они служат здесь как тожественные суждения, *только для целей (?) метода*, а не как принципы»[63] и т. д.	«Точно также и из основоположений чистой геометрии ни одно не аналитично. Что прямая линия есть кратчайшая между двумя точками, это — синтетическое *положение*, ибо мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а выражает только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, вполне *привходит* и ни через какое расчленение не может быть извлечено из понятия прямой линии. Здесь должно быть взято в помощь воззрение, посредством которого только и возможен синтезис. Некоторые другие *основоположения*, предполагаемые геометрами, хотя и действительно аналитичны и основываются на законе противоречия, но они служат только в качестве тожественных положений *для методической связи*, а не как принципы» и т. д.

[63] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

Остается добавить в виде курьеза, что на стр. 77 г. Соколов вместо «катартикон» в обоих изданиях своего перевода ставит *«катаракtикон»*... Что это? Невежество или насмешка над читающей публикой?

Но что должно покрыть г. Соколова неувядаемой славой — это «Антиномии чистого разума», названные им *«Анатомиями* чистого разума», что и пропечатано не только в оглавлении (стр. V), но и крупным жирным «английским» шрифтом на стр. 304—305. Столь же крупным и жирным шрифтом на стр. 327 значится *«Антимонии...»*. Я не шучу... В лице г. Соколова соединились одинаково добросовестные переводчик и корректор.

Таково второе издание перевода, выходящее без перемен сравнительно с первым, таков перевод «библии» современных философов, в котором переводчик не упрощал и не толковал подлинного текста, «по своему разумению, понятно...».

Густав Шпетт

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. Пер. с нем. Б. П. Бурдес. Под ред. А. Л. Волынского. СПб., 1904

Названная статья Канта вышла в свет в 1766 году и была написана знаменитым философом по совершенно специальному поводу. Современное общество было взволновано «чудесами» попавшего и в историю «духовидца» Сведенборга. Его предсказания и провидения наделали много шуму, и, разумеется, все живо интересовались новоявленным пророком. Всякому хотелось найти разумное объяснение его «чудесам». Пользовавшийся уже тогда известностью Кант получил целый ряд запросов по этому поводу, в конце концов сам заинтересовался Сведенборгом и даже выписал его многотомное сочинение, которое и имел терпение одолеть. Результатом этого подвига явилась настоящая статья.

В первой части ее Кант полусерьезно, полушутя дает очерк метафизической пневматологии, с точки зрения которой он допускает сношения духов, с одной стороны, с нашим миром, с другой — с потусторонним. С точки зрения естественной над этими сношениями он смеется. В вольном переводе г. Бурдеса: «Серьезное толкование призраков фантастов само по себе послужило бы поводом для всякого рода недоумений, и философия, очутившаяся в столь дурном обществе, скомпрометировала бы себя. <...>

Потому я нисколько не обвиню читателя, если он, вместо того, чтобы видеть в духовидцах полуграждан иного мира, коротко и ясно запишет их в кандидаты больницы и таким образом освободит себя от всякого дальнейшего исследования» (стр. 67).

Часть вторая посвящена «истории», в которой Кант излагает действия Сведенборга, давшие ему европейскую известность, и его теоретические построения. Едва ли изложение Канта может дать повод заподозрить его в двойственном отношении к Сведенборгу. «Огромное произведение этого писателя состоит из восьми томов, наполненных безумием, которое он, под названием arcana coelestia, предлагает миру, как новое откровение» (стр. 94). «Стиль автора отличается пошлостью» (стр. 95). «Я разработал, — продолжает Кант, — неблагодарную материю, навязанную мне расспросами и приставанием любопытствующих и праздных друзей» (стр. 104). Но Кант утешает себя тем, что он достиг другой цели и обнаружил несомненную пользу метафизики, в которую «он волею судьбы влюблен» (105). Интересно затем определение, которое дает здесь Кант метафизике, как «науке о границах человеческого разума» (105). Общий вывод Канта гласит, что философия должна остерегаться поспешных выводов метафизики и что «основные понятия о вещах, как о причинах, о силах и действиях, раз они не взяты из опыта, совершенно произвольны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты» (стр. 111). В конце статьи приложено письмо Канта о Сведенборге к девице Шарлоте фон-Кноблох.

Ценность теперь этой статьи Канта исключительно историческая. Она характеризует эмпирическую полосу в развитии Канта, которую он пережил под влиянием английского позитивизма. Размеры этого влияния — вопрос спорный, но самого факта отрицать нельзя. Во всяком случае это был решительный шаг вперед по сравнению с тем догматическим рационализмом, в котором пребывала современная философия на континенте и с которого начал свое философское развитие Кант. Все это имеет значение для историка философии. Для чего понадобился русский перевод этой статьи? При бедности нашей философской литературы человек, искренно любящий философию, нашел бы что-нибудь более нужное. Кант был величайший философ, но это не резон переводить неважную, всеми забытую, кроме специально призванных помнить о ней, полтораста лет тому назад написанную статью еще неустановившегося философа.

Что касается перевода, то он легко читается и литературен, но чрезвычайно свободен, так что иногда не вполне точен. Например, удержать луну (у переводчика «месяц...») в «орбите» или

«движении» не одно и тоже по выражению. Затем, переводить Handlung — «явление» также не вполне точно (стр. 110). Впрочем, это ошибки ничтожные, а такая статья и не нуждается в переводе более дословном.

Статья снабжена предисловием г. Волынского. К чему оно? Праздный, на протяжении двух с половиной страниц поток слов, не служащий ни истине, ни красоте. Г. Волынский одной фразой разрешает тщетные усилия целого ряда крупных научных сил проникнуть в сокровенное развитие Кантова гения. Хотелось бы знать, если это не пустая общая фраза, откуда г. Волынский знает, что «в нем (Канте) уже бродили (в 1766 г.) идеи новой теории познания»? (5). Или откуда это: «в то же время в нем шевелилась целая стихия идей чисто мистических, которые в этом периоде его умственной деятельности <...> имели характер какой-то (?) спиритуалистической догматики» (5). Я попрошу сравнить это с вышеприведенными выписками подлинных слов Канта. Г. Волынский находит их «возвышенными, фантастически-крылатыми...» (5). Еще менее понятно, почему Кант «германский» гений (5). В предчувствии Германии Бисмарка или в воспоминании о Германии Ариовиста?..

Еще два слова об издании. Издана статья прекрасно: хорошая бумага, печать, формат. Но дорого. По-немецки та же статья, хотя правда в худшем издании, плюс ученое предисловие издателя в 33 страницы стоит всего 10 коп. (20 пфеннигов).

Г. Шпетт

Кант И. Критика чистого разума.

Пер. с нем. Н. Лосского. СПб., 1907

Это — третий перевод «Критики чистого разума» на русский язык. Первый, профессора Владиславлева, давно вышел из продажи и не вполне удовлетворителен; второй, Н. Соколова, выдержал два издания, несмотря на полную неудовлетворительность. Потребность читателя в хорошем переводе несомненна. Предлагаемый Н. Лосским перевод должен удовлетворить ее. Собственно имя переводчика должно уже гарантировать нам, по крайней мере, что философия не понесет ущерба от нового перевода, а скорее нечто приобретет. Возможна ли философия в России, русская, вопрос иной, но изучать мировую нужно. На-

сколько же действительно пригоден для последней цели перевод Лосского?

Можно подойти с большими требованиями и ожидать для классического мыслителя классического перевода, выдерживающего испытание самой строгой философской и филологической критики. С этой точки зрения предлагаемый перевод не может быть признан совершенным. Но можно требовать меньшего: возможности пользоваться книгой широкому кругу читателей. В конце концов, кому важна каждая точка, каждая запятая Канта, тот не может обойтись без подлинника. Этому широкому кругу читателей Лосский, несомненно, угодит, хотя и в этом случае необходимо указать в переводе целый ряд погрешностей.

Н. Лосский переводит прежде всего свободно, часто упрощая и этим как бы объясняя мысль Канта. Для второй из указанных целей это не грех. Но, во-первых, тогда почему Лосский вообще не снабдил перевод комментарием? Своего Файхингера Россия не дождется, а хотя бы такое издание, как немецкое Адикеса, было бы чрезвычайно полезно. Во-вторых, вольный перевод Лосского нам кажется иногда слишком свободным и скорее изложением, чем переводом. (Например, стр. 5: «я дал полную классификацию — ich habe specificirt; стр. 8: «Эти знания складываются и т. д.». Часто прошедшее время передается настоящим и обратно. Иногда вставляются слова, которых нет в подлиннике: «В предлагаемом исследовании настоящая задача и т. д.» (стр. 33). Иной раз простая перестановка знаков препинания даже затемняет ясный смысл подлинника. Например, на стр. 63 во фразе: «В таком случае должна существовать логика и т. д.» точку с запятой следует поставить на место точки, и обратно). В-третьих, есть конъектуры, не оговоренные переводчиком (например, на стр. 26 перестановка слов согласно предложению Файхингера во фразе: «Однако пользуясь этими признаками и т. д.»). Есть также много мест, относительно перевода которых можно спорить. (Например, знаменитое: «все наше знание начинается с опыта»; мне кажется, лучше: *«вместе с опытом»*. Или выражение «mit Recht» — «совершенно верно» на стр. 35. На стр. 32 — «следовательно, приведенное арифметическое суждение и т. д.»: у Канта «der Satz» не есть указание на приведенный частный случай (7+5), как это звучит у Лосского, — речь идет о всяком арифметическом суждении, как явствует из следующей затем фразы). Впрочем, это дело понимания и толкования Канта. Зато хотелось бы постоянства в употреблении терминов (например, слово Satz на стр. 26 переводится «сужде-

ние», в других местах «положение»). Есть в переводе и пропуски (например, на стр. 38 после слов «необходимо принимать[64] их в расчет» пропущен перевод слов: in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit). Наконец, к сожалению, есть и настоящие промахи. На стр. 15—16 Кант видит, по переводу Лосского, отрицательное значение своего труда в том, что он предостерегает против попыток выйти с помощью теоретического разума за *пределы опыта*, а положительное — в утверждении того, что если теоретический разум со своими основоположениями и «отваживается выйти *за границы опыта*», то этим он суживает свое применение. У Канта сказано в последнем случае: «отваживается выйти *за свою границу* (über ihre Grenze). Неверно, кажется, перевести «aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objecktiv sogenannten Wissenschaften suchen muss» через «но приобретения их ищут в настоящих науках об объектах» (стр. 10). Как будто не у всякой науки есть свой объект! Едва ли удачно также переводить выражение: «Verhältnisswörtchen *ist*» через «относительное словечко *есть*» (стр. 103 — «словечко *есть*, выражающее отношение...»). Неудобно также Канту, обосновывавшему возможность априорных принципов, называть их в конце книги «мнимыми» (стр. 423), тем более, что вообще неясно, что значит: «он (Юм) считал все *мнимые* априорные принципы *воображаемыми*»? А как же их иначе считать («vermeintlich» ведь значит еще подразумеваемый, вышеизложенный, тот, о котором идет речь и который, следовательно, мы держим в уме)? Неясно также, что значит: «опыт, от которого я отвлек это понятие тела» (стр. 30) и «пространство не есть эмпирическое понятие, отвлекаемое от внешнего опыта» (стр. 43. Кстати у Канта: «внешних опытов» — «von äussern Erfahrungen»). Очевидно, «abziehen» здесь значит: «опыт, из которого я извлек это понятие тела» и «пространство не есть эмпирическое понятие, извлекаемое из внешнего опыта».

Замеченное при беглом просмотре заставляет предполагать, что и вообще перевод потребует для следующего издания еще очень тщательной и большой работы. Но едва ли можно заключить, что перевод непригоден для пользования теперь. При внимательном изучении промахи, подобные указанным, замечаются и вряд ли могут исказить смысл целого. Можно пожелать переводу распространения и выхода в возможно непродолжительном времени второго издания — проверенного и исправленного.

Густав Шпетт

---

[64] В переводе Лосского: «принимают». — *Прим. сост.*

Полан Фр. Воля.

Пер. с франц. М. И. Васильевой. СПб., 1907

Вопрос о воле для современной психологии едва ли не центральный. Волюнтаризм, не как метафизическая система, а именно как эмпирическая *объяснительная* теория получает, по-видимому, широкое распространение. Во всяком случае, признак спонтанности или самочинности — основной не только для волевых процессов в частности, но и вообще для всех душевных явлений. Предлагаемая русскому читателю книжка в значительной степени может содействовать уяснению вопроса. Сам Полан понимает волю очень широко, справедливо видя ее обнаружение не только в поступках человека, но и в его переживаниях эмоциональных и в его интеллектуальной работе, и не находя принципиального («по своей природе») различия между актом воли и актом психическим вообще. — Основными пунктами в изучении воли являются вопросы об отношении волевого и автоматического действия, о развитии воли, об отношении воли и сознания, воли и творчества, воли и личности, наконец, волевых и других психических актов, в особенности родственных (внимание и под.). Не все эти вопросы затронуты, а тем более разрешены автором. Но и в том, что он дает, не все равноценно. Трудно после Вундтовой критики спокойно повторять банальное учение о происхождении волевых процессов из автоматических. Однако и обратное требует серьезного рассмотрения. Полан занял середину: «Если про автоматическую деятельность можно сказать, что она есть необходимое условие волевой, то и про волевую в свою очередь можно заметить, что она является, если и не всегда, то очень часто условием автоматизма» (27). Но его аргументация убедительна, поскольку доказывается развитие автоматизма из воли; развитие воли из автоматизма неясно и недоказательно. Автоматизм у него — выражение *приобретенной* личности, воля — *формирующейся* (12). Положительно противоречиво выводить формирующуюся из приобретенной... Наиболее интересен и закончен отдел о моментах волевого акта (обсуждение, решение, исполнение), — с точки зрения психологического анализа это лучшее место в книге. Также интересен и анализ каприза, с одной стороны, господства личности, с другой, — хотя всюду хотелось бы большей систематичности и точности в определениях. Например, трудно понять: «Каприз представляется нам, как “элементарная” форма воли, скорее как воля элементов ума, чем самого ума» (114). Наиболее слабы отделы об отношении воли к другим психическим

процессам. Особенно недостаточно о влиянии идей на волю (185). Пора бы разрушить иллюзию об управлении волею с помощью идей или, по крайней мере, открыть его истинный смысл. Неясно и отношение воли к сознанию. Что значит, что «сознание есть знание относительное и опосредствованное, как и внешнее восприятие» (163) и «что хотение есть нечто иное, чем состояние сознания и что оно может существовать даже в том случае, когда мы не имеем ясного знания об этом» (176). У Полана оба утверждения довольно догматичны, и, чувствуется, он не различает между сознанием и знанием, его бессознательное есть просто *незнаемое*, неопознанное. Иначе с психологической точки зрения это непонятно. Еще более сомнительны аналогии автора о «косвенном влиянии воли на внешний мир» (219): офицер отдает приказание, и *его воля* выражается в движении солдат, *воля мастера* проявляется в действиях подмастерия и т. д. В связи с этим стоит глава о воле и социальном явлении. С научной точки зрения она просто наивна. Это излюбленные некоторыми социологами аналогии (292—293): индивидуальная деятельность — нервные пути; административные функции — автоматизм; междоусобия и революции — капризы и т. п. Это — отрицание основного правила и логики и психологии, по которому индивидуальная и социальная (коллективная) психологии *принципиально* различны и, как таковые, и должны изучаться.

В общем книга страдает догматизмом, отсутствием точных определений, повторениями и неясностями, а главное, отсутствием систематичности. Цельного впечатления, поэтому, читатель не вынесет. Это просто беседа, очень живая и умная, разговор, в течение которого затрагивается масса интересных вопросов, хотя все и неглубоко, между прочим. Тем не менее, именно в силу большого числа затронутых тем, а также обильного, хотя и недостаточно разработанного, материала из области самонаблюдения, книга заслуживает рекомендации.

(На стр. 161, строка 19-ая должна быть 16-ой.)

Г. Г. Шпетт

Форель А. Мозг и душа.

Пер. с нем. Б. И. Фейнберга. СПб., 1908

Доклад Фореля, читанный им в собрании немецких натуралистов и врачей, посвящен обсуждению одного из самых существенных вопросов, важных как для психолога, так и для физиолога, — старого

вопроса об отношении души и тела. Нельзя сказать, чтобы Форель вполне справился со своей задачей, но тому виной — основной недостаток всех работ, предпринимаемых натуралистами и врачами по вопросу о так называемом физиологическом объяснении психических явлений. Этот недостаток: слабость логической подготовки авторов. Вопрос об объяснении есть исключительно вопрос логики, методологии; по существу дела никакие споры вопроса не решат, сколько бы остроумия для этого ни тратилось. Однако, по сравнению со своими единомышленниками, Форель представляет большой интерес известной искренностью, иногда в ущерб собственным рассуждениям, но важной для характеристики положения вещей. Форель справедливо протестует против «материалистических идолов» (29) некоторых ученых, идолов, вредных для психологии не менее, чем всякие другие идолы. «Особенно *врачи* часто отличались грубым механическим материализмом и отсутствием психологического понимания»[65] (29—30). Это верно, как верен и вывод, — чуждый психологически необразованным врачам, рискующим, тем не менее, говорить о психологии, — что «не существует мозга без души, так же как не существует сложная, аналогичная нашей, душа без мозга» (41; цитата по переводу, поэтому — так неуклюже). Это основная точка зрения автора. Справедливо и ее обоснование: психология и физиология — два способа изучения природы. Всякая наука начинает с отграничения своей области, продуктом чего является известная абстракция. Роковая ошибка поклонников материалистических и других идолов — гипостазирование такой абстракции. Это источник многих ненаучных и ненужных споров о вопросе, в сущности предрешенном логикой. Сам Форель, впрочем, не всюду выдерживает свою точку зрения, сочувственно называя, например, попытку Экснера объяснить физиологически психическое (в переводе почему-то: «объяснить физиологически *физические* явления»[66]. 80). От «врачей» Экснер *логически* ничем не отличается. Его преимущество перед ними только в более глубоком знании физиологии. Средство избежать «односторонности специалиста» Форель видит в том, что психология должна преподаваться на всех факультетах. Действительно ли это средство, можно спорить, но то, что психология должна преподаваться на всех факультетах, — это трудно опровергнуть. Можно только добавить такое же пожелание относительно логики...

В силу всего изложенного можно было бы смело рекомендовать книжку вниманию читателя, если бы не перевод *доктора* (ка-

---

[65] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*
[66] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

ких наук?) Б. И. Фейнберга. Переводчик просто не знает русского языка. Читать книжку нет возможности человеку, не знающему наперед, о чем идет речь. Стоит открыть любую страницу, чтобы убедиться в том. Примеры: «Мы достигаем относительно более точный взгляд» (35); Introspection — отражение (во многих местах); Oberbewusstsein — сверхсознание (idem, 38); «Безизвестное Гартмана» (44, орфография доктора); мозг человека состоит из систем «туда и обратно действующих нейронов» (52); «высшее направление рыбьей души лежит в среднем мозгу» (55); «психологическое происшествие» (59); «есть гипотез, но гипотез весьма вероятный» (72); «интимное сношение (!) с животными показывает у них индивидуальные характеры» (77); *«без того, чтобы* мы это замечали и отдавали себе отчет, *без того, чтобы* и т. д.»[67] (100); *«предстояние предстоящих собак»*[68] (109); «для муравей, у муравей, касается муравей и т. д.» (137—138); «один, недавно в зверинце музея околевший, оранг, <...> постоянно открывал дверь комнаты, где, вместе с несколькими лицами, он обедал» (141). И т. д. до бесконечности. Терминология также сомнительна: сердцевинное влагалище; задержание (очевидно, Hemmung); Bahnung — термин Экснера, по смыслу, облегчение пути, проторение, у переводчика: прохождение. И т. д.

Итак, брошюру Фореля можно было бы рекомендовать, если бы, к сожалению, не *доктор* Фейнберг. Благодаря доктору, она обречена на лежание в книжных складах. К тому же цена брошюры непомерна велика.

Г. Г. Шпетт

Веймер Г. История педагогики.

Пер. с нем. К. Тюлелиева. СПб.—М., 1908

Предлагаемая книжечка входит в состав известной библиотеки Гёшена, дающей среднему читателю[69] за дешевую плату целую энциклопедию научных и литературных знаний. К сожалению, очерк Веймера стоит гораздо ниже других работ из той же серии и ни в каком случае не может заполнить в самом деле крупный пробел в русской литературе: по истории педагогики[70]. Кни-

---

[67] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[68] Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[69] В рукописи вариант: среднему невзыскательному читателю. — *Прим. сост.*

[70] Вариант предложения: Непонятно, почему переводчик обратился сюда, чтобы заполнить в самом деле крупный пробел в русской литературе: по истории педагогики. — *Прим. сост.*

жечка составлена довольно[71] поверхностно, никакой основной руководящей идеи у самого автора не заметно. Кроме того, следуя установившейся в немецкой литературе традиции, автор излагает историю педагогических идей вместе с историей их осуществления и школьного дела. В результате существеннейшие вопросы педагогики больше называются, чем излагаются. Вся история педагогики у доктора Веймера заканчивается Гербартом, — несколько добавочных страниц отрывочного изложения успехов образования в Германии второй половины XIX в., конечно, не могут заменить изложения всей послегербартовской педагогики. Едва ли даже из такого изложения можно уяснить роль самого Гербарта. Еще менее понятно, почему автор игнорирует то влияние на педагогические идеи немецкой идеалистической философии, которое начинает обнаруживаться со времени Канта, принимает такие своеобразные формы у Шиллера, Фихте, Шлейермахера и т. д., и которое играет весьма существенную роль в современной педагогике, как реакции против гербартианцев. Гердер, Лессинг, Ж. П. Рихтер и пр. также не нашли себе должного места, не говоря уже о Спенсере, Бэне, Гюйо и многих других[72]. Книжка читается легко и может, по крайней мере, заинтересовать читателя, тем более, что немец найдет более солидные источники для удовлетворения своего интереса, но русский читатель беспомощен[73]. Поэтому нужно очень пожалеть, что переводчик не избрал для своей работы более крупного руководства по истории педагогики.

Перевод читается легко. Но сличая его со вторым немецким изданием (1904 г.), я не нашел ни одной страницы, которая вполне совпадала бы с немецким оригиналом[74]: либо переводчик делал пропуски и добавления (часто ошибки[75]), либо переводил с первого издания и преподнес русскому читателю все промахи и ошибки, которые сам автор давно исправил. «Приложения» переводчика ни к чему. Цена книги неимоверно велика: немец платит за оригинал (не перевод), в коленкоровом переплете, всего 80 пфеннигов, т. е. меньше 40 коп.

---

[71] В рукописи вариант: очень. — *Прим. сост.*

[72] В опубликованный вариант рецензии не вошло начало предложения: «И тем не менее все это не столько упрек автору, который знал, для чего писал, сколько переводчику». — *Прим. сост.*

[73] В опубликованный вариант рецензии не вошло следующее предложение: Нужно, значит, переводить другие книжки, более серьезные и научные. — *Прим. сост.*

[74] В рукописи вариант: текстом. — *Прим. сост.*

[75] В рукописи вариант: ошибочные. — *Прим. сост.*

Зигварт Хр. Логика.

Пер. И. А. Давыдова. Т. I. СПб., 1908

Перевод книги Зигварта на русский язык является известного рода роскошью. Так не имеющий необходимого часто позволяет себе расходовать последние средства на приобретение предметов роскоши. Едва ли Зигварт может сыграть даже такую роль, какую в свое время сыграл Милль, которого, если и не читали, то все-таки клали на видное место. А между тем книга Зигварта, действительно, явление выдающееся. Если она и не «делает эпохи», то все же достаточно подготовляет почву для решительного поворота в «науке о науках», — так как нет сомнения, Зигварт несравненно сильнее в части критической, чем созидающей. Собственная позиция Зигварта свидетельствует однако и о недюжинных творческих способностях автора. Примыкая к Канту через Шлейермахера, Зигварт одинаково далек как от слепого ему подражания, так и от произвольной интерпретации в духе новейшего неокантианства[76]. Одинаково чужда Зигварту как формалистическая, так и трансцендентальная схоластика. Только дух критицизма связывает Зигварта с Кантом, — это нить психологическая, а не вербальная. Характерно для Зигварта определенное утверждение за психологией мышления той основы, на предварительное изучение которой только и можно опираться при выполнении основной задачи логики: установления условий и нормального выполнения функции мышления, установление необходимости в мышлении. Конечный постулат, на который опирается логическое мышление, есть хотение мыслить сообразно цели, произвольное мышление. Логика Зигварта, таким образом, становится телеологической. Главную и конечную цель логики Зигварт видит в учении о методах, которое, по его справедливому замечанию, обычно трактуется в виде дополнения. Но это еще не превращает логику Зигварта в логику гносеологическую в узком смысле слова[77]. Напротив, поскольку гносеологическая логика имеет в виду познание чисто теоретическое, она узка для Зигварта, потому что она забывает о мышлении, руководящем нашими поступками. С другой стороны, это и не логика метафизическая, так как, не будучи в состоянии обойтись без предпосылок, она тем не менее интересуется не действительностью данных предпосылок, а правильностью перехода от них. В этом отношении логика Зигварта формальна.

---

[76] Зачеркнуто карандашом: Когена и К°. — *Прим. сост.*

[77] В рукописи вариант: этого слова. — *Прим. сост.*

Но опять-таки Зигварт не допускает возможности рассматривать мышление, как просто формальную деятельность, изолированную от всякого содержания. Для логики телеологической это, конечно, и не нужно. Зигварт идет еще дальше и прямо протестует против «конструирования», когда во втором томе указывает на необходимость для учения о методах обращаться прямо к *истории науки* (выпуск II, § 63), требование, которое, кстати, было выполнено самим Зигвартом, любовно изучавшим кроме философских наук математику, астрономию, физику и т. д.

Предлагаемый читателю первый том «Логики», как видно из предыдущего, не основной, так как в нем содержится учение о суждении и выводе, а учение о методах — предмет второго тома. Его более специальный характер может оттолкнуть[78] многих непривычных к философскому чтению. В действительности это сокровищница ума и критической способности. Нет буквально ни одного положения старой логики, которое Зигварт не осветил бы с новой точки зрения. Бóльшая часть тома занята в сущности психологией суждения, в котором, по Зигварту, завершается всякое мышление. И собственно вторая, «нормативная», часть посвящена непосредственной задаче логики: выяснению условий логически совершенного суждения, определенности понятия и обязательности вывода. На наш взгляд, наиболее интересны соображения Зигварта о значении единичных суждений, вообще игнорируемых формальной логикой (хотя и в последней, например, у Дробиша, можно найти признаки сознания того, что не все обстоит тут благополучно), учение об отрицании и, в особенности, новое учение о выводе. Последний вопрос — один из самых трудных в логике. Неудовлетворительность аристотелевской классификации выводов давно чувствовалась, но дальше робких попыток к реформе, вроде попытки Джевонса, не шли, если не считать трудной и сложной классификации М. Каринского, в исходном пункте, впрочем, согласного с Зигвартом. Для Зигварта существенно единство акта суждения, и в выводе — не результат его в виде заключения, как в фигурах формальной логики, а самый процесс вывода, «движение мысли». Сообразно этому основной формулой вывода, к которой сводятся все другие, для Зигварта является условный вывод с его основным постулатом, что следствие следствия есть следствие основания.

Здесь нельзя входить в более или менее подробное изложение и тем более критику Зигварта. Нужно только пожелать, чтобы читатель для книги нашелся, — это будет свидетельствовать об

---

[78] В рукописи вариант: наверное оттолкнет. — *Прим. сост.*

успехах философского образования в России. Ведь не для тех она переводилась, кто обязан изучать Зигварта на его родном языке. Что касается перевода, то надо заметить, что его достоинства[79] и недостатки[80] объясняются одним: буквальностью. Это ведет к точности, но иногда к непонятности в построении фразы. Например, легче понять по-немецки, чем по-русски: «Данный вид или зрелище пробуждает оставшееся от прежде и связанное со словом представление, и оба они объединяются, как одно целое» (стр. 59). Переводчик в своем предисловии сожалеет о неустановленности русской философской терминологии и имеет целью внести известное постоянство в нее, однако не везде можно с ним согласиться. Например, едва ли удачен уже предлагавшийся, но не привившийся перевод Anschauung через «единичное представление», или неуклюжее «значимость», которое и для переводчика оказалось не вполне «значимым» (ср. стр. 372 и сл.). Непонятно, почему einzeln значит «отдельно» (например, § 7), где его очень удобно перевести «единично». К очень неуклюжим построениям иногда приводит передача Subjectswort и Subjectsvorstellung (idem Prädicats), через «слово и представление, служащее субъектом», когда совершенно точно (ср. § 5) можно передать: «грамматический и логический субъект (предикат)». Наконец, едва ли можно die erzählenden Urteile (повествовательные суждения) переводить через «описательные суждения» (§ 9 и сл.), — у Вундта так можно было бы передать das beschreibende Urteil, да и у Зигварта «описание» имеет свое специальное значение (ср., например, т. I, стр. 178, 302 и B. II. S. 331 u. a.). Нехорошо: «состояние висения» (Schwebe) (стр. 59), «в выдающемся смысле логические суждения» (in eminenten Sinne — в высшем смысле) (стр. 266). Очевидно, опечатка: будто обращение требует изменения количества (стр. 385)[81].

Г. Шпетт

Продан И. С. Практическое руководство по психологии. Харьков, 1908

В предисловии, посвященном, между прочим, полемике с авторами других руководств по психологии, г. Продан видит недостатки последних: 1) в том, что они не удовлетворяют «основательным»

---

[79] Вариант: большие достоинства. — *Прим. сост.*

[80] Вариант: мелкие недостатки. — *Прим. сост.*

[81] Последнее предложение в рукописи: «Остается пожелать переводчику не откладывать второго тома “Логики” Зигварта; раз уже есть первый». — *Прим. сост.*

дидактическим требованиям министерской программы; 2) в «трафаретности» их синтетического метода изложения; 3) в нарушении правил «рациональной дидактики»; 4) в легком отношении к содержанию предмета, так как «в них часто не разграничиваются факты от гипотез и теорий»; 5) в «игнорировании» экспериментальной психологии и т. п. Невольно возникает вопрос, заполнил ли г. Продан указанные пробелы?

По вопросу о преимуществах аналитического метода перед синтетическим для юношей VII класса гимназий, уже знакомых фактически с тем и другим методом, можно спорить, и этот спор имеет свое значение. Но едва ли противники аналитического метода могут найти лучший пример его плохого применения, чем учебник г. Продана. Горячо восставая против «трафаретности» синтетического изложения, он мало от него отступает, — то же деление и тот же порядок: психология познания, чувств и воли, та же последовательность глав и внутри этих делений. И только в «психологии познания» ощущения и восприятия излагаются к концу отдела, после внимания, памяти, суждений и воображения. Но зато именно этот отдел изобилует замечаниями: «подробнее об этом будет изложено в 3 уроке» (5), «как все это производится, вы уразумеете из всего дальнейшего» (7), (idem: стр. 15, 20, 22, 24, 25, 36, 40 и т. д.).

Не лучше соблюдены и другие правила «рациональной дидактики». В задачу автора, между прочим, входит «наводить учеников вопросами на надлежащий путь» (XIX—XX). Выполняется эта задача весьма наивно; в самом учебнике, который должен быть в руках ученика, делаются указания: «Вызываются более развитые ученики. В случае ошибки задаются наводящие вопросы» (3), «ученикам предоставляется несколько минут на припоминание. После этого преподаватель спрашивает: кто желает поделиться своими самонаблюдениями? Обыкновенно по скромности никто не решается на это. Тогда преподаватель приглашает к тому самых развитых и начитанных учеников» (11); «по выражению вашего лица я вижу, что вы не вполне поняли это рассуждение. Поэтому я вам прочту его еще раз» (63), и т. д. Напомним, что книга предназначается и «для самообразования...». Далее, автор задается превосходной педагогической целью: преподаванием психологии ввести ученика в философию; однако, по собственному признанию автора, он ограничился «историческими ссылками», сообщающими «попутно имена выдающихся философов и годы их жизни...» (XXI). Наконец, в большую заслугу себе г. Продан ставит «конкретность» изложения и обилие примеров. Ссылаясь на авторитет «образцового педагога», имеющего «на правой щеке шесть рубцов от рапир», он заявляет: «я кое-где для оживления преподавания

позволил себе легкие шутки и игривые примеры». Но едва ли уяснению психологии могут способствовать такие «шутки»: «Я знаю, что многим из вас было бы гораздо приятнее кушать персики, чем о них слушать; но, к сожалению, в данный момент я могу вас угостить только рассуждениями о них» (97), и тем более «игривые примеры» о «кокетках-красавицах» (220), «красотках» (295) и т. п.

Не лучше обстоит дело и в отношении содержания учебника. В сущности редкая страница не дает примеров для отрицательной оценки ее автора, но некоторые выводы г. Продана просто изумительны по неожиданности и голословности. Например, устанавливается несомненная истина, что «для самонаблюдения необходимо пережить известное душевное состояние», «а затем уже воспроизводится и обсуждается пережитое. Таковое обсуждение (наблюдение) пережитого, если оно должно быть верным во всех подробностях, возможно только сейчас же после его переживания. — Через несколько минут мы обыкновенно не можем воспроизвести всех подробностей пережитого. Поэтому, истинный психолог должен сейчас же записать все подробности пережитого. Это удается только умеющему стенографировать» (10); «деятельность памяти представляется нам очень капризной, я ее скорее сравнил бы с избалованной барышней-подростком, чем с великаншей Мнемозиной, матерью девяти дочерей» (45). Апперцепцию г. Продан определяет так: «отождествление данного впечатления с соответственным представлением моего прошлого опыта называют **апперцепцией**» (57), а в другом месте он объясняет и сам по себе странный эксперимент, в котором показывается искусно декорированная корка апельсина, принимаемая за целый апельсин, апперцепцией: «все эти суждения и дополнительные представления обозначаются общим именем **апперцепции**» (91). «Способность верно судить называется рассудком» (87). «Взамен ассоциации по контрасту Д. Юм установил особую ассоциацию причинности» (58). Далее, можно ли говорить без оговорок о «чувстве осязания» у инфузорий (135)? Или какой смысл имеет фраза: «слепорожденные и ослепшие в ранние годы детства все же могут иметь верные представления о внешнем мире, за исключением света и цвета» (ib). На стр. 184 Продан заставляет учить учеников, что «у младенцев, имеющих всего несколько месяцев от роду», обнаруживается «понимание чувств»; «если к такому ребенку подойдет отец с улыбающимся лицом, то ребенок тоже улыбается, если же отец состроит сердитое лицо, то ребенок расплачется. <...> Это понимание чувств есть нечто прирожденное». С теориями, которые г. Продану не нравятся, он расправляется весьма легко: например, о теории Джемса мы узнаем: «давая свободу проявлениям, мы усиливаем до некоторой степени и самое чувство. (Американский психо-

лог Джемс на этом факте построил гипотезу, будто чувства суть результат проявлений чувства; конечно, это неверно)» (287), — такое отношение иначе как недобросовестным назвать нельзя...

Г. Продан упрекает другие учебники в «игнорировании» экспериментальной психологии, хотя, например, один из цитируемых им учебников скорее грешит обратным: избытком трудных для средней школы экспериментов. Можно было бы ожидать, что, по крайней мере, этот пробел г. Проданом заполнен, но на протяжении всего учебника экспериментом автор пользуется весьма скромно: опыты Вебера, «опыт» над колебанием внимания, уже названный выше ненужный и смешной опыт с апельсинной коркой да описание опытов над памятью.

Но этим не исчерпываются недостатки нового учебника. Он наполнен совершенно недопустимыми в учебнике: 1) полемикой с авторами других учебников (стр. 268, 102, 86 и др.); 2) морализированием и поучительными замечаниями весьма плоского тона, где достается и Карлу Марксу, и Толстому, и «растрепанным студентам», и «столичным театрам»... Сентенции вроде того, что «дружба может быть и корыстной: таковая, разумеется, не прочна и мало ценится благородными характерами» (223), пестрят в книге. Тут мы узнаем много интересного о патриотизме, привязанности к государю и династии, о хороших нравах, возможных только «в большом государстве, имеющем огромные преимущества перед малой общиной», ибо в нем «сочинение может разойтись в десятках и сотнях тысячах экземпляров», книги и газеты дешевы, а сочинители хорошо вознаграждены (225). Остается добавить, что, несмотря на усиленное подчеркивание г. Проданом своей принадлежности к русскому народу, русским языком он не владеет: изложение темное, обороты не русские, иные фразы просто нельзя понять, например: «Видимые движения других живых существ мы не могли бы правильно истолковывать и понимать, если бы мы сами их (?) не производили и не переживали одновременно с ними (?) определенных явлений сознания» (8).

Г. Шпетт

Юм Д. Исследование о человеческом уме.

Пер. с англ. С. И. Церетели. 2-е изд. Пг., 1916

Первое издание перевода знаменитого исследования Юма вышло у нас 14 лет тому назад в виде крайне неисправном и для классического произведения недопустимом. С великим удовольствием

приходится теперь отметить, что переводчица, подвергнув свой перевод радикальному пересмотру и исправлению, — от заглавия и до последней страницы, — сделала все, чтобы дать русскому читателю возможность познакомиться с этим произведением шотландского мыслителя без боязни набраться смешных и нелепых ошибок. — Перевод предваряется небольшим предисловием переводчицы, о котором сказать нечего. Лучше было бы, на мой взгляд, снабдить перевод *аналитически указателем*, каким вообще следовало бы завершать всякий перевод и всякое издание классических философских произведений.

Г. Шпет

Гиляров А. Н. Руководство к изучению философии.

Философия в ее существе, значении и истории. Т. 1. Киев, 1916

Странный эпиграф украшает *Руководство* профессора Гилярова: «Всем терпящим крушение на море бесконечности, — снисхождение» (Ренан). А что же терпящим крушение на том, что доступно человеческим силам? И не эти ли последние обыкновенно и просят о снисхождении? Неужели им почет или осуждение?.. А может быть совсем просто и скромно, — речь идет о снисхождении к тем, кто явится к профессору сдавать его Руководство?..

Книга состоит из трех частей: теоретического введения, краткого обзора учений онтологических, и более пространной истории космологии. Труднее всего говорить о первой части, так как от нее читатель ждет принципиальных положений о философии, и в ней прежде всего должна говорить оригинальная и индивидуальная личность автора. «Теоретической» ее приходится назвать весьма условно[82]. Трудно даже сказать, что это — слабость мысли, несостоятельность? Она не вызывает ни сочувствия, ни протеста. Она просто скучна, — скучна вялостью, скучна морализированием[83] по поводу философских и не-философских вопросов, но в ней нет ни анализа их, ни острых постановок, ни смелых решений. Она как бы пропитана каким-то добродетельным[84] просветительством, мудростью за обеденным столом. Мысль тщетно ищет для себя объекта для суждения и невольно останавливается только на чисто внешней литературной мане-

---

[82] Вариант: назвать только весьма условно. — *Прим. сост.*

[83] Вариант: скучна морализированием, резонированием. — *Прим. сост.*

[84] Вариант: нудным. — *Прим. сост.*

ре автора. Нередко теперь жалуются на трудность философских книг, но по большей части такие жалобы обнаруживают только незнакомство их авторов с философской терминологией. Мне же кажется, что именно такие книги, как книга профессора Гилярова, читаются в высшей степени трудно. Строгой терминологии нет, мысли выражаются неточно, приблизительно, расплывчато, читателю не на чем фиксировать свое внимание. Правда, глаза легко скользят по строкам, даже тривиальность изложения перестает раздражать, оно начинает казаться «легким», но стоит задержаться[85] на чем-нибудь, начать сравнивать, сопоставлять, и обнаружатся непреодолимые трудности в согласовании, в установлении внутренней последовательности, в отыскании логического остова изложения, и мысль, не получая пищи для действительной работы, в конце концов, скучает. Вместе с тем в изложении профессора Гилярова чувствуется что-то старомодное, но еще не настолько старинное, чтобы радовать своеобразием, что-то недавно только отжитое, но, вот, опять вытащенное на дневной свет, едва пожелтевшее[86] в складках, выцветшее, несвоевременное.

Профессор Гиляров убежден, что философия нам *нужна* — (а «нужно то, — резонирует он, — что удовлетворяет известным нуждам [да?], потребностям») — и он считает нужным это «доказывать», пространно, томительно, повествуя о наших потребностях со всеми подробностями популярных книжек[87] с просветительными задачами. Как будто ни у кого[88] никогда не было *живого* сомнения, — подлинно ли нужна философия? Не в том ли ее ценность, что она *не* нужна? Не закрывают ли от нас все эти повествования об организме и его потребностях, — как ряска затягивает прозрачные глубины пруда, — действительные глубины духа с их философскою неутоленностью, совершенно независимо от того, что может сказать популярное естествознание на тему о миллиардах клеток, о тканях, и пр., и популярная психология — на тему о личности, о бессознательном, о наших «порывах» и т. д. Между тем именно этим путем только на 88 странице автор доходит до определения философии: «Философия есть *творческая деятельность, направленная к построению или к указанию основ, устоев для построения такого цельного и слаженного миропонимания, которое*

---

[85] Вариант: остановиться. — *Прим. сост.*

[86] Часть предложения не вошла в публикацию: от пребывания в запертом сундуке с некоторым запахом затхлости. — *Прим. сост.*

[87] Часть предложения не вошла в публикацию: на эмпирико-биологические темы. — *Прим. сост.*

[88] Вариант: у автора. — *Прим. сост.*

бы отвечало всем требованиям нашего духа, одинаково теоретическим, нравственным, эстетическим, помогало бы разбираться во всех сложных вопросах и давало бы для жизни руководство». Философия, которая указывает основы миропонимания, помогает разбираться, дает для жизни руководство, — все это хорошие темы для семинаристов[89], пишущих хрии на тему о бессмертии души, для умного разговора за чашкою чая, для болтливого резонера, который, перечислив эти «задачи», потом легко показывает, что философия их никогда не удовлетворяла, и удовлетворить не может. Старинкой и просветительством, по-моему, отдает это определение, и в то же время, как многие банальности, оно крайне претенциозно. Но оно и просто нелепо: философия согласно ему берется *за всех* решить вопросы, которые каждый должен решать *за себя*! И где то единственное, что должно сказать, — что философия есть особое *знание*, со своими специфическими задачами и со своеобразным[90] методом, — то, где нужно быть ни оригинальным, ни банальным, а *научным*. Руководство же к миропониманию не есть наука.

Собственно, если бы профессор Гиляров не называл своей книги «Руководством», этих вопросов можно было бы не поднимать, — мало ли что пишут, прикрывая написанное титлом: *философия*? Автор назвал свою книгу Руководством к изучению философии, а между тем именно философии, как знания, он и не дает. Если бы с другой стороны, это Руководство было написано не А. Н. Гиляровым, исключительно разносторонним, даровитым и уважаемым, — мною лично с особою искренностью, — ученым и философом, опять лучше было бы пройти такое Руководство молчанием. При наличных же условиях нужно отнестись к делу со всей серьезностью, и к автору с почтением, которого он достоин. Именно это отношение к книге и автору заставляет меня смотреть на нее, как на пережиток, как на дошедшую до нас быль добрых старых времен. Так смотрели на философию когда-то, как смотрит профессор Гиляров, и было это не так давно. Но время это было временем крушения когда-то могущественных систем философии, временем скептицизма, когда на философию, — подобно профессору Гилярову (стр. 102—103), — смотрели, как на историко-литературное явление, ее ценность старались спасти указанием на ее «значение для жизни». С тех пор мысль[91] оправилась, опять становится на твердую почву знания, но есть, значит, еще ее представители, которые продолжают жить в прежней

---

[89] Часть предложения не вошла в публикацию: богословского класса. — *Прим. сост.*

[90] Вариант: своим. — *Прим. сост.*

[91] Вариант: философская мысль. — *Прим. сост.*

психологии «терпящих крушение». Для них философия все еще «сказка», пользуясь выражением самого профессора Гилярова. *В сказке*, разумеется, нет строгого знания, оттого и у профессора Гилярова целое философии развалилось на 8 проблем (124), и ее собственная идея как чистого знания исчезла. Не может быть науки в сказке, но может быть наука *о сказке*. Такой видимо, и представляется профессору Гилярову история философии: «По меткому замечанию Платона, — говорит он, — каждый из философов рассказывает сказку. Чем более личного в философском произведении[92], тем более оправдывает оно название сказки. История оригинальных философских построений есть история философских сказок» (77). Это и значит, что история философии должна войти в состав истории литературы. Поэтому, только последовательно, что среди 8 философских проблем у профессора Гилярова нет также историко-философской проблемы. Но что делать с тем в философии, что носит не только личный характер? Кому надлежит ведать ее не сказочное, а научное содержание? Как вытравить из философии, уже не только «меткое замечание» Платона, а самое существо Платона, его идею философии, как чистого знания, его подвиг и бремя — векам и векам, бремя, которое и мы несем, может быть, «крушимся» под ним, но не отречемся от него, и не осмеем его святости в прельщении сказкой и псевдофилософским вымыслом.

Две другие части книги, как указано, и посвящены изложению онтологических и космологических сказов[93] (см. эту квалификацию излагаемого у самого автора, стр. 212, 214, 217 и пр.). Онтологию профессор Гиляров понимает отнюдь не в прежнем и философском значении науки о предмете, как таком, в его бытии и возможности, а в смысле, который нам подарен все той же эпохой «крушения», т. е. в смысле *объяснения* действительности путем сведения ее к какой-либо (материальной, духовной[94] и т. п.) первичной реальности. Может быть, поэтому, лучше было бы говорить здесь не об онтологии, а, — по преобладающему содержанию такой проблемы, — о натурфилософии, которая, впрочем, не выделяется у профессора Гилярова в самостоятельную проблему, но под нее можно подвести три из 8 указанных им вопросов (онтологический, космологический и психологический). За волосы притянут к онтологии Сократ, у которого будто бы «ясно намечен», хотя «не выражен с полною определенностью» спиритуализм (146), и о котором сам автор говорит: «Самый важный для

---

[92] Вариант: построении. — *Прим. сост.*
[93] Вариант: сказок. — *Прим. сост.*
[94] Вариант: спиритуалистической. — *Прим. сост.*

него вопрос — как следует жить. В этом одна из его своеобразностей» (143). После более или менее обстоятельного изложения и критики материализма профессор Гиляров слишком легко, — чтобы не сказать резкости, — разделывается с дуализмом, который будто бы «в настоящее время среди представителей философии <...> насчитывает мало сторонников»; ни одного из них автор, впрочем, не называет, что и последовательно, раз он игнорирует философскую, — не по составлению и изучению сказок, — работу последних тридцати лет, так что его «настоящее время» не правильнее ли брать как praesens historicum[95]? Равным образом и в изложении психофизического учения профессор Гиляров игнорирует все, даже самое крупное, что сделано по этому вопросу в последние десятилетия. Результатом этого обзора является его вывод, что «если и возможна самостоятельная сама в себе онтология, то лишь на почве спиритуализма» (178), — как будто спиритуализм — особая еще философская наука, на которую должна опираться онтология, а не одно из направлений натурфилософии. Превратив, далее, Платона в представителя спиритуализма — (в каковом качестве Платоном, скорбит автор, в течение двух тысячелетий не пользовались, 185) — профессор Гиляров излагает разного типа спиритуалистические учения, опять-таки тщательно обходя современные учения (несколько немотивированным является только исключение в пользу Бергсона, да однажды упоминается Джемс). Из разнообразных типов спиритуализма сам автор разделяет учение — *сказку* — фехнеровского спиритуализма, который он и формулирует в 42-х «основоположениях» (238 сл.). Впрочем, завершение и оправдание его «синехологический спиритуализм» должен найти в космологии, которая в этом Первом томе еще не изложена. Оставляя анализ этой сказки, поэтому, до будущего, не могу не обратить внимания на один любопытный факт. Оказывается, по мысли профессора Гилярова, что не что иное, как *сознание* является верховной предпосылкой всего нашего знания, оно — факт достоверный и бесспорный, оно необъяснимо, неопределимо, невыводимо, недоказуемо, это — факт изначальный, «при объяснении всего существующего дальше этого факта идти нельзя». Следовательно, нужно признать, что оно, как данное первично, до всякой гипотезы, и до всякой теории, так и должно изучаться со всей строгостью и точностью в принципиальной науке. И действительно, не достает *одного*, чтобы от сказки перейти к философии как знанию, — признания, что сознание, как предмет философии, не может быть дано иначе, как

---

[95] Вариант: не заменить ли *прошлым*? — *Прим. сост.*

только нечувственно, неэмпирически, в подлинной συνέχεια. Но даже и при данных профессором Гиляровым указаниях возникает вопрос, — как же он не заметил того, что сознание-то и есть настоящий предмет философии, что его изучение — не сказка, что ни к чему все повествование о потребностях, порывах, и пр., когда в его руках «верховная предпосылка» философского знания. Ответ, на мой взгляд, на этот вопрос — в общем ответ на другой общий же вопрос: как случилось, что философская мысль второй половины XIX века прельстилась ролью построения миропониманий, объяснения природных процессов, ролью, наконец, жизненного руководства, и за это отдала свои права и привилегии чистого знания? Другими словами, как вышло, что она само сознание из *верховной предпосылки, дальше которой идти некуда*, превратила в простой эмпирический *животный* факт?

Космологические учения излагаются в книге в порядке историческом. Если быть щепетильным в различении форм словесного творчества, то от сказки мы теперь переходим в область *мифологии*. *Миф* в строгом смысле есть объяснение, которое дает первобытный человек окружающим его явлениям природы, в особенности в их происхождении, происхождении всей вселенной, происхождении человека и происхождении богов. Развитие действительного эмпирического знания о вещах частично вытесняет миф, но сколько он остается, — уже за пределами науки, — он тем не менее ищет согласования с нею так же, как и с развивающимися религиозными представлениями. Космология в своем развитии и есть не что иное, как преобразование первоначальной мифологии под влиянием натурфилософии и теософии в псевдофилософское учение о происхождении вещей. Профессор Гиляров в точности и рассказывает об этой псевдофилософской смеси, вставляя в свободные места, — особенно для хронологической полноты, — еще материал моралистический и гносеологический, а о XVIII веке он вообще ничего больше даже и не нашел рассказать, как только о моральных и некоторых гносеологических учениях его. Здесь «философия» у профессора Гилярова уже ясно выступает как вид словесного и литературного творчества; его история космологии — история одного из видов литературы в лучшем смысле слова. Нет даже повода оценивать эту часть философски. Литературно же она выше двух первых, местами изложение захватывающее, — в особенности это относится к отделу под заглавием: *Космология Заката древности* (323—359); слабее — средние века, и опять становится скучно, начиная с XVII века, опять нет пищи ни уму, ни эстетическому чувству. Случайна ли такая неравномерность или это существенно связано с местом,

которое занимала мифология в сфере философии? Совпадение все-таки знаменательное. Закат древности с его решительным забвением платоновской философии, *как знания*, и с его прямо-таки страстью к мифотворчеству, и XVII век — с его вытеснением мифологии из философии, с его страстью к науке, — разная пища для историка мифологии. Во всяком случае, в этой части книги профессор Гиляров, обнаруживший в первой части такую слабость аналитика, обнаруживает свою большую силу повествователя.

Если бы вся книга была написана лет 30—35 тому назад, она могла бы сыграть немалую роль, как подведение псевдофилософских итогов того времени. Она довольно точно отражает состояние самой философской мысли 80-х годов прошлого века со своеобразным просветительством, легким скептицизмом и утерею действительно философских позиций. Материализм, спиритуализм, идеалреализм, фехнеризм, биологизм — все это спорило тогда, шумело, и считалось *философией*. Как историческое свидетельство об этом недавнем прошлом, книга профессора Гилярова останется, несомненно, источником для всякого, кто этим прошлым заинтересуется, но как *Руководство* к изучению философии, она — анахронизм.

Г. Шпет[96]

---

[96] Датировка Шпета в рукописном варианте: Москва, 25. IX. 1917. — *Прим. сост.*

Раздел II.
Отзывы

Критические заметки к проблеме психической причинности

(По поводу книги В. В. Зеньковского «Проблема психической причиннности». Киев, 1914)

Мы, по-видимому, прошли ту переходную скептическую полосу, когда казалось, что единственным предметом занятий для философа осталась история философии. За последнее время приходится констатировать прогрессивное возрастание количества трудов, посвященных систематической разработке философских проблем. Как бы ни были ценны для философии серьезные исторические исследования, всегда с особенной радостью приходится приветствовать всякий новый опыт систематического исследования, как признак творческого интереса и творческого отношения к вопросам философии. В этом смысле мы не можем не приветствовать труд В. В. Зеньковского. В нашей все еще бедной систематическими исследованиями литературе его работа должна привлечь общее внимание, — в особенности в силу того актуального значения, какое имеет для современного положения философии избранная им тема. Сам по себе уже выбор такой темы, — психическая причинность, — заслуживает искренней признательности. С личной точки зрения, наконец, мне особенно приятно отметить, что основной тенденцией автора нового исследования является убежденная защита идеи принципиального своеобразия психического и, следовательно, недопустимость механических схем, моделей и аналогий в разрешении проблемы психического.

Однако все эти благоприятные для автора презумпции не должны закрывать от нас действительных недочетов, которые обнаруживаются в разработке поднятого им вопроса. Напротив, именно в силу указанных мотивов мы обязаны с особенной настойчивостью подчеркнуть замеченные нами в работе недочеты, к сожалению, и многочисленные и серьезные по своему значению.

Когда пробегаешь «Оглавление», предпосланное книге, испытывается самое приятное впечатление от стройности законченности плана, по которому автор составил свое произведение;

беглый просмотр книги внушает почтение к эрудиции автора и хочется верить, что намеченный план выполняется во всей своей стройности... Хотя уже здесь зарождаются некоторые недоумения: заголовки параграфов, — ведь это темы для самостоятельных исследований и диссертаций. Приступаешь к изучению книги, и охватывает скука и чувство досады. В сущности, ни один анализ не доведен до конца, ни один не исчерпан с достаточной глубиной. Поражает *пестрота изложения*, складывающегося из отдельных замечаний и ссылок на авторитеты, часто прямо противоположных философских направлений. Вот характер эрудиции автора: «прекрасные замечания у Кассирера», «хорошо говорит Введенский», «хорошие замечания у Эрхардта», «хорошо изложено у Эббингауза», «хорошие замечания у Когена», «острые замечания у Шварца», «любопытны замечания у Мессера», «глубокие мысли у Фрейда» и т. п., — таких аттестаций у автора сотни полторы, а то и две! Я понимаю, что при таком разнообразии имен трудно добиться также разнообразия в их квалификации, но чего автор этим достигает? Внимательный читатель должен в целой библиотеке современных философов справляться, действительно ли «острые замечания у Шварца», действительно «справедливо указывает Файхингер», действительно ли «хорошо говорит Введенский»? Такой «сборный» характер изложения дает нам основание рассматривать всю книгу В. В. Зеньковского не как решение Проблемы психической причинности, а только как *собрание материалов* по этому вопросу.

Но есть в этой по внешности несколько забавной манере изложения большое внутреннее зло. Мнения автора находят себе подтверждение у самых разнообразных представителей самых разнообразных философских направлений. Автор, выходит, больше дорожит тем, что он повторяет чужое мнение, чем тем, что он сам до чего-то додумался. Но и в чужих мнениях ему дороги не направления, а только *слова* и *фразы*. Важно, кто удачнее сказал, как будто автор сам не может выразить своей мысли. И вот он одинаково опирается на Наторпа, Когена и Мен-де-Бирана или Нельзона, на Шуппе и Гартмана, Петцольда и Эрхардта и т. п. В целом — впечатление крайнего эклектизма. Между тем иногда автор определенно называет свое направление, — «критический реализм» (117), хотя в то же время он «по существу» (120) примыкает к Виндельбанду, Риккерту, Гессену, «приближается» также и к некоторым положениям Когена и его школы (420). Наряду с этим, обнаруживая не мало чисто рационалистических моментов, автор говорит о несостоятельности рационализма и заигрывает с мистицизмом. Я не удивился, в конце концов, когда в заключение

его труда Виндельбанд и Гессен попадают в «выдающиеся вожди современной философской мысли» (433). Но особенно досадно становится при виде такой эклектической эрудиции, когда убеждаешься, что как раз то, что прямо нужно для автора, оказывается им неиспользованным (об этом ниже) или когда после десятка цитат из статеек немецких приват-доцентов автор почерпает из вторых рук свои сведения о таких мыслителях, как Мальбранш (по Лангу) или Браун (по Троицкому) и т. п. В результате мы считаем себя вправе сказать, что у автора был прекрасный план, но в осуществлении этого плана у него нет логики, нет метода. Он поставил себе задачу «систематическую», но у него отсутствует настоящий философский анализ, а есть собрание и обзор чужих мнений. Часто простой пересказ чужих мнений заменяет у него анализ «дела», — из последующего это будет ясно, но укажу здесь же, как пример: вместо анализа вопроса об условиях и причинах автор дает разбор мнения Вундта (61—64), по вопросу о витализме автор становится на сторону допущения психического в органическом путем сопоставления мнений и простой ссылки на Бунге (146) и т. д. Даже собственные мнения автора производят впечатление «пересказа», а не психологического или логически доказательного анализа. В конце концов, сам автор, по-видимому, чувствует эти особенности своего философского стиля и изложение центрального для него вопроса называет «эскизным». Эта характеристика без больших натяжек может быть отнесена ко всему методу книги. В ней нет определенного *философского* метода.

Я бы не поднял этого вопроса, если бы не обнаружил у автора некоторой претензии на применение определенного и притом труднейшего в силу его еще малой разработанности метода феноменологического. Именно недостаточно внимательное отношение к смыслу этого метода и составляет основной грех всей книги В. В. Зеньковского; из этого же отношения к избранному им методу проистекают отчасти и уже указанные особенности его произведения и те, которые еще будут указаны. Автор сообщает: «Если мы интересуемся составом явления, то мы стоим на почве чистого описания и совершенно не подымаем вопроса о том, как произошло данное явление. Такое чистое описание исходит из того, что дано нам в опыте, но пытается идти дальше опыта, вскрыть “смысл” явления, его внутреннюю структуру. Именно потому изучение состава явления должно вестись на наиболее дифференцированных формах его, в которых яснее всего выступает “сущность” данного явления. Мало этого: как “чистое” описание, наш метод исключает заранее все предпосылки и ставит своей задачей стать возможно ближе к самому явлению, беря его, так ска-

зать, an sich, независимо от всяких истолкований. Этот метод мы можем назвать вслед за многими авторами *феноменологическим*, в противоположность *генетическому* методу, который имеет своей целью выяснить происхождение явления, причинно связать его с другими явлениями» (6—7). Беру на себя смелость утверждать, что на этот раз автор *вполне оригинален* и «вслед за многими авторами» он повторяет только термин, но *ни один* из уже писавших по этому вопросу авторов не признает такого определения «феноменологического метода». Но легко распознать, что в этом определение *описательного* (а не феноменологического) метода переплетаются мотивы, по крайней мере, *трех* различных направлений, — Дильтея, Пфендера и Гуссерля.

Особенно грустные недоразумения возникают у автора оттого, что своими рассуждениями по поводу феноменологии (особенно примечание на стр. 7—8, но и в других местах) автор дает повод думать, будто он примыкает к тому пониманию феноменологии, которое вводит Гуссерль. Правда, две особенности этого метода указаны и в определении автора, это — чистое описание и анализ «сущности». Это, конечно, далеко не все, не все даже главное, но даже эти признаки феноменологического метода должны были бы удержать автора, — если он примыкает к Гуссерлю, — от противопостановления феноменологического метода методу генетическому. Автор не уловил того, что феноменологический метод противостоит *всякому эмпирическому* методу, включая сюда и метод эмпирического *описания*. От этого и все его исследование, по мнимо-феноменологическому методу, превратилось в сплошной, как теперь выражаются, *психологизм*. Не в качестве упрека сейчас подчеркиваю это, а в качестве недоумения: зачем называть феноменологическим методом то, что под это название не может быть подведено? Автор сам чувствует, что здесь не все складно. «Но сохраняя фундаментальное значение, — заявляет он, — за “чистой” феноменологией, разве мы не можем говорить о феноменологическом методе в психологии, который тоже восходит к “сущности” данного, вскрывая его смысл и структуру? Я полагаю, что мы имеем полное право сделать это, а “чистую” и общую феноменологию называть eidetische Wissenschaft = эйдологией». Здесь, по-видимому, вплетается еще одно значение феноменологии Штумпфа, с его противопоставлением последней особой дисциплины «эйдологии», потому что наивно противопоставлять в гуссерлевском смысле «феноменологический метод в психологии» какой-то «общей феноменологии». Вообще выражение «феноменологический метод в психологии», по Гуссерлю, лишено смысла, феноменологический метод может иметь место только в феноме-

нологии, как основной философской дисциплине, а психология как эмпирическая наука имеет свои собственные методы. Если же речь идет не об эмпирической науке психологии, а об изучении того, что отыскивают под именем «психического», то он как раз, обладая неотъемлемым признаком «интенциональности», и есть прямой предмет феноменологии. Но только тогда оно не содержит в себе ничего эмпирически-психологического, а «дается» нам в своей сущности, или, можно сказать, усматривается нами «эйдетически». Такой смысл, по крайней мере, имеет категорически выставляемое Гуссерлем положение, что «“психическое” всегда имманентно дано “в сущности”» (статья в Логосе, S. 312, 315). Автор может с этим не соглашаться, но тогда он должен это опровергать. А пока он этого не сделал и не сказал прямо, что сам вводит свое *новое* понимание феноменологии, я полагаю, он не имеет права опираться на мыслителя, взгляды которого прямо противоположны его взглядам.

Но вместо того, чтобы опровергать Гуссерля или разобраться в *его* взглядах, что же делает автор? Согласно данной выше общей характеристике его манеры изложения, он ничего не анализирует, а приводит кучу имен, вызывающих естественный вопрос: к чему это? «В своих Logische Untersuchungen, — говорит он, — Husserl не отличает феноменологии от описательной психологии, и его так и понимали те психологи, которые примыкали ко многим терминам, установленным Гуссерлем... (следует перечисление имен Аншюца, Мессера, Шмида-Коважика)... Однако Гуссерль резко протестовал против этого сближения... (ссылка на статью Гуссерля в журнале «Logos» за 1910—1911 г.)». На это можно было бы не обратить внимания, если бы автор не заменял анализа «дела» ссылками на «литературу», но, имея в виду его «стиль», поучительно разобраться в приведенных словах.

Прежде всего большим шутником должен показаться Гуссерль, который в первом томе своих «Исследований» решительно опровергает всякий «психологизм», а во втором томе того же сочинения «не отличает феноменологии от описательной психологии», но когда «ко многим терминам» (а не мыслям?) примкнули некоторые психологи, он «резко протестует против этого сближения». Прежде чем упрекать Гуссерля в таких Witz'ах, нужно было бы лучше разобраться хотя бы в литературе даже, не говоря уже о мыслях самого Гуссерля. Я не спорю, известное выражение Гуссерля «феноменология есть дескриптивная психология» породило массу недоразумений, особенно среди читателей, которые предпочитают составлять мнение об авторе на основании отдельных выхваченных из него фраз, а не на основании изучения его в целом и в его

подлинном смысле. Но сейчас я хочу обратить внимание на другую сторону дела, на сторону чистой хронологии, где оказывается, что дело обстоит следующим образом. «Исследования» Гуссерля вышли в 1900—1901 г., цитируемые слова из II-го тома сразу породили недоразумения, которые Гуссерль устраняет точным определением феноменологии уже в 1903 г. (Archiv für systematische Philosophie. B. IX. S. 399), а «психологи, которые примыкали ко многим терминам» Гуссерля, выпустили свои работы, на которые ссылается автор, — Аншюц в 1909 г., Мессер в 1911 г., Шмид-Коважик в 1912 г.; к этому добавлю, что известное сочинение Мессера «Empfindung und Denken», где он примыкает далеко не к одним «терминам» Гуссерля, вышло в 1908 г. Спрашивается, статья в Archiv осталась им так же неизвестна, как и В. В. Зеньковскому?

Но в частности два слова о Шмиде-Коважике. С какой стороны этот «примыкал ко многим терминам» Гуссерля? Приведу две цитаты из его книги в оправдание своего вопроса: 1) «Кто же подумает, слыша впервые слово “феноменология”, о неэмпирическом, аподиктическом познании? Никто» (S. 52); 2) «Гуссерль... только еще более запутал всю логическую связь капризной (eigensinnig) терминологией и произвольными определениями» (74). Так «примыкает» Шмид-Коважик. Однако и он понимает, как видно из первой цитаты уже, что «описательная психология» Гуссерля не есть «эмпирическое» знание, и упрекает его даже в «логицизме» (75). В общем соображения Шмида-Коважика весьма наивны, он хочет оберечь от Гуссерля своего учителя Дильтея, который, кстати сказать, сам заявлял («Studien zur Geschichte des deutschen Geistes». S. 12 Anm.) «раз навсегда» о влиянии на него Гуссерля, — но одно у него все же ясно от начала до конца: *желание* отличить свой «аналитический метод», как метод эмпирический, от феноменологического. Но какая же возникает путаница мысли, когда автор ко всему вдруг сообщает: «Не можем мы принять также термина Schmied-Kowarzik'a — “аналитический метод”, так как понятие анализа одинаково уместно для выяснения и состава и происхождения явления» (8, прим.).

Чтобы покончить с этим кругом вопросов и недоумений, приведу еще одно сообщение автора: «Как на образец феноменологического метода можем указать на работу *Pfänder'a* “Phänomenologie des Wollens”. Leipzig, 1900» (то же прим.). Я склонен думать, что эта работа Пфендера есть поучительный образец того, как не следует понимать феноменологический метод тому, кто хочет разобраться в феноменологии Гуссерля! В настоящее время, Пфендер, действительно, примкнул к Гуссерлю, хотя все же далек от полной солидарности с последним, но мы имеем здесь указание

на *определенную* работу Пфендера. Она вышла в свет в 1900 г., но еще в 1899 г. была представлена в мюнхенский университет на премию имени Фрошаммера, тогда как «Исследования» Гуссерля появились только в 1900—1901 гг. Что же это — filius ante patrem?.. Но Пфендер даже и не определяет феноменологического метода, он противопоставляет генетическому методу «субъективный», «интроспективный», или, как он предлагает его называть, «ретроспективный» («Phänomenologie des Wollens». S. 6); так же он понимает этот термин в своем «Введении в психологию», вышедшем в 1904 г. Итак, о чем же речь? Да, просто об описании на основании самонаблюдения! При чем же здесь феноменология Гуссерля? Конечно, автор волен называть феноменологией все, что ему заблагорассудится, но нужно ясно и отчетливо определить, чем отличается и в чем сходствует его определение с другими принятыми; сознаться, что его новый термин есть обозначение для старого понятия «самонаблюдения», признать, что весь его труд построен на предпосылках эмпирической психологии, и особо подчеркнуть, что логическая и гносеологическая главы его книги также зиждутся на предпосылках эмпирической психологии, — тогда не было бы никаких недоразумений. При настоящем же положении дела я по внимательном изучении его книги категорически заявляю, что на всем ее протяжении термины «феноменология», «феноменологический» и подобные *ни разу* не употреблены правильно в смысле феноменологии Гуссерля.

Последствия этого основного промаха В. В. Зеньковского обнаруживают себя на каждом шагу в его исследовании, но в особенности в логической и в гносеологической главах. И прежде всего вызывает сомнение его трактование вопроса об отношении логики и теории познания. Логика и теория познания, по его убеждению, опираются на «предпосылку»: «реальное и конкретное научное мышление» (9). Если такова, действительно, *предпосылка* исследования В. В. Зеньковского, то его логика и теория познания — всецело эмпиричны. Высказывать такой взгляд при современном состоянии этого вопроса, по меньшей мере, рискованно, раз автор не берет на себя труда сосчитаться с взглядами прямо противоположными его убеждению, но взглядами широко принятыми и, есть основание думать, хорошо обоснованными. Хотелось бы знать, по крайней мере, что автор называет «предпосылкой»? Для того чтобы философствовать, нужно не только есть, нужна культура, земля и солнце — это также «предпосылки»? В таком же смысле «предпосылкой» труда В. В. Зеньковского является наличность в Киеве типографий, но, как известно, из предпосылок мы делаем выводы, которые и составляют содержа-

ние рассматриваемой нами темы, — какие же выводы можно сделать к содержанию рассматриваемого нами труда из «предпосылки», запечатленной на его обложке? Точно так же непонятно, как «выводится» логика из наук, которые только постольку науки, поскольку в них есть логика. А в то же время автор настолько пурист в логике, что, по его мнению, логика должна предшествовать даже гносеологии (19, 72), потому что он не хочет для логики «никаких гносеологических предпосылок» (71).

Между тем положение это весьма спорное, и позиция автора здесь весьма шаткая, почему же он не хочет, по крайней мере, считаться с противными взглядами; например И. Лапшин утверждал, что не только теория познания должна «предшествовать» логике, и даже не только определенная, — «критическая», — теория познания должна занять первое место, но даже вообще *«те, кто отвергает значение критической теории познания, тем самым лишают себя права ссылаться на законы формальной логики»*. Существенно здесь то, что для сторонников субъективизма теория познания потому и должна быть «первой философией», что она понимается ими как основная *принципиальная* наука. Но это — только частное выражение того общего взгляда, что философия должна заключать в себе некоторые принципиальные основания всякого знания. И современная борьба за «принципы», захватившая столь широкий фронт, — Теория предмета, Феноменология, Основная наука Ремке, Учение Г. Гомперца, Критика Нельзона, Критика Фришайзен-Кёлера, американский Нео-реализм и т. п., — все это движение не может быть упущено из виду тем, кто говорит об отношении знания к его принципам. Тут важны не «гносеологизм» или «онтологизм», а «идея основной науки», и поход против примата Теории познания есть поход не против ее *принципиальности*, а только против ее «субъективизма»[1]. Поставить логику в основу может только очень прямолинейный рационалист, но автор далеко к рационализму не благосклонен. Что в этом вопросе есть серьезные апории, это автор видит, он видит здесь известного рода «круг», но, заявляет он, «выход из этого круга мы можем найти лишь в той “чистой феноменологии”, идею которой развивает Гуссерль» (19). Это уж совершенно неожиданно, ибо по Гуссерлю феноменология и есть основная наука! Гуссерль выделяет идею «чистой формальной» логики, содержащей учение о силлогизме, теорию счета, учение о множествах, даже теорию вероятности и т. п., такая логика со стороны *формальной* мо-

[1] Допустим даже взгляд, что основная философия обнимает собою как изучение сущего, так и теорию познания. В этом смысле определял *феноменологию* кн. С. Н. Трубецкой.

жет «предшествовать» другому знанию, поскольку она говорит о *всяком предмете*. Но логика «значения» и тем более методология, о которой и идет речь у В. В. Зеньковского, всегда «позади» феноменологии и только на последней и основывается. Не следует забывать, что феноменология Гуссерля есть наука эйдетическая, но *материальная*, — как и Кант называл свою «трансцендентальную логику» «материальной», — следовательно, всюду, где речь идет о «материале», она должна «предшествовать». К вопросу о психической причинности это относится без всяких оговорок и без всяких сомнений. Другими словами, идет ли речь о Принципах или о Теории познания, по самому смыслу своему это есть основание.

Неопределенность позиции В. В. Зеньковского, кажется мне, зависит от того, что на самом деле у него вообще нет идеи ни логики, ни теории познания, ни феноменологии, — в лучшем случае это — психология. В связи с этим отмечу еще одно обстоятельство: я указывал на странное впечатление, которое возникает от его полуфраз, полунамеков в сторону мистического опыта как источника познания. Это имеет отношение к данному вопросу. «Постулат всеобщей причинности, — пишет он, — *имеет поэтому чистый религиозный смысл*; наша современная наука, в основном своем постулате всеобщей причинности, оплодотворяется, на наш взгляд, религиозным мышлением. Там же, где обоснование науки хочет быть внерелигиозным, оно либо мнимо освобождается от религиозной основы, либо теряет всякую почву; первое мы находим в системе объективного идеализма, второе — в эмпиризме» (119). Но если автор так смотрит на дело, то неужели ему не ясно, где *для него* лежит основное знание и где *его* основная наука? Для него должна быть основной наукой *теология* и, разумеется, принципиально это было бы правильнее, чем сводить логику и теорию познания к психологическим предпосылкам. Но странно, что при таком убеждении автор тем не менее не указал этого обоснования проблемы причинности...

Но вернемся к «выходу» из круга. Тут у автора срывается ценное признание: «пользуясь приемом феноменологической редукции, — говорит он, — мы можем подойти к логическому анализу понятия причинности, не боясь “шаткости” гносеологической позиции нашей» (20). Я склонен думать, что *не только* гносеологическая позиция автора шатка, ибо совершенно непонятно, причем здесь «феноменологическая редукция»? У Гуссерля это — путь от эмпирически данного в окружающем нас мире к чистому сознанию как предмету феноменологии. Думает ли автор, что этот путь можно применить к решению каждой проблемы? Но это было бы столь же продуктивным делом, как если бы мы для ре-

шения каждой задачи, например, на тела вращения, дедуцировали ad hoc, всю геометрию и тригонометрию. Я думаю, что для проблем логики, и в частности для проблемы причинности, этот путь по меньшей мере утомителен. Да и сам автор предпочитает идти путем нисколько не феноменологическим, но зато кратким. Он просто приписывает причинности давно всем известных четыре признака — постоянство, последовательность, необходимость и реальное созидание (20). Но причем же здесь феноменология? Здесь нет даже «описания», но и подавно нет никакого анализа «сущности» вещи, — т. е. тех признаков, которые указывал сам автор. Я знаю, что не дело логики заниматься такими вещами, но автор именно логику хочет излагать феноменологически! Дальнейшее рассмотрение им каждого из названных признаков в отдельности носит вполне дискурсивный характер и также не заключает в себе ничего феноменологического. Есть здесь много спорного, необоснованного, но я оставлю эти частности в стороне и остановлюсь только на некоторых положениях, имеющих связь с уже высказанным.

Я вполне разделяю мнение автора, что причинность есть признак реальности, и что существенный признак причинности есть «порождаемость», или как он это называет, «реальное созидание». Но существенно важно, как автор приходит к этому и как он понимает реальное созидание? Единственный путь при действительно до-теоретическом, не-дискурсивном подходе к вопросу есть установление феноменологической реальности, указание места причинности и анализ ее в ее сущности (как например, у Шаппа в его «Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung». S. 49). Но автор смотрит на дело, по-видимому, иначе, так как считает, что, обратно сказанному, «различие реального и идеального полагается причинностью» (100). Получается, что можно анализировать феноменологически причинность без анализа восприятия, вещности и вообще *до* различения реального и идеального. Автор сознательно переворачивает порядок вопросов, откуда и выходит, что мы не знаем, что есть реальность, но говорим о «реальном созидании». Это и есть типический прием *гипотетического* метода, столь враждебного феноменологии. Действительно, автор приходит к утверждению «созидания» очень сложным путем, где вполне уместно приложить метод и чистого эмпирического описания в самонаблюдении. Автор при анализе «необходимости» различает «необходимость идеальную» и «необходимость реальную» (43) и затем утверждает: «Но справедливо было замечено, что в понятии реальной необходимости до сих пор чувствуются следы анимизма, так как “необходимость” мыслится постоянно с оттенком прину-

дительности, приобретает характер *силы*. Нечего удивляться, что чистый эмпиризм изгоняет понятие необходимости, как он изгоняет понятие силы. Мы должны согласиться, что это логично: понятие реальной необходимости *заканчивается* в понятии силы, и кто изгоняет последнее, должен изгнать и первое. Понятие силы потому завершает понятие реальной необходимости, что цель его реально обосновать подвижность и изменчивость бытия, — и до введения понятия силы фактическая необходимость выступает, как мистическая тайна бытия» (43—44). Может быть, это и логично, но опять спросим, при чем тут феноменология? Понятие «силы» выводится здесь как гипотеза! Но я думаю, что это и не «логично», а 1) «натурфилософично» и 2) понятие «силы» есть прежде всего механическое понятие, и автор стоит перед той самой опасностью «механизма», против которой вооружается всем замыслом своей книги. Действительно, как мы увидим ниже, здесь им уже предрешается вопрос о психической причинности. Но и самый метод автора здесь в большей степени напоминает старые аналогические заключения механистических теорий, чем, хотя бы отдаленно, феноменологический метод. К названному признаку причинности, «созиданию», автор приходит даже не путем эмпирического описания, а путем *гипотетического* заключения через понятие «силы». «Если понятие силы, — говорит он, — вводится в систему мышления для того, чтобы стало возможным причинное объяснение, то значит все причинные связи должны включать в себя момент “созидания”» (64). В этом выводе концентрируется сразу несколько гипотез: 1) гипотеза причинного объяснения, 2) условия ее возможности, заключающиеся в понятии силы, 3) гипотетический вывод о том, что *все* причинные связи дают объяснение и, наконец, 4) и 5) заключающиеся в этом выводе предпосылки, что все причинные связи суть силы, а силы суть «созидания». Поэтому, только последовательностью со стороны автора является его вывод, долженствующий произвести на феноменолога ошеломляющее впечатление: «через понятие силы и сущность причинности становится ясной» (65)! Какая же это «сущность», если она обнаруживается не непосредственным усмотрением, а в результате дискурсивного анализа гипотетического понятия силы? Понятие силы у автора не только гипотеза, но также предпосылка и антиципация. Не случайно поэтому ее анализ попадает у него в главу *логическую*, хотя настоящее ее место в онтологии и натурфилософии. Именно антиципация причинности, как силы, побуждает автора утверждать, что с «логической точки зрения категория причинности предшествует категории субстанциальности; причинное отношение в существе

связывает не вещи, а процессы. <...> Понятие причины, по своему основному содержанию относящееся к процессам, завершает понятие вещи, как связного единства процессов, — другими словами, понятие причинности логически предваряет понятие вещи» (57). Мне непонятно, как «завершает», может «другими словами» значить «предваряет», — вообще я думаю, что речь идет просто о корреляции, — но я обращаю внимание на другую сторону, только на эту тенденцию автора видеть в силе первоначальное понятие, к которому в конце концов сводится всякое понятие причинного отношения или причинной связи.

Не меньше недоумений вызывает анализ автора и других вышеназванных признаков причинности. Остановлюсь только на одном, связанном с столь важным понятием *необходимости*. Автор различает необходимость фактическую и логическую или идеальную (43) и этим разделением у него в сущности слишком легко разрешаются очень трудные вопросы. Автор обрушивается на рационализм (32, 43) за отожествление им causa и ratio. Этот вопрос еще требует своего исторического освещения, но не следует, во всяком случае, забывать, что оба понятия имеют в рационалистической философии онтологическое значение, смысл которого лежит в допустимости двух видов объяснения: из внешних причин и внутреннего основания. Но ведь эта идея рационализма есть одна из основных идей рассматриваемого нами сочинения! Но только, как всякому известно, ratio не понимается в рационализме как «сила», — например, монады, как «метафизические точки», есть нечто совершенно sui generis. Автору следовало бы отнестись именно к рационалистическому учению об объяснении с большей серьезностью и осторожностью. Впрочем, приведенное разделение может иметь и другой смысл, ярче всего обнаруживающийся в феноменологическом противопоставлении необходимого и случайного, идеального и фактического. Но и здесь автор «рассуждает» (43), где нужно было бы просто «видеть» такой первоначальный факт, как коррелативность необходимости и случайности. Автор «доказывает», что фактическое лежит во времени, а необходимое «вне» и «над» временем. Но каким временем? Астрономическим! Но тогда это ровно ничего не доказывает. Что в идеальном может быть некоторый по крайней мере аналогон времени, этого автор не опроверг, так как ссылка на «необратимость» (33) неубедительна, — «необратимость» ведь может быть отнесена только к астрономическому времени. Во всяком случае, связав свое разделение с признаком времени, автор не облегчил разрешение самого трудного здесь вопроса об отношении идеальной и фактической необходимости, а еще больше затруднил его.

Он в точности выполняет им самим установленное положение: «Различие между реальными и идеальными объектами провести действительно трудно, в силу чего то идеальные объекты трактуются реально, то обратно» (100).

В самом деле, что значит, что идеальное «внедряется» в реальное? (49, 50) Разве это разрешение вопроса? Это — просто непонятный образ — нельзя ни понять, ни представить себе, как идеальное, т. е. вневременное, может «внедряться» в поток времени! Как понимать само «внедрение», — идеально или реально? В другом месте автор говорит: «Однако, будучи иррациональным, время может вобрать “в себя” идеальные связи, или может вбираться этими идеальными связями» (34; на стр. 434 «идеальная сфера» «втягивается»). Но это «вобрать в себя» или «вбираться» не менее непонятно! Стоит ли ломать себе голову над этими образами, раз, с другой стороны, совершенно ясно, что, если так или иначе, «внедряясь», или каким иным способом, идеальное попадает в бытие реальное, оно само реализуется, — и разделение автора становится весьма условным. Подлинно идеальное, как, например, пифагорова теорема или аксиома силлогистики и т. п., никуда не «внедряется», оно вообще не есть «вещь» среди вещей окружающего нас реального потока бытия.

Неясность позиции В. В. Зеньковского усугубляется однако еще новыми оттенками в его понимании идеального, которые привносятся уже в онтологической части его работы. Мы подойдем к этому, отметив зараз и некоторые неясности этой части его работы, обращая, опять-таки, внимание на те моменты в его изложении, которые связаны с указанными недочетами его метода и его предпосылок. Нельзя не согласиться с постановкой вопроса у автора, когда он определяет свою задачу при рассмотрении психической причинности, как конкретизацию общего понятия причинности (122), но нельзя не видеть также, что путь для решения этого вопроса им избран не лучший. Предрешив до известной степени выводы, к которым он может здесь прийти, автор вновь допускает некоторые пробелы, наличность которых сильно понижает значение его исследования. Если бы автор начал с установления Принципов (или теории познания) и дал бы классификацию «предметов», ему оставалось бы только специфицировать по ним соответственные логические приемы и обратиться теперь к онтологическому описанию «вещи». В таком виде проблема давно назрела, и ее решение было бы естественным завершением той работы классификации причинности или закона достаточного основания, которая в свое время была начата Крузиусом, а потом Шопенгауэром. При том упрощении, которому подверглось все

трактование проблемы у автора, у него просто есть уже готовая предпосылка, по существу даже неправильная, но теперь в высшей степени затрудняющая дальнейший правильный путь, — это указанное понимание всякой причинности как силы. И все-таки автор мог бы еще спасти положение вещей, *если бы он дал определение психического* или такое его описание, которое устанавливало бы его как предмет sui generis. Вот тут, действительно, могла бы помочь феноменология! Любопытно, что автор категорически отвергает значение математики, как методологического основания для всех без исключения наук (124), следовательно, нужно позаботиться о специфическом соответствующем основании прежде всего для психологии. Насколько нужно приветствовать стремление автора освободить психологию от «плана математики», настолько же однако нельзя игнорировать законный вопрос о соответствующем «образце» для психологии. Может быть, автор держится того мнения, что сама психология, как думают некоторые (например, Вундт), является основанием для всех так называемых наук о духе? Но ведь и это требует своего обоснования, а главное, как же автор, претендующий на то, что он пользуется феноменологическим методом, умалчивает о стремлении феноменологии играть по отношению к психологии mutatis mutandis роль математики? Автор просто направляется по линии наименьшего сопротивления и, отправляясь в поиски за спецификацией — или как он выражается, «конкретизацией», — в объяснениях «природы», занят теперь только спасением понятия «силы» также для области психической. Путь в высшей степени упрощенный: отказавшись от рационализма с его объяснением из ratio, автор отвергает однако и механизм, — с давних пор тут подсовывается понятие *телеологии*. Без колебания автор принимает этот выход и, по-видимому, без особенных угрызений логической совести объявляет самое цель причиной (потом это прилагается и к психическому, 268). По мнению автора, «логически состоятельная характеристика цели видит в ней именно своеобразную форму причинности» (136). Я сказал бы, что здесь опечатка, — до такой степени убежден, что это логически *несостоятельная* характеристика, — если бы это положение автора не было результатом пересказа соответствующего мнения Вундта. Традиционный в этом случае вопрос о совместимости или несовместимости причины и цели, во всяком случае, логически совершенно состоятельно разрешается в пользу их совместимости именно указанием на то, что цель не есть причина. Действующая причина может, конечно, направляться по цели, цель в свою очередь может вести эвристически к открытию причинных связей, но этого недостаточно для того, чтобы цель счи-

тать видом причины. Я не задаюсь здесь целью спорить с автором, а хотел бы только отметить те пробелы, которые у него получаются от стремления разрешать такие вопросы несколькими цитатами и на протяжении нескольких страничек, и теперь я говорю об этом, чтобы отметить, что если даже автор прав в своем понимании цели, то все же он не ответил на вопросы, которые сами собою возникают при его предпосылках. Например, причинность у него есть признак реальности, а цель тоже? причинность имеет признаки порождения и необходимости, цель тоже? причинность есть сила, цель тоже? и т. п. Я не скажу, чтобы автор не видел этих вопросов, но они просто не выдвинуты, *не разрешены*, и теряются в своем значении за его цитатами или, — тут и лежит центр тяжести моего упрека, — его опять вводит в заблуждение его мнимая феноменология. Вот тут мы и имеем дело с новым оттенком в понимании «идеального». К концу своей книги (423), автор, говоря о приложении телеологии к психическому, свидетельствует, что психика «и в своих корнях и в опыте и в продуктах развития постоянно соприкасается с миром высшего духовного бытия. Психическая жизнь смело может быть *поэтому* (курсив мой) охарактеризована, как в высшей степени целесообразная» (423), заключает он. Как же *это* понятие цели согласуется с признанием цели как вида причины? Мне это представляется совершенно неправомерным расширением или истолкованием понятия «идеального». Как выше автор смешивал понятие идеального в смысле психологического и в смысле эйдетического, так теперь он допускает еще более грубое смешение эйдетического и морального. Забыт урок, данный в платоновском Парменида, что нет для философа «низкого»! Автор говорит: «Как нам уже приходилось указывать, в нашем мышлении мы имеем своеобразную форму *опыта*, в которой мы усваиваем высшую идеальную сферу, — и те законы, которые царят в идеальном мире, через этот духовный опыт внедряются в психические процессы и определяют содержание нашего мышления» (419). Опять «внедрение», но я решительно утверждаю, что как бы ни расширял автор понятие «опыта», вводя в него моральные, религиозные и всякие другие ценности (225, 307, 312—313, 316, 434 и др.), все это может иметь только *реальное* значение. Ошибка автора в том, что он «идеальному» приписывает нормативное значение, тогда как оно, будучи *предметом*, само по себе этого значения иметь не может. Правда, этизирующий идеализм (например, Риккерт) смотрит на дело иначе, и, конечно, его точка зрения должна быть принята во внимание, но, как я уже указал, для меня здесь важно отметить, что автор опять злоупотребляет своим слишком легким отношением к феноменологии. Приве-

денным выше словам его предшествует его заявление: «Мы можем смело решиться, вместе с Гуссерлем, утверждать, что идеальные связи не создаются, а открываются, находятся нами, подобно тому как нам открывается действительность в восприятии» (418). Вот что значит цитировать *слова, а не мысли*! Решимость автора не отличалась бы такой смелостью, если бы он имел в виду *смысл* Гуссерлевской идеальности. «Она (идеальность), — утверждает Гуссерль, — ни в коем случае не имеет смысла *нормативной идеальности*, как если бы речь шла об идеале совершенства, об идеальной предельной ценности, которая противополагается отдельным случаям ее более или менее приближенного реализирования... Идеальность в обычном, нормативном смысле включает реальность... Идеальность специфического, напротив, есть исключающая противоположность по отношению к реальности или индивидуальности...» и т. п. (Log. Untersuch. B. II. S. 102).

Не стану останавливаться на других частностях и перейду непосредственно к центральной части исследования В. В. Зеньковского, к самой проблеме психической причинности. Эта часть сама по себе могла бы быть ценным вкладом в нашу литературу, если бы ее значение не ослаблялось слабостью предпосылок и метода автора и если бы, к сожалению, она не носила на себе слишком явных следов того, что работа эта выполнена с чрезвычайной поспешностью. Исходным пунктом рассуждений автора является его классификация теорий психической причинности (159). Недостаток этой классификации бросается сразу в глаза: это не есть аналитическая классификация *возможных* учений, а есть распределение по группам *некоторых* известных автору писателей. О том, что всякая классификация имеет свои недостатки, давно известно, но необходимо все-таки, чтобы классификация давала возможность предвидеть, куда отнести тот или иной новый пример. Поэтому, классификация, не носящая аналитического характера, а построенная на нескольких экземплярах, всегда обнаружит существенные недостатки. Основное разделение автора противопоставляет точки зрения, отрицающие психологическую активность, и потому отожествляемые им с эпифеноменизмом, точкам зрения, признающим психическую причинность; последние делятся на точки зрения, признающие однородность души с активностью материального мира и отрицающие такую однородность. Эта последняя группа обладает еще одной особенностью: признавая реальность психической активности, она отвергает все же причинность в психике, потому что активность души здесь понимается в особом смысле, не требующем или даже исключающем причинное истолкование. К этой группе относятся 1, современные фихтеанцы,

2, Марбургская школа, 3, Дильтей. На ней мы преимущественно и сосредоточим наше внимание, так как нам заранее уже видится здесь предвзятость автора. Только потому, что эта точка зрения не признает активности в смысле, аналогичном материальному миру, она в сущности ставится на одну доску с эпифеноменизмом, вовсе отрицающим и психологическую активность и психологическую причинность. Предвзятость автора очевидна, как ясен и источник ее: уже известное читателю истолкование причинности в общем значении как «силы». Заметим, что сам автор держится того мнения, что психика аналогична миру материальному, именно органическому, причем из двух видов этой точки зрения, — периферической и центральной теории психической причинности, — он становится на точку зрения последней.

Точка зрения, признающая неоднородность психической активности с активностью материального мира и связанная, по определению автора, с отрицанием психической причинности, опирается на «крайне узкое понимание причинности» (202). Но равным образом, оказывается, что «узость» эта состоит не в чем ином, по мнению автора, как в том, что они не хотят видеть указанной «однородности». Я склонен думать, что дело обстоит как раз обратно, — позиция В. В. Зеньковского обнаруживает непонятную узость, и если он этого не замечает, то только потому, что слишком уверен в всеобщности признака «силы» для понятия причинности. К этому мы еще перейдем, но сейчас уже примеры, которыми я имею в виду иллюстрировать недостаточность его классификации, дадут материал и для обоснования этого моего утверждения. Куда, например, по классификации автора отнести такого писателя, как Ремке? О нем автор даже не упоминает, хотя он достаточно известен и по своему значению во всяком случае крупнее многих цитируемых автором докторов философии. По мнению Ремке, воспринимать значит иметь восприятие, представлять значит иметь представление и т. п., а потому лучше говорить о воспринимании, представлении и т. д. как об *актах*; слово акт легко порождает недоразумения, как если бы восприятие, представление, мышление были процессами или же деятельностью (Die Seele des Menschen, 3. Aufl. S. 46). Ремке, как видно, должен бы представлять для автора особенный интерес уже по одному своему отношению к активности, так как его взгляд прямо противоположен взгляду автора. Но Ремке разрушает и всю классификацию его. «Те, кто отрицает, — говорит автор, — психическую активность, очевидно должны отвергнуть реальность особой психической причинности» (ib. 58). Но для Ремке, вероятно, это «очевидно» — неочевидно, потому что психическую причин-

ность он признает, допуская, что душа, хотя и посредственно, но может действовать на самое себя (ib. 61). Может быть, Ремке — эпифеноменист, так как опосредованное действие души на себя есть действие через мозг? Но решится ли автор назвать эпифеноменистом психолога, который заявляет: «В настоящее время пред лицом научного трибунала уже не станут отрицать, что в нашем опыте можно встретить нечто *особенное*, что не есть ни вещь, ни приуроченность (Bestimmtheit) вещей. Мы знаем в качестве такого особенного то данное, которое мы называем *душой*» (ib. 11). Итак, с Ремке автору не мешало бы 1, посчитаться, 2, дать ему место в своей классификации. Другой пример — Сво́бода, его автор называет однажды (269 прим.), следовательно, знает его, — куда его отнести? Точка зрения его совершенно своеобразная, основным фактом психической жизни он считает периодичность, связанную с половой сферой человеческого организма, — это и есть определяющий причинно фактор, следовательно, причинность психическая для него есть собственно причинность психофизическая, но наряду с этим он признает также спонтанность, т. е. активность душевной жизни. Эпифеноменистом он никак назван быть не может: лозунгом психологии он считает «эмансипацию от методов естествознания»; «психология, — заявляет он, — может заниматься только Psyche» (Die Perioden usf. S. VII). Еще пример — Ф. И. Шмидт, писатель тонкий и остроумный, по-видимому, автору также оставшийся неизвестным, признает не только спонтанность душевной жизни, но совершенно исключительные особенности внутреннего развития. Но именно потому, по его мнению, что в душевной жизни имеет место *развитие*, понятие психической причинности вовсе не должно иметь места; «говорить о психической причинности, — по его мнению, — недопустимо и это вносит путаницу» (Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie. Brl., 1901. S. 229). Куда его отнести? Между тем и такая точка зрения весьма важная для автора, который сам говорит о развитии из «я» (340—341). Вот три *разных* точки зрения, и относительно их всех неясно, какое место им принадлежит в классификации В. В. Зеньковского.

Количество примеров можно было бы увеличить, и кой с чем мы еще встретимся, но и приведенных примеров достаточно, чтобы видеть источник тех трудностей, какие создают для автора эти примеры. Все дело в том, что он сам убежден, что «акт» нужно понимать именно как «действие» (206—207), даже как «работу» (254) и «энергию» (258), и, как мы уже знаем, в силу произвольной предпосылки, будто порождаемость причины есть *сила*. Автора слишком мало занимают те, кто не разделяет усвоенного им взгляда, и именно для

оценки *современного* состояния вопроса это очень большой пробел. Но как отнестись к тому, что автор писателей, защищающих взгляды ему самому враждебные, стремится также сделать своими сторонниками. Автору кажется, что стоит кому-либо заговорить об «акте» и «активности», и он тем самым должен признать то определение активности, по которому в последней нужно видеть деятельность. Но с этим радикально расходятся взгляды весьма видных представителей современной психологии, и прежде всего взгляды школы Брентано и родственных ему направлений. Автор легко обходит это направление, потому что, как мы уже отмечали, он не дает определения психического и, следовательно, ему совершенно не приходится считаться с теми началами, которые определяют у серьезных психологов их систематические построения. Из анализа Брентано выясняется, что самым существенным признаком психического является его «интенциональность», термин, который имеет в виду запечатлеть неотъемлемое свойство психического «быть направленным на предмет». Не только мышление, но даже желание, т. е. по общепринятому взгляду, преимущественная область психической *деятельности*, характеризуется у Брентано этим свойством «направленности» (Psychologie vom empirischen Standpunkt. S. 116). Автор может с этим не согласиться, но нельзя с этим не считаться, и подавно недопустимо принимать эту точку зрения за однородную с тем толкованием «акта», в котором акт выступает как действие и деятельность. Брентановское определение психического как интенционального акта принимает также ученик Брентано и, по собственному определению автора, «первоклассный психолог», Гуссерль. И вот оказывается, что с точки зрения этих «активистов» в психологии можно говорить только о психофизической причинности и по тому простому соображению, что «чисто психическое» есть феноменологическое, т. е. есть «сущность», по отношению к которой категория причинности никакого применения иметь не может (ср. статью Гуссерля в Логосе. S. 299). Таким образом, мы возвращаемся еще раз к классификации автора с недоумением, где в ней место только что названным «первоклассным» психологам, и констатируем в то же время, что слишком «узкое» понимание «активности» у автора заставило его просмотреть в высшей степени важное и значительное направление в современной психологии и зачислить в собственные ряды своих принципиальных противников. До какой степени Гуссерль несовместим с В. В. Зеньковским, может свидетельствовать хотя бы следующее заявление Гуссерля: «Что касается, с другой стороны, вопроса об *актах*, то здесь, натурально, не позволяется уже думать о первоначальном смысле слова actus, *мысль о действовании должна оставаться безусловно исключен-*

ной» (Log. Untersuch. B. II. S. 358). Это понимание акта, впрочем, не есть новшество брентановской школы, и я пошел бы даже дальше Гуссерля и сказал, что здесь именно восстанавливается более первоначальное значение слова actus, по крайней мере, поскольку имеется в виду схоластическое разделение: actus primus, как действительность, и actus secundus, как operari, т. е. как деятельность, ставшая действительной. Однако как ни неправильна даваемая автором интерпретация акта в понимании Брентано и Гуссерля, он окончательно ставит в тупик, когда оказывается, что этому «акту» присуще не только действие, но он сам является «содержанием» сознания!.. Вот подлинные слова автора: «под актами можно вместе с Гуссерлем разуметь особый класс переживаний (следовательно, особые содержания сознания), — именно так называемые «“интенциональные переживания”» (211)... И у автора следует указание на 346 ff стр. Исследований Гуссерля! Эта страница доступна всем, я хотел бы, чтобы кто-нибудь открыл в ней, что Гуссерль «акты» называет «содержаниями сознания»!.. В целом я не думаю, чтобы собственная позиция автора выиграла, если бы он отстаивал действенность психических актов даже не такими средствами. Я лично думаю, что, действительно, правда на стороне «центральной» теории психической причинности, но по моему убеждению, иное понимание активности, чем то, какое дает автор, только укрепило бы эту теорию, но спор об этом отвлек бы наше внимание, и я перехожу еще к одному важному пробелу в классификации, из которой мы исходим.

В ней, как указано, было отведено специальное место Дильтею, но в дальнейшем обосновании классификации он у автора поразительным образом *исчез*. Ни его место в классификации, ни содержание его учения дальше автором *не* обсуждаются! Между тем к нему не только не относится то, что автор говорит об Мюнстерберге и Наторпе, т. е. других представителях той же группы теорий психической причинности, но я вообще сомневаюсь, чтобы его можно было отнести в эту группу или даже найти ему какое-либо место в классификации автора. Вопреки всем предпосылкам автора Дильтей признает и активность, и причинность, и даже телеологичность (ср. его Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie Brl., 1894. S. 6, 33, 35, 38 и др.), и тем не менее он не допускает никакого гипотетического объяснения, никакой естественнонаучной причинности, ни в смысле органического мира, ни в смысле неорганического, — словом, и Дильтей решительный антагонист нашего автора. Но совсем не в том пункте, в каком видит этот антагонизм автор. В. В. Зеньковский пишет: «И Дильтей, и Эйкен, и Мюнстерберг, и даже Наторп счи-

тают, что причинное объяснение в психологии непременно связывает душевную жизнь с нервными процессами, что оно идет от элементов к целому» (227—228). Повторяю, ни Дильтея, ни Эйкена автор не разбирает, его обобщение основывается на данных, в его книге не представленных. Я думаю даже, что и по отношению к другим двум названным писателям его характеристика неверна, но я обращаю внимание только на Дильтея, потому что при сравнении позиции автора с его учением она оказывается особенно обильной недоразумениями. Секрет в том, что Дильтей, вопреки автору, допускает *непосредственное* знание не только душевных процессов в их феноменальном потоке, но и их реальных связей, как, например, *связи причинности*. Автор же категорически опровергает непосредственность внутреннего опыта, но тут его и постигает большая беда.

В качестве объекта своего нападения автор избирает постановку вопроса в формулировке Вундта. Есть большая разница, конечно, между пониманием «непосредственного» у Вундта или у Брентано, у Дильтея и др., так что уже априорно его опровержение не могло бы иметь общего значения, но хуже то, что, не различая разных пониманий «непосредственности», автор направляет свою критику *вовсе не против Вундта*, а вообще в пустое место!.. Вундт в своем определении психологии (Kleine Schriften. B. II, S. 123) выделяет *два* признака, которыми психология отличается от естествознания: *непосредственность* и *интуитивность*, т. е. это у него значит, — 1, естествознание абстрагируется от субъекта, и потому его способ познания опосредствованный, 2, эта абстракция побуждает естествознание прибегать к вспомогательным гипотетическим понятиям, которые никогда неадекватны интуиции. Напротив, в психологии 1, эта абстракция от субъекта вновь уничтожается, в этом смысле психология имеет дело с непосредственной действительностью, 2, сама конкретная действительность выступает в своей наглядной интуитивности. Дело ясное. В. В. Зеньковский цитирует из этой страницы Вундта следующую фразу: «Способ познания в психологии, говорит Вундт в статье “Die Definition der Psychologie”, в противоположность к способу познания в естественных науках — непосредственный, *а поскольку субстратом ее объяснений является сама конкретная действительность*, поскольку она обходится без применения абстрактных вспомогательных понятий, — воззрительный» (232). Конечно, эта цитата только резюмирует приведенные выше определения *двух* признаков психологии, и это было бы еще яснее, *если бы эта цитата была приведена верно*, но 1, в ней пропущено слово «поэтому» (demnach) перед словами «в противоположность

к способу и т. д.», 2, в нее введен курсив, которого у Вундта нет (кстати, я нашел несколько мест, где автор, не оговаривая, как это принято, итализует цитаты). Результатом этого и, конечно, общего невнимания автора явилось, что способ познания у Вундта оказался непосредственным не «поэтому», а в силу аргумента подчеркнутого курсивом, т. е. в силу аргумента, который Вундт приводит в пользу интуитивности или, по переводу автора, «воззрительности»!.. Вслед затем автор начинает опровергать мнение Вундта о непосредственности внутреннего опыта, разбирая его аргумент в пользу интуитивности! При этом еще вводится вовсе невразумительное различие «гносеологической» и «онтологической» непосредственности. Автор пишет: «Гносеологическая непосредственность внутреннего опыта, на которой собственно настаивает Вундт и которая может быть защищаема и для внешнего опыта, означает, что в опыте мы входим в действительное взаимообщение с реальностью, которой подлинно “касаемся”» (233). Из приведенного мною разъяснения для читателя должно быть ясно, что то, на чем «собственно настаивает Вундт», ничего общего с интерпретацией В. В. Зеньковского не имеет, так как Вундт утверждает только, что «непосредственность» внутреннего опыта состоит в уничтожении той абстракции от субъекта, к которой прибегает естествознание! Автор продолжает: «Но учение о гносеологической непосредственности опыта не означает вовсе онтологической непосредственности нашего знания, под которой мы разумеем изложенный выше тезис Вундта, что “субстратом психологического объяснения является сама конкретная действительность”» (233). Читателю стоит заглянуть в приведенную выше цитату из Вундта, чтобы наглядно и непосредственно убедиться, что этот «тезис» Вундта как раз приводится в пользу интуитивности, а не непосредственности. Но как же назвать вразумительным само это разделение онтологической и гносеологической непосредственности, когда именно интуитивность оказывается непосредственностью онтологической!

Таким образом, если в последующем опровержении Вундта автор и окажется правым, то, что он отверг? Интуитивность или непосредственность? Для психологии и для философии это слишком важный вопрос, а потому позволим себе остановиться на нем и по существу. Автор не мог опровергнуть Вундта в силу приведенного недоразумения, но тем не менее его аргументы могут иметь ценность, поскольку в них входят некоторые общие и принципиальные мотивы. Таким мотивом мы считаем заимствованное автором у Кюльпе указание на момент реализирования и на связанную с ним трансцендентность предмета психологиче-

ского познания. Автор настаивает на различении «предмета» познания и «содержания» его, — душевная жизнь как предмет непременно подвергается трансцензусу и этим всегда противостоит содержанию познания, как мною переживаемому (кроме 234—235, ср. 102). Соображение правильное и интересное, но когда вспоминаешь не только Вундта, но таких защитников «непосредственности» внутреннего опыта, как Дильтей, Брентано и под., то неясно, что говорит против непосредственности этот аргумент? Он прежде всего слишком широк, так как в конце концов *всю* душевную жизнь превращает в трансцендентность, и тут автор идет дальше Кюльпе, на которого он опирается, так как Кюльпе допускает все же некоторое ограничение введением того, что он называет «начальным и конечным предметом» (Anfangsgegenstand und Endgegenstand, Realisierung. S. 165). Но сверх того автор игнорирует также некоторые факты. Есть не только содержания, но и «предметы», которые просто входят в поток моего переживания, как его «естественные» компоненты, они так же легко находят себе в нем место, как другие принципиально этого места найти не могут, а потому не может быть стерта принципиальная разница между имманентной данностью, например, негодования, досады и т. п., и трансцендентной данностью, например, стола, книги и прочего. Засим следует различать между душой как субстанцией, и душевными явлениями, так что, признавая трансцендентность душевной субстанции, я не нахожу себя вынужденным признавать также трансцендентность *всех* ее проявлений. Но, кроме того, даже вполне мыслимо вообще утверждать интенциональность и феноменальность внутреннего опыта и в то же время отстаивать его реальность, как это делает Брентано. Обошел автор и столь важный вопрос о «представлении представления», опять-таки так ярко выдвинутый Брентано, без рассмотрения которого обсуждаемая проблема никогда не может быть решена сколь-нибудь полно и основательно. Наконец, даже и в вундтовском аргументе есть своеобразная сторона, которой автор не мог видеть, раз он самого этого аргумента не прочел. Что значит собственно «непосредственность» как непременная наличность субъекта? Ведь это, между прочим, значит раздробленность «по субъектам» психологического опыта, не имеющая места в естествознании, где один и тот же объект предстоит одинаково ряду субъектов. Об этом опять говорит Брентано, об этом говорит Гуссерль, но может быть лучше всех сказал Лейбниц своим утверждением, что монады не имеют окон. Хотел ли такое понимание непосредственности автор также опровергнуть, остается неясным, так как правоту его он сам несколько ниже признает (239).

Выше я отметил, что отсутствие самостоятельного метода у автора, а также предвзятость его предпосылок, заставляют его или игнорировать враждебные ему взгляды или так их понимать, как если бы они были в его пользу, не говоря уж о том, что его собственные выводы оказываются предрешенными в его общих определениях. Это серьезный, конечно, упрек, и я хочу его еще иллюстрировать на некоторых частных примерах. Чтобы не затягивать дела, остановлюсь на двух, но особенно ярких примерах. Автору хочется убедить читателя, что и «ощущению» присуща в его смысле активность, т. е. некоторая действенность, и, как всегда, он призывает на помощь чужие мнения. Вот два примера применения этого «метода».

Ощущения, утверждает он, обладают «силой», чтобы «пробудить» дремлющие в душе представления, и затем продолжает: «Чрезвычайно удачно, на наш взгляд, эту предпосылку теорий восприятия выразил тонкий психолог XVIII века — Броун (Brown), предложивший термин *внушение* для характеристики такого причинного действия, какое имеет отдельное ощущение на дремлющие в душе представления. Параллель с явлениями “притяжения” и электрической индукции напрашивается здесь сама собой»... (172—173). К слову «Броун» подстрочное примечание: «См. о нем на русском языке, например, *Троицкого*. Немецкая психология. Т. I., особенно стр. 131—147». Начать с того, что Троицкий, как известно, авторитет весьма ненадежный, но что значит это «например»? Знает автор о Брауне еще что-нибудь «на русском языке» или на каком-нибудь ином?.. Если знает, то как же он создал из одной своей фразы *гнездо ошибок*? Какой Браун? «На английском языке» известен не один Браун. Троицкий говорит о Томасе Брауне, профессоре Эдинбургского университета, блестящем лекторе и кумире молодежи, но этот Браун родился в 1778 г., первое его сочинение вышло 1804 г. «Lectures on the Philosophy of the human Mind», где излагается его учение о «внушении» (suggestion), вышли первым изданием в 1820 г. Почему же это — «тонкий психолог XVIII века»? Далее, термин «внушение» предложен не им, им пользуется Рид, что вызывает удивление со стороны Стьюарта, недоумевавшего, зачем Рид пользуется термином *Беркли*; но, как показал Гамильтон, этим термином пользуется уже Тертуллиан; в английской философии до Рида этот термин встречается еще у Локка, Гетчисона, Кумберланда. Наконец, он приводится и Брауном вовсе не для характеристики «причинного действия», тем более «того причинного действия, какое имеет отдельное ощущение». Тут вообще нет речи о «причине», а дело идет о некотором своеобразном отношении в области психической, которое формально несколько аналогично

стр. 520 той же статьи Липпс дает такое определение мышления, которое вовсе не исключает того, чтобы можно было говорить об ощущении как акте. Именно он утверждает, что «нечто мыслить, о чем-нибудь мыслить, значить, иметь нечто предметом», и следовательно, достаточно, чтобы «ощущение» имело предмет, чтобы его можно было назвать мышлением, и, следовательно, актом. Но тут опять несчастье с цитатой! Автор цитирует слова Липпса: «так как то, что называется актом, есть *всегда* (!) акт мышления», но в этой цитате не принадлежат Липпсу, а принадлежат В. В. Зеньковскому: 1, слово «всегда», 2, его курсив и, 3, в скобках восклицательный знак после него, но зато пропущено принадлежащее Липсу слово «при этом»... У Липпса стоит: «was man dabei "Akt" nennt, ist eben der Akt des Denkens» (o. c. 521). Слово eben через «всегда» нельзя переводить, а цитируемые слова значат: «то, что при этом называют "актом", есть именно акт мышления». Когда «при этом»? При ощущении! Итак, и ощущение по Липпсу может быть актом, но только это есть именно акт мышления. Это было бы ясно, если бы автор здесь привел не клочок фразы, а по крайней мере, ее всю. Вообще же ему может не нравиться терминология Липпса, но надо его серьезно опровергать, а не говорить на основании неправильной цитаты, что «ощущения, по мнению Липпса, не имеют за собою *никакого* (!) (курсив и знак восклицательный — мои) акта».

Было бы место, можно было бы еще о многом поспорить с автором, но пора кончать. Я думаю, «предмет», что человек, — как он держит себя, так к нему и надо относиться. Предмет предписывает и метод и стиль, именно феноменологическое проникновение в его сущность само собою раскрывает вперед пути исследования и указывает его регулятивные идеи. Автор избрал предмет трудный и сложный, но обошелся с ним не так, как того этот предмет заслуживает. С этой точки зрения и следует принимать приведенные выше замечания на его работу. Но есть и другой метод оценки: те цели, которые автор сам себе ставит. В. В. Зеньковский ставит себе, по-видимому, весьма скромную цель: «хоть отчасти вскрыть» «своеобразие психики» (435). Я думаю, что все-таки в целом этой цели книга достигает, и было бы в высшей степени отрадно, если бы она послужила толчком и поводом к новым и более углубленным работам в направлении к разрешению проблемы психической причинности.

Г. Шпет

тем отношениям, которые видят современные психологи между, например, «фундирующим» и «фундируемым» актом (ср., например, разъяснения Мессера в его «Empfindung und Denken». S. 55). Это не «отдельное ощущение», хотя бы потому, что у Брауна наряду с «простым внушением» есть «относительное внушение» («сравнение»), носящее характер суждения (Brown Th., «Lectures». P. 213; у меня 8-е изд. 1834 г.). Вообще внушение обозначает спонтанно возникающую в душе последовательность, как она однажды была налична (ib. 216), и отличается от «ассоциации» именно тем, что ассоциация может быть характеризована так, как поясняет автор теорию Брауна, т. е. как «параллель с явлениями “притяжения”» и пр. Эта «параллель», действительно, «напрашивается», когда говоришь об активности как «силе», но есть она, между прочим, у Юма, но едва ли она к месту, когда речь идет о Брауне. Вероятно, именно на нее и намекает Браун (о. с. 258), когда говорит, что «ассоциация» вводит новую «тайну», тогда как простое восприятие и само по себе тайна. «Внушение» указывает (ib.), что «не может быть предварительной связи между тем, что внушает, и тем, что внушается», это просто указание на наличность «последовательных состояний» ума.

Другой пример. Отстаивая активность ощущения, автор пишет: «Мы должны прежде всего отметить, что понятие акта слишком тесно связывают с высшими духовными процессами, в частности с мышлением» (215). Против этого автор возражает, хотя оставляет открытым вопрос, почему бы можно было считать все акты мышления «высшими процессами», и формулирует свое мнение таким образом: «Скажем только, что даже с строго феноменологической точки зрения можно и следует говорить об актах и по отношению к “низшим” явлениям, например, к ощущениям» (215—216). Феноменология здесь не при чем, — как обстоит дело в феноменологии, автор может узнать хотя бы из уже названной мною книги Шаппа, но что здесь опять значит «например», — о каких *еще* «низших» явлениях говорит автор? Понятие «акта» у Брентано и Гуссерля, на которых и здесь автор ссылается, для него неясно, поэтому он не разбирает вопроса о том, что по отношению к «ощущению» актом может быть «восприятие» или «мышление», а согласно своему общему стилю, цитирует *слова* Липпса и их отвергает. Автор говорит: «Так, например, Липпс требует строгого отделения актов от “рецептивных переживаний”; ощущения, по мнению Липпса, не имеют за собою никакого акта, “так как то, что называется актом, есть *всегда* (!) акт мышления”» (215). Цитата из Липпса, которую здесь *неправильно* приводит автор, находится в статье Липпса «Inhalt und Gegenstand» на стр. 521. Но на

Комментарий к одной кантовской фразе

(из «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft», Vorrede)

Умов писал[1]: «Несмотря, однако, на крушение картезианской физики, неизменно остаются справедливыми слова Канта: "Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist"»[361].

[361] Цитата из Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede. В подлинной цитате стоит nur перед so viel; слова eigentliche и Mathematik подчеркнуты.

Г. Г. Шпет был так любезен, что по нашей просьбе написал следующий комментарий к этой довольно замысловатой кантовской фразе:

«Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Natur[1)]lehre[2)] nur so viel *eigentliche*[3)4)] Wissenschaft[2)] angetroffen werden könne, als darin *Mathematik*[4)5)] anzutreffen ist».

Понимание этого утверждения достигается путем точного установления значений входящих в него терминов.

1) Термин «природа» (Natur) употребляется Кантом главным образом в двух значениях: a) значение *формальное*: природа есть совокупность правил, по которым связываются в явлении ее предметы; b) значение *материальное*: природа есть совокупность объектов, поскольку они являются предметами наших чувств и, следовательно, опыта.

Первое значение для Канта более специфично. Взятое, как principium divisionis наук, оно дало бы столько разных *«наук о природе»*; сколько можно было бы установить особенных принципов. Второе значение, взятое, как principium divisionis, приводит к разделению наук по различию наших чувств. Соответственно предметам «внешнего» или «внутреннего» чувства все «учение о природе» (Naturlehre) разделяется на *«учение о телах»* (Körperlehre) и *«учение о душах»* (Seelenlehre).

---

[1] *Умов Н. А.* Эволюция физических наук и ее идейное значение // *Умов Н. А.* Собрание сочинений. Под ред. А. Бачинского. В 3 т. Т. III. М., 1916. — *Прим. сост.*

2) Термин «учение» (Lehre) следует отличать от термина наука (Wissenschaft), по значению более узкого. Именно, наукой называется учение, приведенное в систему (ein System), т. е. в некоторое упорядоченное по принципам целое. Так как принципы, далее, могут быть основоположениями *эмпирической* или *рациональной* связи познаний, то и *Естествознание* (= науку о природе, Naturwissenschaft) можно было бы разделить на *историческое* и *рациональное Естествознание*. Это деление вполне соответствует делению вольфовского рационализма. Но Кант избегает здесь термина «рациональное», чтобы не дать повода к мысли, что это есть знание, почерпаемое только из разума. С другой стороны, ему, видимо, и историческое Естествознание не хочется называть «наукой», чтобы не дать повода к мысли, что это — система, упорядоченная из априорного принципа. Вследствие этого он противопоставляет естествознанию (Naturwissenschaft) историческое учение о природе (historische Naturlehre); последнее содержит только систематически упорядоченные факты естественных вещей и, в свою очередь, делится на *описание природы* (Naturbeschreibung) (классификацию, Klassensystem, названных вещей по сходству) и *естественную историю* (Naturgeschichte) (систематическое изложение их в различное время и в различном месте).

3) Термину *наука* мы придадим еще более узкое значение, если под наукой будем разуметь систему лишь *аподиктически достоверных познаний*, в противоположность просто *эмпирической достоверности*. Знание, обладающее только эмпирической достоверностью, можно называть знанием (Wissen) только в *несобственном* смысле; напротив, аподиктически достоверное знание есть собственно наука (eigentliche Wissenschaft). Так как знанием аподиктически достоверным может быть только *априорное* знание, то априорность также можно рассматривать как признак собственно науки. — В применении к естествознанию, следовательно, нужно различать *собственно естествознание* (eigentliche Naturwissenschaft), где предмет рассматривается всецело по априорным принципам, и *несобственное*, где предмет рассматривается по законам эмпирическим (такова, например, по Канту, химия).

4) Так как собственно наука характеризуется наличностью априорных принципов, то для уяснения ее смысла необходимо здесь[2] ближе определить значение «априорного». Не все содержание *собственно естествознания* составляет априорное знание, а только его часть; эту часть Кант называет чистой (rein) частью.

---

[2] Вообще же познать что-нибудь априорно значит познать из одной только его возможности, т. е. основываясь только на принципе противоречия.

В силу требования самих вещей и из методологических соображений важно выделить эту *чистую* часть, чтобы точнее определить роль разума и помощь опыта.

Но при этом нужно иметь в виду, что чистое разумное познание (априорное) либо почерпается *из одних только понятий* (aus blossen Begriffen), и тогда оно называется *чистой философией* или *метафизикой*, либо оно основывается на *конструкции* понятий, опосредствованной априорной интуицией (eine Anschauung a priori) (т. е. интуицией пространства и времени), и тогда оно называется *математикой*. [NB! «Интуиция» направляется на «отдельный объект»; «конструкция понятия» направляется на все возможные интуиции, относящиеся к одному и тому же понятию] [Противопоставление математического и философского познания, по Канту, уясняется еще из следующего: математическое познание рассматривает *общее в частном и единичном*, а философское — частное в общем. Kr. d. r. V.] — Таким образом, *собственно естествознание* всегда предполагает именно *метафизику природы* (Metaphysik der Natur), «ибо законы, т. е. принципы необходимости того, что относится к присутствию (zum *Dasein*) вещи, имеют дело с понятием, которое нельзя конструировать, так как присутствие (das Dasein) не может быть представлено в априорной интуиции». *Метафизика природы*, следовательно, состоит из априорных принципов, а не эмпирических, тем не менее она или вовсе не имеет отношения к определенному эмпирическому объекту, т. е. имеет дело с законами возможности понятия природы *вообще*, и это — *трансцендентальная* часть метафизики природы, или она имеет дело с *особой* природой каких-либо вещей, эмпирическое понятие о которых дано, но кроме того, что заключается в этом понятии, для познания нет надобности в каком-либо ином эмпирическом принципе, и это — *специальное метафизическое естествознание*, именно физика и психология (*besondere* metaphysische Naturwissenschaft [Physik und Psychologie]), где названные трансцендентальные принципы находят свое применение.

5) *Чистая* философия природы *вообще*, исследующая только то, что выражает понятие природы вообще, возможна и без математики. Но нельзя допустить возможности познания *определенных* вещей природы (Naturdinge) из одних только понятий (это была бы возможность мыслей, — непротиворечивость, — но не объектов); для этого должна быть еще дана соответствующая понятию априорная интуиция, т. е. понятие должно быть *конструировано*. Следовательно, *чистое учение о природе (eine reine Naturlehre), касающееся определенных вещей природы, т. е. учение о телах и душах (Körperlehre und Seelenlehre) возможно только через посредство ма-*

тематики, а так как во всяком учении о природе ровно столько собственно науки, сколько в ней априорного познания, то учение о природе содержит ровно столько собственно науки, сколько в нем применено математики.

Итог: «Но я утверждаю, что во всяком специальном учении о природе можно найти лишь столько *собственно* науки, сколько в нем можно найти *математики*».

Принимая во внимание все сказанное, а также убеждение Канта в том, что в психологии математика не может найти применения, точный смысл приведенных слов Канта следующий:

«Но я утверждаю, что в физике можно найти лишь столько аподиктической достоверности, сколько в ней можно конструировать понятия», —

или:

«Но я утверждаю, что в физике можно найти лишь столько аподиктической достоверности, сколько в ней можно представлять (darstellen) ее понятия в соответствующей им априорной интуиции».

Философия Джоберти

(По поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти»[1])

«...ведь в наше время исследования не в чести, (они заменены "учеными" работами), да и кому охота ломать копья из-за того, что лица деятелей и лики событий бесконечно давнего времени слегка или неслегка «перекошены» в изображениях того или иного писателя нашего времени».

Владимир Эрн

Владимир Францевич Эрн — талантливый представитель вполне определенного направления нашей философии. Всякое новое его произведение, однако, должно интересовать нас не столько со стороны общих идей этого направления, сколько, во-первых, со стороны их развития и углубления, а во-вторых, со стороны индивидуального места, которое занимает

[1] Преждевременная смерть вырвала из рядов нашей славянофильствующей философии ее самого прямолинейного представителя. В. Ф. Эрн скончался накануне уже назначенного диспута по поводу его сочинения о Философии Джоберти. Моя статья об этой книге была написана задолго до этого, и я не счел нужным изменять ее содержание, за исключением тех возражений или недоумений, ответить на которые или устранить которые мог бы, по моему мнению, только сам автор, — эти места я просто выбросил из своей статьи. Я не отказался вовсе от напечатания своего философского мнения о работе Эрна, потому что, во-первых, считаю, что за многие философские грехи Эрна ответственно все направление нашей философии, к которому принадлежал Эрн, а во-вторых, центр тяжести у меня перенесен все же на оценку «философии» самого Джоберти.

Что о философии Джоберти и о книге Эрна возможны суждения и оценки прямо противоположные тем, которые я высказываю, читатель может видеть из следующих замечаний *С. Франка*: «Исследование В. Ф. Эрна о философии Джоберти... принадлежит бесспорно к числу интереснейших и самых замечательных работ по истории философии не только в русской, но и в новейшей западной литературе». — «В лице Джоберти автор обнаруживает едва ли не величайшего представителя и родоначальника (для XIX века) того *онтологизма* и *антипсихологизма*, под знаком которого стоит — или, вернее, к осуществлению которого стремится — новейшая философская мысль». — «...мы должны не только знать с точки зрения исторической ориентации наших предшественников, но и по существу *учиться* у таких мыслителей, как Платон, Плотин, бл. Августин и многие другие; и к таким необходимым наставникам современной философии после исследования В. Ф. Эрна, несомненно, должен быть причислен и Джоберти, глубина, основательность и сила мысли которого по истине поразительны». — «Блестяще написанная книга В. Ф. Эрна дает редкое и ценное сочетание горячего философского темперамента, личной внутренней заинтересованности автора в его теме с основательностью, трезвостью суждений и большой эрудицией». *Франк С.* Вл. Эрн. Философия Джоберти. Изд. «Путь». М. 1916. VI+351. Ц. 3 р. // Русская Мысль. 1916. Сентябрь. «Критическое Обозрение». С. 4–5.

Эрн в названном направлении. Эрн относится отрицательно к современной западной философии, преимущественно разрабатывающейся в Германии, Англии и Франции, и, поэтому, его симпатии к итальянской философии сами по себе уже показательны. Хотя и здесь ему привлекательны не современные итальянские философы, а философы, пусть не отдаленного, но прошлого, тем не менее его работы в этом направлении следует только приветствовать. За Эрном останется честь писателя, впервые в широком масштабе введшего в наш философский обиход идеи совсем особого типа национальной философии. Первая книга Эрна в этой области, *Розмини и его теория познания*, правда, во многом оставляла неудовлетворенным, — нет в ней *исследования*, и нет в ней внутреннего напряжения. Эрн — писатель слишком субъективный, и, по-видимому, ему трудно было излагать автора, с которым он не солидарен. Новая книга Эрна, *Философия Джоберти* (Москва, 1916), интереснее, хотя, на мой вкус, предметы обеих книг находятся в обратном отношении: Розмини — философски сильнее, подготовленнее и оригинальнее Джоберти.

Обе книги со стороны метода сходны. Обе они, по преимуществу, характера *реферирующего*, с утомительным подчас множеством цитат из излагаемого автора, но все же в книге о Джоберти больше самостоятельности. Своих философских симпатий и антипатий Эрн вообще не скрывает, но философские *мысли* его едва уловимы; однако, и в этом отношении книга о Джоберти содержательнее. Хотя и в очень общих формах, но Джоберти «обсуждается», и некоторые неопределенные очертания самого Эрна обрисовываются. Указание на реферативный характер изложения Эрна не следует рассматривать непременно как упрек. Пожалуй, «педагогически» это — полезный прием, когда автору приходится знакомить читателя с совершенно новым для последнего мыслителем, — близкий к подлиннику реферат и само обилие цитат, может быть, облегчат для некоторых читателей проникновение в дух и стиль излагаемого философа. До известной степени в этом состояла задача Эрна. Выполнил ли он эту задачу до конца, *дал ли он точное и объективное изображение философии Джоберти?* Я думаю, что *нет, не дал*. Этим определяются намерение и характер последующего изложения.

I

Новая книга Эрна написана напряженно, местами риторически приподнято и образно, хотя иной раз образность автора удовлет-

ворит, может быть, не всякому вкусу[2]. Эта напряженность, по крайней мере, при первом чтении книги захватывает, книга читается легко и с интересом, хотя с самого начала чувствуется несоответствие между восторженным отношением автора к Джоберти и действительным значением итальянского философа: римско-католическая Альдонса у автора превращается в кафолическую Дульсинею. Книга требует повторного чтения, — тогда читатель освобождается от суггестий автора, — и, отдав должное его увлечению, может более независимо оценить философию Джоберти. Отрицательной стороной такого метода изложения является то, что при повторном чтении преувеличения автора легко могут вызвать со стороны читателя стремление преуменьшить значение Джоберти, что также было бы несправедливо, — философское дарование Джоберти — не велико, но тем, что у него было, Джоберти воспользовался в полной мере.

Эрн сам характеризует свою книгу как историко-философское исследование, и задачи, которые он ставит себе в связи с этим, чрезвычайно обширны: Джоберти должен быть освещен не только на фоне итальянской философии, но и на фоне всей общеевропейской философии; в особенности, подчеркивает автор, его интересует Джоберти, как момент в *истории платонизма*. «Винченцо Джоберти, — говорит он, — является одним из чистейших, ярких и, я не боюсь сказать, гениальных представителей великого *платонического* "рода" мыслителей» (стр. 2). Конечно, никакое историческое исследование не может обойтись без философского анализа соответственных понятий и проблем, ибо историко-философское исследование не есть простое реферирование чужих мнений. Тем более в праве мы ожидать философского анализа от такого исследования, которое задается столь широкими целями. Поэтому, работа Эрна должна быть подвергнута двоякому рассмотрению: со стороны историко-философской и собственно философской. К историко-философскому освещению вопроса я отношу не только вопрос о влияниях и условиях, при которых складывалась философия Джоберти, но также вопрос о точной и нелицеприятной интерпретации сочинений самого Джоберти. Эту задачу Эрн также имеет в виду, когда признает, что должен «в изложении взглядов Джоберти возможно ближе придерживаться точных его выражений» (стр. 17).

Из краткой биографии (стр. 23—57), предваряющей у Эрна изложение философских взглядов Джоберти, видно, что, по окон-

---

[2] Например: «С истинно платоновской хваткою, с высоты онтологических созерцаний Джоберти стремительно... переходит...» (стр. 133); «Он хвалит и одобряет немецкую философию в пику французской...» (79); «умозрительная импотентность» (219) и т. п.

чании университета, в 1823 г., Джоберти принимает священство, а в 1825 г. становится преподавателем Туринского богословского училища. Из того же источника мы узнаем, что Джоберти через 23 года по окончании университета выпускает большое сочинение, направленное против иезуитов, но ни в ком не вызывает еще сомнения в своем католическом правоверии; «травля против него началась позже» (стр. 45). К сожалению, автор уже не сообщает, как, когда и почему началась эта «травля», — возникла она на почве политической только, или в основе расхождения Джоберти с официальною церковью лежали теоретические и, может быть, философские разногласия? Он упоминает только, что еще в 1848 г. Папа (Пий IX) благоволил к Джоберти, а «в 1850 г. все сочинения его попадают в Index» (стр. 54). Наконец, из других источников мы можем узнать, что декретом от 18 сентября 1861 г., т. е. при том же Папе, были осуждены Errores Ontologistarum, и, как видно, из содержания названных в этом декрете «ошибок», они составляют отступления онтологизма от традиционных теоретических основ католического вероучения[3]. — Казалось бы, при таких данных первой и прямой обязанностью автора было выяснить отношение философских основ католицизма и философии Джоберти. Это существенно важно, даже независимо от каких-либо теоретических вопросов, а просто как историко-философский факт. Но католицизм также основной факт и опора всей философии Джоберти; здесь — тот центральный пункт, с которого можно обозреть всю философию Джоберти, как в целом, так и в частностях, отсюда можно уразуметь смысл всего его философского дела и значение каждой детали в нем. Притом же католицизм для Джоберти не есть нечто предполагаемое, не есть не высказанная предпосылка, а напротив, везде с этого начинается и к этому сводится его мысль. Для философского исследования, разумеется, католицизм важен не как религиозное настроение, чувство или верование, а как *теоретическое* понятие, на которое автор опирается, из которого исходит и к которому хочет привести читателя.

Ключ ко всей философии Джоберти, кажется мне, лежит в последней главе его «Введения»[4], на которое, главным образом, опирается и Эрн в своем изложении: заглавие этой главы само собою открывает основную тенденцию философии Джоберти: «О согласии идеальной формулы с откровенной религией» (cap. VIII). От-

---

[3] *Denzinger H.* Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Ed. X. 1908. P. 447. — Затем в 1862 и 1866 гг. «онтологизм» вновь был подвергнут осуждению со стороны римской курии.

[4] Introduzione allo Studio della Filosofia per *Vincenzo Gioberti*. T. I—IV. Opere. T. V—VIII. Napoli, 1846—1847.

кровенная религия в католической интерпретации — источник, критерий и вдохновение всей философии Джоберти. Роль и положение философии, таким образом, ярко предопределены; интерес могут вызывать только частности и подробности, так как только в них при такой постановке вопроса может обнаружиться оригинальность автора. Я приведу несколько показательных для Джоберти сентенций из названной главы, они сразу покажут читателю, с каким философским тоном он имеет дело.

«Итак, все содействует в Христианстве тому, чтобы было установлено верховное господство Идеи [значение Идеи, с прописной буквы, см. ниже] над душами и над учениями, чтобы в дух было вложено истинно-философское предрасположение и чтобы он был приучен к нему. То, что образует дарование и определяет призвание философа, вовсе не есть вольная свобода мыслить и рассуждать; но, конечно, уважение к Идее, как высшей и повелевающей норме; так как всякая наука выражает идеальную гармонию, а философия есть главная наука, то является делом слишком не подобающим работать в них при анархии интеллекта. Если кому-нибудь покажется, что я слишком часто повторяю эту мысль, я могу ответить, что я стараюсь повернуть и показать ее со всех сторон, потому что я считаю ее самым важным из того, что нужно провозглашать в наши дни. Она является истиной высочайшего значения специально для философских наук, которые не могут быть научным исследованием, если не составляют прежде религии... Но философия не может пользоваться Идеей, если она не приняла ее от слова откровения, через посредство той дисциплины, которая имеет откровение собственным и непосредственным предметом. Такая дисциплина есть теология, которая в научном отношении, как протологическое и универсальное слово, и по достоинству, как божественное слово, стоит выше философии и всякой человеческой науки. Я уверен, что рациональное умозрение придет, когда достигнет зрелости, добровольно исповедует, и напишет на челе универсальной методики: *научное старшинство и научная неприкосновенность теологии*, соответственно неприкосновенности религии в порядке познания и верховной власти в порядке моральном и гражданском... Как Бог повелевает вселенной, и не может быть судим своим созданием, так религиозная наука не может быть критикуема другими: автономия разума и абсолютная независимость философии — нечестивы и абсурдны» (Intr. IV, 47).

К этому пришел Джоберти, но, как и следует ожидать от того, кто отрицает автономию разума и подчиняет философию богословию, он с этого и начинает. Своеобразно же, поэтому, сам Эрн понимает задачи философии, когда он, только представляя Джо-

берти своему читателю, уже говорит о нем: «Джоберти возвращает нас к большому, "царскому" пути вселенских философских исканий» (Предисловие, стр. V). «Царского» пути в философии вообще нет, но, между прочим, есть пути *клерикальные*, — не точнее ли было бы именно так и назвать путь Джоберти? Эрн — знаток философии Джоберти, но сам Джоберти, думается мне, лучше понимал себя, и он прямо говорит: «Тот, в ком католическая религия вызывает отвращение и гнев, хорошо сделает, если обратится к другим, и не будет читать моего сочинения» (I, Proem., 16). Нужно, следовательно, знать, как Джоберти относится к католичеству и как он его понимает, чтобы понять его самого. Для того, чтобы представить читателю Джоберти в его истинном виде, приведу несколько цитат из того же Proemio.

«Истина сама по себе — едина, неизменна, неделима. Католицизм, будучи истинным моральным и религиозным совершенством, обладает теми же качествами; настолько, что от него ничего нельзя отнять, и к нему ничего нельзя прибавить, не разрушая его. Тот, кто верил бы в поучения церкви с совершенной верой, за исключением одной-единственной статьи, не был бы больше католиком, чем тот, кто отверг бы все учение» (ib., 16). Истина католицизма санкционирует, однако, не только мораль и веру, но также знание и философию. «Во всяком случае, — говорит он, — я считаю католическую религию не только допустимым учением, по благосклонной снисходительности современных эклектиков, но единственным учением, имеющим научную ценность в материях спекулятивных, единственным философским учением, единственным, что может способствовать гражданскому прогрессу; и я далек от того, чтобы считать принципы старой теологии устаревшими, использованными и исчерпанными, я считаю их более новыми, более свежими и более плодотворными, чем те теории, которые помечаются годом, в котором они зарождаются» (ib., 47). Философия, по Джоберти, иначе не возможна, как на основе религии: «Философия, — провозглашает он, — не возможна, если она не основывается на религии и не руководится ею; религия — основание, она же и кровь строения» (ib., 26). Теперь не покажется неожиданным и то определение цели философии, которое мы находим у Джоберти: «Истинная философия имеет целью *открыть научно Бога*, примирить через посредство знания дух с религией, и ее можно определить, как *восстановление божественной идеи в науке*» (ib., 38).

Отсутствие исследования вопроса об отношении Джоберти к школьной католической философии лишает нужной убедительности соображения Эрна, когда он, вопреки мнению некоторых исследователей, доказывает ошибочность того утверждения, которое

ставит взгляды Джоберти в зависимость от так называемой философии реставрационного католичества первой четверти XIX века (Де Местра, Бональда, Ламенне и др.) (120—130). Мне кажется, этот вопрос может быть *убедительно* решен только прямым сопоставлением тех пунктов, в которых отступали от официальной церкви французские неокатолики, с одной стороны, и Джоберти, с другой стороны. Эрн, между прочим, пишет: «Во-первых, Джоберти заявляет, что, "прежде чем приступить к богословию, с *тринадцатилетнего* возраста он стал философствовать с полною свободою", во-вторых, первыми философскими авторами, им прочитанными, были Бонне и Кондильяк. Из этого следует, прежде всего, что чтение неокатолической литературы могло составить *второй* ряд впечатлений, а не первый, и воспринималось к тому же хотя и молодым сознанием, но сознанием, философски себя *уже* определившим, ибо сенсуализм был отвергнут Джоберти самостоятельно при первом же ознакомлении с ним, и отвергнут *во имя онтологизма*» (стр. 122). Но ведь тут и существенно знать, что же составляло у Джоберти «первый ряд»? На что он опирался, опровергая сенсуализм? На чем «*уже*» определилось его философское сознание? Он философствовал с *тринадцатилетнего* (!?) возраста, но определенные философские убеждения его мы знаем только из сочинений, вышедших через 15—17 лет по окончании им университета, и эти сочинения обнаруживают определенные историко-философские симпатии автора, которые потом сам Джоберти передает в следующей генеалогии своих взглядов: «Я, — говорит Джоберти, — не считаю, что эти первые понятия найдены мною, потому что в порядке идеальном абсолютное открытие не возможно; все дело у нас, бедных людей, сводится к объяснению с помощью рефлексии, через посредство слова, зародышей данных интуитивным познанием. Слово, которое пробудило во мне эти первые предчувствия, было словом религии (переданным во многих местах писания, и специально в тетраграмме) и некоторых блестящих христианских философов, между которыми я ссылался только на Мальбранша, Бурсье (который в своем трактате "Action de Dieu" отводит самое главное место понятию Сущего) и Джердиля, который с большим талантом защищает августиновское учение, возобновленное Мальбраншем, против его оппонентов» (Errori, I, 62). Итак, *теперь* Джоберти, как установившийся философ, сторонник Мальбранша[5], а «уже определился» он, очевидно, богословием. Но, опять-таки, в каком же отношении стоит мальбраншизм Джоберти к католическому богословию? И в каком

[5] Как известно, Мальбранш в определении Бога придерживается именно «тетраграммы». Ср. *Мальбранш Н.* Разыскания истины. Т. II. СПб., 1906. С. 18.

лице Джоберти выступает против неокатолицизма: в лице старокатолика или в лице мальбраншиста?

Не многим больше дает книга Эрна для уяснения других исторических влияний в философии Джоберти, и это относится как к тем философским течениям, которым Джоберти сочувствовал, так и к направлениям, против которых он выступал. Что касается первых, то Эрн относит к ним, кроме Платона, также Августина, Мальбранша, Лейбница и Вико (стр. 135). У каждого из них Джоберти заимствует, по формулировке автора, одну какую-либо сторону из философского мировоззрения. Но тщетно было бы искать в книге обстоятельного и *самостоятельного* анализа соответственных отношений. От этого изложение Эрна прежде всего и делает впечатление, что автор непомерно преувеличивает оригинальность Джоберти, хотя, разумеется, настоящее *историко-философское исследование* не нанесло бы никакого ущерба Джоберти, но принесло бы большую пользу истории философии. Вместо собственного историко-философского разъяснения вопроса Эрн излагает историко-философские взгляды самого Джоберти. Не говоря о том, что такой «метод» историко-философского исследования ни в коем случае не может быть сам по себе оправдан, Эрн, кроме того, обнаруживает изумительное *доверие* к историко-философским характеристикам Джоберти, хотя, как будет видно из нижеследующего, его собственные симпатии не всегда совпадают со вкусами Джоберти, так что ему приходится не раз то смягчать, то обострять суждения самого Джоберти.

Но исчерпывают ли четыре вышеназванных мыслителя те положительные влияния, под которыми сложился «огромный платонический синтез философии Джоберти» (стр. 135)? Не стоит, может быть, останавливаться на частностях и побочных влияниях, но речь идет об основном и принципиальном. Мне кажется, что, и при этом ограничении темы, следовало бы остановиться, например, на шотландской философии и на Канте, которых Эрн вовсе игнорирует[6], или, например, на Джердиле, не стесняя себя той полустраничкой *общих соображений*, которые ему уделяет Эрн и которые, тем не менее, способны вызвать недоумения,

---

[6] Очень точно определяет свое отношение к шотландской философии и к Канту сам Джоберти в следующих словах: «Но если онтологическая наука логически может найти основания только в себе самой, ум может быть подготовлен к ней до известной степени исследованиями психологическими. В этом отношении, я думаю, итальянская молодежь найдет помощь более верную и более сильную у себя на родине и в шотландской школе, чем у немцев, за исключением Лейбница и отчасти Канта» (Introd., Proem. 27).

так как в них мы узнаем, что Джердиль стойко боролся «за платоническую сущность учения Мальбранша» (стр. 107). Видеть в «учении Мальбранша» «платоническую сущность», во всяком случае, не только удачный каламбур, но и интересный историко-философский взгляд[7], который, однако, не может удовлетворить, пока он не обоснован, а бросается мимоходом. Но существеннее, может быть, что, если бы Эрн остановился на Джердиле, он должен был бы коснуться вопроса и о католицизме Мальбранша, а, следовательно, и о католицизме мальбраншиста Джоберти. Однако именно влияние ортодоксального католицизма не указано среди перечисленных влияний! И, я думаю, это сделано со стороны Эрна совершенно неосновательно, так как Джоберти, перечисляя условия, которым удовлетворяет его теория «идеальной формулы» и которым не удовлетворяет учение Розмини, говорит и о католицизме. Речь идет *о том самом месте* из Джоберти, на которое опирается в вышеприведенном перечислении Эрн[8]. Джоберти здесь прямо утверждает, что его названная теория «связывает философию с христианством... и с католицизмом...». И, далее, здесь же он говорит, что эта теория «распространяет понятие шотландской философии (il concetto skozzese)... и согласует его с тем, что есть здравого в платоновской идеологии; примиряет новое учение с учениями некоторых католических школ...; и, наконец, основывает реализм схоластиков на непоколебимой почве, связывая настоящее состояние науки с учением св. Августина, который может рассматриваться как научный основатель ортодоксального умозрения». Таким образом, из одного этого уже ясно, как обширны пробелы историко-философского исследования Эрна.

Но и переходя к тому, *что есть* у Эрна, мы во многом останемся неудовлетворенными.

Платону Эрн придает особое значение и постоянно говорит о «платонизме» Джоберти. На меня же производит впечатление, что Джоберти не достаточно знал[9] Платона и плохо его понимал. Но сколько я мог уловить из отдельных замечаний самого Эрна по этому поводу, он стоит на точке зрения такого понимания Платона, которое я едва ли могу разделить, и, следовательно, всякий спор на эту тему был бы теперь бесполезен.

---

[7] Имею в виду не только спорность вопроса о платонизме Мальбранша, а следовательно, и Августина, но и односторонность всего *христианского* истолкования Платона.

[8] Opere di V. Gioberti. Degli Errori filosofici di A. Rosmini, per V. Gioberti. Napoli, 1845. T. II. P. 53.

[9] Впрочем, это, кажется, не важно... Эрн утверждает: «Джоберти был платоником до изучения Платона» (стр. 130 прим.).

Это, конечно, не обязывает меня вовсе молчать о платонизме Джоберти. Ниже мне еще придется касаться этого вопроса; здесь ограничусь только некоторыми общими указаниями. За исключением одного места (о котором речь — ниже), Эрн не дает определенных указаний ни на слова, ни на мысли Платона, развитие которых можно было бы встретить у Джоберти. С другой стороны, собственные замечания Джоберти о Платоне переданы Эрном недостаточно полно и недостаточно точно. Так, приводимые Эрном соображения Джоберти о Платоне на стр. 90 и взятые из Предисловия Джоберти к его сочинению «Del Buono», — кажется, единственный случай, что Джоберти сравнительно пространно высказывается о Платоне, — много теряют как материал для характеристики платонизма Джоберти, когда убеждаешься, что этот материал представлен односторонне. Здесь опущены многие отрицательные отзывы Джоберти о «гетеродоксии» Платона, а приведенные смягчены. Джоберти пишет: «Vero è che le attinenze ontologiche dell'Idea col mondo sono presso Platone infette di panteismo», — Эрн переводит: «Несомненно, онтологическое взаимоотношение мира Идей с Космосом у Платона носит несколько пантеистический характер» (Del Buono, p. XVI; Эрн, стр. 93). Здесь не только смягчение в переводе слова sono infette, но и прямая ошибка в переводе слова Idea через «мир Идей», ибо у Джоберти Idea (с большой буквы) тожественна Сущему, и дуализм, который таким образом подчеркивает Джоберти, есть *дуализм теологический*, т. е. дуализм не «мира идей» и «мира действительности», а *Творца мира* и *материала*, из которого Он мир создал, т. е. самая неприемлемая для Джоберти, как католика, точка зрения. Мне и кажется, основной задачей Эрна должно было быть, если он хочет сделать из Джоберти «платоника», исследование вопроса: как же можно примерить *юдаизм с платонизмом*? — как может платоник, ставший, следовательно, на точку зрения платоновского дуализма, принять Моисея и следующее ему христианство? С своей точки зрения Джоберти последовательно назвал дуализм Платона «абсурдным дуализмом» («una dualità assurda»), но Эрн переводит — «коренной дуализм» (Ib.). И самое худшее, может быть, то, что Эрн обобщает положительные отзывы Джоберти *об этике* Платона в оценку *всей философии* Платона (стр. 92; respective, Del Buono, p. XIX).

В действительности, философия Платона у Джоберти, хотя и ставится довольно высоко, но Джоберти прекрасно понимает, что с христианством она не легко согласуется; он исправляет, поэтому, Платона через христианство, не забывает при каждом случае подчеркнуть его гетеродоксию, и ставит, разумеется, всякое ортодоксальное христианское учение выше Платона. Схоластика, например, по его мнению, в некоторых отношениях заслуживает

более имени «истинной философии», чем Платон (Intr., Proem. 10); один из основных его упреков по адресу социнианизма состоит в том, что последний сводит мудрость Христа к ограниченной мудрости Сократа и Платона, и подставляет в результате на место славной и адекватной Идеи католического христианства несовершенную и темную идею языческой философии (Intr., II, 38)[10]. Чтобы дать читателю материал, между прочим, и для суждения о платонизме Джоберти, я ниже приведу ряд цитат из Джоберти, вырисовывающих достаточно ярко его учение об идеях, — сколько в них «платоновского», читателю заметить будет не трудно.

В философии нового времени кумиром Джоберти является Мальбранш. Остановимся на нем. «Учение Мальбранша, — говорит Эрн, — о непрерывном творении и о видении всех вещей в Боге, внутренно усвоивается мыслью Джоберти и лишь расширительно понимается в общем контексте его откровенного и безусловного [!] платонизма» (стр. 135). И еще: «Мальбранш замечателен тем, что свой платонизм не хранит только, как Ансельм и Бонавентура, а пытается пустить в рост и творчески утвердить посреди возобладавших учений антиплатонического картезианства» (стр. 105). «Откровенный и безусловный платонизм» Джоберти, как и «платоническое» «ростовщичество» Мальбранша, оставим теперь в стороне. Спросим о другом: почему Эрн так доверяет Джоберти, когда последний решительно отделяет Мальбранша от Декарта? Неужели он не видит поводов сомневаться в таком выделении Мальбранша, и ему нечего сказать по поводу явно пристрастных и полемических утверждений итальянского патера? Эрн утверждает, что Джоберти внутренно усвоил теорию Мальбранша о «непрерывном творении». Но, я думаю, что и *до* Мальбранша было немало мыслителей, у которых Джоберти мог бы почерпнуть эту идею, и между ними — Декарт[11].

Ниже мы еще остановимся на странном превознесении Мальбранша за счет Декарта у Джоберти, сейчас не можем, однако, не высказать, по крайней мере, самого общего сомнения. Как можно, например, игнорировать тот основной факт, что если Мальбранш — прямой последователь Августина, то и Декарт в отправном пункте своего философствования был так поразительно близок Августину? Мальбранш удачно совместил августинизм и картезианство как раз в том пункте, который заставляет Джоберти называть Декарта «психологистом», но почему же Эрн не показал, что в такой же мере нужно было бы назвать «психологистами» и Августина и Мальбранша? Ведь историко-философские исследования не остановились по-

---

[10] Ср. отзывы Джоберти о Платоне ниже, стр. 155—156.

[11] В порядке метафизическом ср. его третье Метафизическое размышление, в порядке физическом — Principia, II, 36.

сле того, как Джоберти высказал свои взгляды, и, мало того, именно исследования последних десятилетий упорно подчеркивают «гносеологический» характер философии Мальбранша. Почему же Эрн не привел ни одного аргумента против этого? Я лично не сомневаюсь, что Мальбранш, как и Декарт и Августин, были *метафизиками* хорошего рационалистического тона, но нельзя игнорировать, что все они, и Мальбранш в особенности, *начинают* с исследования *сознания* для определения условий и начал познания. Нужно же дать себе и читателю отчет в том, чем разнится *принципиальный анализ сознания* от *психологического*, и тогда только можно с правом называть, хотя бы того же Мальбранша — «психологистом» или «философом».

Значение Мальбранша Эрн изображает на полутора страничках следующим образом. Он приводит цитату из Джоберти, кончающуюся фразой: «Этим учением Мальбранш завоевывает место продолжателя истинной, онтологической науки и через Бонавентуру, Августина и неоплатоников восходит к Платону» (стр. 105)[12], и затем продолжает: «Сам Кузен невольно признает это, считая впрочем положительную особенность Мальбранша недостатком. Он говорит: "Нужно различать две эпохи в картезианстве: первую эпоху, когда метод Декарта, несмотря на свою новизну, остается непонятным, и вторую эпоху, когда мыслители пытаются действительно овладеть спасительным путем". Мальбранша (и Лейбница) Кузен относит к *первой* эпохе» (стр. 105). — Тут не совсем ясно, что же «это» признает Кузен, и совсем не ясно, почему «сам Кузен» выступает в качестве решающего авторитета? *Откуда* взята цитата из Кузена, этого несколько запоздалого авторитета для нашего времени? Эрн никаких указаний на этот счет не дает, и читателю нужно самому потрудиться, чтобы найти ее у *Джоберти* (Introd. I, 116). Именно, Джоберти упрекает современных философов в том, что они вместо того, чтобы выводить метод из принципов, хотят вывести принципы из метода, каковая ошибка, по его мнению, идет от Декарта, и квалифицируется как «психологизм». «Кузен, — говорит далее Джоберти, — явно признает ее, вменяя однако недостаток в достоинство»; затем, у Джоберти идет цитата из Кузена, которая начинается словами: «Дух, который... отличает Декарта от всех его предшественников... есть дух метода», и кончается словами: «Анализ мысли, — вот в чем картезианский метод»; вслед за сим Джоберти пишет: «И восхвалив Декарта за этот его прием, он (т. е. Кузен) прибавляет: "Можно различить две эпохи в картезианской эре: одна, где метод учителя, несмотря

---

[12] Буквальный перевод гласил бы: «благодаря этому учению он становится продолжателем *истинной науки*, и через посредство св. Бонавентуры, св. Августина, и *александрийцев*, восходит к Платону» (Introd. I, 61).

на его новизну, не признается однако, другая, где стараются выйти на этот спасительный путь. К первой принадлежат Мальбранш, Спиноза, Лейбниц; ко второй — философы VIII века"».

Одно из двух: в рассматриваемом пункте Эрн хотел сказать, как *сам Джоберти* характеризует свое отношение к Мальбраншу, или он берет это рассуждение и ссылку на *свою собственную* ответственность. В первом случае Эрн дает повод к серьезным недоумениям. «Невольное признание» Кузена приводится здесь, как аргумент в пользу Мальбранша перед Декартом, но, во-первых, Джоберти *не это* хотел доказать ссылкой на Кузена, как видно из предыдущего, а во-вторых, Джоберти было бы очень неприятно слышать, что он одобряет такое место из Кузена, где Мальбранш разделяет «положительную особенность» с нелюбезным почтенному патеру *Спинозою*, как можно предположить это на основании того, что тому же Кузену весьма достается от Джоберти за такое сопоставление Мальбранша и Спинозы (ср. Intr. II, Nota 34. P. 166 ss.). Правда, Эрн смягчает мысль Кузена, выбросив имя Спинозы, но тогда весь этот пассаж он берет на свою ответственность. Конечно, желательно бы услышать более современный авторитет в делах истории философии, чем «сам Кузен», но Кузен так Кузен, только хочется спросить: как же Эрн, ссылаясь на «самого Кузена», проглядел одну повторяющуюся у него мысль, которая исключает возможность характеризовать приводимые теперь Эрном слова, как «невольное признание»? Если к «первой эпохе» картезианства Кузен относит Мальбранша, Спинозу и Лейбница, то кто принадлежит ко второй? *Прежде всего* Локк, а остальное ясно само собою! Ясно, как дойти от cogito ergo sum до самого Кузена с его столь откровенным признанием «психологизма»[13], но также должно было быть с самого начала ясно, что опасно призывать именно Кузена[14] против Декарта. Джоберти это хорошо понимал, обвиняя самого Кузена в декартовском «психологизме»[15].

---

[13] См., например, *Cousin V.* Premiers Essais de Philosophie. 3-e éd. P., 1855. P. 216; ср. P. 224—225.

[14] Ср., например, *Cousin V.* Histoire générale de la Philosophie. 11-e éd. P., 1884. P. 476.

[15] Вся философия Джоберти, и в особенности его учение о творении и о Боге, находится в *оппозиционном соответствии* с философией Кузена. Эрн не только не поставил возникающего из этого историко-философского вопроса, но даже не указал на такую тесную связь Джоберти и Кузена. Упомянув о сочинении Джоберти, которое посвящено критике религиозного учения Кузена, Эрн заявляет: «Но в виду малого интереса, представляемого неоригинальной философией Кузена, я оставляю без рассмотрения критику Джоберти, на нее направленную» (87 прим.). Но по этой же причине «малого интереса, представляемого неоригинальной философией» можно было бы оставить «без рассмотрения» всю философию Джоберти!.. Или, может быть, Эрн думает, что, только критикуя «неоригинальную философию», и Джоберти начинает представлять «малый интерес»?..

Вслед за приведенными выше словами Эрн пишет: «Мальбранш картезианствует лишь в частностях, в принципах же своей философии, в ее основном духе он решительно преодолевает Декарта» (стр. 105). Доказательство этого тезиса у Эрна состоит из двух частей. Во-первых, он приводит аргумент Джоберти (Intr. I, 143): Мальбранш исходит не из непосредственного факта — я мыслю, следовательно, существую, — как Декарт, а превращает его в силлогизм: небытие не обладает свойствами, — я мыслю, следовательно, существую; а положение *небытие не обладает свойствами* равносильно положению *Сущее есть*. Как справедливо поясняет Джоберти, Мальбранш здесь расходится с картезианством, даже там, где он претендует быть картезианцем. Аргументация Джоберти поражает своей слабостью. Допустим, что положение «небытие не обладает свойствами» есть первая и самоочевидная истина и может быть большей посылкой силлогизма, но откуда приобретена меньшая посылка «я мыслю»? Она — также первична и очевидна, как и большая, и это одинаково для Мальбранша и Декарта. А тогда из-за чего же шум?.. Но вся суть в том, что этот силлогизм вообще сомнителен, ибо заключает в себе явно quaternio terminorum, при определениях Джоберти в особенности. Допустим, что, действительно, положение *небытие не обладает свойствами* = *Сущее есть*, тогда, по Джоберти, бытие Сущего, т. е. Бога, должно определяться, как essere, а бытие «я» определяется как existere, — какую же цену имеет весь силлогизм? Как *логически* перейти от абсолютного бытия к бытию действительному? По пути этого перехода неизбежно встретятся все те затруднения, с которыми так тщетно боролся рационализм, например, у Спинозы. В итоге, более все-таки прав Джоберти, считая, что Мальбранш разошелся с Декартом в этом пункте, но не прав Эрн, говоря, что Мальбранш «в основном духе философии решительно преодолевает Декарта» (стр. 105). Может быть, и сам Эрн почувствовал недостаточность приведенной аргументации, потому что он во второй части рассматриваемого пункта подкрепляет ее: «В самом деле, Мальбранш говорит: “Доказательства бытия Бога и Его совершенств, построенные на идее бесконечности, нам присущей, суть доказательства *простого зрения*. Мы видим, что существует Бог, если мы видим бесконечность, ибо необходимое существование уже заключено в идее бесконечности, или, точнее, *мы можем видеть бесконечное лишь в нем самом*”. Этим самым методологически обосновывается онтологизм» (стр. 105—106). Кроме цитаты из Мальбранша, остальное в этом отрывке принадлежит Эрну. Эту же цитату приводит у себя и Джоберти[16]. Но, разумеется, не это

[16] См. Intr. I, 144. Я потому отмечаю несамостоятельность Эрна в исторических цитатах, что, 1, хочу подчеркнуть его слепое доверие к Джоберти, а 2, хочу опровергнуть его утверждение, которое гласит: «путем параллельных ссылок мы старались показать редкую историко-философскую насыщенность умозритель-

придает ей вес и смысл. Она должна быть разъяснена из контекста самого Мальбранша. И действительно, глава, содержащая в себе эту цитату, могла бы дать немало полезного для историко-философского исследования о Джоберти, но она интересна и не только исторически[17]. Вопреки интерпретации Джоберти—Эрна Мальбранш здесь ясно и недвусмысленно утверждает: «*Первое*, что мы познаем, это — существование нашей души; все акты нашего мышления суть неопровержимые доказательства его; ибо то, что действительно мыслит, действительно есть нечто — это вполне очевидно». Достигаем мы этого знания не путем вывода, а путем непосредственного созерцания (интуиции), и это знание до такой степени надежное, что, если бы даже Бог захотел нас обманывать, «то и тогда, — утверждает Мальбранш, — я был бы убежден в том, что он не может обмануть меня в том моем познании, которое основывается на простом созерцании, каково, например, познание: я существую, ибо я мыслю; дважды 2 есть 4». Напротив, умозаключение может легко повести к заблуждениям и для гарантии против них требуется еще убеждение в том, что Бог нас не обманывает. «Чтобы быть вполне убежденным в том, что самые достоверные науки, как то арифметика и геометрия, суть и самые истинные науки, необходимо прежде познать Бога и знать, что Он не обманщик; ибо иначе очевидность в этих науках не будет полна и можно с ними не соглашаться. То, что Бог не обманщик, необходимо узнать простым созерцанием, а не умозаключением, ибо умозаключение всегда может оказаться ложным, если мы допустим, что Бог обманщик. — Все общепринятые доказательства бытия Божия и свойств Его, выведенные из бытия и совершенств Его тварей, по-моему, имеют тот недостаток, что они не убеждают разума через непосредственное созерцание. Все эти доказательства суть рассуждения, правда, сами по себе убедительные; но, будучи рассуждениями, они, как таковые, неубедительны, — стоит нам предположить, что существует какой-то злой дух, обманывающий нас» (370). Теперь ясна и цитата, приводимая Джоберти—Эрном, я только в ней исправил бы перевод Эрна и вместо «построенные на идее бесконечности», перевел бы буквально: «выведенные из идеи, которую мы имеем о бесконечном» (tirées de l'idée que nous avons de l'infini — deducta ex idea infiniti quam habemus[18]), чтобы таким образом оставить в неприкосновенности картезианский «психологизм» Мальбранша и в этих его словах. Все это у Мальбранша заверша-

---

ных теорий Джоберти» (327). Под «параллельными ссылками» я понимаю самостоятельные историко-философские указания, а не воспроизведение указаний самого Джоберти.

[17] *Мальбранш Н.* Разыскания истины. Пер. Е. Б. Смеловой под ред. Э. Л. Радлова. Т. II. СПб., 1906. С. 368 сл. (Кн. VI. Ч. II. Гл. 6)

[18] Лат. пер. De Inquirenda Veritate. Genevae, 1689. P. 457.

ется прекрасною мыслью: «Все эти истины (т. е. существование Бога и Его правдивость) представляются путем простого созерцания уму внимательному, хотя, по-видимому, мы и рассуждаем здесь; эти рассуждения, однако, нужны лишь для того, чтобы изложить эти истины другим». — Это в высшей степени интересно и важно, тем более, что как раз в этой главе Мальбранш резюмирует свои положительные взгляды на природу познания. Обращу внимание на следующие философски-важные моменты в изложенном. (a) Мальбранш совершенно так же, как и Декарт, исходит *из анализа сознания*, — тут для них обоих *первое*. Если, как думает Джоберти, Декарт — психологист, то психологист и Мальбранш. Но существеннее всего то, что не с тем наивным определением психологизма, которое дает Джоберти, можно разрешить, где у Декарта и Мальбранша психологизм, и где его нет. *Теологизм* Джоберти не менее психологистичен, чем спиритуализм Декарта или Мальбранша. Критерием различия психологизма от не-психологизма служит не то, что на месте cogito Джоберти ставит Бога, а то, как берется здесь для анализа само сознание: как сознание фактическое или сущное? В самом же переживании Бог, — если только Он не есть «акт» или «форма» сознания, — является такою же трансцендентностью, — хотя бы и sui generis, — как и человек. (b) Ссылка на «простое зрение» не имеет никакого значения, так как она никак не исключает «доказательства». Формула Мальбранша, приведенная мною, имеет классический характер и с разъяснения ее следовало бы начинать всякую методологию. Вы можете прийти к своей истине каким угодно путем, но раз вы хотите убедить в своей истине других, вы вынуждены «рассуждать», т. е. в конце концов тем или иным способом *доказывать*. Самая свободная теория непосредственного усмотрения истины, следовательно, всякий интуитивизм, вяжется, таким образом, самым естественным путем с логикой и ее законами; даже намеренный «алогизм» есть одна из форм убеждения и доказательства, как намеренный методизм в познании есть его свободно выбранный путь, от которого человеку предоставлено отказаться, когда он пожелает. Вот почему и Мальбранш мог «видеть» Бога, и тем не менее «доказывать» Его бытие[19]. (c) И его доказательство «из идеи бесконечного», действительно, есть картезианское

---

[19] Если бы Мальбранш в этом пункте «решительно преодолел Декарта», едва ли он написал бы нижеследующее поучение: «Легко узнать истину или ложность обвинений, направленных против г-на Декарта; его сочинения легко найти и очень легко понять, если только быть способным ко вниманию. Прочтите же его сочинения, чтобы иметь другие доказательства против него, чем простые слухи, и, надеюсь, если их прочтут и подумают над ними хорошенько, его не обвинят более в атеизме, а, напротив, будут уважать всем тем уважением, которого заслуживает человек, доказавший очень простым и очевидным способом не только бытие Бога и бессмертие души, но множество других истин, которые были неизвестны до него». *Мальбранш Н.* Разыскания истины. Т. II. СПб., 1906. С. 105.

доказательство, и по методу и по содержанию. Напомню только следующее рассуждение Декарта: «Я подразумеваю под словом Бог субстанцию бесконечную, вечную, неизменную, независимую, всеведущую, всемогущую, создавшую и породившую меня и все остальные существующие вещи (если они действительно существуют). Эти преимущества столь велики и возвышены, что чем внимательнее я их рассматриваю, тем менее кажется мне вероятным, что эта идея может вести свое происхождение от меня самого. Следовательно, из всего сказанного мною раньше необходимо заключить, что Бог существует. Ибо, хотя идея субстанции будет находиться во мне потому, что я сам субстанция, все-таки я, существо конечное, не обладал бы идеей субстанции бесконечной, если бы она не была вложена в меня какой-нибудь действительно бесконечной субстанцией. — И я не должен думать, что постигаю бесконечное не при помощи истинной идеи, а только через отрицание того, что конечно, подобно тому как я понимаю покой и мрак через отрицание движения и света. Наоборот, я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной, и, следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первее во мне, чем понятие конечного, т. е. понятие Бога первее понятия меня самого...»[20].

Итак, in summa summarum, я не вижу, чтобы вышеприведенное утверждение Эрна о том, что Мальбранш «решительно преодолевает Декарта», ему удалось обосновать. Единственно, с чем я согласился бы, что все-таки Мальбранш не настолько картезианец, насколько, например, Арно и Николь, которых Эрн весьма реши-

---

[20] *Декарт Р.* Метафизические Размышления. Пер. В. М. Невежиной под ред. А. И. Введенского. СПб., 1901. С. 48—49 (Œuvres de Descartes. Éd. par Simon. P. 89—90). Ср. Princ. I, §§ 20, 27, 30, где Декарт ссылается на «естественный свет». Известно, какая это — запутанная проблема, но самым несомненным мне в ней представляется сопоставление этого понятия в порядке метафизическом с гносеологическою (психологическою) интуицией (intuitus). Из новейших работ о Декарте ср. по этому поводу: *Barth H.* Descartes' Begründung der Erkenntnis. Bern, 1913. S. 38. *Рейнингер* называет теорию познания Декарта «*теологией познания*», «ее обоснование, — говорит он, — даже в антропологическом аргументе, — безусловно (durchaus) *онтологично*» (S. 57). «*Философия познания Декарта*, — по его словам, — *есть попытка объяснить возможность рационального познания из связи человеческого мышления с сверхиндивидуальным разумом творческой силы*» (S. 64). *Reininger R.* Philosophie des Erkennens. Lpz., 1911. *К. Юнгманн* резюмирует следующим образом декартовское доказательство бытия Божия: «Ich erfahre in mir die Idee Gottes; dies ist eine innere, unmittelbare Erfahrung und darum unbezweifelbar. Denkmöglich bleibt nun nur die eine Annahme, diese Idee repräsentiere ein unabhängig von meinem Geiste existierendes, unendlich vollkommenes Wesen, von dem ich mich in meiner Existenz abhängig erkenne. Kann ich Gott an sich auch nicht erkennen, die Annahme seiner Existenz ist sachlogisch unabweisbar, also logisch notwendig, unbezweifelbar». *Jungmann K.* René Descartes. Lpz., 1908. S. 59. Я не предлагаю верить безусловно Рейнингеру или Юнгману, но думаю, что Эрн мог бы и Джоберти доверять меньше.

тельно относит в число «блестящих писателей», «не искусившихся картезианством, и оставшихся верными церковному онтологизму» (стр. 106) ... Арно и Николь!?.

Вслед за разобранным отрывком Эрн приводит еще цитату из Джоберти, где последний ставит на вид Мальбраншу неясно проведенное различие между интуитивной и рефлексивной идеей Сущего. Но если Мальбраншу можно простить этот грех, то, может быть, можно быть снисходительнее и к Декарту? В этом смысле очень полезно, что Эрн привел эту цитату. Я не стал бы только переводить «precessori» через «последователи», а перевел бы «предшественники», и, очень просто, отнес бы в число этих *предшественников* и Декарта. — За этой цитатой следует опять цитата из Джоберти, — хотя ни кавычками, ни указанием страницы она не отмечена (Intr. II, 168), — о том, что «теория идеального видения» у Мальбранша есть «целая философия» (стр. 106). К этому присоединяется самостоятельное слово Эрна о «грандиозности» мальбраншевского «наброска» этой теории и, потом, прямая ссылка на Джоберти (Intr. II, 169), предваряемая словами: «Кузен, "сделавший своей родине печальный подарок, завезя в нее немецкий пантеизм", не умеет понять Мальбранша и просматривает платоническое существо его философии, и это заставляет Джоберти сказать сильное слово...» (стр. 106). «Это» ли заставляет Джоберти «сказать сильное слово», решить трудно, ибо в указанном месте (Intr. II, 169) Джоберти об этом не говорит, а если Эрн нашел такой мотив у Джоберти в каком-либо другом месте, то почему он, как историк философии, не отметил, что мальбраншевская «теория идеального видения» — как раз и не может быть отнесена к «платоническому существу» его философии. И тогда Эрн сошелся бы во взглядах с Джоберти, так как последний считает «теорию идеального видения» *необходимым дополнением* к Платону, а, следовательно, никак не «платоническим существом»[21]. И вот этим кончается изображение Мальбранша и отношения к нему со стороны Джоберти.

---

[21] *Эрн*. С. 106: «Теория идеального видения в идее своей есть целостная философия; она содержит в себе учение о природе, происхождении и закономерности знания. К сожалению, она не развита, и по сравнению с тем, чем она могла бы быть — это только набросок, но набросок грандиозный, ибо умозрение делает в нем действительный шаг вперед. Кузен, "сделавший своей родине печальный подарок, завезя в нее немецкий пантеизм", не умеет понять Мальбранша и просматривает платоническое существо его философии, и это заставляет Джоберти сказать сильное слово: "Повторяю, — говорит он, что теория Мальбранша далека от научного совершенства, но даже если ее взять такой, какова она есть, то во французской философии мы не найдем решительно ничего, а во всей современной философии очень мало, что могло бы пойти с нею в сравнение"».

Джоберти. II. P. 168: Теория идеального видения есть целая философия; она есть необходимое дополнение (il compimento necessario) учения Платона, св. Августина,

Лейбницу уделяется еще меньше (стр. 107—108), чем Мальбранншу; об историко-философском *исследовании* здесь не может быть и речи; недоумениям есть место, но ограничусь одним: на каком основании Эрн утверждает дважды в этих нескольких строчках, что Лейбниц «*кафоличен*», а Декарт не кафоличен? Оснований Эрн не приводит. Так думал Джоберти? Оснований не приведено. Так думал *бы* Джоберти, если бы знал различие, которое мы делаем между «католическим» и «кафолическим»? Едва ли, так как для него, как католика, это различие не имело бы, вероятно, смысла; едва ли бы он сомневался, что «католическое» и «кафолическое» — одно.

Не буду останавливаться и на Вико, — ему автор уделяет больше места ($2^1/_2$ стр., 108—111[22]), — так как в книге есть более важные вещи, на которых нужно остановиться. От одного только вопроса не могу воздержаться: Джоберти постоянно цитирует Вико, Эрн указывает три стороны, которые были «дороги Джоберти в Вико» (стр. 109), — как же он потом утверждает: «Кроме исторической *зависимости* от целого ряда мыслителей онтологического направления, Джоберти в вольном порыве своего философского творчества встречается с самыми трудными и неясными постижениями Вико и Платона, *вовсе не зная об этом* (курсив мой), и продолжает их в тех вершинных их идеях, которые были не восприняты историею и оставались безусловно под спудом» (стр. 327—328).

II

Рассмотренные нами вопросы о предшественниках Джоберти входят у Эрна под заголовком «Предания истинной философии» в главу «Проблема психологизма», но, собственно, только первая часть этой главы «Критика новой философии» подходит под

св. Фомы и более здравой части александрийской философии; она содержит в себе полную систему о природе, происхождении и закономерности нашего знания...

P. 169: Повторяю, теория Мальбранша далека от научного совершенства... (см. слева: *Эрн*. С. 106)... пойти с нею в сравнение. И Кузен, сделавший своей родине печальный подарок в виде немецкого пантеизма (il tristo dono del panteismo germanico), и объявляющий себя эклектиком, т. е. собирателем цветков различных систем (del fior de' varii sistemi), посвятил этим тонким мыслям только несколько строк, в которых он даже не показал знания автора, о котором рассуждает.

[22] Кроме того в приложении к книге «экскурс»: «Суждения Вико о Декарте» (стр. 336—338). Назначение этого «экскурса» мне не ясно. Эрн приводит едва шестую часть суждений Вико о Декарте: это само собою делает его освещение этого вопроса неполным и односторонним, не говоря уже о том, что в приведенных отрывках интерпретация Эрна очень спорна. Собрать суждения Вико о Декарте и дать *исчерпывающее* освещение вопроса не трудно, пользуясь Tavola analitica в миланском издании Дж. Феррари (2 ed. Vol. I. P. 262—263).

постигаемое, то она оказывается очевидной сама собою» (p. 4). «Очевидность не исходит от духа, но входит в него и его проникает: приходит извне, а не извнутри: человек ее получает, не производит, он причастен ей, а не автор ее» (p. 5). «Мысль отражается в себе самой и удвоивается, так сказать, в рефлексии, через посредство знаков; последние являются орудием, которым пользуется дух, повторяя в себе самом интуитивную работу, или, точнее, интеллектуально копируя идеальную модель» (p. 6). «Эта рефлексивная работа духа есть философия; ее можно, следовательно, определить, как последовательную экспликацию первого идеального понятия» (ib). «История, вера и разум сходятся в доказательстве того, что отец рода человеческого был создан Богом с даром слова. Первоначальное слово, будучи божественным, было совершенно и выражает Идею сполна... Первая идиома была откровением; и божественное откровение есть слово Идеи, т. е. *Идея, говорящая о себе самой и выражающая самое себя*» (p. 7). — «Общества имеют душу, тело, а потому и лицо, как индивиды... Идея есть душа вселенского общества (della società universale), и вид человеческий есть известным образом тело Идеи... Идея, действительно, есть душа душ, жизненный принцип всякого организма, всякой гармонии, всякого сотворенного порядка, и внутренняя, высшая, всеобщая форма существований» (p. 9). — «Хотя понятие Идеи не может быть уничтожено совсем, оно может быть затемнено, и оно было затемнено с самых первых времен, в силу тех же причин, которые наносили ему ущерб впоследствии, и с недавнего времени привели философские науки в то состояние упадка, в котором они находятся еще по настоящее время... *Состояние рефлексии противно природе, и размышляющий человек есть испорченное животное* (Руссо)...» (p. 10). «...*Христианство... есть совершенное восстановление первобытного состояния человека и руководство его к его конечному состоянию*» (p. 13). — «Нужно различать два человеческих рода, один — по природе, другой — по благодати... Первый есть материальное общество скорее тел, чем душ, так как ему недостает целостности идеального принципа. Второй есть духовное общество, собор умов, организованных Идеей, и тесно объединенных в одно тело... Человеческий род, восстановленный сверхъестественно, путем духовного избрания и рождения, есть Церковь; последнюю можно в этом отношении определить как *последовательную реорганизацию человеческого рода, разделенного грехом и воссоединенного благодатью, посредством идеального единства*» (p. 14—15). «Таким образом, хотя Церковь не есть актуально род человеческий, он есть Церковь потенциально, и он антиципирует в ней небесные прерогативы... Полнота Идеи, как выяснится это в течение нашего

общее название главы. Здесь Эрн прослеживает отношение Джоберти к отвергаемым им философским течениям, которые и подводятся под титул *психологизма*. Можно было бы пожелать здесь прежде всего точного уяснения этого термина путем теоретического анализа тех определений, которые встречаются у Джоберти. К сожалению, несмотря на то, что потом (225 сл.) Эрн высказывает целый ряд теоретических соображений по поводу этого понятия, названного уяснения мы у него не находим. Правда, Эрн подходит к разъяснению психологизма в упомянутой «Критике новой философии» иным путем: путем *историко-философского* анализа этого понятия. Таким методом можно было бы удовлетвориться до известной степени; читатель в конце концов сам мог бы сделать соответствующие обобщения. Но и здесь мы встречаемся с тем же своеобразным соединением у Эрна большого доверия к Джоберти, с одной стороны, и стремления «исправить» его, с другой, — соединением, которое так мешало ясности в уже рассмотренном отделе.

Основателем (il fondatore) современного психологизма и гетеродоксии, по Джоберти, является Декарт, а за Декартом и вся *новая философия*, исключение из коей представляют, как мы видели, Мальбранш, Лейбниц и Вико. Отношение Джоберти к Декарту, поэтому, очевидно, заслуживает особенного внимания. Но, разумеется, и в до-декартовской философии не все приемлемо для Джоберти при его церковно-католической прямолинейности и ортодоксальности. Эрн делает попытку в качестве предшественников декартовского психологизма представить Аристотеля и Лютера, причем он излагает свои взгляды так, что дает повод думать, будто того же мнения держится и Джоберти. Так как я не во всем согласен с толкованием Эрна, то воспроизведу сперва для освещения последующего то разделение философии, которое дает сам Джоберти.

Ход его мысли, предваряющей это разделение, такой: «Первоначальный и главный предмет философии, — говорит он, — есть Идея, непосредственная цель (termine immediato) умственной интуиции. Этим словом, узаконенным Платоном в философском языке всех цивилизованных народов Европы, и принимаемым мною в смысле, аналогичном платоновскому, я хочу обозначить отнюдь не понятие наше, и не какую-либо сотворенную вещь или свойство, а абсолютную и вечную истину, поскольку она представляется в интуиции человека» (Intr. II, cap. 3, p. 3 ss.). «Идея не доказуема, а ее нужно допустить, как некоторую первоначальную истину». «Идеальный признак, который, будучи эквивалентен доказательству, заменяет его, есть очевидность. Очевидность есть умопостигаемость (l'intelligibilità) вещи; и так как Идея есть Умо-

рассуждения, есть привилегия католицизма; поэтому он есть *единственный органический принцип, который может преобразовать род человеческий*» (p. 16). «Церковь есть персонифицированная Идея и облеченная в одежды внешнего и чувственного тела, которое ее представляет, и которое, представляя ее, причастно ее интимной очевидности и освещается ее блеском» (p. 17). «Если Церковь есть преобразование человеческого рода, то не-католик становится в состояние эксцентрическое, вне своего естественного условия, и морально исключен из собственного рода; по отношению к Идее это — человек без закона, необщественный, дикий, и соответствует в порядке интеллектуальном тому, чем был бы в порядке материальном человек, вскормленный и воспитанный вне всякого общества» (ib.). «Католическая иерархия есть организация разных глав и частных общин под единым и высшим вождем. И так как эта иерархия есть единый организм, который, последовательно развертываясь и расширяясь, может осуществить моральное единство всего вида, то отсюда следует, что ее видимый глава есть органический принцип, от которого зависит будущее единство мира. Первосвященническая власть, поэтому, есть *духовное и избранное отцовство, необходимое для образования единства великой человеческой семьи, как материальное отцовство объединяет частные семьи*; и как среди многих народов, пользующихся уже благом католических установлений, есть один, который заслуженно гордится тем, что занимает центр столь обширного целого; так в этом отношении несомненно, что *Италия, содержа в своем лоне принцип морального единства мира, есть нация-мать человеческого рода*» (p. 18). — «Церковное общество сохраняет божественное сокровище, передавая его от поколения к поколению, и выявляет его в слове. Дефинитивные формулы, составляющие слово Церкви, содержат implicite всю истину, но по большей части они обнимают в слове explicite только интегральные элементы, которые, будучи собраны вместе, устанавливают то, что я называю полнотою Идеи» (p. 20). «Наука, выявляющая рациональные элементы, есть философия; наука, раскрывающая элементы сверхрациональные, есть теология, которую можно назвать откровенной или положительной. Философия и теология, соединенные вместе, образуют совершенную идеальную науку» (p. 20). — «Полнота идеальных элементов, которые составляют основание и предмет спекулятивных наук, требуют двух вещей: 1) чтобы такие элементы были получены из откровения, через поддержку традиции; 2) чтобы традиция могла оказать свое влияние и была, следовательно, сохранена и выражена каким-нибудь иерархическим и непрерывным учреждением, первое звено которого связано с откровением» (p. 25).

Я не поскупился на цитаты из Джоберти, потому что хотел не только возможно яснее представить основания того разделения философии, к которому мы должны перейти, но также представить читателю подлинный стиль и настоящую философию итальянского патера. Приведенные отрывки, на мой взгляд, вполне достаточно уясняют «прагматическое» отношение Джоберти к философии, — видны источники его собственного пафоса, равно как и ценность его философского замысла. Приведенные цитаты сами по себе дают уже достаточно для общего освещения «философского» облика Джоберти. Перейдем непосредственно к его разделению философии, которому, кстати отметить, Эрн приписывает совершенно неподобающее значение, уверяя читателя, что джобертиевская «концепция двух магистралей поражает своим размахом, своею философско-историческою глубиною и меткостью основной своей мысли», что «легкость, с которой Джоберти развязывает "узел" сложнейших исторических перипетий философии и разлагает их причудливую ткань на две основных и простых (в смысле простых химических элементов) нити: нить онтологизма и нить психологизма, запечатлена большим мастерством и несомненным даром исторической дивинации» (стр. 111). Во всем этом верно, кажется, только указание на «легкость», с которой Джоберти расправляется с историей философии.

«Историограф философии, — говорит Джоберти, — больше всего должен иметь в виду эту связь философских учений с откровением через посредство дефинитивных формул, адекватно выражающих идеальные истины. Все системы делятся на два класса; и являются традиционными или антитрадиционными, смотря по тому, связываются они с откровением, путем традиционного слова, или расходятся с ним; и ортодоксальными и гетеродоксальными, поскольку они соглашаются с определенной и иерархической формулой или расходятся с ней, соответственно порядкам откровения, от которых они берут начало, допуская или отвергая их» (Intr. II, 26). Системы традиционные и ортодоксальные затем делятся еще на два вида: системы *прогрессивные*, где сохраняется также научная традиция, и *регрессивные*, где нить научной традиции прерывается; системы гетеродоксальные, утеряв традицию религиозную, не могут сохранить научной, а потому все они *ретроградны* (ib.).

Теперь в свете этого разделения для нас станет ясным отношение Джоберти к различным течениям новой философии. Всю христианскую философию он делит на три эпохи: эпоха Отцов церкви, Схоластики и период современной науки (II, 28). Первая эпоха — ортодоксальна и прогрессивна; вторая содержит ряд ортодоксальных систем реализма и ряд гетеродоксальных систем номинализма;

третья эпоха дает небольшое число изолированных ортодоксальных философов и множество гетеродоксальных (ib.). Философы последней эпохи, отвергая Идею, как данное нам, рассматривают истину, как создание собственного ума и начинают философию с «чувственного восприятия»; эту гетеродоксию можно определить как «*подстановку чувственного на место умопостигаемого, как первого принципа, от которого движется философия*» (II, 28). Чувственное бывает или спиритуальным или внутренним, или материальным и внешним; особый вид спекулятивной гетеродоксии поэтому состоит в «*подстановке внутреннего чувственного на место умопостигаемого, в качестве первого принципа, и психологической рефлексии на место разума, в качестве главного или, по крайней мере, начального орудия философии*. — Эту систему, которая исходит из внутреннего чувства, чтобы из него извлечь и соорудить все человеческое познаваемое, подобает обозначить именем Психологизма... Я определяю, следовательно, Психологизм *как систему, которая выводит умопостигаемое из чувственного и онтологию из психологии*» (II, 29).

Из этого последнего определения исходит и Эрн в своем изложении (стр. 67), но оно у него не ясно, так как всех предшествующих, приведенных здесь нами рассуждений Джоберти Эрн не рассказывает своему читателю. В конце концов, и сам Эрн, может быть, благодаря этому упущению делает странное, на первый взгляд, утверждение, что Джоберти, — и при том, «как истинный платоник» (!?), — «в *общих* вопросах онтологической психологии занимает позицию определенно выраженного *спиритуализма*» (стр. 235). Оговорки, — «в *общих* вопросах», «онтологической психологии», — которыми Эрн старается придать неопределенность своему утверждению, мало помогают, если иметь в виду только что приведенное определение психологизма у Джоберти, так как оно, как очевидно, подводит под психологизм прежде всего всякого рода *спиритуализм*[23]. Но у Джоберти есть еще одно определение психологизма, более соответствующее вышеизложенным предпосылкам его критики философских учений, это определение гласит: «*Всякая система, которая помещает принцип познаваемого в чем-нибудь, что, собственно говоря, не есть Бог, необходимо есть система психологистическая*: хотеть найти третье решение в этом случае так же абсурдно, как допустить что-нибудь, что субстанциально, но отличается от Творца и творения»[24].

---

[23] Джоберти допускает весьма компрометирующее включение спиритуализма в «сенсизм», но, нужно согласиться, во многих отношениях — весьма правильное. Возникновение и история французского спиритуализма (начала XIX в.) — лучшее тому доказательство.

[24] Ettori I, 125—126. «*Ogni sistema che colloca il principio dello scibile in una cosa che, propriamente parlando non è Dio, è necessariamente psicologistico...*» (Курсив мой. — *Г. Ш.*).

Имея в виду это определение, можно было бы, конечно, допустить и «спиритуалиста» в лоно ортодоксальной философии, нужно только, чтобы он верил в Иегову и в Папу... Но вся суть в том, что Джоберти убежден, что психологизм, и следовательно, *спиритуализм*, есть философия гетеродоксальная по существу. Как совмещал Джоберти в себе *свой* онтологизм, т. е. точнее *теологизм*, и спиритуализм, это — тайна, которую Эрн столь же мало раскрыл, как и тайну «истинно платоновского» спиритуализма!..

Во всяком случае, после приведенного определения психологизма, которое имеет в виду прежде всего всякого рода спиритуализм Джоберти непосредственно переходит к Декарту. «Распространение, — утверждает Джоберти, — если не первое введение, психологизма, который теперь владеет, несмотря на некоторые противоположные примеры, философией всего цивилизованного мира и составляет современную гетеродоксию, должно быть приписано Рене Декарту» (Intr. II, 29; ср. Эрн, 68). Философия, исходящая из картезианских принципов, делится, по Джоберти, на 5 школ или классов: философия самого Декарта; философия Локка; философия Спинозы, немецких пантеистов и отчасти Беркли; философия Канта и французских сенсуалистов, начиная с Кондильяка; и, наконец, абсолютные скептики с Юмом во главе (Intr. II, 46—47). Остановимся только на Декарте, как родоначальнике всей этой гетеродоксии. «Декарт, — говорит Джоберти, — сенсист в принципах и в методе; в принципах, потому что он устанавливает, в качестве первой истины, чувственный факт сознания (il fatto sensibile della coscienza), в методе, так как он идет от психологии к онтологии, не пройдя противоположного пути. Действительно, психологизм и сенсизм тожественны: психологизм есть сенсизм в применении к методу, сенсизм — психологизм, примененный к принципам. Приметы этого класса философов суть: 1) претензия создать новую философию; 2) отказ от религиозной и научной традиции; 3) предварительный скептицизм; 4) желание основать онтологию на психологии, и отсюда необходимость совсем отвергнуть прежнюю психологию, установленную на онтологических данных; 5) рассмотрение внутреннего чувства как первой истины; 6) научное преобладание, данное в личности человека, и, следовательно, автономия духа, анархия идей, абсолютная свобода мысли в порядке философском и религиозном и гражданская вольность (la licenza civile), которая из этого проистекает» (Intr. II, 46).

Теперь, физиономия самого Джоберти и смысл его психологизма читателю ясны. Выходит, что психологизм — весьма соблазнительная вещь. Но не меняет ли Эрн облик Джоберти, не разъясняя читателю, в чем же собственно антипсихологизм Джоберти, не показывая, ка-

кие подчас нефилософские мотивы вооружают Джоберти против Декарта, и утверждая вместо этого, что Джоберти философию Декарта и психологизм вообще «отвергает не во имя догматических взглядов католичества, не по критериям несходства его с религиозными убеждениями, а по чисто философским мотивам, во имя иного, более высокого, по его мнению, принципа философствования, который называется у него обыкновенно *онтологизмом*» (стр. 61).

Вместо теоретического анализа психологизма в толковании Джоберти Эрн хочет установить исторические корни декартовского психологизма, но изображает при этом мысль самого Джоберти не совсем точно. «Но мистико-исторический корень психологизма, — говорит он, — нужно искать дальше и глубже, чем в картезианстве» (стр. 68). Что касается «мистического» корня, то, наверное, это именно так: я думаю даже, он уходит куда-нибудь в глубины, предшествующие сотворению мира. Интереснее поэтому просто исторические корни, как более или менее доступные нам. И Эрн, по-видимому, не отказывается от этого изыскания. Он утверждает: «Исторически само картезианство есть явление производное. И обусловлено оно двумя духовными течениями. С одной стороны, психологизм возникает уже в системе Аристотеля, поскольку Аристотель себя противопоставляет Платону и критикует последнего, с другой стороны, свою мощь и власть над новоевропейским сознанием психологизм получает вследствие религиозной реформы Лютера» (стр. 68). Исторически тут, разумеется, очень интересный факт: Декарт, который стремился освободить философию от аристотелевской непогрешимости, оказывается, имел в его лице своего предшественника, и тот же Декарт, который писал: «я ни за что не хочу издавать сочинения, в котором самое малейшее слово могло бы не понравиться церкви», оказывается, заражен Лютеровой ересью. Так как две страницы, занятые у Эрна доказательством этого его исторического тезиса, почти сплошь состоят из цитат, то может явиться вопрос: не есть ли это опять крайнее доверие Эрна к Джоберти? Но на поверку выходит, что, как я сказал, мысли Джоберти здесь переданы не вполне точно.

Абзац об Аристотеле состоит из трех цитат, но последняя, — кстати, неясно откуда взятая автором, — говорит только о номиналистах, две первые — об Аристотеле и номиналистах (вторая цитата разбита на две части, между которыми вставлено пояснение Эрна, основанное, впрочем, на словах самого Джоберти). Первая из них взята из предисловия Джоберти к его сочинению Del Buono и по контексту ее (p. XX) видно, что Джоберти противопоставляет здесь Платона и Аристотеля в их этическом учении, так что видеть в этом указание на то, что Аристотель является предшественником Декарта в его психологизме, никак нельзя. Кроме того, цитата не пере-

ведена Эрном до конца, конец же ее гласит: «и было возобновлено (*дело* Аристотеля) в наши дни Антонио Розмини и его школой», — вот, а о Декарте ни слова. Вторая цитата называет Аристотеля «гетеродоксом и психологистом» (у Эрна слово eterodosso осталось непереведенным), но опять не сказано ничего об его отношении к Декарту, а что же удивительного, что Джоберти находит у Аристотеля «психологизм», раз Аристотель был не только гетеродоксом, но даже просто язычником. Очевидно, что если Эрн, знаток Джоберти, не нашел у него более ясных для своей мысли цитат, то их и нет. Но зато есть у Джоберти иные места, которые обнаруживают иное отношение его к Аристотелю, чем то, которое изображает Эрн. Джоберти определенно противопоставляет Декарта и Аристотеля и вводит последнего в ряд *своих* героев философии: Платон, Аристотель, св. Августин, Лейбниц, Мальбранш (Intr., Proem.,p. 47); Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Бонавентура, Фома (в противопоставлении Декарту) (Intr. II, p. 31); Пифагор, Платон, Аристотель, св. Августин, Лейбниц, Вико (Del Buono, p. 3); «И когда я сравниваю философские труды этого писателя с Диалогами Платона, Метафизикой Аристотеля, Троицей св. Августина, и "Summa" Аквината, я не нахожу ничего, что можно было бы поставить в параллель его высокомерию, — разве только примерную простоту его почитателей. Картезий, я повторяю, был великим математиком; но он был самым плохим философом» (II, p. 41—42). Наконец, вот недвусмысленная оценка Аристотеля у Джоберти: «Прочтите только Метафизику Аристотеля и вы увидите, сколько тут глубоко трактуется, или, по крайней мере, указывается этим великим философом вопросов, которые в наши дни не только остаются без внимания, но игнорируются, и даже не предчувствуются большинством тех философов, в руках которых, так сказать, находится наука и которые являются признанными учителями ее... Обширные размеры и, так сказать, энциклопедические и колоссальные пропорции философии были сохранены даже в средние века, насколько допускала грубость эпохи, благодаря верховному авторитету, который тогда имел Аристотель, и благодаря широте католической Идеи» (II, p. 43—44). Обратно, что могло не нравиться Джоберти у Аристотеля, то должно было этому «истинному платонику» не нравиться и у Платона, как он сам это и изображает: «Одним из самых древних заблуждений философии, без сомнения, было пренебрежение к догме творения; это лишило поразительные гении Платона и Аристотеля счастья постигнуть вполне истину и оказало фатальное влияние на все части их учения с их извращенной и абсурдной гипотезой вечной материи (colla prepostera e assurda ipotesi della materia eterna). Но эта ошибка не была даже первой; она проистекает из ложного метода (dal meto-

do vizioso), именно из извращения идеальной формулы, как мы увидим ниже» (Intr. II, p. 108). Отчего же Эрн не считает, что «мистико-исторический корень психологизма» лежит в Платоне?..

«Другим историческим корнем психологизма философского (psicologismo filosofico), — говорит Эрн, — Джоберти считает психологизм религиозный (psicologismo religioso)» (стр. 69). Это утверждение звучит не столь парадоксально, но, разумеется, требует, прежде всего, углубленного философского анализа, которого цитаты из Джоберти не заменяют. Кроме того, цитируя, Эрн несколько «смягчает» выражения Джоберти и не всегда верен контексту:

Эрн. С. 69: «Не думая, что разрушают Идею, протестанты даже по-видимому утрировали ее перегружением области непостижимого, как это ясно из их догматов о предопределении, о рабствующей воле, о вере без дел и т. п.». Но принципы реформы, ее методы неизбежно вели к искажению Идеи, а затем и к ее отрицанию. Лютеранское учение есть теологический психологизм (psicologismo teologico). И, если протестантизм сначала хранил в себе большую часть церковной онтологии, то затем, верный своему принципу и логике, должен был необходимо прийти к подавлению традиционных инстинктов и к господству одного психологистически определившего себя разума[2)].

То, что Лютер сделал в области богословия, то Декарт сделал в области философии. Поэтому «Декарт главный извратитель новой философии (il corruttor principale). Он установитель ложных принципов и сквернейшего метода»[3)].

[2)] II, 37, II, 36, II, 35, I, 133, 26; 60, II, 138; Ges. III, 451.
[3)] II, 35 [?—I, 63!].

Джоберти. Intr. II. P. 35 (буквальный перевод): Напротив, они не только не принижали Идеи, они известным образом возвеличивали ее, перегружая, так сказать, сверхумопостигаемое, как явствует из их учений о фатальном предопределении, рабствующей воли, о вере без дел и т. п. Поэтому, даже в самых тяжелых заблуждениях Лютер и его приверженцы сохранили идеальный гений своего племени.

Но принципы реформы и ее метод вели прямо к искажению Идеи и, следовательно, к ее отрицанию. Лютеранское учение было теологическим психологизмом, не познавшим себя самого, но сохранившим в значительной части исконную католическую онтологию, не замечая ее противоречия собственным принципам. Действительно, желая непосредственно обратиться к писанному выражению идеальной истины, т. е. к откровению без помощи слова т. е. Церкви, и уничтожая вместе с традицией пятнадцати столетий историческую непрерывность Идеи, Лютер делал по отношению к Христианству то, что первые схизматические жрецы языческой древности делали по отношению к первоначальному откровению[25].

[25] «Anzi, non che menomare l'Idea, l'esagerarono in un certo modo, caricando, per dir così, il sovrintelligibile, come apparisce dai loro dogmi della predestinazione fatale, del servo arbitrio, della fede senza le opere, e altri somiglianti. Perciò anche in mezzo agli errori più gravi, Lutero e i suoi fautori conservarono il genio ideale della loro stirpe.

Ma i principii della riforma, e il suo metodo, all' alterazion dell' Idea, e quindi alla sua negazione, dirittamente conducevano. La dottrina luterana era un psicologismo teologico, ignaro di sè, che serbava tuttavia in gran parte l'antica ontologia cattolica, senza addarsi della sua ripugnanza coi propri principii». И т. д.

Приведенную же Эрном последнюю цитату читатель найдет не по прямому указанию: II, 35, а совсем в другом месте (I, 63) и в другом контексте, следовательно, с другим, «поэтому». Там сказано: «Французские философы прошедшего столетия примкнули к психологическому принципу Декарта, но отказываются от его онтологических выводов; между тем, как Фихте и другие, отвергая скептическую основу психологии их учителя (Канта), сохранили его мораль, которая у них есть истинная онтология. — Декарт, поэтому, главный извратитель философии нового времени, автор ложных принципов и наихудшего метода, который привел ее к разрушению...». Ясно, что здесь речь идет *не* об отношении Лютера и Декарта. Это все-таки характеризует *тон* «исследования» Эрна: исчезает настоящий Джоберти, каким должен он предстать перед *научным, а не апологетическим* судом.

Сама по себе мысль Джоберти об отношении между религиозным направлением эпохи реформации и новой философией очень интересна, и жалко, что Эрн не развил ее, а оставил в таком скомканном и упрощенном виде. С *одной* стороны, во всяком случае, этого вопроса не должен обходить *историк*, раз он к нему подошел. Есть поверхностное мнение, будто новая рационалистическая философия обязана своим рационализмом протестантству. Это мнение отражает на себе одинаково, как историческую неосведомленность, так и не-философскую тенденциозность. Нужно серьезно поставить обратный вопрос: как религиозное сознание и теология нового времени принимали рационалистический характер под влиянием новой науки и философии?[26]

У Джоберти его мысль все-таки развита лучше. Он пытается, по крайней мере, осветить ее в более широком историческом масштабе, о чем Эрн не сообщает читателю уже прямо в ущерб Джоберти. Последний исходит из сознанной в свое время необходимости реформы католической церкви (II, 34 ss.). В этом направлении были, по его мнению, предприняты три гетеродоксальных

---

[26] Моя статья была уже написана, когда я нашел такую же постановку вопроса в новой книге: *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. II. Киев, 1917. Отд. II. Гл. III. С. 188—375. На основании действительного изучения эпохи автор утверждает, что «вопреки ходячему мнению, протестантство до XVII века не только не носило рационалистического характера, но, напротив, противилось рационализму, как философскому, так и религиозному...». Не верно, будто рационализм философии и науки XVII века обязан своим возникновением протестантской мысли. Только во второй половине XVIII в. «протестантство радикально перерабатывается началами как субъективного, так и объективного рационализма». С. 294—295. — Мне кажется только, что работа Спекторского не полна в том отношении, что он, отдавая много схоластике, мало уделяет мистическим источникам протестантства.

реформы; из них две религиозных и третья — философская. «Религиозное заблуждение XVI века, прежде чем найти применение в философии благодаря Декарту, приняло две различных формы, сообразно различным характерам народов, у которых оно утвердилось» (II, 35). В Германии мы встречаем уже названный теологический психологизм Лютера и его последователей. Второй вид религиозного психологизма Джоберти обнаруживает на собственной родине в Италии. «Оба Социно, — говорит он, — довели до совершенства протестантский принцип, применяя его к разрушению христианской онтологии, как Лютер воспользовался им для ниспровержения католических обрядов и порядков» (II, 37). В некоторых отношениях дело социнианизма представляется ему печальнее самого лютеранства. «Социнианизм, — говорит он, — отвергая идеальное и откровенное сверхумопостигаемое, затемняет, в силу логической необходимости, умопостигаемое, лишает его той чистоты и совершенства, которыми изобилует евангельское учение, сводит мудрость Христа к тесной мере Сократа и Платона, и подставляют в результате на место блестящей и адекватной Идеи католического христианства несовершенную и туманную Идею языческой философии» (II, 38). В целом, положение вещей характеризуется следующим образом: «Первый шаг по пути заблуждения был сделан немцами; второй — итальянцами; третий и последний был делом французов...» (ib.). Тут выступает уже философия Декарта. — Теперь мне кажется, позиция «истинного Платоника» Джоберти — яснее; легче, в частности, теперь понять и оценить его отношение к Декарту.

«Там, где Лютер хотел быть религиозным реформатором, — замечает Эрн, — Декарт хотел быть *философом*, и потому его дело подпадает под аргументы философского порядка и подлежит логическому рассмотрению» (стр. 70). Такому подходу к делу нельзя не сочувствовать, а потому очень жаль, что Эрн не применил этого принципа к рассмотрению философии Джоберти, и в частности по поводу отношения Джоберти к Декарту. Увлеченный апологетическими целями, он и здесь не точно изображает самого Джоберти, и, — что еще большее упущение, — не поднимает своего голоса историка философии и философа против явно пристрастного и несправедливого Джоберти. Он только цитирует, но не анализирует. Конечно, это делает честь Эрну, что он стремится выбрать из клерикального арсенала Джоберти лишь философские аргументы, но зато он не дает русскому читателю истинного облика этого противника «свободной мысли» (см. выше, стр. 153), а делая вид, что аргументы Джоберти не вызывают сомнений, он совершает грех и перед самой философией.

Если я правильно понимаю Эрна, то он придает значение, главным образом, пяти аргументам Джоберти, на которых я по порядку и остановлюсь. 1) «Декарт начинает с сомнения. Он его называет методическим и в то же время универсальным. Джоберти сомневается в правильности такого *начала*. "Кто начинает с сомнения, тот должен и кончить им, ибо вершина познавательной пирамиды должна быть однородной с ее 'основаниями'"» (стр. 71). Убийственное «ибо»!.. Но почему Эрн не привел другого аргумента Джоберти *против скептицизма* Декарта, — аргумента не столь убийственного, но весьма характерного для Джоберти: «Методический процесс и абсолютное сомнение, которое Картезий предпосылает своей философии, никаким образом не могут быть согласованы с католическими принципами» (Intr. I, 134). Пусть Декарт сам называет себя католиком!.. Эрн ссылается на Владимира Соловьева (стр. 70 прим. 2), который пришел «к такому же отрицанию принципов декартовской философии», как и Джоберти, при этом Эрн указывает: «ср. также VIII, 177» (Собр. соч. Вл. Соловьева). Но именно на этой странице Соловьев доказывает, что методическое сомнение «не есть праздная игра ума», и между прочим, говорит, что «...этим сомнением не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обусловливается желанный конец его, который никак не будет простым возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном. Я не могу заранее ручаться за такой результат будущей философии, но знаю только, что без предварительного сомнения во *всех* догматических взглядах он совершенно невозможен». Итак, кому же верить? Или, может быть, Вл. Соловьев также несогласуем с «католическими принципами»?..

2) Второй аргумент (стр. 71—72) можно формулировать как «первенство метода перед принципами». Не нужно придавать этому аргументу принципиального значения и сопоставлять, например, с новокантианскими тенденциями к панметодизму. Эрн просто, мне кажется, придал здесь большее значение, чем оно того заслуживает, замечанию Джоберти по поводу уже знакомого нам (см. выше) «признания» Кузена. В сущности же речь идет все о том же психологизме Декарта: дух метода отличает Декарта от его предшественников, заявляет здесь Кузен. — В чем состоит этот метод? В «*анализе мысли*», — отвечает Кузен («L'analyse de la pensée, telle est donc la méthode cartésienne») (Intr. I, 116). Упрекать Декарта в психологизме, разумеется, не трудно. Но вопрос

этот не так прост, и тут Эрну представлялся прекрасный случай обнаружить свою компетенцию историка философии, показав, что̀ есть, в самом деле, психологизм, и в каких пределах вообще имеет смысл говорить о психологизме Декарта. Эрн утверждает, что «у Джоберти был несомненный дар особого эйдетического зрения» (стр. 241). Но как же тогда проницательный Джоберти не доглядел, что в cogito Декарта наряду с психологизмом есть утверждение подлинного эйдетического начала данных сознания? Откуда у самого Эрна эта модернизация платоновского слова *εἶδος*, как не от самого тонкого аналитика *сознания* нашего времени? Эрн сам утверждает: «Феноменологический метод Гуссерля, стремящийся проложить робкие пути к узрению идеальной сущности явления, Джоберти должен был бы приветствовать, как здоровую “интенцию”, как некоторое пробуждение конкретно-применяемой метафизической способности» (стр. 228). Что же такое у Гуссерля «узрение идеальной сущности явления», как не эссенциальная данность сознания? Я согласен с тем, что именно от эйдетической данности cogito нельзя заключать к собственному реальному существованию, но точно также и по тем же основаниям нельзя этого делать от признания идеальной сущности Иеговы, как делает Джоберти, иначе нам было бы позволено заключать и от идеальной сущности, например, числа 13 к реальному бытию «вещи 13». А потому Декарт много проницательнее Джоберти, когда он прямо к сущности Бога относит и его бытие. Но трудно думать, что, как это бытие, так и наше собственное, равным образом и эйдос его, *могут быть предметом* философского анализа, и в то же время могут быть *даны помимо сознания* — а отказаться от того, что предмет анализа дан через сознание, можно разве только под угрозой разойтись с «католическими принципами»...

3) Третий аргумент составляет развитие той же мысли с большей определенностью, так что философия Декарта прямо упрекается в *субъективизме*. И этот упрек имеет за собою некоторое основание, но и здесь Эрн не обнаруживает беспристрастия историка. Вместо того, чтобы слепо доверять Джоберти, ему следовало бы обратиться к самому Декарту и показать, что именно Джоберти меньше всего имеет права кипятиться на эту тему, так как если Декарт и берется перейти ко всем вещам от своего «я», то все же одно исключение у него есть. И это исключение — тот самый иудейско-католический Бог, ad majorem gloriam которого Джоберти клевещет на Декарта, ибо иначе как клеветой нельзя назвать рассуждение Джоберти, к которому так доверчиво отнесся Эрн:

Джоберти (Intr. II, 39—40; *Эрн*, 72): «...если бы кто сказал: *моя душа мыслит, следовательно, она есть*; он выразил бы некоторым образом общую, независимую, абсолютную истину; но кто, наоборот, начинает, говоря: *я мыслю, следовательно, я есмь*, тот сосредоточивает истину в собственной индивидуальности, и прививает ее, так сказать, к личности философа. Верно, во всяком случае, то, что Декарт открыто уверял, что не желает устанавливать энтимему, разрешимую в силлогизме, а желает выразить простой первичный факт; потому что в противном случае он должен был бы подразумевать необходимое и общее положение: *то, что мыслит, есть*. Напротив, Картезий полагает корень истины в себе самом, и выводит бытие из собственной мысли, как если бы он говорил: *я есмь абсолютная истина*[27]. И так как он выражает принцип всего познаваемого, персонифицируя его в себе самом и говоря в первом лице, он сравнивает себя с Богом Моисея, провозгласившим: *Аз есмь сый*».

Декарт. Метафизические размышления. С. 29: «Я есмь, я существую (je suis, j'existe), — это достоверно; но сколько времени?

Столько, сколько я мыслю; ибо возможно и то, что я совсем перестал бы существовать, если бы я окончательно перестал мыслить. Я теперь не допускаю ничего, что не было бы необходимо истинным. Следовательно, я, строго говоря, только мыслящая вещь, т. е. дух или душа, или разум, или ум. Все это — термины, значение которых прежде было мне неизвестно. Итак, я — истинная и действительно существующая вещь. — Но какая вещь? Вещь, которая мыслит, как я уже сказал».

С. 49: «Наоборот, я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной и, следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первее во мне, чем понятие конечного, т. е. понятие Бога первее понятия меня самого...».

Последнюю фразу цитаты из Джоберти Эрн не приводит, а между тем это — хорошо знакомый не в одной Италии пример «духовной» критики... И хотя Эрн утверждает, «что за все новое время *самым критическим философом был Джоберти*» (стр. 241), тем не менее он «смягчает» иногда острие джобертиевской критики:

Джоберти (Intr. II, 140): «Он (Декарт) и не подозревает даже, 1) что чувство собственного существования не может быть мыслимо без некоторой общей и абстрактной идеи; 2) что всякая общая и абстрактная идея предполагает *некоторую универсальную и конкретную идею*; и 3) *что так как универсальная и конкретная идея есть идея Бога, то отсюда следует, что в Боге*, а не в чувстве собственного существования надлежит полагать первую Истину, и что поэтому первое понятие в порядке познавательном тожественно с первой вещью в сфере реальности».

Эрн (72—73): «Он и не подозревает даже, что 1) чувство собственного существования не может быть мыслимо без общей и абстрактной идеи *бытия*, 2) что всякая общая и абстрактная идея предполагает, что *в сущем*, а не в чувстве собственного существования надлежит полагать первую истину и что поэтому первое понятие в познавательном плане должно быть тожественным с первою *реальностью* в плане действительности» (курсив мой. — *Г. Ш.*).

---

[27] «Io sono il vero assoluto» — Эрн *переводит*: «я есмь сущий» (стр. 72).

Ну, конечно, сказать «сущее» не так «критично», как «Бог», — неужто и сам Эрн нашел, что столь «критическое» утверждение «объективного» принципа заслуживает смягчения?

4) Четвертый аргумент состоит в том, что Декарт «берет случайный факт *я есмь* и на нем хочет строить науку о Сущем» (стр. 73). Это историко-философское открытие Эрн высказывает, по-видимому, за свой страх, но за отсутствием доказательств я против него спорить не стану[28], а обращу внимание на аргументацию Джоберти, которую приводит Эрн: «кто исходит из факта, тот не может добраться до истины, ибо факт относителен и случаен, истина же в своей основе необходима и безусловна» (стр. 73). Этот аргумент так нравится Эрну, что он потом приводит его против новокантианского трансценденталзма (стр. 226). Я — не поклонник этой формы трансценденталзма и не намерен здесь ее защищать, но думаю, что упрек Эрна основан на недоразумении или, может быть, на пристрастном пренебрежении к современной философии. Здесь указываю на это с другой целью: раз это — аргумент такого всеобщего значения, то почему Эрн не применил его к Джоберти? Или видение и слышание Моисея: *Аз есмь сый*, не было *фактом*? Но ведь если даже Моисей или автор Исхода здесь сфантазировал, все-таки мы имеем дело с фактом прежде всего. Во всякой интерпретации откровение столь же фактично, как и любой опыт эмпирической действительности. И если Бог Джоберти — не действительный Бог действительного мира, а *только* идея, то его есть с чем поздравить: «только идея», — т. е. идея, которая не была бы идеей *чего-нибудь*, — только тогда не есть понятие, лишенное смысла, когда этим словом обозначают отсутствие этого *чего-нибудь*. Я ясно вижу все трудности, которые проистекают из утверждения *действительности* Бога, т. е., совершенно верно, Его *относительности* и *случайности*, а в то же время Его *абсолютности* и *безусловности*. Но раз вы утверждаете такие coincidentia oppositorum, вы обязаны принять на себя и все бремя осмысления их. Сказке, что мы в познании должны исходить из Бога, как абсолютной действительности, пожалуй, еще поверит ребенок, но сказке, что мы *в действительном* познании исходим из такого начала, не поверит и ребенок, если он сколько-нибудь сообразителен. Смысл речей Джоберти иной: можно ссылаться на факт откровения, о котором повествует Библия, но не сам по себе этот факт есть исходный пункт, а *его идея*, — в этом факте она только, можно сказать, экземплифицировалась. А потому, все учение о Иегове, как об абсолютном принципе, нужно брать в порядке идеальном. Несомненно, что и Эрн ценит в «онтологизме» Джо-

---

[28] На этой же странице есть заключенные в кавычки, т. е. чьи-то, не Эрна, совершенно фантастические соображения о «естественном свете» у Декарта. Так как Эрн не указал, откуда взято это суждение, то я его также оставляю без обсуждения.

берти именно этот «платонический» подход к делу. Но вот тут мне и кажется, что все это не такая уж хитрая вещь, чтобы ее не могли сообразить «трансценденталисты», и точно также в духе «платонизма» они могут ответить Эрну, что на *факт* науки они ориентируются не затем, чтобы в нем найти историческое обоснование для своей философии, а чтобы через него усмотреть самое идею науки и научности. Выходит, подводя итог всему сказанному, что рассматриваемый аргумент не так страшен и Декарт им не посрамлен, ибо не трудно видеть, что «исходя из факта», он *не на факте* строит свою философию, а на его идеальном смысле. Но только Декарт был куда «платоничнее» Джоберти, когда видел, что мало признать *идею* Бога, а нужно еще показать, что она *реально* осуществляется, в виде Творца и Вседержителя, или, на его языке, надо «доказать», что Бог существует, — хотя бы путем столь противоречивого утверждения, что абсолютному присуща действительность в полноте его совершенств, — иначе было бы еще хуже: пришлось бы думать, что абсолютное, как совершеннейшее и сущее не эмпирически, следовательно, *не действующее*, — ибо *идея* и пылинки с места не сметет, — *творит* нашу эмпирическую, несовершенную, только в действии существующую, действительность... Худо ли или хорошо, но Декарт и об этом подумал...

5) Последний аргумент как раз и относится к «доказательству» Декартом бытия Божия, — таким образом «*Сущее становится вторым моментом его философии*, и первенство Сущего сознательно и определенно устраняется тем, что существование Бога получает аргументативный характер и выводится из достоверности первого принципа» (стр. 75). Об этом частично уже шла речь при обсуждении отношения Джоберти к Мальбраншу. Доверяя тут Джоберти, Эрн, пожалуй, больше еще погрешает как философ, чем как историк философии. Он должен был бы, кажется мне, так или иначе посчитаться с тем простым, но действительным против софистики положением, что pr. cognoscendi отнюдь не обязано совпадать с pr. essendi, и что, следовательно: *a*, в порядке бытия Бог может оставаться «первым», а в порядке познания, хорошо, если он уже «становится вторым моментом», *b*, что раз он сам не является, — по крайней мере, не является *каждому* из нас, — ex machina, как только откроются наши познавательные очи, то да позволено будет к Его же славе «доказывать» Его бытие.

Это далеко не все из того, что Эрн повторяет вслед за Джоберти против Декарта, но и этого достаточно, чтобы оправдать мое утверждение, что Эрн, апологизируя Джоберти, не выполнил долга историка философии по отношению к Декарту[29]. Но он его не

---

[29] Между прочим, Эрн недоволен «Кузеновским истолкованием Декарта» (72, прим. 2), но отчего он не заметил, что Джоберти опровергает Декарта именно в *кузеновской интерпретации*, и отчего он не попытался восстановить «истинного» Декарта?

выполнил и по отношению к Джоберти, так как и не попытался вскрыть истинные причины такого ожесточения Джоберти против французского философа. Между тем эти причины не лишены действительного историко-философского интереса. Джоберти прежде всего *католик*, — все остальное — приложение, — тут его сила и слабость. На философию он смотрит «прагматически», ибо не потому он католик, что к этому ведет его философия, а, обратно, будучи католиком, он ищет такой философии, которая лучше подходила бы к догматам ортодоксального католицизма, и ищет-то он только потому, что римская курия в его время еще не догадалась объявить своим официозом *Ангелического доктора*. Как католик, Джоберти, прежде всего, ищет опоры *в откровении* и, естественно, видит своего врага в сенсуализме и спиритуализме. Вся современная ему французская философия, «идеология» и спиритуализм, являются для него непримиримыми врагами. Кузен, против которого он усердно воюет, не уставал повторять, что современная философия идет всецело от Декарта. В таком толковании истории философии Джоберти совпадает с Кузеном и... inde ira. Как католик Джоберти — теист и сторонник идеи творения ex nihilo. Но пантеизм Спинозы вышел из картезианства, и, как узнал Джоберти из того же Кузена, современная ему немецкая философия обнаруживает пантеистические тенденции, и опять... inde ira. Наконец, Джоберти, как католик — ортодокс, всякая «гетеродоксия» — не только заблуждение ума, но и моральный порок, и вот на Декарта сыпятся уже не возражения, а прямо обвинения. К уже приведенному выше добавлю еще один пример «самого критического» суждения Джоберти: «Рене Декарт, хотя — француз и католического исповедания, был, быть может, не зная того, гетеродоксом по склонности и принципам. <...> Что Декарт склонялся к протестантству, доказывается его преимущественным расположением к Голландии и Швеции и некоторыми местами из его сочинений; но главным образом его методом сомнения и исследования, который есть философское применение религиозного способа действий новаторов» (Intr. II, 60). Он не верит собственным признаниям Декарта о его уважении к церкви и стремится доказать, как мы видели, несогласуемость его учения с «католическими принципами». Почтенному патеру не по нраву свобода исследования в области принципов философии, и он питает понятное нерасположение к Декарту, искавшему этой свободы. «Но спекуляция философа, — возражает он самому себе, — должна быть свободна, а тут она связывается религиозными догматами. — Я отвечаю, — устраняет он собственное возражение, — что она должна быть свободна в рассуждении, в дедукциях; но она не должна быть и не может быть свободна, что касается принципов и дела интуиции. Религиозная

догма в философии относится к принципам; нелепо для них требовать свободы. Я знаю, что Декарт и вся современная философия, идущая от него, требовала введения исследования и, следовательно, свободы выбора принципов; но я покажу в своем труде, насколько эта задача неразумна и смешна» (Intr. Proem., 10—11). В своей ярости Джоберти идет дальше... и заходит слишком далеко. Декарт, по его взглядам, не только теоретически несостоятелен, он уничтожает также фундамент морали и религии (I, p. 136—137)[30]... И Джоберти свидетельствует о своей солидарности с декретом Конгрегации Индекса, направленным против сочинений Декарта (Ib. 143).

Эрн говорит о Джоберти: «Его отношение к новой философии характеризуется двумя чертами: принципиальностью и новизною» (стр. 60); а, на мой вкус, оно мало чем отличается в смысле принципиальности и новизны от небезызвестного критика Декарта Гисберта Воеция, — католик Джоберти может протянуть руку этому протестанту...

III

Вторая часть книги Эрна, под заголовком «Основы онтологии», излагает положительное содержание философии Джоберти. Она составлена по уже знакомому нам методу, и только последняя глава этой части, «Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии» (стр. 217—248), представляет собою оценку Джоберти и обнаруживает самостоятельную работу автора, и потому заслуживает особенного внимания; в смысле самостоятельного творчества это вообще самая интересная глава в книге. Мы сперва остановимся однако на изображении Эрном «онтологизма» Джоберти, или правильнее было бы говорить, как уже ясно из предыдущего, его *теологизма*: первое познание невозможно, по его мнению, без откровения, «теология, следовательно, в силу этого, — говорит он, — а никак не психология, должна была бы быть преддверием (un preliminare) онтологической науки» (Intr. II, 59).

Так как весь рассматриваемый отдел (стр. 141—217) почти сплошь состоит из цитат, то первое, что обращает на себя внимание, это — большая свобода Эрна в передаче их на русский язык. Эрн сам отмечает, что, в виду отсутствия у нас литературы о Джоберти, он почитает своим долгом «в изложении взглядов Джоберти возможно ближе придерживаться точных его выражений» (стр. 17), но, кажется мне,

---

[30] «Dunque il metodo dubitativo del Descartes, rimovendo ogni certezza fisica e speculativa, e crollando ogni vero, dall' esistenza del proprio animo in fuori, svelle di necessità le fondamenta della morale, e quelle della religione».

он не осуществляет этой задачи. Примеры будут ниже. Сейчас я хочу сделать только одно замечание, повод к которому дают переводческие колебания Эрна. Есть целый ряд терминов у Джоберти, которые Эрн передает удивительно непостоянно. Так например, cosa у него то *вещь*, то *реальность* (стр. 141, 142); tutte le cose — *реалии* (sic! стр. 141) и *действительность* (стр. 142); psychologicamente — то *психологически*, то *идеологически* (стр. 143); l'Intelligibile — *умопостигаемость* (стр. 146), *идеальное* (стр. 177), *разумное* (стр. 167, 176), *идея* (стр. 176), *постижимость* (стр. 206); intuitivo — *божественное* (стр. 147); dogma supremo — *философия творения* (стр. 194) и т. п.; ср. также — le verità razionali — *идеальные истины* (стр. 68); scibile — *идеальное* (78); sensitivi — *психологистические* (ib.) и т. п. Это может свидетельствовать прежде всего о том, что переводчик хочет подчеркнуть тот или иной оттенок понятия, смотря по контексту, но тогда следовало в скобках повторять термин оригинала. Но если дело именно в этом, то не вправе ли мы заключить о чрезвычайной *приблизительности* мышления Джоберти и неустановленности его понятий? Эрн дает повод так думать, но у меня, по крайней мере, сложилось другое впечатление от Джоберти. Он — необычайно *беден* терминологически; его плоская и ординарная мысль движется в весьма ограниченном круге понятий; жалкое количество проблем, которые он задевает, не дает повода расширить этот круг, — если он и наталкивается на новые вопросы, то все же стремится разрешить их с уже готовым запасом терминов[31], располагаемых по весьма примитивным и несложным схемам. И только *в полемике*, которую неустанно ведет Джоберти со всяким инакомыслящим, «гетеродоксом», его словарь, — хотя и не в терминологическом отношении, — сразу обогащается. Если мое впечатление верно, то к «стилю» Джоберти будет ближе тот перевод, который точно будет воспроизводить его терминологию со всем угнетающим однообразием ее. В нижеследующем читатель найдет материал для проверки и этого моего впечатления.

Сущность «онтологизма» Джоберти раскрывается из анализа его «идеальной формулы» (Intr. II, cap. 4), которая есть не что иное, как основоположение всей его философии. «Я называю *идеальной формулой* предложение, — так начинает он главу, — которое выражает Идею ясно, просто и точно, при посредстве суждения. Так как

---

[31] См. главы 3 и 4 этого Отдела книги Эрна, где неумение Джоберти выйти за пределы десятка собственных терминов становится просто смешным, ибо производит впечатление, что весь философский словарь нашего философа исчерпывается тремя магическими словами: Сущее, творить, существующее. Словесную бедность Джоберти отчасти признает и Эрн: «...писатель в нем ниже мыслителя и мыслитель отяжелен несколько несоответствующими ему, сравнительно малыми средствами словесного выражения» (225).

человек не может мыслить, не рассуждая (senza giudicare), то ему не дано мыслить Идею, не составляя (senza fare un giudizio) суждения, коего выражение есть идеальная формула» (Intr. II, p. 67). Что такое — «Идея», мы видели из приведенных мною цитат из Джоберти, поэтому нетрудно теперь понять это его определение. «Построение идеальной формулы, — далее говорит он, — связано с исследованием того, что я называю Первым философским» (Intr. II, p. 68). Это Первое философское, составляющее «принцип и единственное основание всего реального и познаваемого», заключает в себе, как в тожестве «*Первое онтологическое*» и «*Первое психологическое*», т. е. первую вещь и первую идею, — первое в порядке бытия, и первое в порядке познавательном. — Таково «критическое» вступление Джоберти. Тщетно читатель будет недоумевать, почему Идея выражается одной формулой, а не двадцатью пятью; почему pr. cognoscendi обязано, вопреки очевидности, совпадать с pr. essendi или fiendi; почему в «Идее», с прописной буквы, отожествляется «вещь» и «идея», с малой буквы и т. п., — «*самый критический философ*» нового времени молчит об этом, как и его первый русский почитатель, который только переводит (стр. 142) определения Джоберти с итальянского на русский. — *Семнадцать* идей *единого* Первого насчитал сам Джоберти, но тринадцать из них он отвергает в силу того, что они не могут быть психологически первоначальными, из оставшихся четырех — три, потому что они вторичны, как относительные, и, таким образом, остается действительно всего одно, — *Сущее* (l'Ente) (Intr. II, p. 69). Читатель *должен* верить, что оно психологически первоначально и безотносительно, — иначе ему грозит участь Декарта и позорная кличка «гетеродокса». Эрн, во всяком случае, подчинился этому долженствованию.

Дальше, как увидим, Эрн обнаруживает бóльшую независимость от Джоберти. По вопросу о том, как же мы приходим к установлению идеальной формулы, Эрн сообщает: «Первое философское, как Сущее, *реальное*, должно быть исходным пунктом идеальной формулы» (стр. 145, курсив мой). Но откуда это «реальное», так невинно, в запятых, между прочим, вдруг проникшее в наше рассуждение? Или «cosa» потому и стал «реальностью», что нужно было подготовить это «реальное»? Сам Джоберти, куда смелее: fiat, и Сущее стало «реальным»!.. До сих пор мы знали, что «первая вещь» есть Первое онтологическое, т. е. это «начало» того действительного порядка вещей, который мы в просторечии зовем миром и к которому, как часть к целому, принадлежим. Если само Абсолютное, как одну из идей Первого философского, мы признали относительным, то тем более относительна эта «первая вещь» нашего действительного мира. Мы ухватились за Сущее только потому, что в ней никакой относи-

тельности нет, мы в нем признали тем самым чистую идею. Как же теперь эта идея оказывается реальным? Или «реальное» *не* значит действительное, нас окружающее? Но одно из двух: или Сущее — реально, и тогда оно относительно, или Сущее — идеально, тогда оно безусловно, но только не реально. Выход из этой дилеммы известен: есть два мира — данный, иллюзорный, «представление», и «реальный» за ним, трансцендентный. Сущее — трансцендентно, и в этом смысле — реально и безусловно. Прекрасный выход для того, кому не жаль репутации не то что *«самого критического философа»*, но даже просто заурядного критика, но ведь Джоберти, во-первых, так накричал на «психологистов», что как будто неловко ему теперь прикрывать свою наготу плащом *субъективного идеализма*, а во-вторых, он обещал нам, что Сущее есть также Первое психологическое, а трансцендентное, как Первое психологическое, есть чудо, в которое и не всякий католик поверит. Это чудо Джоберти изображает следующим образом: «Идея Сущего, как мы ее разъяснили, содержит некоторое суждение. Невозможно, чтобы дух имел первоначальную интуицию Сущего, не признавая, что Сущее есть; ибо в противном случае бытие было бы ничем и реальное Сущее не было бы реальным; что неприемлемо. И реальность Сущего не обнаруживается в духе, как нечто случайное, относительное, что может не быть, а напротив, как необходимое, абсолютное, и такое, противоположность чему ни мыслима, ни осуществима» (Intr. II, p. 78—79[32]). Названное суждение, таким образом, выражается в словах: *«Сущее необходимо»* (ib.). Итак, с одной стороны, Сущее — *реально*, а, с другой, *необходимо* по закону противоречия («противоположность немыслима»), т. е. только мыслимо, — таково непритязательное описание Сущего у Джоберти. Но как же от мыслимости перейти к реальности?..

Как видит читатель, мы уже вступили на путь гносеологии, и если гносеология Джоберти, действительно, желает быть не католической, а кафолической, — какой ее желает видеть Эрн, — то было бы в высшей степени важно, чтобы Джоберти показал, как эта «первоначальная интуиция», невзирая на противоречивые атрибуты Сущего, просветляет не только католические, но и еретические головы? Ответ Джоберти не лишен остроумия, и, как многое остроумное, мысль Джоберти проста: человеческий дух — ограничен и потому легко может впасть в психологизм и гетеродоксию, посему Джоберти заставляет сперва философствовать *самого Бога*, — («L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell' atto immediato dell' intuito, è l'Ente stesso; il quale, ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono necessariamente». Intr. II,

---

[32] С некоторыми неточностями эта цитата приводится Эрном на стр. 145.

p. 79), — а человеку остается только слушать, верить и потом рассказывать услышанное своими словами. Бог, как автор первоначального суждения, говорит: *Я есмь необходимо*; дух тут «не судья» [еще бы!..], а только «свидетель и слушатель» (testimonio e uditore). Это «выслушивание» есть «первоначальная интуиция», которую дух может только формулировать в суждении «*Сущее есть необходимо*», не обнаруживая при этом своей воли и свободы, как он это делает в других суждениях. Но произнося свое суждение: «Сущее есть», очевидно, дух уже выходит из первоначального интуитивного транса, «философствует» уже не Бог, а сам человек. Этот второй гносеологический момент Джоберти характеризует как момент *рефлексии*. Тут опять может быть произвольность, субъективность и человечность (Il giudizio riflessivo è volontario, subbiettivo, umano), но нужно только, чтобы оно было простым повторением (la semplice ripetizione) суждения интуитивного, и тогда оно останется «законным и имеет объективную ценность» (è legittimo e ha un valore obbiettivo) (Intr. II, p. 79—80; Эрн, стр. 146—147). Ну, а если человек услышит одно, а скажет другое, и, как знать, не грешит ли этим сама католическая церковь? Но больше того, как заставить человеческий дух, обнаруживающий иногда удивительные порывы своеволия, быть «просто свидетелем и слушателем»? Если он захочет вступить в дальнейшее собеседование с Богом и расспросить Его о некоторых весьма крупных неудобствах созданного Им мира? Нельзя! — потому что, «если бы дух был дефинитиром, а не простым зрителем, первое суждение, основа всякой достоверности и всякого другого суждения, было бы субъективно, и скептицизм был бы неизбежен» (Intr. II, p. 79; Эрн, стр. 146). Такова обратная сторона всякого *догматизма*: он непременно ведет к скептицизму! Никто не обязан верить Моисею и его диалогу у горы Хорив, а потому если бы наш «*самый критический философ*» (нового времени) был прав, ничего не оставалось бы, как предаться скептицизму...

Самое интересное в гносеологии Джоберти — его учение об интуиции. Оно не покажется глубоким или оригинальным, если сопоставить его с презентативизмом шотландской философии, — напротив, Джоберти прочно усвоил самое слабое утверждение Рида: отожествление сознания и «внутреннего чувства», — тем не менее некоторые частности в нем могут представлять свой интерес. Творческие или вообще активные способности человеческого духа здесь никак не проявляются, он до такой степени пассивен, что нельзя даже сказать, что он «воспринимает» Сущее или Бога. Сущее само философствует и наполняет своей философией человеческий дух. Неясно только, ограничивает Сущее свои сношения с человеком тем, что внушает ему противоречивые предикаты о

Себе, или оно может «набить» его, — как набивают чемодан вещами, — всяческими достоверными познаниями? Или, наконец, философия самого Сущего кончается с провозглашением своего: *Аз есмь*? И далее, стоит ли заниматься философией, если в конце концов никакой активности допущено быть не может? Ведь самый заурядный патер может обнаружить в себе джобертиевскую интуицию, и самый тонкий и свободный ум может оказаться только психологистом и еретиком. Правда, активности человеческого духа Джоберти предоставляет всю область *рефлексии*, но ведь это — область самой здравой рациональной логики, т. е. область «произвольного, субъективного и человеческого», в результате всегда мало достоверного. Является искушение отвоевать хотя бы некоторую свободу и активность также для интуиции. Эрн поддается этому соблазну, и здесь он обнаруживает независимость, о которой я выше упомянул:

Джоберти. Intr. II, p. 79:	*Эрн*. С. 146:
«Дух, как субъект интуиции, видя Сущее как свой объект, созерцает с ним автономию, которая ему присуща;..»[33].	«Дух, как субъект интуиции, созерцая Сущее как свой объект, созерцает и свою автономию,..».

Так, по Эрну, вопреки Джоберти, дух не только «свидетель и слушатель», он обладает при этом «автономией», хотя и не весьма широкой... Не на этом ли основании Эрн потом следующим образом характеризует акт познания по Джоберти: «Без специфической активности человека не может состояться познание, не может случиться то событие, которое характеризуется встречею субъекта и объекта, соединением постижимого с постигающим» (стр. 237). С другой стороны, мне кажется, Эрн не в соответствии с Джоберти смягчает активность рефлексии, сводя ее к простой функции «*усвоения*» (стр. 148). На самом деле, у Джоберти «рефлексия» работает довольно активно, и, воззвав на откровение Сущего, на: Я есмь, — Ты еси, она совершает только *первый свой акт*. За ним следует *второй акт рефлексии*, возвещающий истину уже не самому Сущему, a urbi et orbi: *Он есть* **или** *Сущее творит существующее*[34].

---

[33] «Lo spirito intuente vedendo l'Ente come suo obbietto, contempla seco l'autonomia, che gli è propria;...».

[34] Даже в изобретении диалога между Богом и человеком Джоберти не так нов, как может показаться. Нужно только припомнить следующее разъяснение по поводу «ты еси» у Плутарха: «К каждому из нас сюда приходящему бог, как бы приветствуя, обращался: Познай себя, — что есть не что иное, как — здравствуй. Мы же с своей стороны в ответ Богу говорим: *Ei*, — ты еси, — воздавая таким образом истинное, правдивое, единственное единственному подобающее приветствие сущего (бытия — τοῦ Εἶναι)». *Ei* apud Delphos. Vol. VII. Lips. 1777. P. 539. — По

При точном различении понятий «интуиции» и «рефлексии» нельзя не заметить сходства между основными мыслями Джоберти и некоторыми сторонами учения Канта. Кант, подобно Джоберти, задумал преодолеть Декарта и рационализм: он отверг их утверждение, что у нас есть единственный «орган» познания — *разум*, и допустил их два: чувственность и рассудок, способность интуиций и способность понятий. Причем характеризуются, как известно, эти «источники познания» у него весьма сходно с тем, как они характеризуются у Джоберти: чувственность пассивно принимает, рассудок наводит порядок[35]. Сходны у них в некоторых отношениях и результаты, проистекающие из этого дуализма. Разуму у Канта делать нечего, и, когда Кант доходит до трансцендентного, у него выступает на сцену воля и вера; Джоберти боится разума, — ибо он-то и претендует на «абсолютную свободу мысли в философии и религии», — и также разрешается сверхпостижимым и верою в него. И не случайно Джоберти питал такую симпатию к этике Канта. Зато в желании вывести все знание из одной «идеальной формулы» Джоберти, очевидно, приближается к Фихте. Нельзя не пожалеть, что Эрн не воспользовался случаем исследовать вопрос о влиянии Канта на Джоберти. Мы еще скажем об этом несколько слов, когда познакомимся с учением Джоберти о «сверхумопостигаемом», и с тем, как у него получается формула: Сущее творит существующее.

Посредником, благодаря которому содержание интуиции становится предметом рефлексии, по Джоберти, является *слово*, выражающее эту интуицию: «Между первичным божественным суждением и вторичным человеческим суждением, т. е. *между интуицией и рефлексией* (cioè fra l'intuito e la riflessione), посредствует слово, благодаря которому интуитивная истина становится доступна размышляющей способности, и человек в состоянии повторить себе самому и другим суждение Бога» (II, p. 80; Эрн, стр. 150—151, — с пропуском подчеркнутых мною слов). В названном суждении, т. е. в суждении: *Сущее есть*, — продолжает Джоберти, — мы имеем принцип иде-

---

содержанию же, мне кажется, теория Джоберти имеет своим источником некоторые идеи *Кампанеллы*. К сожалению, Эрн вовсе не касается этого источника философии Джоберти. Впрочем, не следует забывать, что мысль о том, что более совершенное нисходит в человеческую душу только от более же совершенного бытия, есть общая и распространенная мысль среди итальянских неоплатоников эпохи Возрождения, исходя от Георгия Гемиста Плетона.

[35] Как формулирует Эрн мысли Джоберти: «Разум и чувственность при коренном различии друг от друга имеют и объекты, коренным образом различающиеся» (стр. 161). На той же странице Эрн говорит: «Онтологическое разъяснение раскрывает корень этой самой способности (разума) и ее отношение к первоначальной и всеопределяющей интуиции». Но раскрыть «корень разума» и составляет задачу Критики чистого разума; также сам Кант сопоставляет *трансцендентальную философию* с *онтологией* — см. Kr. d. r. V. 873 B.

альной формулы, но так как эта формула, как предложение, должна состоять из трех различных понятий, то нужно теперь найти новую формулу, которая совпадала бы с названным суждением, но состояла бы из трех понятий. Такое совпадение необходимо, ибо иначе мы имели бы не одну идеальную формулу, а две. Отсюда требование: найти такое понятие, которое, с одной стороны, существенно (sostanzialmente) отличалось бы от понятия Сущего, а, с другой стороны, имело бы с ним внутреннюю связь. Такое понятие Джоберти видит в понятии *существования* (esistenza, II, p. 80)[36], из определения которого (см. Эрн, стр. 152) следует, что идея существования не может существовать сама по себе, а необходимо относится к другой идее, как действие к причине. Такой идеей-матерью может быть только Сущее (II, p. 82). Дух, рассматривая существование как действие, ищет причину, в которой видит новое действие более высокой причины, и т. д., пока не дойдет до причины абсолютной и по своей природе необходимой. Такой причиной и является Сущее (p. 82). Поскольку идея причины применяется к Сущему, она должна браться чисто и абсолютно, т. е. быть первой и действующей причиной. Как первая, она не есть действие другой предшествующей причины; как действующая, она производит не только форму и модальность своих действий, но и всю их субстанциальность. Она есть, следовательно, Первая причина и Первая субстанция. «Первая и действующая причина должна быть *творческой* (курсив мой), потому что, если бы она не была таковой, она не могла бы обладать этими двумя свойствами» (p. 83). — Таким незамысловатым и мало оригинальным путем Джоберти подвел нас к новому выражению идеальной формулы. Разъяснив ближе понятие творения (II, p. 83—87; см. Эрн, стр. 172—173), Джоберти возвращается к идеальной формуле (II, p. 88), и провозгласив ее: *Сущее творит существующее*, делает следующее заключение: «В этом предложении Идея выражается понятием творящего Сущего, заключающего в себе понятия существования и творения; поэтому, эти два понятия косвенно участвуют в Идее и в интегральных элементах формулы, которая ее выражает. Идея Сущего есть принцип и органический центр формулы; идея творения в ней есть органическое условие: три понятия, вос-

---

[36] Эрн настаивает на чрезвычайной важности различения *Сущего* и *существующего*. Ему, конечно, должно быть известно, что это различение играло весьма видную роль прежде всего в схоластической, затем, в рационалистической философии, и, — не говоря уже о Гегеле, — играет ее в некоторых течениях современной философии, что оно так истолчено критикой, что места в нем живого не осталось, между тем он только отмечает, что Вико «бегло набросал» его, а у Джоберти оно «приобретает универсальный характер» — (стр. 153)... Оперировать теперь над этим различением, и не давать читателю историко-философского и теоретического анализа его, значит *ничего не давать*.

соединенные вместе, образуют идеальный организм... Как субъект идеальной формулы (Сущее) содержит implicite суждение: *Сущее есть*, так предикат (*творящее существование*) содержит другое суждение: *существование суть в Сущем*»[37].

Из того, какое место занимает понятие *творения* в идеальной формуле, можно уже догадаться, что оно должно играть видную роль в теориях Джоберти. Однако, в высшей степени неясное само по себе, и у Джоберти это понятие нисколько не уясняется. Напротив, с самого же начала Джоберти прячется за *агностическую* загородку, делая самый разговор на эту тему бесплодным. Эрн посвящает целую главу («теория сверхразумного и учение о творении», стр. 160—179) вопросу о творении, но также цели не достигает. Вместо того, чтобы подвергнуть понятие теоретическому анализу, сопоставить с другими понятиями и теориями, Эрн хочет помочь делу количеством цитат из Джоберти. Но что делать, если у самого Джоберти нет ясности и критического анализа? Мне кажется даже, что Эрн еще больше затемняет Джоберти, не подвергнув критическому анализу одно важное для Джоберти, — следовательно, и для нашего понимания Джоберти, — понятие и делая неправильное историческое сопоставление теории Джоберти.

Эрн совершенно основательно излагает учение Джоберти о творении в связи с его теорией *сверхпостижимого*. Прав Эрн и в том своем утверждении, что, пользуясь этой теорией как «философским основанием», Джоберти «нисколько не смущается его темной и таинственной стороной» (стр. 169). В похвалу Джоберти я сказал бы еще больше: он и здесь остается последовательным «онтологистом», — не желая отвечать за слабость своей философской мысли и возлагая ответственность на самого Бога. Ибо раз первичная интуиция есть такое дело, в котором Ему самому благоугодно нам открыться, то кто же виноват, что Он остается потом «сверхпостижимым»?.. Подход Джоберти к вопросу логически весьма непринужден: могут сказать, говорит он (Intr. II, p. 83), что, с одной стороны, теологи и философы, допускающие идею творения, считают ее величайшей тайной (un mistero altissimo), непостижимой догмой (un dogma incomprensibile), с дру-

---

[37] «Come il soggetto della formola ideale, (*l'Ente*,) contiene implicitamente il giudizio: *l'Ente è*, cosi il predicato, (*creante le esistenze*,) contiene un altro giudizio: *le esistenze sono nell' Ente*» (II, p. 88). — На странице 158 Эрн сообщает: «В самом деле, идеальная формула, состоящая из трех членов, согласно всему предыдущему рассуждению, получает следующий вид: *Сущее* (первый член — подлежащее) творит (третий член — связка) *существующее* (второй член — сказуемое)». Нужно отметить, что Эрн совершенно точно воспроизводит мысль Джоберти, приводя этот «анализ» (ср. например, классификацию наук Джоберти), но меня поражает, что он ни словом не обмолвился о *логическом* достоинстве такого *логического* анализа!..

гой стороны, ее не знали древние философы (tutti i filosofi antichi l'ignorarono), а многие современные отвергают; да и если бы творение было разумно, очевидно (razionalmente evidente), пантеизм не владел бы умами... Ответ Джоберти: понятие творения не яснее и не темнее других понятий, участвующих в идеальной формуле. Всякое идеальное понятие имеет два лика — умопостигаемый и сверхумопостигаемый (l'una intelligibile e l'altra sovrintelligibile); одно предполагает другое, как свет и тьма. «Темнота Идеи есть сверхпостижимое; оно воспроизводится во всякой части идеального мира и находится в понятии Сущего, как в понятии творческого акта. И как понятие Сущего есть корень и принцип других идеальных понятий, так непроницаемость Сущего есть корень и принцип других темнот; отсюда, чтобы выразить немыслимый элемент, мы пользуемся именем *сущность* (per esprimere l'elemento inescogitabile, ci serviamo del nome di *essenza*)» (II, p. 83).

Таким образом, из «сущности» Джоберти хочет сделать ширму, в тени которой можно было бы скрыть свою философскую и историческую слабость. Что же мы знаем о вещи, спрашивается, если мы не знаем того, что для нее существенно? Этим определением «сущности» только наглядно опровергается убеждение Эрна в «редкой историко-философской насыщенности умозрительных теорий Джоберти» (Эрн, стр. 327). И в античной философии, и в средневековой, и в новой[38] «сущность» понималась как то, что доступно разуму, что невыводимо, а непосредственно дано разуму, как первое в вещах, что противостоит случайному, акциденциям. Что же мы знаем о Сущем, о Боге как существенно сущем, если его сущность выше постижения? Какую ценность имеет теория творения у Джоберти, если его повествование об этом — только акциденция Сущего с непознаваемой сущностью?.. И странно, когда Эрн утверждает, что у Джоберти «понятие творения впервые (!!) берется эйдетично, а не догматично, — универсально, а не фактично, — кафолично, а не традиционно» (стр. 171). Какой же это эйдетизм, где «сущность», — «непознаваемый элемент»? Наоборот, понятие творения у Джоберти берется не эйдетически, а эмпири-

---

[38] Очень ярко определение Спинозы: Ad *essentiam* alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Ethica. V. II. Def. 2. — Видное исключение — Николай Кузанский. Наоборот, непостижимость и непознаваемость Бога, как Абсолюта, Безусловного и пр., в качестве положительного учения, — весьма распространенный вид ignorantiae doctissimae. С другой стороны, учение о непостижимости Абсолютного, как критическое учение (например, у Гамильтона), — весьма плодотворно. — Из знакомых Джоберти авторов *Бонне* утверждал: «Nous ne connoissons donc point l'Essence rèelle des choses». *Bonnet Ch.* Essai analytique. T. I. 2 éd. 1769. P. 197.

чески, — но только так как в «восприятии» он его не мог найти, он нашел его в «фантазии». Вся его теория творения и есть гносеологическая (=психологическая) фантазия на библейскую тему.

Больше всего в разъяснении нуждалась бы онтологическая сторона вопроса. К сожалению, Эрн не счел нужным ни разъяснить понятие сущности с этой стороны, ни исправить его, но, столкнувшись в одной цитате с ним, передает всю цитату в таком виде, что можно только предположить, что он не согласен с Джоберти. Речь идет об онтологическом превосходстве сверхумопостигаемого над умопостигаемым (la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile).

Джоберти. Intr. IV, p. 12: «...это превосходство проистекает из того, что сверхумопостигаемое много обширнее умопостигаемого, и из того, что оно образует логический принцип последнего. Сверхумопостигаемое, рассматриваемое в этом двойном отношении к умопостигаемому, дает начало метафизическому понятию сущности. Сущность, следовательно, есть непознаваемое вещи, которое рассматривается как более обширное, чем познаваемое, и как принцип его»[19].

Эрн. С. 167: «Это преобладание основывается на том, что сверхразумное больше разумного, содержа в себе его логический принцип. Метафизическое понятие сущности как чего-то такого, что недоступно мысли, потому что выходит за ее границы, и в то же время логически содержит принцип ее мыслимости, рождается из этого двойного аспекта сверхразумного».

Вольностью своего перевода Эрн достигает того, что откровенно агностический характер рассуждений Джоберти сильно смягчается, а Эрн получает право говорить о «положительном характере» учения Джоберти о сверхумопостигаемом. И он даже задается вопросом об исторических корнях положительного значения сверхумопостигаемого. На этот раз Эрн, однако, не обнаруживает своего обычного доверия к историко-философским познаниям Джоберти, а пытается ответить на вопрос *самостоятельно*. «...Несомненно прежде всего и больше всего, — говорит он, — мы должны указать на Платона» (стр. 168), у которого «мы встречаем» «положительную идею *сверхразумного*, обыкновенно игнорируемую исследователями» (стр. 168). Затем следует указание *двух весьма известных* мест из Платона.

Первое из них, — по истине locus classicus, а не «игнорируемая» идея, — Эрн вводит замечанием: «Сущности у Платона признают-

[19] «...la quale <la maggioranza> deriva dall' essere il sovrintelligibile più ampio assai dell' intelligibile, e dal costituire il principio logico di esso. Il sovrintelligibile, considerato in questo doppio rispetto verso l'intelligibile, dà origine al concetto metafisico di essenza. L'essenza è adunque l'inconoscibile della cosa, considerato, come più esteso del conoscibile, e principio di esso».

ся последним пределом знания». Это замечание двусмысленно, поскольку уже заставляет предполагать, будто, по Платону, «последний предел знания» еще не есть последний предел бытия. Дело было бы яснее, если бы Эрн указал, по крайней мере, кем это признается? Он предпочитает, однако, просто опровергать: «Но идея блага "не есть сущность, но силою и достоинством выше пределов сущности, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχτηος* "» (стр. 168, *ὑπερέχοντος*?). На это сравнение, как известно, Главкон рассмеялся и ответил: «*Ἄπολλον*, <*ἔφη,*> *δαιμονιας ὑπερβολῆς*, чем побудил Сократа искать других сравнений... Но дело даже не в этом: какая вообще может быть почва для сравнения Джоберти с Платоном? У Джоберти сперва сам Бог внедряет в нас интуицию своего бытия и творения Им существующего, а затем оказывается, что это бытие в преобладающей части лежит выше постижения, и это сверхумопостигаемое, как непознаваемое в вещи (l'inconoscibile della cosa), есть сущность Сущего, — никакое остроумие не станет восходить здесь к Платону как источнику, и абсолютно неясно, какая здесь может быть аналогия с разумно-постигаемым солнцем-благом? И во всяком случае, ясно, что сопоставлять идею платоновского «блага» с «непознаваемым» Джоберти нет оснований, ибо двух толкований не может быть в определении «места» этой идеи у Платона как *νοητὸς τόπος* (509 D) и ее самой как *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον* (518 C)[40]. Может быть, слепой или ослепленный и не видят ее, но это не значит, что «непознаваемость» составляет ее сущность. Главное же, не следует забывать всего хода рассуждения у Джоберти: признав «творение» существенным для Сущего, он, не умея объяснить это понятие, скрывает его за идеей непознаваемости сущности. Но именно идеи творения сам Джоберти не мог найти ни у одного из древних философов (tutti i filosofi antichi l'ignorarono)[41]. «Платонизм» здесь можно было бы навязать Джоберти только против его собственной воли.

Вторая ссылка на Платона непосредственно следует за вышеприведенной цитатой: «В описании своего высшего постижения "занебесной области" Платон говорит, что положительная и божественная сущность бессмертия, открывающаяся чистому переживанию экстаза, *недоступна никакому рассуждению οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου*, и мы, недостаточно постигающие истинную природу Бога — *οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν*, — должны остановиться перед живым порогом, поставляемым самим Сущим — *ἀλλὰ ταῦτα*

---

[40] Ср. также 517 C: *ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

[41] См. выше, стр. 174. Intr. II, p. 83, и еще раз то же p. 84: I filosofi Gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione...

μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω» (стр. 168—169; ср. также стр. 297).

Не буду останавливаться на том, что видно из простого сопоставления обеих ссылок, т. е., что между ними нет ни связи, ни единства мысли, что тем более не видно, с какой стороны вопрос о бессмертии имеет отношение к учению Джоберти о творении и сверхумопостигаемости Сущего. Но, мне кажется, интерпретация Эрна и сама по себе неприемлема. В главе XXV Федра Платон (в речи Сократа) хочет перейти к тому, что следует сказать об идее души[42], и тут, уподобив ее окрыленной колеснице и возничему, вдруг задается вопросом, каким образом возникли самые названия и понятия «смертный» и «бессмертный», — *πῇ δὴ οὖν θνητὸν καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν* (246 B). Засим следуют ответы: Душа, утерявшая крылья, соединяется с земным телом, и это соединение получает название смертного существа, — *θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα* (246 C—Д). То есть это значит: бессмертное получило название не в силу какого-либо (*οὐδὲ εἷς* = ne unus quidem) разумного основания (*λόγος λελογισμένος* = ratio recte conclusa), а мы вымышляем (*πλάττω* = fingo), не видав и как следует не уразумев Бога, какое-то бессмертное существо, имеющее душу, имеющее тело, вечно связанные друг с другом. — Мысль Платона, следовательно, ясна: имя «бессмертного» прилагается к необоснованному антропоморфическому представлению о Боге — таково вульгарное представление о «бессмертном», от которого возникло ходячее понятие и имя его, понимание же бессмертного у самого Платона, как известно, совершенно иное. Таким образом, здесь и речи не может быть о «положительной и божественной сущности бессмертия, открывающейся чистому переживанию экстаза», и *здесь* Платон, следовательно, *не дает* «описания своего высшего постижения "занебесной области"». Что касается «живого порога, поставляемого самим Сущим», будто бы выраженного в словах: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν κτλ.*, — (кстати, имеющего продолжение: *τὴν δ' αἰτίαν... λάβομεν*), — то... то с таким же успехом можно было бы известное русское выражение: «Ну тебя к Богу!»

---

[42] Для «души» собственно у Платона нет идеи, подобно тому, как она есть для чувственно данного. Как правильно замечает Зибек, само *родство* ее с идеями предполагает ее отличие от них. *Siebeck H.* Geschichte der Psychologie. Bd. I. Vol. 1. S. 187. Ср. Phaedr. 79 A; Resp. 611 E. Но душа сопоставляется с идеей, как «форма», подобная эйдосу — Phaedr. 103 E. — Phaedr. 246 A — не противоречит этому, так как, обратившись здесь к «идее» души, Платон, на самом деле, переходит к мифу (значение этого мифа см.: *Stewart J. A.* The Myths of Plato. L., 1905. P. 306—395).

интерпретировать, как выражение религиозного пафоса любви к ближнему и единения с Сущим!..[43]

Так-то у Эрна получается ответить на вопрос: «откуда Джоберти заимствовал основную идею своей теории сверхразумного и на что опирался, поставляя в связь сверхразумное с первоначальной интуицией» (стр. 168). Этот *платонический* экскурс Эрна, однако, тем интереснее, что это — случай, где Эрн не повторяет слова Джоберти, а производит самостоятельное исследование. И, вот теперь, я опять высказываю сожаление по поводу того, что Эрн не указал другой, на мой взгляд, более поучительной исторической параллели. Я уже отмечал выше некоторые пункты соприкосновения между Кантом и Джоберти. Теперь Джоберти сам подчеркивает некоторые моменты параллелизма, не лишенные интереса. *Дело ведь не в том, что Бог непостижим* или не до конца постижим, — труднее найти тех, кто утверждал бы Его полную постижимость, — а дело в утверждении Джоберти, что «сверхумопостигаемость» Сущего, *непознаваемый элемент в Нем*, есть Его *сущность*. Именно в *этом* пункте своеобразие Джоберти — в том, что он утверждает одновременно, что «сущность есть непознаваемое в вещи» (l'inconoscibile della cosa) и «принцип познаваемого» (Intr. IV, p. 12), «источник всех свойств, какие находятся в объектах» (ib., p. 13), *Сущее, как причина, творящая существующее*. Ведь это и есть не что иное, как пресловутая *вещь в себе в кантовском понимании*, — в этом пункте *Кант такой же онтологист, как и Джоберти*; Кант — сенсуалист и психологист только по отношению к миру явлений, т. е. по отношению к *существующему*. Сам Джоберти заявляет, что «идея того, что простирается за эти границы (за границы умопостигаемого) и идея непостижимых для нас оснований Сущего называется *«сущностью»*, если рассматривается вещь сама по себе (la cosa in sè stessa), и

---

[43] В примечании к этому выражению Эрн поясняет: «Несмотря на несколько [!?] провербиальный характер последнего выражения, в философии Платона ему приписывается особый интимный смысл в связи с теорией истины, как Дружбы между постигающим и постигаемым. Lys. 212. D. E.» (стр. 169). По моему мнению, ссылка на «Дружбу» Лисиса никакого отношения к делу здесь не имеет, но говорить определеннее об этом не приходится, так как Эрн не показал этот «особый интимный смысл»...

На стр. 321 Эрн пишет: «Общую схему откровения Платон дает в *Лисисе*. "Любимое любящему должно быть дружественно"; "нет... любителей [мудрости?..], если не отвечает им любовью мудрость". Активный *ответ* самой мудрости на любовь любителя мудрости и есть та форма взаимодействия между ищущим постижения и открывающимся Сущим...» и т. д. В прим. ссылка опять: «Lys. 212 E; 212 D». Но ведь Сократ здесь говорит также о том, что нет любителей лошадей, если не отвечает любовью лошадь, также перепелов, собак, вина и пр. «Схема откровения»?!. Сам Сократ этот путь характеризует словами: *οὐκ ἀρθῶς ἐζητοῦμεν*, но зато не вполне удачный русский переводчик Платона проф. Карпов во Введении к диалогу «Лизис» обронил суждение: «Тут скользит легкий намек на то, что истинный философ бывает обратно любим мудростью (p. 212 D)». *Платон*. Сочинения. Пер. В. Н. Карпова. СПб., 1863. Ч. IV. С. 233—234.

сверхумопостигаемым, если имеется в виду наша способность познания» (Intr. IV, p. 66). Разница с Кантом у Джоберти больше всего терминологическая: как ни неудачна терминология Джоберти, у Канта она еще хуже: интеллигибельное у него *не*постижимое и разум — *не*способность познания. Сам Джоберти следующим образом изображает свое отношение к Канту в этом вопросе: «Сверхумопостигаемое, в смысле субъективной природы своего принципа и в непроницаемой реальности своего объекта, по истине, есть *ноумен* Эммануила Канта, и основа единственной трансцендентальной философии, какая явилась бы возможной для человеческого духа» (Intr. IV, p. 14). Только, по мнению Джоберти, — с которым нельзя тут не согласиться, — Кант построил свою систему на смешении умопостигаемого и сверхумопостигаемого и приписал первому то, что присуще второму. Но в применении к сверхумопостигаемому все же оно, как «недостижимая реальность (realtà inarrivabile), соответствует *ноумену*, а как субъективное понятие — трансцендентальному критической философии» (ib.). Но кантовские субъективные формы имеют лишь видимость объективную, а объективность сверхумопостигаемого удостоверяется объективностью умопостигаемого. «Но вне этого различия, — признает сам Джоберти, — тожество между обоими понятиями, в критицизме и у нас — совершенное...» (ib.). «Общая идея, дающая первой Критике Канта ее основание, сама по себе верна: ошибка состояла в том, что он приписывает разуму качество, которое присуще только высшей и сверхразумной способности» (ib.). Немецкий философ сбился с пути истины, смешав предмет откровенной теологии с метафизикой и субъективировав умопостигаемое, которое само по себе объективно[44].

Мне нет надобности следить дальше за защитой Джоберти своей позиции, хотя в некоторых пунктах, — особенно по отношению к этике Канта, которую Джоберти также одобрял, — она представляет интерес в смысле уяснения самого Джоберти. Собственно, это должен был сделать Эрн[45]. Мне же важно было отметить некоторые совпадания Джоберти с Кантом, чтобы тем самым сказать, что у Джоберти с его сущностью вводятся все те великие недоразумения, которые раскрыты критикой у Канта, т. е. помимо противоречивости в самом понятии, прежде всего, *принципиальный* агностицизм, а вместе *с* ним и самый неуклюжий вид скептицизма. Сомнение Декарта есть даже не метод в строгом смысле, а просто методоло-

---

[44] Интерпретацию Канта у Джоберти мы оставляем, разумеется, на ответственности автора; нас интересует только факт, как и в чем обнаруживается сходство идей Канта и Джоберти, даже помимо его интерпретации.

[45] И это тем больше, что Эрн сам требует: «С Кантом Джоберти должен был бы посчитаться гораздо серьезнее уже по одному тому, что он ставит его бесконечно выше Декарта» (стр. 114).

гически допустимая и оправдываемая *фикция*; его сомнение есть фиктивное сомнение. У Джоберти гносеологически скептицизм — результат его философствования, а онтологически — принцип. Разорвав с Декартом и с рационализмом в лице его лучших представителей, Джоберти отсюда легко уже сближался с Кантом. *Его фикцией* является уже не что иное, как *его интуиция*. Как и Кант, отвергнув разум, он должен был под покровом психологистических и биологических суррогатов его искать себе убежища и приюта, — «вера» и «инстинкт» составляют тот туман, в котором можно скрыть любое уродство! Сюда скрылся, в конце концов, Кант, сюда же прячет свои концы Джоберти: «постижение сущности, — говорит он, — есть скорее верование в нечто непознаваемое, чем восприятие ее разумом, и способность, производящую верование, нужно понимать скорее как инстинкт, нежели как ответвление общей способности познания». «Способность, которая заставляет нас верить в реальность неизвестных сущностей, я называю *сверхразумом* (Sovrintelligenza)» (см. Эрн, стр. 163). «Сверхразум, — комментирует Эрн, — верою обличает сущности» (стр. 166). Это — не только скептицизм, — постоянная оборотная сторона веры, — это также самый грубый и самый примитивный *психологизм*, ибо психологизм определяется вовсе не тем, что на место Бога или Сущего как предмета философского исследования ставится сознание, а тем, что темный эмпирический факт переживания провозглашается последним, не подлежащим дальнейшему анализу, принципом. Скептицизм Джоберти *принципиально* в этом отношении не отличается от скептицизма, например, того же Юма, потому что они в критический для себя момент обращаются к психологическому факту *верования* и биологическому факту *инстинкта*; вопрос о предмете после этого становится второстепенным.

IV

Я не имею возможности здесь, да и не считаю делом продуктивным, следить за дальнейшим применением идеальной формулы Джоберти. С ее и Божьей помощью на протяжении двух десятков страниц он не только сокрушает своих философских и теологических противников, но еще разрешает по пути 8 философских проблем, да каких: о необходимом и случайном, об умопостигаемом, о существовании тел, об индивидуации, об очевидности и достоверности, о происхождении идей, о суждениях аналитических и синтетических, о природе умозаключения!.. С такой же легкостью потом (cap. V) он на протяжении 30 страниц разрешает пробле-

мы классификации и методологии математики, логики и морали, космологии и эстетики. Эрн знакомит читателя с первой группой вопросов в главе под громким заглавием: «Расчленение идеальной формулы в систему принципов» и со второй — в главе: «Опыт новой классификации знаний». Изобразить всю полноту мысли Джоберти здесь можно было бы на нескольких страничках, но так как Эрн делает из этого «большие» проблемы, а я на каждом шагу расхожусь с ним, то я ограничусь лишь одним вопросом: отношением идеальной формулы и принципа достаточного основания, который Эрн также помещает в «расчленение идеальной формулы». Останавливаюсь именно на этом вопросе по причине его тесной связи с основным для Джоберти понятием «творения».

Вопрос об отношении того или иного философа к принципу достаточного основания всегда представляет особый интерес, так как этим одним уже решительно определяется отношение данной философии к *положительной* философии. Дело не в простом отрицании или признании принципа, а в его *понимании*. Сам принцип достаточного основания, в конце концов, есть принцип *понимания*; в его собственном свете поэтому определяется и все направление философской системы, и важно, выступает ли она как система отношений субъективных или рациональных, эмпирических или идеальных, формальных или онтологических, фатальных или свободных и т. п. Как понимает это дело Джоберти и что сделал для решения вопроса Эрн?

Эрн поднимает его дважды, но анализа входящих в него понятий не дает ни в первом, ни во втором случае. Впервые он его поднимает в связи с учением Джоберти о творении, второй раз — в «расчленении идеальной формулы». Однако, и то немногое, что сказано, таким образом, Эрном, способно вызвать недоумения, так как непонятно, как согласуются три версии, в которых выступает у него принцип основания. Один раз он утверждает: «понятие *творческой* причинности возникает из *синтеза принципа достаточного основания с понятием подлинного Сущего* (курсив мой. — *Г. Ш.*), тогда как причинность механическая является неизбежной чертой мысли, исходящей из существующего» (стр. 156), и на той же странице: «Понятие безусловного творческого акта формально может быть выведено из подлинного понятия Сущего путем *синтеза Лейбницева принципа достаточного основания с принципом противоречия*» (курсив мой. — *Г. Ш.*). Но ведь не одно и то же — синтез принципа основания с понятием Сущего, как понятие творческой причинности, и синтез принципа основания с принципом противоречия, как вывод из понятия Сущего. Другой раз (3-я версия) он говорит: «К высшим принципам знания Джоберти

относит, прежде всего, принцип противоречия и Лейбницев закон достаточного основания. Оба они содержатся в идеальной формуле» (стр. 181), т. е. уже не в понятии Сущего, а в формуле: Сущее творит существующее. Которое же есть мнение Джоберти?

Джоберти говорит (Errori. I, p. 62—63): «...и так как я уже отожествил с идеальным Сущим принцип противоречия, мне пришло на ум, что, если отожествить с ним таким же образом принцип достаточного основания, непроизводительное Сущее становилось творцом, и пантеизм разрушался тем самым принципом, который, казалось, ему благоприятствовал»[46].

Эрн переводит (С. 156): «Но если с этим отождествлением идеального Сущего с принципом противоречия синтезировать отождествление Сущего с принципом достаточного основания, замкнутое в Себе Сущее сразу превратится в творческое начало».

Такой ли перевод привел к «синтезу», или, решив, что у Джоберти «синтез», Эрн так перевел, но, ясно, что сам Джоберти дело представлял не точно так, как изображает Эрн. Между тем, мнение Джоберти ясно: Бог есть источник как возможности (принцип противоречия), так и действительности (принцип основания). Сообразно этому и далее Джоберти признает, что принцип противоречия устанавливает необходимость «логическую, метафизическую, абсолютную, безусловную», а принцип достаточного основания — «относительную, гипотетическую, условную» (Errori, II, 66; Эрн, стр. 181). Все это очень напоминает рационалистическую докантовскую онтологию, но удержаться на этой почве Джоберти не удается. «Принцип достаточного основания, — говорит он, — разделяется на два принципа, один из них относится к разумному основанию (*ragione*), и другой — к *причине* вещи, а вместе они объединяются в протологическом принципе творения» (ib). Эрн прямо переводит здесь «alla ragione» — «к логическому основанию», и на этот раз его интерпретация имеет основание, но зато в таком случае Эрн не прав, называя «принцип основания», как его понимает Джоберти, «Лейбницевым» (Эрн, стр. 181, 156), так как лейбницевский принцип так «разделен» быть не может, как его делит Джоберти, не говоря уже о том, что вообще квалификация его как логического принципа или требует особого объяснения, или просто неправильна. Все это у Джоберти — влияние опять-таки *кантовского* истолкования «достаточного основания». Напротив, он расходится с Кантом дальше, когда утверждает, что «аксиома основания стоит во главе всех суж-

[46] «...e siccome io aveva già immedesimato coll'Ente ideale il principio di contraddizione, m'accorsi che identificando con esso nello stesso modo il principio della ragion sufficiente, l'Ente improduttivo diventava creatore, e il panteismo era distrutto da quel medesimo principio che pareva favoreggiarlo».

дений синтетических и аподиктических». Кант тут лучше понимал дело и, как видно из его писем к Рейнгольду, предусмотрел «опасность», к которой приводит такое обоснование синтетических суждений[47]. Непонятно также, как у Джоберти принцип необходимости «относительной, гипотетической, условной» «стоит во главе» *аподиктических* суждений. Никаких разъяснений Эрн к этому не дает, если не считать «разъяснением» стремление скрыть в тумане «сверхумопостигаемого» всякую трудность в разрешении философских проблем. Так, по поводу априорных синтетических суждений Эрн замечает: «Правда, онтологизм также бессилен указать положительные основания связи между подлежащим и сказуемым, как и психологизм, но зато он понимает разумный смысл этой невозможности и потому логически ее обосновывает» (стр. 189). Это — очень остроумно, но и только, а для философии этого качества мало...

В принципе основания содержится также принцип, как мы видели, «реальной причины». Опять — большое количество проблем, и опять — критерий, по которому можно определить истинное место всякой философии. Но и опять:

Джоберти. Errori, II, p. 66:
«Из принципа рождается идея *силы*, вокруг которой вращается вся динамическая философия, основанная Лейбницем, но, тем не менее детская, принимая во внимание столетнее блуждание современной мудрости; эта идея, мне кажется, предназначена начать лучшую эпоху для спекулятивных занятий, лишь бы только они возвратились на добрый путь. Прототип идеи силы, будучи сведен к творческому акту, может быть дан только идеальной формулой; а хотеть искать ее в абстрактном и чисто логическом понятии, как делает Лейбниц, или в сотворенном конкретном человеческой воли, как на нашей памяти делал Менде-Биран, есть, кажется мне, причина, по которой спекулятивный динамизм до сих пор не принес тех плодов, которые можно было бы от него ожидать».

Эрн. С. 181:
«Из принципа причинности рождается понятие *силы*, которое должно быть поставлено в центр современного умозрения и которое воистину может стать центром лишь при условии соотнесения с идеальным типом зиждительной силы творческого акта».

У Эрна — значительно короче, но яснее — у Джоберти. По существу же оба вызывают недоумения, хотя и разные. Предсказание Джоберти внушает опасность насчет его намерения ввергнуть

[47] Разъяснение этого вопроса см. в моей книге: *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Ч. I. Гл. 2. § 6. М., 1916. С. 208 сл.

нас опять в дебри *окказионализма*. Императив и возможность Эрна, напротив, соблазнительны и более современны: будем, как Бог, — вопрос только в том, как с Ним «соотнестись»?.. Во всяком случае, общее между обеими концепциями, по-видимому, то, что прототипом или «идеальным типом» нашего понятия силы, как производящей причины, нужно считать акт божественного творения. Это утверждение заслуживает особого внимания не только по своему содержанию, но, — и это даже особенно, — методологически. Может быть, со стороны теологического онтологизма, каким является философия Джоберти, только последовательно стремиться рассматривать земные дела по образу небесных, но та же последовательность тогда требует, чтобы все теории, построения, выводы и практические следствия такого рассмотрения не притязали на земное признание. Между тем, такова всегда была, — может быть, *почти* всегда, но я исключений не знаю, — тенденция богословских систем философии; есть она и у Джоберти. Идея, например, воплощается в Церкви с папой во главе, не «небесным», а земным, «живым, настоящим»; ортодоксия и гетеродоксия не только философские направления, а Imprimatur или Index librorum prohibitorum, — «живой, настоящий» и т. д. Печальная роль философии в устроении земли по «идеальному типу» неба в том, что она должна служить какой-то посредницей, «комиссионером», в ведение которого отдается все «познаваемое», а только инструкции она получает от «сверхпостижимого». *Философия совершенно так же должна устраняться от комиссионных поручений неба, как она должна остерегаться предприимчивости инженеров*, — Джоберти и Спенсеры, аббаты и инженеры, одинаково готовы сделать из нее рабу, хотя и для разной работы. Оберегая свою свободу, философия должна в самом начале отстранять всякие предложения «сделок», как со стороны богословия, так и со стороны техники. Во всех же заверениях о «тожестве философии и религии» (Эрн, стр. 218), об их «параллелизме» (стр. 205) и т. п., ничего нет для философии ни почетного, ни доброго. Последним вершителем и разрешением всех вопросов у Джоберти служит «сверхумопостигаемое», — и прекрасно, но пусть он не впутывает этих решений в «постижимое», ибо с трудом, может быть, но здесь мы разберемся и без его помощи. Я не против всякого рода небесных теорий вообще, и свободы их высказывания, — даже если им место — в Индексе глупости, — но я против того, чтобы благоустроение неба навязывалось земле. Можно говорить сколько угодно о «сверхпостижимом» — но нельзя заставить думать, что этим разрешается хотя бы малейшая земная загадка. А что касается энтузиазма, с которым преподносятся богословские банальности, то в этом деле им не

уступят и позитивистические банальности — «Бог создал мир из ничего» можно произнести с таким же апломбом, как и «Мир есть движение атомов», и одинаковую ценность имеют выводы: из первого, что нужно устраивать церковный приход и не отделять церкви от государства, а из второго, что нужно питаться рыбою, чтобы быть умным и хорошим. Все это дела — *нефилософские*.

В конкретном применении к Джоберти это значит: пока он говорит о творении, как о причинности в мире «сверхумопостигаемого», тут ему и книги в руки, — Иегова ли или Элогим, — это в конце концов может быть даже интересно. Но при чем здесь «достаточное основание» и «закон причинности»? А если Бог создал мир, не имея к тому достаточного и разумного основания, и вопреки всякому закону причинности, действительно, *из ничего*, — на то Его святая воля, но из этого не следует, что наш мир нужно толковать по образу Божественного каприза. Да и как мы можем пользоваться этим образцом или «идеальным типом»? Прежде всего, он «непознаваем», но допустим, что все происходило так, как рассказывает Моисей, а за ним Джоберти. Тогда мы признаем, что воля Бога всемогуща, — захотел и все сделано, — но какой же это для нас «идеальный тип», когда и волосы на нас растут помимо нашей воли? «Силу» и «причину» мы должны, по Джоберти, мыслить не по типу, предлагаемому Лейбницом и Мен-де-Бираном, а по типу, предлагаемому Моисеем, — если таково наше *первое* понятие о причине, то почему так чуждо земным делам пресловутое ex nihilo? Творение и причина — вещи от начала до конца разные. То же относится к закону разумного достаточного основания. В аспекте творения мир создан самым сверхразумным образом, но даже самый божественно настроенный человек не найдет достаточного основания в том, что «сотворенные существования» болеют или что для того, чтобы обладать св. Софией, нужны кровавые гекатомбы. Еще в другом отношении наша причинность обладает признаками, которых нет в божественном творении: Джоберти нам рассказывает, согласно с иудейско-христианской традицией, что творение относится к *сущности* Бога, т. е. выходит, и хотел бы не творить, да не может. В этом единственно, по-видимому, Его воля ограничена. «Сотворенные духи» тут свободнее: не все мы можем причинить, но, если захотим, то кой от чего и воздержимся. — Итак, может быть, и Лейбниц не прав, может быть, и Мен-де-Биран не прав, но Джоберти, утверждая, что «протипом идеи силы» является творческий акт Бога, сказал просто нелепость.

Хочется мне остановиться на этом вопросе и с другой стороны. Для того, чтобы говорить о прототипе понятия причины, к этому прототипу так или иначе нужно прийти, — в опыте ли мы его встре-

тим или придем к нему из эйдетического анализа опытных примеров. Тот факт, что нам сообщает об этом Моисей, дела не меняет, он-то должен был испытать это, и, следовательно, можно спрашивать: как вообще «человеческий дух» приходит к названному «прототипу»? Ведь если он присутствовал при творении, так сказать, соприсутствовал возникновению мира, то он сам не сотворен. Но дело было не так: «Сущее, — говорит Эрн, — произнося свое суждение, свершает акт откровения, причем субъект откровения, или то, чему откровение совершается, т. е. человеческая интуиция, вызывается сущим из абсолютного небытия и впервые созидается в акте самооткровения Сущего и для него» (стр. 159). Итак, своим «Иегова» Бог вызывает человека из небытия, но *как*, — об этом человек не может ничего сказать, раз он *не был до своего бытия*. Если он пытается пролить на свой переход от небытия к бытию какой-нибудь свет рефлексии, то образцом для него как раз является собственная воля и причинность, а не божественная. Конечно, аналогия — не надежный метод, но вот тут и обнаруживается важный факт. Раз это внушено человеку в первой интуиции, как разъясняет Джоберти, и человек «воспринял» это, то тем самым утверждено, что есть какое-то *единство и общность между сознанием Бога и сознанием человека*. И если теперь мы захотим это сознание исследовать принципиально, то мы вернемся... к Декарту, иначе есть полное основание думать, что «человеческий дух», при всем своем энтузиазме в утверждении «идеальной формулы», просто фантазирует. Есть, впрочем, еще выход: если принципиальный анализ сознания — дело трудное, и с ним не укроешься в «сверхумопостигаемое», то остается апеллировать к «сверхъестественным» состояниям сознания, в роде «экстаза», «сошествия благодати» и т. п. Но ведь это — *психологизм*, избежать коего можно только одним путем: найти следы актуальных экстравагантных переживаний в инактуальном фонде сознания. Но тут мы опять приходим к требованию принципиального анализа сознания... Не больше ли тогда соответствует достоинству философии, не желающей выполнять комиссий богословия, брать прототип всех понятий, в том числе и понятий причины и разумного основания, не из Ветхого Завета, а из самого сознания их?

Последняя глава второй части книги Эрна «Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии» — самостоятельная глава, в которой подводятся итоги и даются оценки. Правда, сам Эрн определяет задачу этой главы как задачу «не столько критическую, сколько истолковательную» (стр. 218), но, как увидим, «критика» у него есть, хотя и не по отношению к Джоберти.

Пять признаков, по Эрну, характеризуют философию Джоберти. 1) «*Исходным пунктом* философии Джоберти является

субъективно-объективный момент тожества философии и религии» (стр. 218). — Это не вполне точно. Более точная формула Джоберти гласит: «идеальная и католическая наука обнимает философию и теологию, и поэтому она — единственная совершенная дисциплина в порядке рационального познания» (Intr. II, p. 109). Тогда и признак этот можно было бы формулировать, мне кажется, точнее: *Исходным пунктом*, как и завершающим, философии Джоберти является его *католицизм*. 2) Историко-философское противопоставление *психологизма* и *онтологизма* (стр. 219). Опять, мне кажется, как видно из предыдущего изложения, точнее было бы сказать: противопоставление *гетеродоксии* и *ортодоксии*. 3) Универсальная борьба с *психологизмом* (стр. 221). Это — верно, только не следует забывать, что антипсихологизм у Джоберти — понятие *отрицательное* и исключающее всякий *не* католический теизм, ибо, хотя Джоберти говорит: «всякая система, помещающая принцип познаваемого в чем-нибудь, что, собственно говоря, не есть Бог, необходимо психологистична» (Errori, I, p. 125)[48], тем не менее едва ли он признал бы магометанского Бога принципом всего познаваемого. 4) Последовательно проведенный *онтологизм* (стр. 222). Точнее, снова *теологизм*. 5) «...всю философию Джоберти можно назвать *философией творческого акта*, и универсальный креационизм обозначить как *пятую* черту его системы» (стр. 223). Разуметь, под этим нужно, конечно, философию *божественного* творческого акта, иначе возможны недоразумения: можно подумать, что философия Джоберти с какой-нибудь стороны похожа на бергсонианство или динамический спиритуализм, чего на деле нет. Термин «креационизм», более или менее подходит, хотя и может дать повод: (a) к мысли, что Джоберти — *деист* той формы, которая обозначалась именем креационизма; но Эрн, впрочем, и не сделал попытки показать, что Джоберти теист, так что, может быть, он и имел в виду обозначить это родство Джоберти с деизмом; (b) к мысли, что Джоберти заодно с Ансельмом, Фомою, Петром Ломбардским выступал против теорий предсуществования и традуционизма; но опять-таки Эрн не разъяснил, как творятся души по Джоберти, так что и тут его название, может быть, намеренно. — Эрн приглашает «к более подробному рассмотрению двух пунктов мировоззрения Джоберти: его антипсихологизма и креационизма» (стр. 225). Я остановлюсь еще на первом, тем более, что и сам Эрн потом находит, что ему «остается сказать несколько слов о креационизме Джоберти» (стр. 244) — этой «исключительной черте» его онтологизма (стр. 222).

---

[48] См. выше стр. 152.

К современному понятию психологизма, по мнению Эрна, понятие психологизма у Джоберти относится, как целое к части (стр. 225). Это — верно с той стороны, что не все учения, которые не делают Бога своим принципом, в современной философии будут названы психологистическими, но зато богословствующие философы, наверное, будут отнесены к психологистам в подавляющем большинстве, ибо и они по чести должны бы сказать: *πλάττομεν ἀθάνατόν τι ζῶον κτλ.*

Далее, Эрн различает два типа современного антипсихологизма: «Первый тип есть антипсихологизм *трансцендентальный*, второй — антипсихологизм *логический*. Первый тип представлен неокантианскими школами, между собою расходящимися, а именно школою Когена, Риккерта, отчасти Шуппе, второй — школой Гуссерля» (стр. 225)[49].

Положение, отведенное Эрном Шуппе в этой классификации, более чем сомнительно, но еще сомнительнее, конечно, сама классификация: как же можно противополагать «трансцендентальный» и «логический»? Как будто Коген в *логике* не антипсихологист и как будто Гуссерль в *философии* не трансценденталист!?. Или Эрн думает, что «трансцендентализм» специально кантовское и новокантианское достояние? Но, не уходя далеко за примерами, он мог бы в тех же Пролегоменах, которые цитирует на следующей странице найти: «Ибо то, что носит это название (т. е. трансцендентальной философии), есть собственно часть метафизики, тогда как настоящая трансцендентальная философия должна еще вывести возможность метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать» (пер. Соловьева, стр. 36). Ну, так вот, может быть, эта, *по Канту*, не настоящая трансцендентальная философия и есть самая настоящая?.. И тогда получается то, что никак не согласуется с разделением Эрна: именно потому-то и логика должна быть антипсихологистической, что того требует антипсихологистическая философия. Я — не сторонник трансцендентализма Канта и новокантианцев, но тем более не могу, в интересах историко-философской справедливости, не отметить странных приемов «критики» этого вида трансцендента-

---

[49] В примечании Эрн пишет: «невыясненность термина "психологизм" в современном мышлении хорошо подчеркивается справками в словарях: *Krug*... 1883 (?), *Baldwin*..., Eisler...» (стр. 225). Но в словаре Круга вовсе ничего не говорится о психологизме; Эйслер дает свое определение и перечисляет целый ряд других определений и имен, как психологистов, так и их противников, в числе коих назван и Джоберти; Болдуин указывает два типа психологизма, из коих первый характеризуется в определении американского *последователя Джоберти* Браунсона. Итак, рекомендательная справка только заставляет спросить: почему Эрн нам ничего не сообщил о Браунсоне? А вопрос этот тем более законен и интересен, что, по-видимому, Браунсон весьма «исправляет» Джоберти...

лизма у Эрна. Дав неправильное определение и разъяснение трансцендентального метода, — о чем у нас уже была речь (см. выше, стр. 162 сл.), — Эрн ссылается на Канта (стр. 226 прим.): «У Канта можно найти много мест, подтверждающих нашу мысль. Всего определеннее он высказывается в *Пролегоменах*: "Нам не нужно здесь искать простой возможности таких (априорных) положений, т. е. спрашивать, возможны ли они. Ибо *есть* достаточно таких положений, и притом данных, действительно, с бесспорною достоверностью, и так как наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнем *с признания, что такое синтетическое, но чистое разумное познание действительно существует*". Пер. Вл. Соловьева. М., 1905. С. 31—32». Но вместо того, чтобы ставить *точку* после «существует» Эрн должен был поставить *точку с запятой* и продолжить фразу Канта по тому же переводу: «но затем однако, мы должны *исследовать* основание этой возможности и спросить: *как* возможно это познание, с тем, чтобы мы могли из принципов его возможности определить условия его употребления, его объем и границы» (курсив Канта). Кроме того, Эрн должен был пояснить, что значат в его цитатах из Канта слова: «здесь» и «теперешняя», каковое пояснение выражается следующей краткой цитатой из Канта: «В *Критике чистого разума* относительно этого вопроса я приступил к делу синтетически, именно так, что я делал исследование в самом чистом разуме, и в самом этом источнике старался определить по принципам как элементы, так и законы его чистого *употребления*. Эта работа трудна и требует от читателя решимости вдумываться мало-помалу в такую систему, которая не кладет в основании ничего данного кроме самого разума, и старается, таким образом, не опираясь *ни на какой факт* (курсив мой), развить познание из его первоначальных зародышей» (пер. Вл. Соловьева. М., 1905. С. 29—30). А если бы после этого Эрну пришлось отказаться от своего возражения против «трансцендентализма», то... от этого Джоберти не потерял бы, как не приобретает он при наличности такого «аргумента» в книге Эрна.

Эрн находит «несколько больше общего у Джоберти со вторым типом современного антипсихологизма» (стр. 228) — т. е. с чем же: с «логизмом» или с «Гуссерлем»? Если первое, то он также «больше общего» должен иметь с Когеном, например! Если второе, то я как раз сказал бы обратно: иметь *еще меньше* общего![50]. Эрн пояс-

---

[50] Собственные измышления Джоберти о логике в конце вздорны и не заслуживают даже обсуждения. (Эрн их излагает на стр. 212—213.) Для любителей курьезов приведу определение логики как искусства у Джоберти: логика есть «*искусство восходить познанием к Сущему, нисходить от него к существующему и ментально реконструировать идеальную формулу, коей сама логика есть повторение*» (Intr. III, p. 17; ср. Эрн, стр. 212). Искусство, вероятно, душеспасительное...

няет свою мысль: «Выводя свой эйдетеизм из Лейбница, Гуссерль оставляет ту магистраль, которая является господствующей в новое время, и присоединяется к той линии, на которой, по Джоберти, свершается истинный прогресс умозрения в новое время и сохраняется живая связь с нетленными достижениями Платоновой философии» (стр. 228), и тут Эрн делает ссылку на мою книгу «Явление и смысл». Но я не утверждал и не давал повода к утверждению, что Гуссерль может «присоединиться» к «магистрали», которую одобряет Джоберти, ибо не понимаю «магистрали» Гуссерля без «атеистов» и «еретиков» *Декарта и Спинозы*. Что касается его связи с Платоном, то такова, действительно, *моя* интерпретация Гуссерля, сам же Гуссерль осторожнее и, по-видимому, не без оснований. Ему делали «упрек» в том, что он возвращается к «платоновскому гипостазированию» идей или сущности, такой упрек он и признает несправедливым[51]. Я же настаиваю на платонизме Гуссерля, потому что и по отношению к Платону такой «упрек» считаю несправедливым. Гипостазирование Платоновских идей я считаю неоплатоническим и в особенности христианским *извращением* Платона, начатым, впрочем, еще легкою рукой Аристотеля. Теперь, как же сопоставлять Джоберти с Гуссерлем через Платона? Платона, по моему наблюдению, Джоберти знал не достаточно глубоко, преимущественно из вторых рук, принимал его в «понимании» Августина и Мальбранша. Конечно, и это все-таки платонизм, и я не затрудняюсь отнести Августина и Мальбранша к *положительной* философии, но платонизм Гуссерля, по-моему, тем и ценен, что он освобождается, наконец, от пресловутого *существования*, respective, *видения идей в Боге* и, надеюсь, мы доберемся до признания настоящего *здорового* Платона. Выше я привел достаточно материала для того, чтобы компетентный читатель мог составить суждение о «платонизме» Джоберти и его действительном замысле. Но, кажется мне, достаточно одного следующего афоризма Джоберти, чтобы не сомневаться в том, *кто* перед нами: «и как, по прекрасному учению Платона, св. Августина и Мальбранша, дух видит идеи в Боге, т. е. в самой Идее; так, по католической науке, *дух созерцает Идею в Церкви*, потому что Идею нельзя помыслить без содействия слова, а христианское слово есть единственно чистое и адекватное отражение (la riflessione) идеального мира» (Intr., II, p. 109).

Интересно дальше, что, назвав антипсихологизм Гуссерля *логическим*, Эрн говорит о «феноменологическом методе Гуссерля» (стр. 228). Но как же феноменологический метод подходит под термин «логический антипсихологизм»? Ведь, право же, у Гуссерля,

---

[51] Ср. его Ideen. S. 40.

кроме переведенного на русский язык и цитируемого Эрном *I-го тома* Логических Исследований, есть еще некоторые сочинения!.. «Кроме того, — рассуждает Эрн, — гуссерлианский антипсихологизм в своей отвлеченной *логичности*, с точки зрения основных идей философии Джоберти, должен был бы быть обвинен в дурном *статизме*, создающем неизбежный тупик и тот переход к новой утонченной схоластике, который правильно был отмечен одним исследователем, как характерная черта антипсихологизма Гуссерля» (стр. 228). Видно, нашим отечественным мыслителям все еще ближе философские extemporalia Вундта, что они так охотно повторяют вундтовскую квалификацию Логических Исследований Гуссерля![52] «Один исследователь», на которого ссылается Эрн, С. А. Алексеев находит у Гуссерля «чистейшую схоластику бесконечных подразделений и дисъюнкций, не только что никому и ни для чего не нужных, но совершенно бесполезных и для самого Гуссерля, который в конце концов, утопает в нагроможденных им самим тончайших различениях и подразделениях, не делая из них никакого употребления» (Эрн, стр. 229, прим.). Какого же «употребления» ждет г. Алексеев? Стрелять нужно этими «различениями» или доказывать бытие Бога, или подготовлять революцию?.. Это — различения, увы, только *теоретические*, и раз они сделаны, они уже «употреблены». Или самих различений и делать не нужно? Но это вопрос... не только вкуса, а, как гласит некое вполне «схоластическое» изречение: discernit sapiens res quas confundit asellus... Эрн находит еще у Гуссерля «дурной *статизм*», который противополагается «эйдетическому *энергетизму*» Джоберти (стр. 229). Что у Гуссерля нет «эйдетического *энергетизма*», с этим я согласен, ибо «эйдос», конечно, не мотор и не паровоз, но что значит «статизм», и притом «дурной»? Статизм, и коррелативно динамизм, вообще суть способы подхода к вещам, некоторые приемы мысли, но, я думаю, некоторым вещам соответствует статический подход, другим — динамический, однако, один другого не исключает. В упрек та или иная квалификация может превратиться только тогда, когда по существу динамическое изображается *только* статически, или обратно. Так например, я считаю серьезным упреком по адресу Эрна, что взявшись за историко-философскую тему в своей работе о философии Джоберти, он именно от исторического ее освещения уклонился, полагаясь во всем на Джоберти, — это *статизм*,

---

[52] Но, разумеется, ничего нельзя иметь против *серьезных* попыток сопоставления Гуссерля (а также Вюрцбургской школы психологов) с схоластикой не в одиозном, а в историческом смысле. Такое сопоставление делал лувенский философ Ноэль в Revue néoscolastique de philosophie (1910). Ср. *Grabmann M.* Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Wien, 1913. S. 49.

где нужен динамизм; он уклонился и от диалектического анализа философских понятий Джоберти, — опять статизм. Но почему *будто бы* «отвлеченная *логичность*» Гуссерля есть статизм, не понятно: если это действительно, «отвлеченная *логичность*», то какой ей быть, ей принципиально присуща статичность, а если это — «феноменологический метод», о котором упоминает Эрн, то, боюсь, что квалификация этого «антипсихологизма» как статического есть вещь, которую трудно было бы доказать, а высказывать такое суждение без доказательства — весьма неосмотрительно. Впрочем, на странице 230 (прим.) Эрн как будто мотивирует свое мнение: «Статизм антипсихологизма Гуссерля связан с его исключительным математизмом»[53]. Однако, как же согласовать этот мотив хотя бы со следующим, например, заявлением Гуссерля: «Трансцендентальная феноменология, как дескриптивная наука о сущностях, относится к *совершенно иному основному классу (eine total andere Grundklasse) эйдетических наук*, чем математические науки»[54]; или со следующим: «В философии нельзя давать дефиниций, как в математике; всякое подражание математическим приемам в этом отношении не только не плодотворно, но ошибочно и сопряжено с вреднейшими последствиями (ist... verkehrt und von schädlichsten Folgen)»[55].

Между тем, если бы Эрн не игнорировал историко-философских источников самого Джоберти и если бы он внимательнее отнесся к современной философии, в частности к названной им «феноменологии», он не делал бы таких неосновательных замечаний по адресу «логического антипсихологизма» и мог бы извлечь из Джоберти интересную для истории философии XIX века страничку. Современная феноменология вышла, как известно, из *австрийской* школы психологов, во главе которой стоял Фр. Брентано. Отличительная черта ее — в том, что в противоположность *германской* психологии она уделяла большое внимание *английской и шотландской* психологии, в частности Миллю и Гамильтону. Многие ее характерные черты заставляют и в феноменологии видеть исторического преемника в особенности шотландской философии[56]. Джоберти почерпал свои аргументы против конди-

---

[53] Эрн ссылается при этом на Поладьи (Polágyi), называя его Палагий, но Поладьи в указанном месте говорит об общем *формалистическом* течении современной логики, а в своем последующем изложении он также опирается только на *1-ый том* Логических Исследований.

[54] *Ideen*. S. 141.

[55] *Ib*. S. 6.

[56] Между прочим, именно Гамильтон определяет первую *описательную* часть философии как *феноменологию*, которая «ограничивается собственно фактами, доставляемыми в сознание, которое рассматривается исключительно в себе самом». *Hamilton W*. Lectures on Metaphysics and Logik. Vol. I. Edinburgh, 1859. P. 124.

льяковского «сенсизма» и против картезианства, откуда только можно было при его плохом знакомстве с историей философии. Как немецкую философию он изучал по Кузену, так шотландскую философию он изучал по ее французским проводникам, — по тому же Кузену, по Руайе-Колару, — открывшему поход против Кондильяка на почве шотландской философии, — и в особенности, по Жуффруа, переводившему на французский язык Рида и Д. Стьюарта. Спиритуалистические и психологические выводы этих своих наставников Джоберти не разделял; психологистические выводы шотландской философии не может принять и антипсихологизм феноменологии. Вот — интересная почва для сравнения. Укажу только один, но важнейший пункт в этом вопросе, на котором, кстати, иллюстрируется философская слабость и несамостоятельность Джоберти.

Джоберти *отрицал* психологизм, но ошибки, идущей от Рида, он назвать не мог. Эту ошибку прямо назвал Гамильтон. Она состоит в том, что Рид считал «сознание» особой способностью «внутреннего восприятия», наряду, следовательно, с другими «способностями», а не всеобщей характеристикой и условием. Определяя психологизм как учение, всегда сводящееся к «сенсизму» (см. выше 151 сл.), хотя бы и внутреннего чувства, Джоберти одним определением этим уже становился сам на почву психологизма. Если бы Джоберти заметил то, что заметил Гамильтон, он не только был бы предшественником современного антипсихологизма, но иначе оценил бы всю философию, и в особенности философию Платона и Декарта, а равным образом и учение своего соотечественника Розмини о «возможном», и самое главное, он не мог бы оставаться «онтологистом». — Что же ему помешало сделаться действительным предшественником современного антипсихологизма? Почему Джоберти отдал предпочтение онтологизму и теологизму перед философией? Ответы здесь могут быть разные, но в основу их нельзя не положить *католицизм* Джоберти, а еще глубже, может быть, здесь лежит коренная антиномия европейской мысли: миф и докса или философия и знание?

Третья часть работы Эрна «Завершение системы» (249—330) основывается, в значительной части, на сочинении Джоберти «Protologia», которого я не видел, и потому тут мое суждение о «Философии Джоберти» подходит к концу.

На странице 282—283 Эрн предупреждает: «Глубокомысленный опыт метафизики истории, лежащий в основе второй философии Джоберти, требует от излагающего *творческого* истолкования, ибо он образует “подземный” слой мысли Джоберти, более им подразумеваемый, чем выявляемый, более очерчиваемый намеками

и выводимыми следствиями, чем прямыми определениями». Следовательно, судить об этой части иначе, как путем сравнения с самим Джоберти невозможно[57]. Между тем, если разобранное мною *не* было «*творческой* интерпретацией», то легко представить, почему теперь автор сам принуждает воздержаться от суждения об этой части его книги.

Что общая моя оценка Джоберти радикально расходится с оценкой Эрна, в этом читатель уже достаточно убедился, и ни в каких резюме это не нуждается. Что касается книги Эрна, то я все же думаю, что в целом она может оказаться полезной. Она — не совершенна, но думается, ее промахами не затушевывается вполне облик Джоберти. Я сожалею, что книга бедна историко-философским и критическим освещением, но, как я указывал, может быть, для «первого ознакомления» повествовательный метод имеет свои достоинства. Ведь не только потому может быть интересен Джоберти, что нас интересует история западной философии. В различных индивидуальных и национальных образцах ее мы знакомимся с путями и приемами, из которых одни могут нам пригодиться как положительные указания, другие, как испробованные и оказавшиеся негодными, — путями, заводящими в тупик. Едва ли путь Джоберти соблазнит многих, но важно знать этот путь, чтобы его не повторять. Философия Джоберти в особенности поучительна в этом отношении не потому только, что Джоберти — слабый мыслитель, — я не вижу, чтобы Эрн, при всей своей философской одаренности, значительно подвинулся вперед по пути Джоберти, — а потому, прежде всего и главным образом, что Джоберти не ценил философию самое по себе, а ценил ее как средство укрепления своих вероисповедных, церковно-политических и политических убеждений. Эрн сам не счел нужным познакомить читателя с этическими и эстетическими теориями Джоберти, соглашаясь с Сольми, что соответствующая работа Джоберти «принадлежит к самому слабому из всего, что написано Джоберти» (стр. 216, прим.). Эрн это сделал напрасно, потому что таким образом можно было бы лучше проверить плодотворность теоретической философии Джоберти. *Для себя*, я не сомневаюсь, Эрн произвел эту проверку, и все-таки не изменил своей оценки Джоберти... Но если, в самом деле, Джоберти может выдержать серьезное испытание философской критики, то зачем же у Эрна этот приподнятый тон? Зачем апология и панегирик?.. Тут уже я вижу не столько личные качества Эрна, сколько характер целого

---

[57] Только предупредительности В. Ф. Эрна, любезно предоставившего в мое распоряжение собственные экземпляры цитированных мною сочинений Джоберти, я обязан тем, что ближе познакомился с этим представителем «молодой Италии».

направления нашей философской мысли, ярким представителем которой он является.

Мне лично этот тон тем более кажется неподходящим, что не может быть спора о философской «величине» Джоберти. Но какой здесь может быть критерий? Не является ли такое решение делом субъективных склонностей и собственного философского самоопределения? Наверное! Но есть один признак, который сразу ставит под отрицание значительность философа и его учения: это — подчинение философии не-философским целям и, следовательно, решение философских задач сообразно практическим — преимущественно политическим и религиозным — идеалам. Провозглашение гетерономии философии может исходить от большого писателя, великого человека, крупного политического деятеля, религиозного реформатора, но все они этим провозглашением выносят решительно осуждающий приговор самим себе, *как философам и своей философии*. Джоберти произнес себе свой приговор (см. выше, стр. 133): «автономия разума и абсолютная независимость философии — нечестивы и абсурдны»... Чему же должна быть подчинена философия? — *Катехизису*, читатель!.. «Кахетизис есть вся онтология народа и детей, и он должен быть основою онтологии ученых, если они не хотят стать ниже детей и народа» (Intr. II, p. 62).

Густав Шпет

Некоторые черты из представления Н. О. Лосского о природе

(По поводу книги: Н. Лосский. Материя в системе органического мировоззрения. Изд. Лемана и Сахарова. М., 1916)

Настоящая статья уважаемого автора есть этюд по *мифологическому* объяснению одной из основных натурфилософских проблем. Мифологическим объяснением я называю такое объяснение, которое исходит из признания реальности объясняющего фактора *вне*, — актуально или инактуально, — данной действительности. Как мифологическое, такое объяснение само себе критике не подлежит, хотя оно должно быть, по требованию Платона, все же *правдоподобным*. Понятие «правдоподобия» есть понятие весьма гибкое, и оно прекрасно мирится с другим признаком мифа — чудесностью. Мифологический этюд Н. О. Лосского вполне удовлетворяет этим условиям: он вращается в области недоказуемого, а, следовательно, и неопровержимого, — и потому-то он и не подлежит критике, — он дает правдоподобное изображение картины мира, и он вводит в нее элемент чудесности. Содержание мифа, излагаемого автором, следующее.

«В грандиозном виде и для философского ума сразу с полною убедительностью материальная природа предстает как единое органическое целое, если обратить внимание на то, что мировое пространство есть органическая система, в которой всякая точка и всякое место существует не иначе, как во взаимном соотношении с остальными точками и местами» (14). «Совершенно иным способом, но не менее убедительно вскрывается необходимость органического учения о материи уму того, кто усматривает, что все изменения в материальной природе осуществляются не путем действий одного тела на другое, а путем *взаимодействий* <...> Это чудо единовременного взаимоопределения двух различных вещей осуществляется даже в случае такого простого, на первый взгляд, события, как толчок» (14—15). Образец органического учения о материи автор берет из области динамических теорий. «Согласно этому учению — материя есть не застывшее бытие, а *процесс*, и притом процесс, совершающийся по типу [*по типу!*] органического строения, так как все стороны его существуют не сами по себе, а в отношении к целому» (16). «Все реальное содержание материи динамизм рассматривает, как

обнаружение сил отталкивания и притяжения» (15—16). «Связная группа непроницаемых объемностей есть результат действия сил отталкивания и притяжения, имеющих характер *центральных сил*; направления обнаружений каждой из них исходят из одной точки, которую можно назвать *центром обнаружения* силы. Такое учение, следовательно, вовсе не порывает с атомистикою: оно есть *динамистический атомизм*» (17). Единство множества сил, исходящих из центра их обнаружения, указывает на то, что «в основе лежит единый деятель», *«обладатель силы»*, который называется *«субстанцией»* или *«субстанциальным деятелем»* (18); «...множество субстанциальных деятелей есть сверхпространственное царство бытия, в котором, следовательно, каждый деятель находится не близко и не далеко от других деятелей» (19). «Основные философские черты» принимаемого Лосским учения о материи, развитой в духе органического миропонимания, сводятся к следующему: Всякое свойство материальной частицы рассматривается на основе всей системы материальной природы. Последняя — *не первоначальна*; «она есть некоторое *производное бытие*, обусловленное более высокою *сверхматериальною основою*, силами субстанциальных деятелей» (20)... «некоторые субстанции не только обнаруживают материирующую деятельность отталкивания и притяжения, но еще и способны при этом переживать психические состояния» (20—21). «Каждому из нас хорошо знакомы такие существа: в самом деле, всякое человеческое я есть субстанциальный деятель, осуществляющий материальные процессы отталкивания и направляющий, по крайней мере некоторые из них, сообразно своим желаниям» (21). Теперь, «представим себе [*раз!*], что материя есть не единственный вид бытия в природе <...> Тогда не трудно будет представить себе [*два!*] и такие условия, при которых возможно *уничтожение* материальной частицы. В самом деле, представим себе [*три!*] субстанциального деятеля, осуществляющего деятельность отталкивания <...> Положим [*четыре!*] далее, что этот субстанциальный деятель осуществляет еще и психические деятельности. Тогда производимые им процессы отталкивания становятся осмысленными <...> Теперь допустим [*пять!*], что такой субстанциальный деятель <...> усматривает отрицательные стороны материального процесса и совершенно отказывается от столь примитивной деятельности, как отталкивания <...> материальная частица исчезла бы из состава природы, <...> субстанциальный деятель <...> направил бы свои творческие силы на более высокую, чисто *духовную* <...> деятельность» (24—25).

Таков — миф. Но Лосский хочет связать его с некоторыми *принципами* миропонимания, которое он называет *органическим*. Сколько речь здесь идет уже не о мифе, а о философии, позво-

лю себе высказать некоторые критические соображения о самих этих принципах, тем более, что я вовсе не считаю, чтобы была какая-либо необходимость связывать мифологию с философскими принципами, и обратно, стремиться перейти от принципов к мифологии. Думаю, что и у Н. О. Лосского принципы — сами по себе, и мифология — сама по себе.

Лосский противопоставляет органическое целое неорганическому. «Рассматривая отношение целого к элементам, можно утверждать, что элементы суть *первоначальное* бытие, а целое есть нечто *вторичное*, элементы суть *основное* бытие, а целое *производно* из них; в таком случае абсолютное бытие, т. е. бытие совершенно самостоятельное, может быть найдено только среди элементов, т. е. путем *нисхождения* от сложного к более простому, так как целое согласно этому учению есть бытие *относительное*, обусловленное своими элементами и зависимое от них» (4). «Органическое понимание целого прямо противоположно неорганическому. Оно состоит в утверждении, что целое — *первее* своих элементов, что целое — есть нечто *основное*, а элементы производны; абсолютного бытия сторонник органического мировоззрения ищет не путем нисхождения от целого к элементам, а в самом целом или, еще чаще путем восхождения от целого в сферу еще более высокую, в область сверхмирового бытия, Бога» (5). Так, социолог, полагающий, что государство есть только сумма человеческих особей, создавших общественную организацию как средство для достижения целей индивида; натуралист, понимающий возникновение организмов животных и растений, как его понимал Эмпедокл, — оба придерживаются *неорганического* учения о целом. Лучшим примером неорганического целого является, однако, «груда камней на дне пересохшего горного потока». Напротив, *органическое* понимание видит в государстве не сумму индивидов, а целое, существующее благодаря тому, что у индивидов есть *сверхиндивидуальная сторона*, — в государстве, следовательно, есть «особые сверхчеловеческие цели» и граждане его «способны, хотя бы отчасти, на бескорыстный патриотизм и самопожертвование» (7); в организме для него целое является опять-таки первее частей, поскольку ткани его и органы возникают на основе существующего, хотя бы простейшего организма (6). И только «груда камней» не находит себе параллельного противопоставления в органическом понимании, но так как, надо думать, для нее существенно не то, что неорганическое понимание берет ее «на дне пересохшего горного потока», то органическое понимание надо искать не в «груде камней», скажем, на городской мостовой, а где-то в другом месте. Исходя из органического целого статьи Лосского, разыскание параллели тут не нужно ли перенести в область до-пространственного

и до-временного бытия мира? Тогда получится, что разделение органического и неорганического понимания последовательно проходит через области: материального бытия (груда камней), органического (животные и растения) и правового (государство). Но собственно почему же здесь «неорганическое» понимание и «органическое» исчерпывают деление? Ведь кроме «материи» и «организмов» есть еще «души» и «общества». Строго говоря, «психологическое миропонимание» или «социологическое», изображающие *целое по типу* душевной субстанции или социальной организации, также суть сами по себе понимания *не* органические. Почему же образцом для них должен быть также «организм»? Во всяком случае, мне представляется, понимание целого по типу социальной организации более полным, чем понимание по типу «организма». Последнее, будучи *гилозоизмом* (ср. Лосский, стр. 22), есть роль материализма, да и принципиально должно быть названо материализмом, так как идет по пути симплификации целого, а не по пути его чистого изображения во всей его конкретной полноте.

Но вся суть в том, что рассуждение Лосского исходит не из признания плюрализма форм действительного бытия, к которому он обращается только за иллюстрирующими его разделение примерами, а из его *определений*. И вот тут, мне кажется, Лосский, сумевший в материальном физическом мире подсмотреть весьма стройный порядок, в мире понятий допускает некоторый беспорядок. Разделение органического целого и неорганического у него покоится на противопоставлении «целого» и «элементов» в их относительной первичности, respective, производности. Но 1) это противопоставление не везде приложимо, — Лосский, вероятно, не случайно опустил в своих примерах область «души», где «элемент» есть осмысленное понятие именно только при «органическом» понимании, а *при психологическом* — его значение весьма условно, ибо ни «элементов», ни «частей» в собственном смысле «душа» не имеет; если же я ошибаюсь, и она их имеет, то «органическое» миропонимание терпит решительное крушение: «душа», будучи *«первее* своих элементов» в своей целостности налицо у «атомов», по мифу Лосского, и следовательно, речь идет о *психизме*, а не «динамизме». То же mutatis mutandis относится к обществу как организации — социальное взаимодействие должно быть первее динамического, и, если мы не хотим впасть в ошибку психологического индивидуализма, мы должны признать, что здесь нет ни «элементов», ни «целого», из которых одно или другое было бы «первее». 2) Это противопоставление покоится на логическом смешении понятий. «Словом *целое*, — говорит Лосский, — я обозначаю всякий предмет, в котором можно различить хотя бы только мысленно многие стороны, куски, отрезки,

и т. п. Всякую отдельность, различенную в составе целого, назовем словом часть или лучше словом *элемент*. Само собою разумеется, слово элемент имеет здесь *относительное* значение: под ним разумеется не что-либо абсолютно простое, далее неразложимое, а всякое такое, что выделено из состава целого и в *отношении к этому целому* более просто (хотя само по себе может быть тоже сложным и в свою очередь само может быть названо целым в отношении к тому, что в нем можно различить)» (4 прим.). Коротко, здесь своеобразно переплетаются следующие пары относительных понятий: целое — часть, множество — (член) — элемент, организм — орган.

Лосский, конечно, «обозначает» и «называет» не по своему капризу. Но если сообразоваться с действительным значением терминов, которыми он пользуется, то все это разделение есть не что иное, как противопоставление «более сложного» «менее сложному» или «более простому», а тогда все его «органическое» понимание есть мировоззрение, принимающее «более простое» за вторичное и производное, а «более сложное» за первичное. По какому же праву «более сложное» у него называется «целым»? Может быть, целое *всегда* сложнее части? Но я бы, например, назвал единицу целым более простым, чем части, из которых она может быть сложена, если эти части суть, скажем,

$$7\sqrt{\frac{1}{441}}+0{,}333...+\frac{1}{3};$$

или я не назвал бы правильный треугольник, сложенный из множества неправильных многоугольников, «более сложным», чем эти последние. Но что значит, с другой стороны, противопоставление «целого» и «элемента»? Об элементе мы говорим там, где рассматриваем вещь как «множество», и тогда элемент, действительно, далее неразложимая единица такого множества; кроме того, это множество может состоять из «членов», разложимых на «элементы». Представив себе, теперь, множество как организм, мы можем сказать, что его членами являются его органы, его элементами — клеточки, из которых состоит организм; но, *как организм*, целое из клеточек и клеточка, как такая, должны стоять в *одном* реальном ряду, и реально же не понятно, что значит здесь «быть первее». Но вообще говоря, «целое» иначе не мыслится, как коррелятивно «части», а вовсе не «элементу». И при *правильном* понимании этой логически *правильной* корреляции, разве только из чудачества можно было бы защищать мнение о «первенстве» частей перед целым. Ведь и Эмпедокл мог говорить о «первенстве» рук, ног, головы и пр. только потому, что у него уже была *идея* целого; и клеточка, например, «первее» организма только как целый организм, *по крайней мере, в*

идее; и т. д. Тогда против кого же Лосский защищает свое «органическое мировоззрение»? Еще по одному данному им разъяснению неорганическое понимание приписывает «элементам» *абсолютное бытие*, а органическое понимание ищет его «в самом целом, или еще чаще, путем восхождения от целого в сферу еще более высокую, в область сверхмирового бытия, Бога» (5). Но вот тут и ясно, что предварительные принципиальные определения Лосского для следующей за ними мифологии ни к чему: Бог и без них может участвовать в его «динамистическом атомизме», если на то будет Его воля, а в противном случае никакие принципы и определения Его к этому участию побудить не могут; а может и так случиться, что сегодня он будет венчать собою органическое миропонимание, а на завтра не будет, — опять-таки Его воля, и нет у человека никаких средств не только подчинить Бога своему порядку, но даже узнать, чего он пожелает на послезавтра: миропонимание, которое восходит к Богу, есть мировоззрение, восходящее к капризу... С этим не помирится мировоззрение, которое ищет в мире и природе закономерности, — не в этом ли характерная черта того *неорганического* понимания, против которого выступил Лосский?..

В заключение позволю себе высказать несколько общих замечаний, которые я уже не отношу на счет нашего выдающегося мыслителя, но повод к которым тем не менее мне дан его блестящей статьей. Не дело философии, на мой взгляд, решать вопросы, подлежащие эмпирическому рассмотрению специальных наук, так как ее дело — в принципиальном анализе основных понятий этих наук. Выходя же за границы опыта, философия должна переходить не в область фантасмагорий, а в область понятий во всей строгости и точности их значений. Фантастические построения «картин мира», мифологии, не суть философские построения, хотя никому их не возбраняется строить, как ему угодно. Но к философии, естественно, подрывается доверие, когда такие построения не отделяются от ее принципиальной работы самым тщательным образом, а, напротив, как будто связываются мнимо-логическими нитями с действительно философским анализом понятий. Да и сама мифология, по-моему, только выиграет, если ее не связывать с философией, — она станет свободнее, и как чистое творчество должна будет удовлетворять не столько логическим, сколько эстетическим требованиям. Единственно, что еще может связывать мифологию, — это эмпирическая наука, поскольку мифология, отличаясь в этом от чистой творческой фантазии, всегда стремится согласоваться с уровнем эмпирического знания своего времени.

Г. Шпет

Фидеизм профессора Хвольсона

(По поводу брошюры: Хвольсон О. Д. Знание и вера в физике. Пг., 1916)

Наш маститый ученый не впервые делает попытку выйти за пределы физики, в области μετὰ τὰ φυσικά, и весьма импонирует та осторожность, с которою он старается поставить читателя в положение, когда, по его словам, «было бы смешно предположить, чтобы я, всю жизнь посвятивший науке, стал умалять роль знания» (3), хотя в то же время уважаемый автор ищет предупредить «неправильное... возвеличение знания и пагубное умаление веры» (ib).

Не так давно профессор Хвольсон, расширяя сферу Моисеева законодательства, усердно пропагандировал двенадцатую заповедь, которая в его редакции гласила: *«Никогда не пиши о том, чего не понимаешь»*. Осторожность и *скромность*, с которыми автор решает в рассматриваемой теперь статье вопрос об отношении знания и веры, лишний раз свидетельствует, до какой степени сам автор проникся этим императивом. Уже исторические и литературные указания автора «в виде примеров» (1) убеждают нас в этом: тому, кто задастся вопросом, названы ли тут *важнейшие* авторы по данной проблеме или, может быть, *наиболее глубоко* ставившие и решавшие ее, может показаться несколько случайным и причудливым подбор их, но стоит немного подумать, чтобы найти принцип подбора одних авторов и причину отсутствия других, — *«не пиши о том, чего не понимаешь»*. С другой стороны, из этого подбора видно, что борьба против «неправильного... возвеличения знания и пагубного умаления веры» для автора не пустые слова: нужно отказаться от знания и глубоко верить, чтобы согласиться, что Павел Петрович Соколов под псевдонимом «М. Соколова» на 19 лет опередил самого себя «психологическим этюдом» о *«Вере»*, и что «наш профессор философии, А. И. Введенский», «больше всех работал над этим вопросом» и его «подробно рассматривает в своей знаменитой Логике»!.. Сам «Дунс Скотус» затмевается мировым рекордом «нашего профессора философии», и тот, кто знает, что в его «знаменитой Логике» нашему вопросу посвящено около трех страниц, не должен возвеличивать свое зна-

ние, — перед ним яркое доказательство того, что вера не только призывает к чуду, но и творит его.

Скромность пределов, в которых держит профессора Хвольсона его заповедь, особенно сказывается в результатах, которых он достигает. Оказывается, «не трудно дать понятиям о знании и вере характеризующие их определения» и «довольно просто» ответить на вопрос, «чем же они отличаются друг от друга» (2). Именно, «вера имеет характер чисто субъективный», «знание также связано с субъективной уверенностью; но в то же время оно, понятно, обладает и объективной обязательностью, и поэтому может быть передаваемого от одного лица к другому» (2—3). Это действительно «довольно просто». Тем не менее в одном отношении хотелось бы большего, — узнать, *куда* же относится все то, что сообщает нам профессор Хвольсон: к знанию или к его вере, имеющей характер «чисто субъективный», но тем не менее передаваемой, как его слушателям, так и его читателям. И в особенности хочется это знать, когда мы у него находим положение такой чрезвычайной важности: «Разум человека имеет свои пределы, за которыми лежит то, что остается навсегда от него скрытым, и только наивное непонимание той роли, которую играет в жизни человека маленькое наше знание и огромная, всюду проникающая вера, может привести к мысли, что человек когда-либо поймет то, что лежит за этими пределами» (15). Если только наивное непонимание приводит к мысли, что человек когда-нибудь поймет то, что лежит за пределами разума с его маленьким знанием, то ведь это значит, что, говоря об огромной всюду проникающей вере, мы говорим о том, что лежит в сфере непонимания, и таким образом силою самих вещей мы обречены на постоянное нарушение роковой заповеди. Вот и думается, что само это положение уж никак не продукт веры почтенного автора, а продукт его знания, и тут его скромность, заставляющая его отказаться от доказательства этого своего положения, как чрезмерная, должна вызывать в нас чувство величайшего сожаления.

Зато фидеистическая позиция самого профессора Хвольсона — защищена безупречно. Беспокойные по причине своего непонимания люди стали бы говорить о том, что есть вера и вера, как есть знание и знание, что не все равно, вера с преобладанием волевых моментов и вера, где осуществление того, *во что* мы верим, от нас не зависит, вера в реальную наличность того, что может только казаться, и вера *кому-нибудь*, вера, как модальность со всеми ее степенями от достоверности и до полного сомнения, и вера, как уверенность, например, в своих силах, и пр. и пр.; также о знании мы слышим аподиктическом, ассерторическом, вероят-

ном с его бесконечными степенями, и пр. Но тот, кто помнит двенадцатую заповедь, не станет, конечно, пускаться в этот лабиринт вопросов, «весьма разнообразных и сугубо друг другу противоречащих». «Нетрудность» и «простота» в решении этих вопросов для того, кто пишет только о том, что он понимает, обладают ясными преимуществами по сравнению с таким потоком недоумений. «Вера в Бога, в религиозные догматы — вот случаи *чистой* веры» (2, курсив мой), но равным образом и в той части физики, которая дает «объяснения на основании какой-нибудь гипотезы», «вера господствует, и *только* ею держится весь научный материал этой части физики», — «в этой области мы уже имеем исключительно *чистую веру*». Как же не убедиться при такой простоте в достоинствах двенадцатой заповеди?

Философов иногда упрекают в том, что они решают вопросы о принципах научного знания, не всегда обнаруживая достаточные познания в области содержания соответствующих наук. Но всегда ли получается лучший результат, когда специалисты, несомненно вполне осведомленные в своей области, решают философские вопросы о принципах своей науки?

Г. Г. Шпет

Отзыв о книге С. Л. Франка «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»

Франк начинает с исторической ориентировки своей темы. Положение проблемы оказывается прямо-таки эпатантно! В современной духовной культуре нет «какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего» (23). Бывает, что в течение нескольких десятилетий человечество теряет интерес к самому себе. «Так, по крайней мере <обстоит дело с нашей эпохой, начиная: с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя "психологией без души". Не замечательно ли, в самом деле, что со времени, по меньшей мере, "Микрокосма" Лотце вплоть до работ Бергсона, лишь в наши дни обративших на себя внимание, не появилось, кажется, ни одного заслуживающего упоминания научно-философского произведения о природе>[1] души»?

Поистине «замечательно»! Но *что* — замечательно? То, что Франку всё им изображенное «кажется», или то, что научно-философские произведения о природе души: от «Микрокосма» Лотце и до работ Бергсона не заслуживают упоминания? По-моему, ни то, ни другое, а... смелость Франка! С какого же «момента» единственным официальным учением о человеческой жизни стала эмпирическая психология? *Такого момента никогда не было!* Да и по существу быть не могло, ибо психология не есть ни государство, ни церковь, ни политическая партия, а поприще *свободного* исследования. Но когда, по крайней мере, «эмпирическая психология» объявила себя «психологией без души»? «Психология без души» — mot, пущенное в ход Альбертом Ланге (1866, 1 изд. Истории материализма), но кто его признал как лозунг?

[1] Здесь полностью воспроизводится цитата Франка, которую Шпет не стал воспроизводить. — *Прим. сост.*

Рибо и *некоторые* представители физиологической психологии, а именно наиболее влиятельные ученые эмпирической психологии его ***не признали***. Вне физиологической психологии эмпирическую психологию, как «психологию без души» понимал *Франц Брентано*, но и его психология не была никогда «официальной»...

Далее. От «Микрокосма» до Бергсона научно-философские произведения о природе души не заслуживают упоминания! Франк, должно быть, думает, что это — вопрос вкуса. Посмотрим. Последний том «Микрокосма» вышел в 1864 году, «Данные сознания» Бергсона в 1889 году — 25 лет — не так уж много, чтобы были основания признать открытие Франка поразительным.

Отзыв о книге С. Н. Булгакова «Свет Невечерний»

Под заглавием «Свет невечерний» перед нами собственно две книги, сброшюрованных в одну под одной обложкой и с одной последовательной пагинацией. Первая — более или менее философская, поднимающая некоторые философские вопросы и вопросы, так сказать, пропедевтические — об отношении философского знания к вере и подобные. Первая книга невелика по объему, всего 96 страниц, но в ней трактуются вопросы философски важные, и она весьма богата философским содержанием. Вторая книга значительно больше по объему, в ней философского мало, за исключением отдельных суждений, почти ничего. Это преимущественно богословское обсуждение вопросов о Боге, мире и человеке с большим количеством весьма интересных исторических экскурсов. Хотя первая из названных книг озаглавлена «Введение», и можно было бы думать, что это есть введение именно к трем отделам второй книги, но на самом деле этого нет. Три темы второй книги трактуются совершенно независимо от содержания первой. Между тем, оглавление обеих книг составлено в едином плане, и, когда я взялся за книгу, мои ожидания были увлекательны. Я думал, что за принципиальным анализом *религиозного сознания*, которому посвящено как будто «Введение», идет онтологическая система, — ожидалось, построенная на этом принципиальном феноменологическом фундаменте. На деле этого не оказалось, и если все же «Введение» оказалось подлежащим философскому ведению, то зато остальное относится целиком к области богословской, если позволительно так выразиться, эмпирии. Если пытаться связать «Введение» с последующим, то получается впечатление, как если бы была задана работа связать, как введение с изложением, первые положения, скажем, общего учения о пространстве и геометрические аксиомы с естественной историей Protozoa, переплетающейся с мифологемами à la Сванте Аррениус.

Стр. 75. «Трудность проблем догмата»
— философия.

Стр. 76. — Бог для философии проблема! — Верно! Но вздор, будто это — ее единственная философия!! Для этого именно нужно мышление превратить в Бога! И хотя римский эклектик утверждал, что нет негодности, которой не было бы в философии, но до сих пор еще не было такого вздорного утверждения. В лучшем случае можно подтянуть сюда положение, отожествляющее разум и мышление, но все-таки тогда Бог есть разум, мышление, но *не* мышление есть Бог!

Стр. 77. Булгаков смешивает философию и псевдофилософию. Платон и мифы. — Смешно!

Стр. 84. Германская философия! — Не много ли чести ей?

Стр. 85. «Чистая» философия невозможна! — Жаль! Но сам Булгаков должен допустить *языческую* [стр. 90] философию. Назовем ее *чистой*!

I. — 7. Философия и религия.
II. — 6. Мифология.
III. — 1—5. — Феноменология веры.

Эмпирия — первее принципов! Стр. 176.
Дуализм. Стр. 192.
Скептицизм.
Агностицизм. Стр. 177.
Натурализм и психологизм.

В этом уже сказывается коренное противоречие новых книг С. Н. Булгакова. С одной стороны, он как будто *начинает* с основы и принципов, с первого по существу, но затем на них ничего не строит, а с другой стороны, оказывается, оно ему для его эмпирико-мифологического трактата ни к чему и не нужно было. И это не случайность, не недосмотр, а в этом — существо философской позиции Булгакова: *философия ему ни для чего не нужна*. Это не мой вывод, а это, можно сказать, основная теза его «Введения». Потому-то и такое впечатление — *двух* книг. Ибо первая доказывает о себе самой, что она не нужна, и доказывает это весьма убедительным аргументом: самим бытием своим, а вторая на деле иллюстрирует ту же тезу. Но ненужное Богу не пригодится ли нам?

Вторая книга, поскольку есть философское, хотя и в сфере δοξα, должно быть рассмотрено именно со стороны вероятности — и притом, держась возможно ближе к границам формального.

Насколько «вероятно» (как δοξα)

I. Бог — Скептическая позиция Булгакова. Возможное истолкование из ex nihilo (Зам<еть стр>. 22, 183, 184, 189, 190, 192). — Конфронтировать Гамильтону.

II. Мир — основное противоречие — стр. 176: скептицизм.

Стр. 181. Античеловечность, 182.

Стр. 186. Отрицание абсолютного бытия — слишком много; нелепо только абсолютно реальное бытие.

Стр. 194. Рациональная метафизика.

Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова

«Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины»

Эпиграф: Демокрит (у св. Дионисия Великого, русский перевод. С. 15—16) —
«...воспевают не случайный разум, а разумнейшую судьбу»
Lucus a non lucendo
Эпиграф взять из «Бесов»:
слова Кириллова: «Меня Бог всю жизнь мучил»

Шестова преследует призрак, но этот призрак был некогда жив, — тогда Шестов был бы весьма ценен. Он опоздал ровно на 48 лет, — считая с первого провозглашения: Zurück auf Kant! С тех пор само кантианство задается уже новыми задачами, а Шестов все еще с жаром неокантианских прозелитов ратует против претензий метафизики.

Итак, в 1001 раз провозглашается, что философии как знания нет, а философия продолжает свое дело; — Движения нет, сказал мудрец брадатый...

Спуск Шестова в долину

О Шестове последнее время «ничего нового, все то же» и словно «ничего положительного». Я лично не соглашался с этим раньше, но совсем по другим основаниям; теперь — тем более: эволюция к академии.

В целом статья переносит на другой уровень; несколько неожиданный для того, кто знает прежнюю деятельность Шестова: *ей позавидует любой релятивист академического философского воспитания!* И *в этом смысле* — она прекрасна, но нет в ней *специфического* Шестовского, нет его свежести — есть аргументация академических релятивистов; нет «беспочвенности» — есть под ним протертая академическая скамья, а под ней прочное строение академического здания; нет захватывающей конкретности его «стиля» — есть абстрактная эристика и скучность, усталость; нет горных вершин, по которым ходить опасно, — есть утомлен-

ность кабинетная и кресло. — С прежним я никогда не решился бы спорить, — не только потому, что разделяю, но и потому еще, что у меня не было бы нужного тона, тона настоящей «мудрости», не хватило бы слов для выражения своих серьезнейших запросов, которые так мастерски умел рассказать Шестов.

И действительно, иной раз читаешь Шестова, и становится скучно: до какой степени все одно он говорит, но зато соглашаешься с ним от слова до слова. Так — пока смотришь на него как на моралиста; начинает даже нравиться порой его перенесение морали в теорию познания. Но иногда, вдруг фальшивая нота, — Шестов и в самом деле хочет перенести мораль и ее приемы в философию. — Последнее время это повторяется все чаще; Шестов положительно диссонирует в своем пении; климат долин такой — что ли?

С. 1[1] — Модализм (Парменид!).

С. 2 — Шестов пишет: «Истины — только на мгновенье вспыхивают и тотчас гаснут, и всегда колеблются и дрожат, точно листья на осиновом дереве. <...> Последняя, подлинно достоверная истина, на которой рано или поздно согласятся люди, заключается в том, что в метафизической области нет достоверных истин»[2]. «Истина»: 1, то, что есть; 2, то, что высказывается о том, что есть! ⇒ эквивокация!

С. 9 — Шестов пишет: «На вопрос о том, что такое философия, Гуссерль отвечает: “наука об истинных началах, об истоках, о ριζώματα πάντων”. Аристотель тоже говорит: “наука есть познание неких оснований и начал” (Met. A. I. 982 a.)»[3]. Но у Аристотеля «ριζώματα πάντων» — источник эмпирического бытия, а у Гуссерля «ριζώματα πάντων» — не гипотетическое знание, а первично данное.

С. 10—11 — Шестов полагает, будто Гуссерль говорит, что наука разрешит «все вопросы, волнующие человечество»[4]! Она разрешит только *свои* вопросы, в *своей* постановке; она, например, ставит вопрос о росте идеи, об условиях роста и т. п., но Шестовская

---

[1] Текст, на который ссылается Шпет, полностью соответствует статье Л. И. Шестова: Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. Однако страницы, указанные Шпетом, не совпадают с пагинацией ВФиП. Вероятно, Шпет цитирует текст по машинописной копии статьи. Поэтому в тексте «Заметок о Шестове» приведены номера страниц, указанные Шпетом, а в сносках указаны страницы, соответствующие пагинации журнала «Вопросы философии и психологии». Кн. 139. 1917. — *Прим. сост.*

[2] *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 2—3.

[3] *Там же.* С. 9.

[4] *Там же.* С. 11—12.

интерпретация подсказывает другое: будто она решит вопрос и о том, сколько купец сегодня набавит на ситец, как надуть покупателя, как заполучить сердце легкомысленной красавицы и т. п.

Как и обратно, то и тот, что и кто решает эти последние вопросы — не есть наука; потому-то и обязан замолчать перед наукой — (русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука». С. 49, Шестов. С. 11).

Цитируемое место из Гуссерля: «быть может, во всей жизни новейшего времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто не остановит. Она на самом деле оказывается совершенно всеохватывающей по своим правомерным целям. Если мыслить ее в идеальной законченности, то она будет самим разумом, который наряду с собой и выше себя не может иметь ни одного авторитета»[5], не говорит: 1, о науке и ее разрешении, а об *идее* науке, 2, это не оценка у Гуссерля науки, а констатирование ***исторического факта*** (опровергать: так или не так, как Шестов предлагает на стр. 2: «достаточно мне встретить более осведомленного человека или заглянуть в учебник истории»[6] — <недостаточно>. Если Шестов «более осведомлен», пусть поправит, но зачем же приписывать Гуссерлю то, чего он не думает?

С. 11 — «Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться *у нее*»[7] (кстати, плохой перевод! У Гуссерля нет даже «*у нее*»!). — Смысл по контексту: 1, ***там, где есть*** переход к науке от мудрости, 2, у Гуссерля оговорка: не дает права винить историю: «Естественнонаучное стремление к мудрости до существования строгой науки не было неправомерно, и задним числом оно не может быть дискредитировано для *своего* времени»[8].

Наконец у Гуссерля следующий абзац: «С другой стороны, каждая, даже точнейшая наука, представляет лишь ограниченно развитую систему учений, обрамленную бесконечным горизонтом неосуществленной еще в действительности науки»[9], всякая наука nach so exakte окружена мудростью! — Кроме того ср. стр. 53 русский перевод: «Ее идеальной целью остается чистое миросозерцание, которое по самому существу своему не есть наука. И она не должна вводить себя в заблуждение тем фанатизмом научности,

---

[5] *Шестов Л. И.* Memento mori... С. 11. Шестов цитирует: *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 8.
[6] *Там же.* С. 2.
[7] *Там же.* С. 11—12; русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука» // Логос. 1911. С. 49.
[8] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 49.
[9] *Там же.* С. 49.

который в наше время слишком распространен и отвергает все, что не допускает "научно точного" изложения, как "ненаучное"»[10], где, 1, есть ценности рядом с наукой, 2, среди них «мудрость», 3, каждому свое. Поэтому утверждение Шестова (С. 11): «наука наряду с собою не хочет признавать авторитетов...»[11] — верно, с ограничением: ***в пределах науки!***

«...Roma locuta, causa finita. Идея непогрешимости научного суждения провозглашается, по-видимому, *умышленно*...»[12] — Как же иначе?

Органическая химия и алхимия — смоква *для тех, кто* хочет заниматься химией, но мало ли искателей жизненного эликсира и не только среди гимназистов и провинциальных изобретателей-самоучек; организуется математика — и исчезает квадратура круга; механика и perpetuum mobile; биология и homunculus и проч.!

Шестов возражает Франку, а думает, что Гуссерлю.

В общем ценная статья: так напасть на феноменологию, и так не достигнуть цели — показательно!

С. 35. Шестов полагает, что Гуссерль: «вводит <...> идеальные предметы в одну категорию с реальными по основному признаку последних — бытию или существованию»[13] — Но 1) Этого нет, если «бытие» не понимать формально, 2, а тогда это *не* признак реального бытия — «возможное» ведь так же ***есть***, 3, с каких пор «бытие» — признак *реального*??

С. 39 и сл. О сне[14]. Аналогия должна быть проведена, чтобы быть доказательной, но 1, во сне мы проверяем себя после вопроса: не снится ли это нам?, и отвечаем: нет, я бодрствую, но наяву не бывает, чтобы мы проверяли: не сплю ли я? И отвечали: да сплю (иначе как фигурально), 2, от сна во сне мы апеллируем к яви, — к чему мы апеллируем наяву?.. Может быть к разуму? Но тогда через разум мы проверяем явь, как через явь — сон! Худо ли это? 3, Уже не проведение аналогии, а существенно: мне может грезится (во сне или наяву) все, что угодно, но это не значит, что от меня *зависит* предмет моих грез, — я вижу себя китайским императором во сне, но китайская конституция *не зависит* от меня, видящего и рассуждающего о ней, познающего ее, *она есть как она есть*, — вот это и утверждает Гуссерль только. А если Шестов скажет: нет, зависит, то он только повторит утверждение

---

[10] *Там же*. С. 53.
[11] *Шестов Л. И.* Memento mori // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 11.
[12] *Там же*. С. 12.
[13] *Там же*. С. 33.
[14] *Там же*. С. 37—38.

релятивизма, против которого идет Гуссерль, но ни докажет его, ни опровергнет Гуссерля! (И тут Шестов не заметил решительного отличия Гуссерля от Канта, с которым он его сопоставил: в форме познания обусловлено бытие.)

Но что верно, это 1, сближение с Кантом — Гуссерль далек от Канта по букве, но по духу есть общее, 2, верно, что Гуссерль, — по крайней мере в «Пролегоменах к чистой логике», которые имеет в виду Шестов, — был слишком гносеологистом.

Интересно, ставит Шестов сколько-нибудь в зависимость от опровержения Гуссерля свою правоту? Если ставит, то какой он удар ей нанес!

Шестов, действительно, опроверг бы Гуссерля и *доказал* правомерность релятивизма, если бы *доказал*, что от грезящего себя китайским императором *зависит* китайская конституция, т. е. 1, от него грезящего, как видящего себя так же живым существом, и 2, не только от этого, но и именно *от его грезы*. Но боюсь, что такое доказательство релятивизма и опровержение Гуссерля в случае, во-первых, стоило бы дорого свободе Шестова, которую он ценит, он тогда увидел бы, что он в самом деле китайский император, а не только во сне! А во-вторых, оно стоило бы дорого китайской империи, которая при весьма свободной грезе Шестова испытала бы роковые для своего бытия метаморфозы!

Положительное у Шестова тут: мыслим, — пора проснуться! Если я верно передаю положительную мысль Шестова, то позволю себе приветствовать в его лице нового гуссерлианца!

Шестов пишет: «Я далек от мысли уподоблять нашу жизнь сновидению и продолжать дальнейшие параллели. Да в этом и нет надобности. Мне важно было выяснить, что первый, основной аргумент Гуссерля вовсе не так грозен, как это принято думать. *Не всегда* мы в праве делать заключения из следствий и тоже *не всегда* нужно бояться противоречивых суждений»[15]. — Да, ясно же, это уже говорит гуссерлианец: следствия нужно делать, и противоречий бояться, — пожалуй, не «бояться», — а все-таки избегать — в *науке*, в знании! А в остальном Шестов пусть поступает, как и до сих пор поступал.

С. 42, см. 35. У Шестова бытие фактов и бытие идеальное будто *два вида одного рода*[16] — они *принципиально* различны, так только формально заключены в одни скобки.

Своеобразно: до сих пор не могли понять, как связывает Гуссерль два мира — бытия и сущности! Шестов упрекает Гуссерля

---

[15] *Шестов Л. И.* Memento mori... С. 39. — Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

[16] *Там же*. С. 42.

именно в том, что они у него связаны. Но зато — какой ценой! *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*! То есть, аккурат, тот же упрек, который делает Гуссерль психологизму и натурализму. Гуссерль выходит сам, по Шестову, натурализует сознание, Гуссерль — психологист!..

С. 44. Утверждение прав разума будто ведет к уничтожению действительности![17] Цитаты, якобы из Гуссерля («Logische Untersuchungen». Bd. II. P. 21—22), только говорят о независимости феноменологического анализа от реального бытия, но не то, что *его нет*! Как разум приходит к признанию действительности? Да, хотя бы так: констатирует ее, где себя не видит!! — Но, вообще говоря, Шестов мог бы сказать что-нибудь ценное, если бы не приписывал своих «следствий» Гуссерлю, а *по существу* разобрал его решение вопроса *о действительности*. Id. 53: «Разум утверждает, что реальности нет и быть не может, ибо бытие реального есть вызов бытию разума»[18]. Опять «аргументация из следствий», попытка привести ad absurdum, но из того, что разум признает действительность неразумной, не значит, что он ее отрицает, — напротив, признавая ее неразумной, он ее бытие признает (все равно как Декарт признавал свое бытие не только из cogitatio, но и из сомнения). Шестов увлечен тем, что порицает в традиционных приемах философов: «аргументацию из следствий», но еще того больше: он не хочет моральных аргументов против теоретических положений (С. 7): «казалось бы, — пишет он, — такой прием спора вовсе не уместен и в частности является излишним»[19], но зачем же он Гуссерля пугает его «предсмертным часом»[20]?

С. 47. О шахматах напрасно[21], и напрасно, будто у Гуссерля не хватило смелости, — это прекрасный пример идеального! Но шахматную игру выдумали люди! Нет, не выдумали, а *увидели* некоторые простые идеальные закономерности, связали с положением, что одно и то же место не могут занимать одновременно две вещи, и стали делать все возможные выводы из этого, стали конструировать все возможные идеальные отношения. Шестов, таким образом, нашел прекрасную иллюстрацию для того, кто хочет понять, что значит «идеальное»; ему остается идти дальше в направлении Гуссерля и показать: чем это идеальное отличается от предмета наук, а также и философии.

С. 58, id. 60, 62, 66, 70 — прочтение Гуссерля построено на неверном переводе.

---

[17] *Там же*. С. 41—42.
[18] *Там же*. С. 48.
[19] *Там же*. С. 8.
[20] *Там же*. С. 53.
[21] *Там же*. С. 43—44.

добиться, чтобы религия имела значимость» — он <рационалист> хочет только отличить идею от факта! Неужели, кто захотел бы дать *определение* того, что есть религия, обнаружил бы те же желания? Но какая же разница — отличить идею и дать определение? — И все это на основании даже не одной фразы, а *одного слова*, — а у читателя может составиться впечатление, что Гуссерль об этом, действительно, говорит, рассуждает. Таков результат введения морали в философию!! Не хотелось бы мне подражать одному приему Шестова — вводить мораль в теорию, но искушение очень уж велико, — Бог даст, желание греха, поддавшись ему, и спрошу Шестова: неужели на стр. 69 он забыл то, что говорил о мыслях философа, готовящегося к смерти.

С. 79—80. Передержка от объективных выражений к объективной истине.

С. 73. Шестов не понял различия «субъективных» выражений и «объективных».

С. 77 → 81. «Кто знает? Может быть, творцы рационализма исходили из тех же соображений, о которых говорил Лютер. Они тоже думали, что осла нужно бить, а чернь держать в узде, и потому создали свой разум по образу и подобию меча»[39]. О Лютере и реакции — А чем это лучше марксистской философии, по которой идеалисты успокаивают рабочих? Не чрезмерное ли увлечение моралью? И разве к его (Шестова) «богоискательству» не применимы аналогичные аргументы? Но здесь даже нет искушения их применять.

У Шестова: Большевизм в делах мудрости.

Гуссерль мог бы сказать Шестову (по поводу того, что и действительность вечна) то же, что сказал Лейбниц Локку, на точку зрения которого теперь стал Шестов:

Je vous ai déjà dit, Monsieur, que les *Essences* sont perpétuelles, parcequ'il ne s'y agit que *du possible* (N.E. III, iii, § 19).

С. 81. Шестов пишет: «И когда Гуссерль смело заговорил о своих идеях, на его призыв откликнулись сотни голосов. Кто теперь не владеет абсолютной истиной? И кто не верит, что абсолютная истина на этот раз уже окончательно абсолютная истина, что для философии наступила пора прочных научных открытий»[40]. «Кто не владеет абсолютной истиной?»[41] Шестов знает таких? Завидую ему!

В целом, чего же хочет Шестов? Чтобы «личность обращалась к личности»? Но, продолжает Гуссерль: «Только тот должен об-

---

[39] *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля). Цит. изд. С. 65.

[40] *Там же.* С. 67.

[41] *Там же.*

С. 59. Шестов рассказывает о том, что бывает с человеком![22] Да, разное бывает — откажешься не только от философии и науки, но и от жизни. Только это — опять *мораль* и *педагогика*. И Гуссерль уступил здесь все, чего требует Шестов, — и не под угрозой смерти, а по требованию того же разума[23]; «Миросозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности»[24]. Ведь Гуссерль хочет одного: не выдавать этого за *философию, как строгое знание*, но и Шестов этого не хочет. Еще раз он гуссерлианец, или... ломится в открытую дверь!

С. 64. → 79 — Передержка от объективного выражения к объективной истине!! «Идеи Гуссерля начинают претендовать не только на предикат бытия, но даже на предикат реального бытия»[25]. Идеи начинают претендовать на реальное бытие!!! Могу только повторить Шестова (С. 57): «но, по-моему, это просто анекдотическое рассуждение»[26]. Но оно характерно: тут Шестов *поймал* Гуссерля — к этому *μετάβασις* он подготовил читателя с начала статьи, но вот тут и вышло: по горам может быть Шестов привык ходить, а спустился в долину... и... писатель, привыкший судить по смыслу, по духу, по тону, начинает судить по пустой придирке к слову, придирке, потому что знает, что основная мысль Гуссерля иная (ср. его же 67)[27].

Шестов заявляет (С. 66): «Разум так много сделал, что значит разум может сделать все»[28]. Разум сделал «много», не значит «все» — опять «аргументация из следствий» — нет, именно разум может все — но в пределах разума, а что разум «в неразумном», этого Гуссерль не говорит, это говорит именно Шестов[29].

«Вся философия Гуссерля построена так, — полагает Шестов, — как будто бы в мире существовала одна только математика. И если бы она не претендовала на то, чтобы открыть *ριζώματα πάντων* — она бы, быть может, и удовлетворяла своему назначению. В качестве теории познания для математики и математикообразных наук она бы могла бы найти себе оправдание»[30]. С. 75. Относительно математики признал, ну, значит и относительно философии, потому что это Шестов говорит о безмерных притязаниях, а Гуссерль хочет только философии как математики, т. е. *как строгой науки*!

---

[22] *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля). Цит. изд. С. 54.
[23] См. цитату 10. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.
[24] *Там же.* С. 53.
[25] *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 57.
[26] *Там же.* С. 52.
[27] *Там же.* С. 59.
[28] *Там же.* С. 58.
[29] *Там же.* С. 68.
[30] *Там же.* С. 64.

С. 68. Шестов пишет: «К сожалению, Гуссерль не написал еще феноменологии религии, но я беру на себя смелость утверждать, что он никогда ее и не напишет, ибо, вернее всего, он внутренно не сочтет себя вправе поставить перед своим разумом, наряду с которым нет и не может быть авторитета, вопрос о "значимости" религий»[31]. Почему он не напишет феноменологию религии? Потому что Шестов воображает, будто феноменология должна решать те вопросы, которые он задает философии?.. Слабое основание! «Гуссерль не написал еще "феноменологии религии"»[32]!.. С таким же успехом можно было бы упрекнуть Милля, что он не написал «индукции»! — Безмерны притязания именно Шестова: он хочет, чтобы не только в «мудрости» «личность обращалась к личности», но и в философии!..

А фраза «и все же он претендует на то, что его феноменология одна только и может разрешить сомнения о том, где последняя истина!»[33] — просто неправда (к тому же аргументация построена на интерпретации enthüllen[34], которое может значить именно обнажить, т. е. поставить, а не разрешить). Гуссерль пишет: «Несомненно, "уразумение" духовной жизни человечества — великое и прекрасное дело. Но, к сожалению, это уразумение тоже не в силах помочь нам и не должно быть смешиваемо с философским уразумением, которое обязано разрешить (enthüllen) для нас загадку мира и жизни»[35].

И я скорее думаю, прав Шестов, тут же воздающий хвалу философии Гуссерля — (подчеркиваю *философии*, потому что не думаю, чтобы философ брался судить о личных чувствах и переживании другого философа) — «что он совсем и не думал по-настоящему ни о загадке мира, ни о тайне жизни, откладывая — как и большинство очень занятых людей — со дня на день эти "проблемы"» (С. 65)[36].

Шестов: «вернее всего, он (Гуссерль) внутренно не сочтет себя вправе поставить перед своим разумом, наряду с которым нет и не может быть авторитета, вопрос о "значимости" религии»[37]. С. 99. Хочет добиться значимости религии[38]!! — тоже неправда! Как будто задача различить «эмпирическую религию» от «идеи религии» есть — «во что человеку верить», тем более не значит, что «хочет

---

[31] *Там же.* С. 59.
[32] *Там же.*
[33] *Там же.* С. 59.
[34] *Там же.* С. 57, 59.
[35] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 51.
[36] *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 57.
[37] *Там же.* С. 59.
[38] *Там же.* С. 60.

искали *положительного* решения вопросов морали (De profundis. 2-ой абзац).

Ницше и кой-кто перед тем — отрицают. И это — истинная мораль! Сюда и Шестова! Его сила и его слабость: 1) сила: вскрывать мораль, где от нее стараются избавиться, общее: внесение «оценок» (например «Вопрос»), 2) слабость: вводит, где ее на самом деле нет, — боится, как бы не проникла мораль.

Еще особенность Шестова: он любит гносеологические вопросы, и в этом, может быть, видят его скептицизм в современном смысле. Но тут его позиция все-таки сложна: он и гносеологические нормы критикует с точки зрения приложения их к морали. Верно то, что гносеологи, найдя, «как возможна» геометрия, по этому образцу стремятся обосновать не только другие науки, но и природу, иногда и мораль. Шестова интересует только, «как возможна мораль», и он без труда уничтожает гносеологов, показывая не только недостаточность их построений для «науки о морали», но в особенности для самой морали. *Принцип* Шестова прост: не может конституировать действия то, что может конституировать теорию, и тем более, когда сомнительно еще, может ли она конституировать саму теорию.

Не любит «объяснений» — понятно, раз они и в науке только «относительны», то тем более они невыносимы, когда возводятся в правило морали. (Боязнь идей: Pro domo mia.)

Не любит разума — по слабости к разуму.

Его собственная «положительная» мораль: «все» человечество, действительно, «все» положительно, «должно быть», «может быть» или на языке Шестова просто «может» и т. п. И другого рода обобщение: например, «Ответственность»... «Если бы философы, которые так много говорят об ответственности, знали, какие последствия имеют в умопостигаемом мире их не только изъясненные, но еще в большей степени неизъясненные мысли — они бы, верно, наложили на себя обет вечного молчания, они бы даже запретили себе размышлять!»[43]

Его индивидуальное решение: говорить — «нет», — да, его «нет», как правила и проповеди; не есть указание ***пути***; он не обобщается, потому что путь — в индивидуальном и не подлежащем обобщению. Единственно Шестов мог бы рассказать *свое*. Нельзя сказать, что вовсе нет! И не мало! А если он этого не делает «пространно» — его право и воля. А отчасти и ***идея***: нет соблазна для другого, и в том-то и идея: не давать такого соблазна, а пусть каждый за свой страх и риск...

---

[43] *Шестов Л. И.* Самоочевидные истины. «Ответственность» // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 120.

Еще одна академическая черта, присущая этой статье Шестова: у него нет интереса к философии: противопоставив релятивизм его «абсолютизму», Шестов не интересуется, сказал что-нибудь Гуссерль положительного или нет; он убежден, что уничтожен весь Гуссерль; он интересуется не философией и не тем, чтобы найти истину, а тем, чтобы найти Бога!

В «De profundis» — Шестов бросает упрек: «рационалистам нет дела до истины»[44]... Не потому ли он бросает упрек этот, чтобы освободить себя от обязанности «доказывать»?.. Но ведь ему самому-то нужен *Бог*, а не истина! Или он думает, что Бог и есть истина?

Где Гуссерль говорит о разговоре «личности к личности»[45], Шестову дан ответ! Но Шестова интересует с некоторого времени только теория познания, а тут-то ее и нет! Тут «критика» познания. Шестов *сам* не становится этим власть имеющим, он ищет только гносеологии для них, но это еще дальше от их власти, чем теория познания от метафизики!

Что же делает Шестов? Он подводит Гуссерля под общее понятие рационализма, и приводит против него, — впрочем, далеко не все, — аргументы, которые приводятся и приводились всеми противниками рационализма. Как будто этим задевается специфическая и индивидуальная позиция Гуссерля?! И как будто Гуссерль не знал этих аргументов раньше, чем стал писать свои книги.

Во всех академических возражениях Гуссерлю меня удивляет одно: неужели автор серьезно думает, что Гуссерль не предусмотрел их элементарных возражений: тычут ручками в чернильницу и кричат: это же мое представление, отвернусь или поумнею — будет выглядеть иначе: рассказывают про свои сновидения: верят, что бытие есть истина; что человек — человек, а потому не может обладать истиной и пр., и пр.

Спустившись в долину, Шестов счел нужным рассказывать сказки 1001 ночь, но я недоумеваю, от какого Сулеймана он спасает таким образом свою жизнь?

Когда Шестов выступал с моралью и требовал «будем искать Бога», это было важно; когда он высмеивал гносеологов, переносивших свои конструкции в область морали, это было поучительно, но когда он сам стал переносить мораль в теорию познания, недоумеваешь, это ли обещанное нам 4-ое измерение?..

---

[44] *Там же*. С. 141.

[45] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.

ращаться с поучением в стиле такой философии к широким кругам общественности, кто призван к тому своей исключительной своеобразностью и мудростью или является служителем высоких практических — религиозных, этических, юридических и т. п. — интересов»[42], именно, но не тот, кто пишет *академическую* статью!..

Шестов — преследующий постоянство, стойкость и логическую последовательность, удивительно устойчив в *своих* мнениях и идеях. Каждая его новая книга с новой стороны раскрывает перед нами разнообразие его аргументации, богатство подходов, тем, которые дают ему повод вернуться к его излюбленным мыслям, но эти последние у него в высшей степени постоянны и однородны. Новая книга — новые материалы — повод говорить о Шестове в целом: его мысли так типичны, что кажется, можно было бы узнать, назовись он под любым новым псевдонимом. От этого обсуждение книги превращается необходимо в обсуждение того, что есть сам Шестов?

Кстати, его никогда не интересует, *что* говорит другой, а интересует только, *как* он говорит, его, другими словами, интересует не предмет мысли, рассуждений, чувств другого, а самый субъект мыслящий и рассуждающий. Он — психолог в лучшем и точнейшем смысле. И как-то невольно читателя привлекает, и в собственных рассуждениях Шестова, он сам больше, чем то, о чем он говорит: тем более, что то, *о чем* он говорит, не удовлетворительно часто, — худо ли это или хорошо, — по привитой нам привычке к точности выражения, как в своих мыслях, так и в особенности при передаче чужих; полноте выражения, уважения к контексту и прочим академическим «предрассудкам».

Кто-то в нашей литературе уже называл Л. Шестова скептиком. Это и неверно и верно. Когда под словом скептицизм здесь подразумевают *современный* скептицизм и релятивизм, то эта квалификация — не верна. Современный скептицизм отчаивается в достижении истины и, поэтому, просто *отрицает* ее; он — негативистичен. Релятивизм провозглашает относительность истины «всякой» и «вообще», но только затем, чтобы придать вид истинности собственным суждениям. Другое дело скептицизм древних: академиков, Секста Эмпирика. Их просто истина не влекла к себе, не «интересовала» (ср. De profundis: последняя фраза 1-го абзаца), была для них *безразлична*; это — индифферентизм. На первом же плане — *мораль*; и все — sub specie moralitatis. Но древние моралисты эпохи эллинизма, как и моралисты христианские, как и подавляющее большинство моралистов нового времени,

---

[42] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.

Опыт популяризации философии Гегеля

Отзыв о книге И. А. Ильина «Философия Гегеля»

Тот, кому пришлось бы писать историю русской философии, должен был бы отметить своеобразное у нас положение философии на юридическом факультете и своеобразие философских трудов, выходящих из-под пера философов-юристов. Первое, чисто внешнее, что здесь бросается в глаза — своеобразный риторский стиль этих сочинений и большое философское дилетантство. Вглядываясь глубже в эту литературу, можно заметить, что эти внешние особенности проистекают из некоторых глубже лежащих мотивов. С одной стороны, «юридическая» философия в своих естественных вопросах о философии права, государства, нравственности усваивает тенденцию решать и чисто философские вопросы под углом зрения *практики* жизни; здесь сподствует уверенность, будто философия нуждается в таком практическом оправдании, и будто только через это она сама приобретает свою верховную ценность. Понятно, что некоторая приподнятость и напыщенность стиля, — может быть, влияние уже не академической трибуны, — является лишь внешним выражением такого утилитарного отношения к чистой мысли. Нельзя не видеть в этом же обстоятельстве источников также отмеченного дилетантизма: сама философия ведь играет тут роль только средства для более возвышенных целей праксиса, — все равно, как в духовно-академической философии проблемы философии всегда выступают в свете богословия, в юридической философии они выступают в свете поведения. С другой стороны, само это дилетантство вызывает неутолимое стремление реформировать философию или, по крайней мере, истолковывать ее в направлении служения этим почтенным целям. Далекие от строгих методов исторического филологического изучения философии в ее истории, философы-юристы легко вводят свою терминологию, не считающуюся с традицией, хотя нередко покрывающую давно известные идеи, или, по-своему толкуя готовую терминологию, делают открытия в истолковании старых авторов.

В большую заслугу нужно, поэтому, поставить философам-юристам школы П. И. Новгородцева делаемые ею усилия избавить-

ся от такого дилетантизма и приблизить свои исследования к типу исследований историко-филологического характера. Имею в виду, главным образом, труды покойного В. В. Савальского, Н. Н. Алексеева, Б. П. Вышеславцева и новый труд И. А. Ильина. Само собою напрашивается в особенности сравнение исследований Вышеславцева «Этика Фихте» и «Философии Гегеля» Ильина — и по тяжести тем: оба из истории немецкого идеализма, и по близости метода: интерпретация отдельного автора, главным образом, из него самого — имманентное, так сказать, ему исследование. Правда, именно в смысле и стиля и преодоления дилетантизма — преимущества на стороне работы Вышеславцева. Интереснее и богаче она также содержанием: Вышеславцев более подходит как философ, не скрывает себя, не боится сам ставить вопросы, на которые ищет ответа не только у Фихте, но и в современной философской мысли. Его работа, я бы сказал, и по приемам его научнее, так как автор не претендует сделать из своей интерпретации какого-либо философского «открытия». По языку она — спокойнее, деловитее, также можно сказать, ученее. Научный аппарат — шире и глубже. Но хотя лучшее — враг хорошего, тем не менее книга Ильина даже наряду с исследованием Вышеславцева и Б. А. Кистяковского, — представителя другого течения нашей юридической философии, — стоит выше уровня обычных для нас образцов этого типа нашей философской мысли.

Дилетантство Ильина:

1) «Открытие» конкретности — Шмитт, Джемс!
2) Устранение диалектики — провинциальный реформизм.
3) Отсутствие актуальной постановки проблем.
4) Автомоторизация исследования: сочетание слов вне контекста.

Центральное воззрение: *конкретность*; диалектика для Ильина — второстепенное. Но как он не увидел, что диалектика существенно вытекает из конкретности?

Конкретное — как Бог: сила и причина падения Гегеля. Диалектикой хотел спасти. Поэтому, 1) правильно и естественно, что Ильин *так* толкует Гегеля, но тут и сказывается *не* историк, так как он не умеет оценить это историческое положение Гегеля, 2, в связи с этим нет исторической оценки и диалектики, а то, что есть, опять неудовлетворительно.

См. *Dilthey*, Aufb. C. 24 (ссылка на Jugendgeschichte Hegels). Влияние Шлейермахера на идею «общего сознания» у Гегеля.

Дильтей пишет: «Тем самым возникло новое видение истории. "Речи о религии" Шлейермахера были открытием того, какое значение имеет несомая общим сознанием весть или сообщение прежде всего в сфере религиозности. На этом открытии основывает-

ся понимание Шлейермахером первохристианства, его критика Евангелий и его открытие субъекта религиозности, религиозных высказываний и догмы в сознании общины — открытие, которое составляет позицию его вероучения. Мы знаем теперь (см. мою книгу "История молодого Гегеля", 1905), каким образом под воздействием "Речей о религии" возникло у Гегеля понятие общего сознания как носителя истории — сдвиги такого сознания и делают возможным историческое развитие»[1].

Метод, можно сказать, несовременный: нет исторического исследования, но нет и терминологического анализа. Последнее особенно вызывает сожаление, так как вопрос о терминологии Гегеля — кардинальный, а главное — очень своевременный.

В России, — и в особенности в юридической литературе, — все еще не понимают разницы между ученым исследованием и популярным сочинением. Получается наихудшее — смесь; ученые исследования пишут для потребления широкой публики.

Симплификация.

Окрошка.

От философа, вооруженного историко-философским методом, мы ждали бы если не уяснения генезиса рассматриваемого учения, то, по крайней мере, анализа его собственного развития, перемен в нем, диалектики его. На месте этого у Ильина встречаем приемы, которые должны быть названы *механическими*: весь Гегель разложен на несчетное количество указаний и цитаток, приводимых вне связи с контекстом и вне хронологии. Нужно отдать справедливость автору: несмотря на крайнюю мозаичность его книги вследствие применения этих антиисторических приемов, чтение его книги не представляет особой утомительности. Не следует только подходить к ней со строгими требованиями логического анализа, а нужно брать каждую «тему», как она дается, т. е. конгломерат заметок, впечатлений, импрессий, и не критиковать получающееся «целое» впечатление, а воспринимать. Недостатком этого приема, с другой стороны, является то, что подолгу иной раз приходится, что называется, топтаться на месте. Со стороны богатства содержания и без того не очень обширное исследование Ильина в сознании читателя еще более сжимается. Наконец, отрицательной стороной этого приема, — по-моему, самой отрицательной, — нужно признать отсутствие терминологического анализа. Филолог с этим не может мириться. Отсутствие критики гегелевской мысли у автора — и есть следствие такого антифилологического пренебре-

---

[1] *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin, 1910. S. 24.

жения терминологией. Едва ли нужно отмечать, что никто так не нуждается в подобном анализе терминологии, как именно Гегель, не только своеобразно применявший прежнюю терминологию — Аристотеля, схоластики, Канта, — но и вводивший собственную весьма самостоятельную терминологию.

1) Примеры полного отсутствия важных терминов: Vermittlung и т. д.
2) Примеры соединения хронологически разного.
3) - - - - диалектически разного.

Кратко — содержание. Для примера дилетантства: 1, конкретность, 2) диалектика.

Гегель хотел понимать свою философию как конкретную. Так понимает ее и Ильин, но достаточно ли здесь одного желания со стороны Гегеля? Шмитт, например, думает, что Гегель составляет только «переходную ступень» к подлинной конкретности. Ильин должен был не только со Шмиттом посчитаться, но, — что важнее, с точкой зрения Шмитта, in facto точка зрения Шмитта («полнота переживания», Enz. § 80) есть то, что Бергсонианство так популяризовало. Надо показать, что для рационализма эта критика не смертоносна.

В связи с этим странно и противоречие (стр. 8—9) у Гегеля *онтологического* и *гносеологического* характера конкретно-эмпирического.

Ильин пишет: «То, что внешне друг другу, — есть тем самым нечто только эмпирическое, не более, чем внешняя конкретность, т. е. бесконечное множество дискретных единичностей. ...Пространство и время, эти необходимые формы конкретного-эмпирического, суть нечто совершенно дискретное и совершенно непрерывное. Но непрерывность эта отнюдь не спасает их от количественной делимости, дробимости, раздробленности. Наоборот: и отсюда их истинная природа не в конкретности, а в дискретности. Как пространственный, этот мир бесконечно дробится; как временный, он непрестанно меняется и, исчезая, гибнет. Это есть сфера изменчивого, неустойчивого, преходящего и смертного; здесь всякая вещь надломлена; она несет в себе зерно своей гибели и час ее рождения — есть час ее смерти. Эфемерность есть закон этого мира и, если есть в этих пределах что-нибудь неизменное и вечное, то это обреченность его элементов на гибель и конец. Такова онтологическая сущность конкретно-эмпирического. В теснейшей связи с его реальным определением стоит, далее, и его гносеологический характер»[2].

---

[2] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 8—9.

Своеобразие и философское преимущество Гегеля этим противоречием понижается. Такое разделение привело Ильина к утверждению, что «эмпирическое бытие в отличие от духовно-спекулятивного познается именно *чувственным* путем»[3]. Это и философски несостоятельно и не по Гегелю! То и другое *бытие* может быть различным, но *познается* — всегда *одно*, что чувствам является как эмпирическое, разуму — как разумное (Enz. § 38: «подобно эмпиризму, философия делает своим предметом только то, что есть; она не признает ничего такого, что только должно быть и, следовательно, не существует»[4]). В конце концов «чувственное познание», в строгом смысле, выражение нелепое. Это вообще, но для Гегеля в особенности: познание, respective, знание — абсолютно, к нему мы приходим через преодоление и чувственного восприятия и рассудочной абстракции, *не уничтожая последних*. Поэтому-то для Гегеля *действительность*, сама будучи формальным моментом абсолютного (Log. II, 116)[5], есть не что иное, как *«единство сущности и осуществления»*[6] (Existenz), (ib. 115); (Enz. § 142: «Действительность есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего»)[7] или как «сущность, объединенная со своим явлением»[8] (Log. II, 3).

(Спекулятивное и конкретное — Enz. § 82: *«Спекулятивное*, или *положительно-разумное*, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе.

Примечание. 1) Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определенное содержание*, или, иначе говоря, так как ее истинный результат есть поистине не *пустое*, *абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат. 2) Это разумное, хотя и оно есть нечто мысленное и притом абстрактное, есть вместе с тем и *конкретное*, потому что оно есть не *простое*, *формальное единство*, но *единство различенных определений*. Философии вообще совершенно нечего делать с голыми абстракциями или формальными мыслями, она занимается лишь конкретными мыслями»[9]).

---

[3] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... М., 1918. С. 11.
[4] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 149.
[5] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 116.
[6] *Там же*. С. 116.
[7] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 312.
[8] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 3.
[9] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 210—211.

С исторической точки зрения положительный урок; например, что неизвестно, как же феноменология, которая должна была быть «введением», стала незначительной составной частью как момент «субъективного духа», занимающий место между «душою» и «духом».

Игнорирование русских: Чичерин, Дебольский, Гиляров-Платонов.

У Гегеля, я бы предпочел сказать, *нет* теории познания! Об этом свидетельствуют убедительно «Введение» к Феноменологии духа! (ср. также Предисловие 24 и 12) и вся феноменология, которая и излагает «возникновение науки вообще или знания»[10]! У него нет теории познания и потому еще, что его *субъективная* логика ведь есть последний момент развития (диалектического) от бытия через сущность к *идее*![11] (Log. I, 5)

Три цербера Канта у входа в метафизику: «паралогизм», «антиномии» и «идеал» разума («не только in concreto, но и in individuo») — проглатываются последовательно Фихте, Шеллингом и Гегелем и — как уже Либман показал (!) — объявляют «вещь в себе». На это недостаточно обращают внимание. Между тем если и nimium probat Стирлинг о «синтезе» Гегеля, то тут во всяком случае — часть секрета![12].

Ильин сам требует «историко-философского изучения» — II, III, V, VI:

1) «Среди тех, которые пишут о Гегеле, а еще более говорят о нем, — очень немного таких, которые действительно углублялись бы в историко-философское изучение его системы»[13].

2) «Тот, кто говорит о “возрождении” Гегеля, должен научиться видеть с ним вместе; он может потом отказаться от этого способа ви́дения, но он *должен предварительно овладеть* им, чтобы *знать*, *что* же именно Гегель имел в виду, *от чего* из этого, имевшегося в виду, следует теперь отказаться, и *почему* именно. Всякой критике и всякому научению необходимо предшествует — *понимание* отвергаемого и приемлемого: историк философии является прежде всего *историком*, изучающим данную систему опыта и идей, и лишь затем становится *философом*, самостоятельно созерцающим предмет и критически сопоставляющим исследованное учение с предметным содержанием. Или точнее: историк философии, оставаясь все время философом, созерцает предмет сначала через

---

[10] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 14.
[11] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 46.
[12] См.: *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. Н. О. Лосского. С. 333.
[13] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. II.

опыт и через идеи изучаемого философа, а потом уже самостоятельно и критически»[14].

3) «Силу гениального видения повторить нельзя, — здесь возможна только большая или меньшая природная “конгениальность”; но художественно воспроизвести духовное строение акта — возможно, а для историка философии — прямо обязательно. Только такое воспроизведение может открыть действительный доступ к узренному содержанию, и, в то же время, подтвердить изучающему историку, что он движется по стопам изучаемого философа»[15].

4) «Согласно этим требованиям моя многолетняя работа над философией Гегеля была посвящена именно посильному художественному воспроизведению его философского акта и попытке увидеть тот предмет, который он видел и которым он жил. Это задание является, по существу историческим; ибо дескриптивное воспроизведение “бывшего” и аналитическое познание его, в имманентной ему закономерности, — составляет задачу историка»[16].

Ильин признает значение уяснения гегелевских терминов —

«О Гегеле говорят и пишут, но не знают точно, чему же именно он учил и чего хотел; литература о нем изобилует самыми курьезными суждениями и недоразумениями; по-видимому, никто не замечает, что здесь что-то упущено, что утрачен некоторый заповедный вход, который непременно должен быть вновь отыскан. <...> Утрачено *непосредственное чувствование* гегелевой мысли, живое вúдение с ним вместе, *его* мира и в *его* спекулятивных категориях и терминах. А вне этого чувствования и вúдения трудно говорить о его идеях и воззрениях»[17].

И философская задача —

«Раскрытие сверхчувственного предмета, подлинно пережитого во внутреннем опыте и узренного силою сознательно-усвоенного философского акта — всегда было и будет делом философии. Эта философская задача самостоятельного испытания и формулирования получила для меня исторический предел; ибо акт, которым я сознательно ограничил в данной работе мое созерцание предмета, был акт, описанный Гегелем и посильно воспроизведенный мною, согласно его указаниям. Но именно поэтому я тщательно различаю между тем, что Гегель видел в предмете, и что вижу я сам...»[18].

Совершенно правильная постановка вопроса! Как выполнено?

---

[14] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... М., 1918. С. III.
[15] *Там же.* С. V.
[16] *Там же.* С. VI.
[17] *Там же.* С. II.
[18] *Там же.* С. VI—VII.

«Научное знание о сущности Бога и человека»[19] — философия — «Юрист»!

Общее определение конкретного у Ильина: «Конкретное эмпирическое есть нечто в своем роде сущее (Sein), некая реальность (Realität), действительность (Wirklichkeit), нечто существующее (Existenz), некоторое бывание (Dasein)»[20]! — есть, как указывает Schmitt — «...ein combinatorisches Registriren Hegelscher Sätze...!»[21] вместо анализа; тогда как сам Гегель дает этот анализ[22] — в «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». Vol. I.[23] (на которую нет ни одной ссылки!) и различает: 1) чувственные вещи, 2) рассудочные, 3) Entwicklung (S. 38 f.)

С. 4, 5—7. Эмпирически-конкретное рассматривается Ильиным совершенно безотносительно к акту, направленному на него (или «способности»), что, во-первых, странно для автора, который убежден, что «современное философствование... стремится феноменологически жить с Творцом Феноменологии духа»[24], а, во-вторых, абсолютно неправильно по отношению к Гегелю, который не только обращается к респективности «субъективного» и «объективного», но даже злоупотребляет этой корреляцией: a) вообще — примеры, см. словарь Baldwin'a[25] и b) «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». Vol. I. P. 37, где конкретное имеет разное значение именно в зависимости и от «способности»!

Сущность *диалектики* для Гегеля в отрицательном, — втором, — моменте развития (Enz. § 79, 81).

Гегель пишет: «Логическое по своей форме имеет три стороны: a) *абстрактную*, или *рассудочную*, b) *диалектическую* или *отрицательно-разумную*, c) *спекулятивную* или *положительно-разумную*»[26]; и далее: «Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным»[27].

---

[19] *Там же*. С. X.

[20] *Там же*. С. 3—4.

[21] *Schmitt E. H.* Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik. Halle, 1888. P. XI.

[22] Отсутствие *анализа* больше всего сказывается в отсутствии сопоставления «конкретного» с такими терминами как an sich, an und für sich, bestimmt, Bestimmung, Begriff и т. п.

[23] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Vol. 1. Brl., 1840. P. 38 f.

[24] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... Т. 1. М., 1918.

[25] См.: Hegel's terminology // Dictionary of philosophy and psychology. Written by many hands and edited by James Mark Baldwin. Vol. 1. N.-Y.—L., 1901. S. 454—465.

[26] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 201.

[27] *Там же*. С. 206.

Уничтожить у Гегеля диалектику значит перепрыгнуть от первого к третьему!

Неясно, что разумеет Ильин под «эмпирическим бытием»[28]: если это «это», то оно — «чувственная достоверность» («Phänomenologie des Geistes». P. 43)[29], а не познание, если оно «вещь», то его «воспринимаю» (ib. 50)[30], а не познаю. Ильин сам через три строки цитирует: «Существующий мир, как чувственный... (существует) для созерцания»[31] — значит же *не* познается! — «Мир единичных вещей», «вещи этого мира» и «вот здесь», «вот это» — у Ильина выходит *одно*[32]! («Phänomenologie des Geistes». P. 50—51[33]; Логика II, 86[34]).

Вещь — воспринимается, кроме того, а не созерцается! (Ph., Логика II, 89[35]).

---

[28] Ильин пишет: «Эмпирическое бытие в отличие от духовно-спекулятивного познается именно чувственным путем». *Ильин И. А.* Философия Гегеля... Т. 1. М., 1918. С. 11.

[29] Гегель пишет: «Чувственная всеобщность или *непосредственное* единство бытия и негативного есть лишь постольку *свойство*, поскольку из него развиваются "одно" и чистая всеобщность, поскольку они отличаются друг от друга и поскольку это единство бытия и негативного смыкает их друг с другом; лишь это соотношение их с чистыми существенными моментами завершает *вещь*. Такова вещь восприятия; и сознание определено как то, что воспринимает, поскольку эта вещь есть его предмет; оно должно *только принять* (nehmen) его и относиться как чистое постижение; то, что для него благодаря этому получается, есть истинное (das Wahre)». Цит. по изд.: *Hegel G. W. F.* Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg bei J. A. Göbhardt, 1807. См.: *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 62—63.

[30] Гегель пишет: «оно <сознание> попеременно делает как себя само, так и вещь, и тем и другим: чистым "*одним*", лишенным множественности, и некоторым "*также*", разложенным на самостоятельные материи. Сознание, следовательно, посредством этого сравнения находит, что не только его воспринимание как принимание истинного (sein Nehmen des Wahren) содержит в себе *разнообразие постигания и ухода обратно в себя*, но что больше того, само истинное, вещь, обнаруживается этим двойным способом». *Там же.* С. 66.

[31] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... М., 1918. С. 11—12.

[32] *Там же.* С. 11—12.

[33] Гегель пишет: «Вещь есть "*одно*", рефлектированное и себя, она есть *для себя*; но она есть также *для чего-то другого*; и притом она есть *иное* для себя, *когда* она — для другой вещи. Поэтому вещь есть для себя и *также* для чего-то другого — *двойное* разное бытие». *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 66—67.

[34] И в «Логике»: «Вещь как эта, есть просто это ее количественное отношение, простое собрание, состоящее также из таких же. Она состоит из некоторого определенного количества одного вещества, также из определенного количества другого, также других; эта связь, которая сводится к отсутствию связи, единственно и составляет вещь». *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 86.

[35] Гегель: «Богатство чувственного знания принадлежит восприятию, а не непосредственной достоверности, в которой оно выступало только в качестве примеров; ибо только восприятие заключает в своей сущности негацию, различие или многообразие». *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 61. И далее в «Логике»: «представление... держится за восприятие и стремится иметь перед собою существующие вещи, а с другой стороны, приписывает невос-

Enz. § 125: «вещь» есть целостность, как развитие определений основания и существования. — Здесь разногласие Ph.,+ Лог., и Enz.!! — {Для Гегеля «это» = чувственное} (Ph. 48)[36]

Ильин пишет: «Можно принять без сомнения, что, если бы немецкий язык имел в своем составе термин, соответствующий русскому слову "пошлость", то Гегель обозначил бы этот путь, как путь "катарсиса духа от пошлости". В этом восхождении от эмпирического безмыслия к спекулятивной мысли, от мнения — к знанию, от единичного — ко всеобщему, от дискретного — к конкретности, от души к Духу, от животного состояния — к божественному, — конкретное-эмпирическое свершает свою судьбу: оно преодолевается во имя высшего и исчезает совершенно, возвращаясь по слову Анаксимандра и Гегеля в свою основу и сущность, единую и непреходящую»[37]. «Пошлость» эмпирического — только до тех пор, пока оно не рассматривается как «осуществление» и Existenz духа. Это особенно ярко из Введения к Эстетике. NB! — И плоха та философия, которая не может принять этот эмпирический мир! Такая философия и есть *морализирующая*!! Для нее-то высший *сорт* и низший — действительность. Собственные выражения Гегеля, приводимые Ильиным на стр. 16, не должны вводить в заблуждение; 1) это — образы, 2) это характеристика эмпирического в свете абстрактного, когда оно еще не рассматривается как «осуществление» и манифестация.

Ильин часто говорит о задачах философии: «Самым глубоким, коренным пороком конкретного-эмпирического была его неспособность стать предметом мысли, мыслимым объектом, и, следовательно, предметом философского познания. Что же, в самом деле, остается делать мысли и знанию с тем, что не мыслится и не знается? Таково это, с виду гносеологическое, затруднение. Отсюда первая задача абстрактной среды — внести мыслимость в низшую сферу эмпирии»[38] — это не в духе Гегеля, где речь не о «задачах», а о внутренно необходимом развитии.

принимаемому, определенному через рефлексию, чувственное существование». *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 89.

[36] Гегель: «Вещь есть "одно" именно в силу того, что она противополагает себя другим [вещам]. Но она исключает из себя другие не постольку, поскольку она есть "одно", — ибо быть "одним" означает всеобщее соотнесение себя с собою, и благодаря тому, что она есть "одно", она, напротив, равна всем, — а исключает их в силу *определенности*. Следовательно, вещи сами суть *в себе и для себя определенные* вещи; они обладают свойствами, которыми они отличаются от других вещей. Так как *свойство* есть *собственное* свойство вещи или определенность, присущая ей самой, то она обладает *не одним* свойством». *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 65.

[37] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 17.

[38] *Там же*. С. 20.

О теории познания у Гегеля: «Гегель интуитивно раскрывает realia и в “Логике” и в “Феноменологии Духа”. У него нет отдельной “теории познания”; учение о сущности знания разбросано в его сочинениях повсюду, иногда в форме пропедевтических разъяснений, чаще в форме полемики, или отдельных, мимоходом даваемых, указаний. И все, что можно найти у него в смысле критерия интуитивистического объективизма, это “забвение о самозабвении” и “идентичность со всеми индивидуумами”»[39].

Стр. 4: «Эти основные признаки конкретности должны обнаружиться и в конкретно-эмпирическом. Однако в таком значении и с такими чертами, которые делают его философски неприемлемой средой»[40]. — Что это значит? Можно подумать, что Гегель сам, — а не его интерпретатор, — различает конкретно-эмпирическое и конкретно-спекулятивное *терминологически*. В действительности же «конкретное» имеет *у Гегеля* только одно значение — *философское*. Другое значение есть не философское, а *здравого смысла*; здесь «конкретное» — в кавычках. В терминологии Гегеля оно просто «единичное», Enz. § 20. (NB! последний § Ph., ср. 367—368.) Разумеется, немецкий философ не может остановиться, — хотя, кстати, отмечу, истинная задача философии именно этот мир «конкретно-эмпирического» уяснить, осмыслить, оправдать или точнее, раскрыть в нем его основание, смысл и правду.

Ильин как будто думает, что с этой «пошлостью» надо раз навсегда покончить, чтобы выйти к «божественному»[41]. Тут важно разное понимание задач философии. Я, по крайней мере, думаю, что Бог с ним, с «божественным», если оно не осмысливает «пошлого», ибо только последнее есть подлинная осуществленность, так что существенно — «божественное», «рациональное», «правое», «самодовлеющее» есть путь и средство, чтобы через него, *по* прохождении этого пути, само это «пошлое» видеть по-новому, т. е. не как пошлое. Я говорю, возможно *разное* понимание, но, конечно, думаю, что истинное понимание только одно — только что высказанное. Ибо, думаю, кто не идет этим путем, а застывает и самозабывается в «божественном» все же, силою вещей — этих самых единственно осуществленных, «пошлых», — свое отношение к *этому* миру должен высказать, и если теперь «божественное» не есть язык, на котором его можно высказать, а есть презрительное самодовольство, то за отсутствием философского языка соответствующему индивиду приходится говорить языком *моралистическим*. Сам Ильин в моих глазах, именно, *моралист*

---

[39] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... М., 1918. С. 47.
[40] *Там же.* С. 4.
[41] *Там же.* С. 17.

(ср. стр. X[42]) и весь подход его к философии — моралистический. Потому-то он и сгустил краски, налагаемые им на «конкретно-эмпирическое»[43]. — Повинен ли в этом и Гегель? Если бы история была всегда права, то мы должны были бы принять ответ, ею данный: Гегель застрял в Абсолюте и из него не выкарабкался, несмотря на свою *Философию истории*. История должна была призвать к жизни Фейербаха!.. Но для нас, философов, права не история, а философия. С точки зрения философии самый серьезный упрек Гегелю, — хотя тут и заслуга Гегеля, — что он остановился на полпути. — *Schmitt*! — Шмитт: Гегель — «переход»; но Ильин: Гегель — *до* перехода! — Кто же прав?

Если верно, что Гегель не вырвался из цепких лап Абсолюта, прав Ильин и история. Если вырвался, то не прав ни Ильин, ни Шмитт. Я это и думаю. Шмит считает, что Гегель на полпути, но «опыт» Шмитта, который Ильин должен *бы* был назвать «абстракцией», как опыт животно-человеческий, до-исторический. Подлинный «опыт» — исторический. И весь вопрос я свожу к месту гегелевской Философии истории. Оно ясно выражено Гансом: Vorrede XIII: «sie bei aller speculativen Kraft doch der Empirie und Erscheinung ihr Recht widerfahren lassen, ...». Ср.: сам Гегель («Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». P. 18: Сопротивляется соединению общего и конкретного; P. 21: история = конкретнейшая действительность! Особенно *30* f. Ср.: 33—34, 36, *41*, 45—46). Это величайшее дело Гегеля: показать действительность как историческую! В его лице «история» покончила с «природой». Весь последующий материализм и психологизм боролся не с историей, как это было в XVIII веке, где механизм хотел убить зарождавшуюся историю, в чем, некоторые видели даже признак века, — а он боролся, как и историзм, — впрочем дурно понятый, — с реализированием абсолютного! Поэтому-то они и шли под знаком *позитивизма* и позже модифицируются в позитивный феноменализм! Их философская ложь — в отрицании абсолютного, их истори-

---

[42] Ильин: «Философия... должна будет вновь найти доступ к научному знанию о сущности Бога и человека. И в этом отношении влияние Гегеля, с такою силою и настойчивостью противопоставлявшего объективизм и очевидность философского знания — субъективной уверенности, произволу и усмотрению, может оказаться воспитывающим сразу и в сторону большего, интуитивно-мыслящего дерзания, и в сторону большего познавательного отречения субъекта от себя, от своего эмпирического самочувствия, своих расплывчатых субъективных настроений и мнимых "откровений", не поддающихся предметному оправданию. Философское значение гегельянства не в том, чтобы ученичествовать, но в том, чтобы учиться самостоятельному и предметному знанию о самом главном, что есть в жизни человека». *Там же*. С. X.

[43] *Там же*. С. 17.

ческая правда — в отрицании реальности абсолютного. — И все-таки не прав Шмитт, но более не прав Ильин, но все же Гегель не дошел до конца. И в индивиде он оставляет «священное» — не индивидуальность его, не единственность и незаменимость, а Moralität, Sittlichkeit, Religiosität («Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». P. 41). Тут его срыв, и история в лице Фейербаха, и еще больше Штирнера, права не только исторически, но и философски. Ибо человек не только «средство», человек — «самоцель» и «свобода» не «для» божественного в нем и не по его причине, а для человеческого и по причине человеческого. Бог же — только средство, — спасения так же, как гибели, так же как и мерзости и добродетели, красоты так же, как и безобразия. Поэтому-то Бог, как и животное, «истинно невинны» («Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». P. 43), а вся вина — на человеке, как во зле, *так и в добре* (ib. P. 43). Гегель не дошел до конца, потому что сам вставил перегородку между «божественным» и «человеческим», эта перегородка — «божественная идея, как она находится на земле» — «государство» (ib. P. 49) — оказалась тюремною решеткой, в которую Гегель запер «народ» — «человеческая идея на земле».

Недоразумение с абстрактным: «Мысль есть вообще нечто абстрактное. Нужно, чтобы у того, кто начинает мыслить, "померкли сначала зрение и слух"; чтобы он был "отвлечен от конкретного представления и вовлечен во внутренний мрак душевной ночи"; и чтобы он "в этой среде научился видеть, удерживать определения и различать". Абстрактное мышление есть уже внутренний процесс, движение души в самой себе и притом именно интеллектуальный процесс, направленный на нечто интеллектуальное, мыслимое; если угодно, на нечто "идеальное"»[44] — опять от игнорирования диалектики! (см. замечание на полях!).

В первых трех главах Ильин грубыми, широкими мазками набрасывает в гегелевской диалектической последовательности моменты восхождения сознания к абсолютному: чувственность — рассудок — разум — по схеме *πρὸς ἡμας*, как это у Гегеля в «Феноменологии духа». Ильин не останавливается на движении сознания *внутри* этих основных ступеней. Если от этого у него не теряет изображение «рассудка» — гл. II, едва ли не лучшая в книге[45], — то все же, имея в виду его собственные задачи уяснения «конкретного», много теряет неразличение в чувственном момен-

---

[44] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 20—21.

[45] Об одном можно все же пожалеть, что общая характеристика «абстрактного» не конкретизирована на гегелевском анализе «силы» и «закона» (см. Гогоцкий).

та чувственности в узком смысле и восприятия (и представления), respective, «этого» и «вещи» (См. Enz. § 20).

Ссылка на «Лекции по истории философии» — неудачная: «Выполнить этот катарсис, окрестить душу огнем абстрактной мысли, было задачей древнего мира (Phän. 27): Греции — в сфере философии, и Рима — в области права. Но уже величайший из греческих философов, Аристотель, видел более высокую задачу и знал лучшее, истинное, спекулятивное философствование (Enz. I. XXVIII. Gesch. Ph. II. 229)»[46].

Отношение Гегеля к эмпиризму — Enz. § 38: подобно эмпиризму философия делает своим предметом только то, что есть.

Диалектика и кантовские антиномии — Enz. § 48; ср. § 81.

NB! Конкретному противопоставляется не дискретное, как воображает Ильин: «Наряду с термином “concret” Гегель пользуется выражениями “die Concretion”, “concresciren”, “ein Convolut” (convolvere — сваливать, скатывать, смешивать), и, соответственно, противопоставляет им по смыслу то, что “дискретно”»[47]. Дискретное — непрерывное. И это и у Гегеля — см. Логику, Количество: «Количество содержит в себе оба момента, непрерывность и дискретность. Оно должно быть положено в обоих моментах как в своих определениях. — Оно уже с самого начала есть их непосредственное единство, т. е. само оно ближайшим образом положено лишь в одном из своих определений, в непрерывности, и есть, таким образом, непрерывная величина»[48].

Неудачны исторические «экскурсы»: «Одно из основных убеждений Гегеля, которое он, так же как и Больцано, воспринял из философской атмосферы, созданной *Критикой Чистого Разума*, состоит в том, что мысль, “обращенная внутрь”, имеет дело с некоторой предметной объективностью, не только не менее, но несравненно более объективною, чем чувственная реальность внешнего мира»[49]. (1) С какой стати Больцано из атмосферы Канта? Когда точка зрения «внутри» — Лейбница, Декарта. (2) Для Канта внешняя объективность *та же*, что внутренняя; и это — заслуга Канта. Если — психологически. А логически Кант или формалист, или в трансцендентальной логике — *онтологист*, но во всяком случае *субъективистский*, а не объективистский, чего хочет Ильин. (3) Правда, Гегель находил элемент объективности (Логи-

---

[46] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 29.
[47] *Там же*. С. 4.
[48] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 216.
[49] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 39.

ка. I, 16) в трилогии Канта, но этим он возвращался к онтологии, и, следовательно, также оказывался онтологистом, а такая «объективность» (a) столь *для логики* нестерпима, как и психологизм, и (b) это не есть уже «"воззрение Гегеля", par excellence», как хочет Ильин[50], а есть возвращение к *нео*платонизму, от которого именно «современный логический объективизм»[51] хочет и должен освободиться. (4) Правда, Ильин оговаривается: «научная логика не повторит его <Гегеля> основной феноменологической ошибки»[52]. В чем, однако?.. Не в том ли все-таки, что она не должна быть метафизической? онтологической? С какой же стати Гегеля считать предшественником? — во всяком случае не с обсуждаемой!

«Многие формы непосредственности...» (Логика III, 105, Enz. § 193) — в связи со вторым значением диалектики (и онтологическое доказательство).

Гегель пишет в «Логике»: «Но, конечно, непреодолима трудность найти в понятии вообще и равным образом в понятии Бога *бытие*, если последнее должно быть таким, какое должно быть чем-то присущим *контексту внешнего опыта или форме чувственного восприятия, как сто талеров в составе моего имущества*, чем-то схватываемым рукою, а не духом, видимым по существу внешнему, а не внутреннему оку; если именуется бытием, реальностью, истиною то, что свойственно вещам, как чувственным, временным и преходящим. Если философствование о бытии не возвышается над чувственностью, то оно осложняется тем, что и в понятии оно не освобождается от мысли лишь отвлеченной, которая противоположна бытию. Уже привычка понимать понятие за нечто столь одностороннее, как отвлеченная мысль, может служить препятствием к признанию того, что предположено ранее, именно к переходу *от понятия Бога к его бытию*, как *приложению* изложенного логического процесса объективирования. ...Но все же объективность настолько же содержательнее и выше *бытия или существования* в онтологическом доказательстве, насколько чистое понятие содержательнее и выше, чем та метафизическая пустота *совокупности* всех *реальностей*. Однако я оставляю до другого раза ближайшее рассмотрение того многообразного недоразумения, которое внесено логическим формализмом в онтологическое, равно как и в другие так называемые доказательства существования Бога, так же как и кантовой критики их, равно как восстановление ценности и важности ее основных мыслей через обнаружение ее истинного

---

[50] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 40.
[51] *Там же*. С. 40.
[52] *Там же*. С. 40.

значения. Как было упомянуто, уже имели место многие формы непосредственности, но в различных определениях. В сфере бытия она есть само бытие и существование; в сфере сущности — осуществление и затем действительность и субстанциальность, в сфере же понятия, кроме непосредственности, как отвлеченной общности, она оказывается теперь объективностью»[53].

И далее, в «Энциклопедии»: «Объективность мы сопоставляли с бытием, существование с действительностью; точно также мы должны сопоставить переход к существованию и действительности (перехода к бытию нет, ибо оно есть первое, совершенно абстрактное непосредственное) с переходом к объективности. *Основание*, из которого происходит существование и рефлективное *отношение*, которое снимает себя и переходит в действительность, есть не что иное, как еще не вполне *положенное понятие*, или, иначе говоря, они суть только его абстрактные стороны: основание есть лишь его существенное *единство*, а отношение есть лишь соотнесение друг с другом *реальных* сторон, которые лишь должны быть *рефлектированы в самое себя*. Понятие же есть единство их обоих, и объект есть не только существенное, но в самом себе всеобщее единство, содержащее в самом себе не только реальные различия, но и эти же различия как тотальности. ...Если, впрочем, будем брать это единство в совершенно общем виде, оставляя в стороне одностороннюю форму его в-себе-бытия, мы найдем, что оно, как известно, служит *предпосылкой онтологического доказательства* бытия божья и выступает в этом доказательстве как *наисовершеннейшее*»[54].

Конкретное, как сросшееся есть генетическое, а не феноменологическое определение; феноменологическое: то, что различается в самом себе.

«Это» — не есть конкретное даже по определению, произвольному = «сросшееся» Ильина. Есть «представление» ни конкретное, ни абстрактное — см. *Bolzano B.* Wissenschaftslehre. Bd. I. P. 260.

Стр. 40, 42, 44 — Спекулятивное мышление Ильин определяет, как мышление + созерцание: «спекулятивное мышление есть не просто абстрактное мышление, а нечто большее: мышление, своеобразно сочетавшееся с созерцанием»[55]. И далее: «Спекулятив-

---

[53] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 105—106.

[54] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 380—381.

[55] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 40.

ная мысль есть не только мысль, но вместе с тем, как таковая, — и созерцание»[56]. Обильных ссылок на Гегеля на сей раз нет. Что же значит этот + ? Это значит: «опосредованность уступает место непосредственному единству»[57]. По поводу «опосредованности» — ссылки. Но не много — не более 15. Однако понятия непосредственности и опосредованности едва ли не важнейшие у Гегеля, и вовсе не ограничиваются указанными Ильиным в примечании «А» и «В»: «Опосредованность понимается Гегелем обычно, как обусловленность элемента "А" отношением к "инобытию" — к элементу "В"...»[58]. Оно и шире и многообразнее и глубже. Считая его важнейшим, остановлюсь на нем. Логика I, 18 сл., III, 105—106.

В «Логике» Гегель пишет: «Здесь мы должны только рассмотреть, каким является *логическое* начало. Два возможных понимания его характера мы уже назвали выше, а именно, его можно понимать как результат, полученный опосредствованно, или, как подлинное начало, как непосредственное. ...нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в себе столь же непосредственность, сколь и опосредствование, так что эти два определения оказываются *нераздельными* и *неразделимыми*, и указанная противоположность между ними являет себя чем-то ничтожным. Что же касается *научного рассмотрения*, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредования и, следовательно, выяснение их противоположности и их истины»[59]. См. также в третьей части «Логики»: «*Бытие* есть вообще *первая* непосредственность, а *существование* — она же с первою определенностью. *Осуществление* и вещь есть непосредственность, возникающая из *основания*, из снимающего себя опосредования простой рефлексии сущности. *Действительность* же и *субстанциальность* есть непосредственность, происходящая из снятого различения еще несущественного осуществления, как явления, и его существенности. Наконец, *объективность* есть непосредственность, к коей понятие определяет себя через снятие своей отвлеченности и опосредования»[60].

(I) Итак, кроме «отношения», это — принцип или результат. Ср. Дебольский — разъяснение терминов:

«*Непосредственность* (die Unmittelbarkeit) и *опосредование* (die Vermittelung) представляют собой чрезвычайно важные философские термины, ибо с их различением связано двоякое воззрение на самые

---

[56] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... М., 1918. С. 42.
[57] *Там же.* С. 42.
[58] *Там же.* С. 42.
[59] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 50.
[60] *Гегель Г. В.Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 106.

основы философского познания. Непосредственность знания означает признание за истину того, что открывается без предварительного размышления, т. е. на основании *интуиции*, или опытной, или умственной (умственное воззрение, die intellectuelle Anschauung). Опосредованность же знания предполагает, что в составе истины непременно присутствует мысленный, *дискурсивный* элемент. ...*Началом* мысли служит *непосредственное*, результатом *опосредованное*. Так как истина заключается не в начале, а в результате, то истина оказывается *опосредованною*; но, с другой стороны, так как результат служит вновь началом дальнейшего движения мысли, то сам результат становится *непосредственным*. Иными словами, непосредственное есть отвлеченность, наполняемая через опосредование конкретным содержанием; а это содержание, вновь сосредоточенное в своем единстве, переходит в отвлеченность, т. е. в непосредственность. Так началом системы служит непосредственное, совершенно отвлеченное понятие *бытия*; результатом ее (не в логике, а в философии духа) служит *абсолютный дух*, наиконкретнейшее из понятий, в коем мысль отожествляется с абсолютным, т. е. опять-таки с бытием, и, совершив таким образом полный круг, снова приходит к первоначальной непосредственности. Заслуга Гегеля в области философии заключается главным образом именно в правильном разрешении противоположности непосредственного и опосредованного знания. Он опровергает всякий интуитивизм, т. е. как эмпиризм, так и мистицизм, философию веры, откровения, внутреннего усмотрения и т. д.; но вместе с тем он опровергает и превознесение рассудка, стремление дискурсивно доказать всякую истину. Но опровергая их, он также и примиряет их, показывая, что одно есть начало, а другое результат»[61].

И это важно. Гегель не интуитивист (см. его возражения против Enz. § 61 сл., особенно § 78, Ph. 3, сл.), а *интуитивист + дискурсия*!! Не зря его полемика против Якоби, Шеллинга и пр.!!! Он не желает «стрелять из пистолета». *Тут* — своеобразие Гегеля. Его логика не желает «предпосылок», она — «круг» (Введение к Логике).

(II) Не менее важно. Именно тожество в понятии опосредованности и непосредственности (a) основа и specificum Гегеля, (b) оно — основа его диалектики *как метода*. Это должно иметь для Ильина первенствующее значение. Он прав — диалектика (см. гл. VI) есть факт, а не метод. Но в другом смысле она есть, именно, *метод изложения, доказательства*[62]. И не зря сюда *онтологическое доказательство*: Логика I, 32; III, 105. Enz. § 193.

---

[61] *Дебольский Н. Г.* Объяснение главнейших терминов, употребляемых в Науке Логики Гегеля // *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 216.

[62] См. 2-ая форма в словаре Boldwin'a.

У Ильина Гегель — не только вне исторической среды, но и вне собственного развития: от Шеллинга... до Якоби (Энциклопедия!)

Есть противоречие между самим замыслом книги и содержанием. Гегель без диалектики, это — Гегель результата. Выбросить путь, значит уничтожить всю философию, ибо философия Гегеля есть не только *последнее* слово философии, но и всеобъемлющее, все предыдущее в себя включающее. Но это противоречие не только по отношению к Гегелю, но и ко всякой философии. Интуиция — не гегелевское средство, а общее философское. Однако просто сказать: «я вижу то-то», значит ничего не сказать. Надо сказать, «как мы к этому приходим». Оригинальность Гегеля в его пути. Это отвергнуто. Поэтому-то, Гегель получился без проблем *пути*. И это противоречие мстит за себя: I, II и III глава у Ильина — что же иное, как не диалектика? Но оно мстит хуже: *топтание на месте*; у результатов.

В общем, однако, нет той разницы, которую указывает Ильин, между рационалистом и интуитивистом (как нет между ними разницы и по существу) — и тот и другой действуют или догматически или критически. Непонятно, почему интуитивист должен быть существенно догматиком. Проблема, которую Ильин называет «кардинальной» для интуитивистской философии, есть проблема *всякой* критической философии. Что до Гегеля, то у него нет «теории познания»[63]! Конечно, нет, потому что есть *феноменология*: *история*. Этот своеобразный историзм как сущность Гегеля и не замечен Ильиным. Это значит: в философии нет положений, а есть история.

Стр. 49: Ильин полагает, что Гегель говорит об эмпирическом как «внешнем»: «Уже тогда, когда Гегель разоблачает бессилие чувственного знания и философские пороки конкретно-эмпирического, внимательный глаз невольно отмечает то обстоятельство, что аргументы его направлены в большинстве случаев на так называемый “внешний” опыт, на совокупность вещей в пространстве и на восприятия, “вызванные воздействием этих вещей” на душу человека»[64], — (в этом-то заслуга Гегеля!!).

Стр. 55 сл. — 57:

«“Сознавать предмет” означает в пределах спекулятивной философии — “мыслить предмет”. Мыслимый же предмет, предмет мысли — есть смысл. Поэтому все то, что было установлено применительно к “предмету” и “объекту” — относится по существу к смыслу. Тождество “субъекта” и “объекта” или “сознания” и “предмета” есть слияние мышления и смысла. Реальное душевное

---

[63] См. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 47—48.

[64] *Там же*. С. 49.

событие, акт сознания, живой процесс живущей души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в неразличимое метафизическое единство с мыслимым предметом, — смыслом. Раз навсегда и категорически спекулятивный философ отказывается от разъединения этих двух сторон: мышление смысла и мыслимый смысл суть для него принципиально одно и то же, единое, неразрывное, духовное нечто. ...Вся критика формальной абстракции, данная Гегелем, покоится на необходимости сочетания, сращения, слияния этих, обычно отрываемых друг от друга, элементов. Вся сущность спекулятивной мысли состоит в отказе от этого разрыва и в исповедании неразличимого единства мышления и смысла»[65]. И далее: «Это исповедание ведет к необычайно существенным и глубоким последствиям. Оно отрицает в корне все философское умонаправление, столетиями работавшее над приспособлением познания к специфической сущности предмета; психология мышления и логика смысла суть науки с самого начала объявляемые у Гегеля ложными. Вместо них Гегель пытается создать чрезвычайно своеобразную метафизическую "психологику мышления самозабывшегося в смысле"»[66]. —

Все эти рассуждения о тожестве смысла и мышления — очень хороши, но Ильин не заметил, что, подставляя «смысл» на место «объекта», он модернизирует Гегеля. Его, Ильина, мысль правильна: мышление и смысл — одно («неразличимое единство мышления и смысла»[67]), но именно потому, что содержание предмета мысли (т. е. отвлеченно от гилетического содержания) есть сплошь содержание мыслительное, состоящее *из актов* мышления. Но такова ли мысль Гегеля? Где же главное для Гегеля — *бытие*? Глосолалическое образование Ильиным термина «психо-логика» явно негодно для характеристики мысли Гегеля; это, по-видимому, почувствовал Ильин, прибавив к нему определение «*метафизическая*»; но ведь это и значит, что дело не в психо-логике, а в *онто*логике. От этого и формула спекулятивного мышления у Ильина неясна[68]: мышлению, погруженному в предмет мысли, открывается смысл, т. е. другими словами, мысли в предмете открывается

---

[65] *Там же*. С. 55.
[66] *Там же*. С. 55—56.
[67] *Там же*. С. 55.
[68] «Спекулятивное мышление следует, дескриптивно говоря, представлять себе так: самозабвенно погруженной в предмет мысли открывается некоторый смысл; кроме этого смысла ничего нет; есть только он один; в нем обнаруживается изменение; еще изменение; еще изменение; смысл, подобно растению или животному, оставаясь все тем же смыслом, меняется и, в изменении своем, обнаруживает известную закономерность. Все это совершается в понятии, объективном, сверхвременном; не в душе, мыслящей о понятии, а в самом понятии, в самом смысле». *Там же*. С. 57—58.

мысль же, — для Гегеля-метафизика недостаточно определенно; сущая мысль или, точнее, сущее понятие есть *дух*, как и спекулятивная мысль так же есть дух.

Стр. 61 сл.:

«Отсюда ясно то коренное расхождение, которое обнаруживается между современной логикой, ведущей свое начало от Канта, Гербарта и Больцано и логической концепцией Гегеля. Ясно также, в чем состоит основная феноменологическая ошибка Гегеля, сратившего мышление и смысл в единое и нераздельное метафизическое образование. В результате этого целые слои душевных состояний испытывались и трактовались Гегелем как куски или отрывки самого логического "предмета" в его сверхчувственной жизни; а смысл, впитавший в себя жизнь души, рассматривался как живое, самопочинно меняющееся и развивающееся духовное начало. Сознание становилось сознанным смыслом, а смысл составлял как бы подлинную ткань сознания. Но именно с этой точки зрения является естественным, что Гегель совершенно не знал и не признавал транссенсуса, как такового. Если трансцендентное есть нечто недоступное познанию, т. е. предмет, сознанию потусторонний, то ясно, что предмет, который имеется в виду в философии Гегеля, не трансцендентен. Смысл и мышление тождественны и нераздельны; предмет и сознание не только подчинены общим категориям, но суть нечто строго-единое. Сознание есть основной и неотъемлемый элемент, в котором живет и развертывается предмет. Не только предмет "открыт" или "известен" сознанию; но сознание есть modus essendi предмета. На протяжении своего учения Гегель показывает, что предмет философского познания (Понятие, Дух) имеет различные формы бытия, но что высший вид его — это бытие Духа в философском сознании. В этой форме предмет слит с сознанием, тождествен с ним; точнее — сознание слито с предметом, или: мышление имманентно смыслу»[69].

Ильин, действительно, сам приходит к этому не-психологическому определению мысли Гегеля, но в чем-то видит ошибку, — по-видимому, в том, что Гегель не признавал «транссенсуса», — странная ошибка! Но еще страннее ее характеристика — *«феноменологическая»*, — но феноменологически данное трансцендентное есть вещь забавная, если имя этой вещи не абсурд?

Кстати, эта глава (III) имеет подзаголовок «Учение о разуме», но тогда еще больше — не только онто-логика, не только «бытие», — но и *действительность*!!

---

[69] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... М., 1918. С. 61—62.

Лапсус с «ideell»[70] — как и «конкретное» — понятен при методе «разъяснений»!..

Стр. 69:

«Реальна не рассудочная идеальность, но спекулятивная. В результате положение дел таково: чувственная реальность не идеальна, т. е. не причастна мысли, а потому она и не реальна высшей спекулятивной реальностью; рассудочная идеальность не реальна, т. е. не причастна бытию, а потому она и не идеальна высшей спекулятивной идеальностью. Иными словами: конкретное-эмпирическое, как внешнее, так и внутреннее, — реально дурной реальностью и совсем не идеально в спекулятивном отношении; абстрактное-формальное идеально дурной идеальностью и совсем не реально ни в каком отношении. Необходимо третье, новое, спекулятивное: идеальное, в смысле "субъективности" и "мыслимости", и потому — "всеобщее" и "абстрактное"; и в то же время реальное в смысле объективности и созерцаемости, и потому — "единичное" и "конкретное"»[71]. —

И как в конкретном выдумано эмпирически-конкретное, так здесь идеально-спекулятивное!

Ильин захотел без диалектики Гегеля; взял его и без его истории; всю воду слил в один сосуд; получилось мутно; остроту и яркость Гегель потерял; но если тем не менее и почему-нибудь нужно и можно так поступить, произвести это хоть как эксперимент, то нужно признать — Ильиным это сделано прекрасно, а потому — и довольно... Жалко было бы затрачиваемых сил, если бы кому-нибудь пришла охота повторить эксперимент.

---

[70] Стр. 66 и сл.: «Гегель начинает и кончает категорическим отрицанием всего течения, приведшего в наши дни к этим "мертвым" и "рассудочным", с его точки зрения, различениям. Терминами идеальности и реальности он пользуется приблизительно в том значении, которое досталось ему по наследству от родоначальников новой философии и лишь затем, в пределах диалектики, т. е. уже вполне эзотерически, он придает термину "ideell" специфический смысл. Спекулятивная мысль "идеальна" в самом общем значении постольку, поскольку она принадлежит к душевному, внутреннему миру, поскольку элементом ее является не внешнее чувственно-эмпирическое бытие, но среда душевная. "Идеальное" (внутреннее) оказывается более реальным, чем "реальное" (внешнее); философствующая мысль совершает одну из самых замечательных перестановок онтологического центра тяжести и термин "идеальный" (только в душе наличный и потому "не существующий" во внешней действительности), произносившийся наивными реалистами с оттенком порицания, падает обратно на их голову в виде осуждения. Возникает две "идеальности" и две "реальности". Мир внутренний "идеальный" — реален; мир внешний "реальный" — идеален. Это означает, что внешние вещи, принимаемые наивными реалистами за подлинную реальность — лишены ее; они суть только "субъективные явления"; они "только идеальны"; тогда как внутренние, непосредственно данные состояния души не "только идеальны" — но несомненно реальны». *Там же*. С. 66—67.

[71] *Там же*. С. 69.

Разница между Гегелем и нами: для Гегеля мысль и предмет мысли как мыслимое — одно; они разделены в абстракции и в относительности, но они тожественны абсолютно; только в отрицании (scilicet в отрицании реальности внешнего мира) Ideelle отделяется и противопоставляется реальному.

У нас: мысль и предмет мысли («нечто») соотносительны, и в этом смысле — одно; отношение, термины коего они составляют, — мыслимое содержание (смысл); предмет — ноэма, интенциональный предмет, а мысль — ноэза, сама интенция; предмет наполняется мыслью и через это становится мыслимым.

Имманентизм чистый (в толковании, например, Г. Э. Ланца[72]) ставит знак равенства между мыслимым как содержанием и самой мыслью; это не неверно, но это прыжок в пропасть: и мысль и мыслимое лишились *предмета*, своей опоры и носителя; без предмета мыслимое не есть смысл, это — греза мысли, нечто гротескное; бытие объявляется формою, но или это предметная форма, или это — субъективизм.

Стр. 76:

«Гегель первый положил сущность реальности не в деятельности живой души (не в объективной функции субъекта), но в самом мыслимом содержании (в субъективности объекта), в сверхчувственном, разумно-определимом и устойчивом (несмотря на свой процессуальный характер) — понятии, в *смысле*, возрождая этим традицию Платона и Аристотеля»[73] —

см. предыдущая глава — *о смысле*: навязано Гегелю.

Стр. 79 — Кант и Гегель — ср. Stirling.

Оригинальность Ильина: сведение диалектики Гегеля к 4 моментам:

(1) конкретно-эмпирическое; (2) абстрактно-формальное; (3) абстрактно-спекулятивное; (4) конкретно-спекулятивное (стр. 143—144):

«Возрождая идею “конкретного” и придавая ей новое, углубленное, “спекулятивное” значение, Гегель поставил ее в ряд других, гносеологических категорий, в качестве последнего и высшего звена этого ряда. Таковы категории “конкретного-эмпирического”, “абстрактного-формального”, “абстрактного-спекулятивного” и, наконец, “конкретного-спекулятивного”. Весь этот ряд расположен от худшего и низшего, в порядке восхождения, к лучшему и высшему, причем сходно-именные корреляты попарно соедине-

---

[72] См.: *Ланц Г. Э.* Вильгельм Шуппе и идея универсальной имманентности // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 100 (V). С. 757—799.

[73] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 76.

ны в центре и разъединены на концах. Вся лестница, состоящая из четырех ступеней, распадается на две части — низшую (познание "эмпирическое" и "формальное") и "высшую" (познание "спекулятивное"), причем истинное, спекулятивное познание осуществляет два состояния: "абстрактности" и "конкретности". Для того, чтобы подняться к ним, познающий человек должен преодолеть два низших, отвергнутых Гегелем способа познания, с тем, однако, чтобы сочетать "конкретность" первой с "абстрактностью" второй. Катарсис познания состоит в том, что от "конкретного-эмпирического" отметается "эмпирический" характер, но сохраняется идея "конкретного"; а от "абстрактного-формального" отделяется "формальный" характер, но сохраняется идея "абстрактного". Высшая сфера образуется через спекулятивное обновление обоих сохраненных идей и их своеобразное взаимное проникновение. Такой отчетливой, расчлененной схемы, состоящей из четырех ступеней, Гегель сам не дает и последовательно ее нигде не раскрывает. Особенно трудно найти у него зрелое расчленение двух видов "абстракции". И тем не менее, следуя его указаниям, вполне можно установить природу "спекулятивной абстрактности"»[74].

Если в (1) Ильин пропускает важнейшее — переход от феноменального к «вещному», то в (3) и (4) он обогащает Гегеля, и сам признает, что у Гегеля этого нет (стр. 144). Но не потому ли, что, во-первых, разуму приписал абстрактность (гл. III) {ср. Enz. § 43}, в чем совпал с нашими славянофилами, а во-вторых, выделил ideel, как идеальное, тогда как оно всецело относится ко второму моменту — абстрактного, и есть дело рассудка, а не разума.

Ильин, с одной стороны, как будто придает значение второстепенное диалектике, а, с другой стороны, сам следует диалектическому расположению Гегеля. Действительное значение диалектики лучше всего характеризовано самим Гегелем в конце логики: это есть метод изложения для «взрослых»[75].

Ср. также Логика I, 11:

«Изложение логики доставляло бы уму образ методически упорядоченного целого, хотя сама душа, имеющая свою жизнь в диалектическом, душа этого построения — метод — в нем отсутствовала бы»[76].

Ильин, строго говоря, выполнил ту задачу, дидактическую, которую Гегель, однако, считал лишь половиною дела, «упраж-

---

[74] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 143—144.

[75] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 199.

[76] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 37.

няться в отвлечении», а изложение соответственно ведется по «реестру названий отделов», т. е.: «так, что говорится: *Вторая глава* — или: *мы переходим теперь к...*» (Логика I, 10)[77]; «таковы категории идеальности-реальности, всеобщности-единичности, тождественности-процессуальности; к ним и необходимо обратиться в дальнейшем»[78]; «в дальнейшем необходимо прежде всего раскрыть их философскую сущность»[79].

У Гегеля диалектика — способ изложения, как способ приведения к *умозрительному* (не безотчетное привлечение читателя), отчего он и говорит, что в «диалектическом» и «состоит *умозрительное*» (Логика I, 11)[80].

Стр. 100:

«Самоотрицание всеобщего разделяет его на "А" и "не-А": понятие делит себя. Возникает то состояние понятия, которое Гегель обозначает словом "Urtheil" (собств. "суждение"): "первораздел" (Ur-theil). Всеобщее разделено на самостоятельные моменты, не тождественные друг с другом; "нейтральное" оказывается "расторженным на дифферентные крайности", но так, что противоположные стороны, созданные понятием в нем самом, остаются в его пределах: понятие развертывается в суждение, в "первораздел", содержащий "тотальность" своих определений»[81].

Насчет *Urteil* Ильин повторяет ошибку Гегеля, но здесь он зато *передает* Гегеля; в concresco — Гегель, по-видимому, неповинен. Urteil, как и concresco, — «любовь» к филологии?.. Если сравнить Логику III, 202[82], то скорее сам Гегель от cerno: «различена внутри себя»!..

Стр. 119—121:

«..."Диалектика" не есть ни главное содержание, ни высшее достижение философии Гегеля; и что "отыскивание и культивирование логических противоречий" никогда не будет делом его истинного последователя». И далее: «Диалектическое изменение понятия было постигнуто Гегелем в интуитивном мышлении, и что, поэтому, оно может быть постигнуто и проверено только самостоятельною, но конгениальною интуитивною мыслью. Диалектиче-

---

[77] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 35.

[78] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 64.

[79] *Там же.* С. 89.

[80] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 36.

[81] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 100.

[82] «Конкретная полнота, образующая начало, имеет, как таковая, в ней самой начало дальнейшего движения и развития. Как конкретное, она различена внутри себя». *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Перевод Н. Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 202.

ское изменение понятия бесплодно "доказывать"; его необходимо *показать* умственному оку. Диалектику не стоит "опровергать"; необходимо интуитивно узреть ее, а затем аналитически вскрыть познающий акт и познаваемый предмет. Бесплодно и безнадежно было бы "критиковать" диалектику, не пережив ее в интуитивном видении: научная философия может твориться только *предметно*. Недостаточно было бы "описывать" диалектический процесс, не вскрывая путей, ведущих к его постижению: понимающий не только понимает, но *умеет* понимать и объяснять. И только *предметное овладение* и *владеющее умение* творит по праву критическое отвержение»[83]. —

Совершенно верно, что диалектика не есть ни содержание, ни достижение философии Гегеля; но как метод изложения, доведение до «истины», диалектика Ильиным недооценена. — Нет противопоставления поэтому интуиции и диалектики, «интуиция» вообще не метод, а именно, eine Unmetode, как сказал бы немец; только в насмешку можно интуицию назвать методом!

Стр. 128:

«Гегель считает *логическое* "*противоречие*" философски *необходимым* состоянием всякого понятия; и всякое такое "противоречие" он считает по существу *поддающимся примирению*. На этом строится вся диалектика, и вне этого она оказалась бы невозможною.

Между тем, то противоречие, о котором говорит *формальная логика*, всегда было и всегда останется философски *недопустимым* и по существу *не поддающимся примирению*. И, если, по слову Гегеля, Дух настолько силен, что способен "*выносить и разрешать*" противоречия, то остается предположить, что Гегель вкладывает в это понятие свое, особое содержание.

Говоря о противоречии и о законе противоречия, формальная логика имеет в виду ту особенность смысла, в силу которого он становится *немыслимым*, как только мышление пытается соединить в нем *сразу два, исключающих* друг друга смысловых обстояния. Как бы н формулах имеется в виду специфическая особенность *смысла*, при и формулировать закон противоречия, — <...> во всех этих сущая *только* ему, но ему присущая *неизменно* и *неустранимо*: смысловые элементы (признаки, понятия, тезисы) имеют свои законы, по которым они обстоят, соотносятся и связуются; *своеобразная определенность их содержания* — есть один из этих законов; *способность к безусловной несовместимости* составляет другой»[84].

---

[83] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 120—121.

[84] *Там же.* С. 128.

Недоразумение с principium contradictionis: 1) этот принцип формальный и потому уже не смысловой; 2) он онтологический, а логический может быть лишь вторично, а не непосредственно.

Concretum можно, по Гегелю, истолковать, как «соразличенное» или «соразличаемое» — это прямо из его определений; действительно, конкретное заключает в себе и обнимает собою отвлеченное, да и еще нечто содержит — а отвлеченное потому и «устраняемое», «идейное», негативное, что оно различенное.

Стр. 142:

«Замечательно, что категория “конкретного” в качестве самостоятельного способа бытия не получила у Гегеля особого места ни в одной науке: ни в логике, ни, тем более, в одной из подчиненных наук»[85].

Если под этим разуметь, что у Гегеля нет формально-логического определения «конкретного», то ощущение «конкретного» — нисколько не «замечательно». Было бы, напротив, замечательно, если оно оказалось, — и замечательно, поэтому, что оно, действительно, есть — История философии (предисловие)[86], на которое не указывают, однако, значки, в таком изобилии роящиеся у конца страниц книги Ильина, — и в полном согласии с определениями Энциклопедии и Логики. — Если же нужно разуметь уяснение материального (действительного, спекулятивного) анализа «конкретного», то тут опять нет ничего замечательного, что таковой анализ у Ильина *есть*, — нет ничего замечательного, ибо это цель, заключение, конец его Логики, и так же должно быть, и есть, к нему начало и середина. Это есть именно учение об *Идее*.

Диалектика у Гегеля выступает в разных значениях:

---

[85] *Ильин И. А.* Философия Гегеля... М., 1918. С. 142.

[86] Гегель пишет: «философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. <...> Сочетая понятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже налично, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как “в себе” или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия». *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1 // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IX. М., 1932. С. 30.

1) факт движения, развития и жизни — по принципу динамической сплошности;
2) рассудочно-диалектическая деятельность через отрицание; «созерцать» продукт можно только метафорически! как видеть темноту, слышать тишину и т. п.;
3) движение через опосредствование; интуиция и «доказательство» (умозаключение) совпадают, как в математике (ср. также Спинозу о трех родах познания; Гегель: Логика III, 105 сл.) В особенности это у Гегеля определенный прием для *доказательства* тожественности объективного и субъективного.

2) и 3) *могут быть* превращены в *метод*:

2) — исследования, а следовательно, и изложения;

3) — изложения.

Лучшее тому доказательство, что можно изложить то же по другому методу и способу, чем это излагается у Гегеля. И не делает ли к этому попыток сам Ильин?

Для философа существует только одна проблема — *действительности*. Не лишил Ильин Гегеля этой проблемы?

Harms Fr. S. 157: историческая действительность!

Ильин поспешил в признании «пошлости» эмпирической чувственности у Гегеля. Эстетика! Ср. соответствующие замечания уже у Фейербаха по поводу самого Гегеля (Ланге. С. 399).

О конкретности Логики Гегеля уже Haym[87]:

«В категориях <...> скрывается целый мир чувственного воззрения, постоянно накоплявшегося на пути развития и возраставшего, подобно лаве. Гегель сам говорит: чистые сущности имеют сами в себе действительность; каждая следующая категория “была богаче и конкретнее, чем предыдущая”. Это совершенно так на самом деле, но эта действительность есть только отражение чувственной действительности; категории теперь только потому сделались “конкретнее”, что исполнены содержания конкретного тубытия, в котором они для себя находят удобный материал, легко подчиняющийся любому направлению и до произвольной утонченности, и с помощью этого переходят в новую категорию. Прочитавши у Гегеля о категории меры и ее изложение, надобно, в то же время, прочитать его объяснения насчет соотносительных понятий положительного и отрицательного, чтобы понять, как глубоко уже здесь чистое мышление переполнено воззрениями конкретной действительности природы и духа»[88].

---

[87] *Haym R.* Hegel und seine Zeit. Berlin, 1857. S. 319.

[88] *Гайм Р.* Гегель и его время. Перевод П. Л. Соляникова. СПб., 1861. С. 272—273.

Задача философии — действительность: «Das, *was ist*, zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie» (Vorrede der Rechtsphilosophie).

Спекулятивный момент (момент положительного разума) схватывает единство определений в их противоположении... (Enz. § 82) — поэтому, ее предмет — *конкретные* мысли: «Философии вообще совершенно нечего делать с голыми абстракциями или формальными мыслями, она занимается лишь конкретными мыслями»[89].

О значении диалектики у Гегеля см. Гиляров-Платонов (I, 358):

«Метод <...> составляет в философии Гегеля — все; или, — воспользуемся собственными словами этого мыслителя, он есть "истиннейшее содержание философии, и душа всего содержания". Таким образом, все остальное по отношению к нему составляет уже несущественное. Поэтому мы не станем представлять, затем, состав воззрения в его подробности, — как осуществилось оно во всех частных положениях и приложениях, возникших из основного начала: это принадлежит уже к объективному изложению системы и не входило в нашу цель. Для нас важно было изложить процесс возникновения рационализма с его исторической стороны и той физиологической, с которой он известен немногим. Равным образом, мы не станем подбирать здесь всех понятий, рассеянных в современном образовании, начало которых скрывается в рационализме и тем не менее входит в разбор, которые из них могут вступить в органическое примирение с обыкновенным сознанием. Естественно, что все понятия и положения рационализма имеют вполне законную силу, коль скоро относить их исключительно к миру рефлективной мысли, — мысли, устремленной на себя, отрешенно от мира действительного, — не распространять на самую действительность, не отожествлять с законами чисто объективными и, тем более, не придавать им значения *всеобще*-реальных начал. Одним словом, в сфере субъективной логики рационализм вполне верен: раскрыть ее законы было его исторической задачей»[90].

Если смотреть на диалектику как тот (мне неизвестный) авторитет, которого цитирует Ильин, против которого он выступает (вполне основательно) и который, по Ильину, интерпретирует диалектику как «отыскивание и культивирование логических противоречий»[91], то, разумеется, как думает Ильин, она «ни глав-

---

[89] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 210.

[90] *Гиляров-Платонов Н. П.* Сборник сочинений. Т. 1. М., 1899. С. 358.

[91] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 118.

ное содержание, ни высшее достижение философии Гегеля»[92]. Но если понимать диалектику, как понимал сам Гегель, для которого диалектика была «самой сутью дела» (Логика I, 10)[93], то вопрос сложнее. Приходится признать в таком случае, что время «переоценки значения диалектики <...> миновало»[94], но время недооценки еще продолжается. — Два значения термина: 1) характеристика мысли; 2) метод изложения (сопоставить с Шеллингом во «Введении в философию мифологии»).

Яркий пример сущностной принадлежности диалектики —собственное изложение Ильина: не следуй он сам диалектике Гегеля (непосредственное — абстрактное — конкретно-спекулятивное), он не разъяснил бы смысл того, что он считает основным для Гегеля — конкретности. Гегель сам о диалектике: см. его Историю философии. *Платон*:

«Понятие истинной диалектики состоит в обнаружении необходимого движения чистых понятий, но что простым, вполне определенным результатом обнаруживаемого диалектикой движения понятий не является их разрешение в ничто, а познание, что они суть это движение, и всеобщее именно и есть единство таких противоположны понятий. <...> Диалектика, во-первых, действует так, что сбивает с толку особенное, и этого она достигает именно тем, что вскрывает имеющееся в нем отрицание, так что оно на самом деле есть не то, что оно есть, а переходит в свою противоположность, в свою границу, которая для него существенна. Но если мы фиксируем последнюю, то это особенное исчезает и оказывается иным, чем то, за что его принимали раньше. Формальное философствование не может поэтому и усматривать в диалектике ничего иного, как искусство запутывать представленное или даже понятия, обнаруживать их пустоту, так что диалектика приводит лишь к отрицательному результату. <...> Вторая сторона диалектики, та отличительная ее черта, что она прежде всего заставляет осознать лишь всеобщее в человеке. <...> Эта диалектика, правда, уже сама по себе есть также движение мысли, однако, это движение носит внешний характер, и оно необходимо рефлектирующему сознанию, чтобы выдвинуть всеобщее, то, что существует само по себе, неизменно и бессмертно»[95].

В наше время, кажется, ни одно из изложений (не слишком краткое), даже конкретное, не должно бы обходить вопроса о ме-

---

[92] *Там же*. С. 119.
[93] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 34.
[94] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 292.
[95] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. X. М., 1932. С. 165—167.

сте диалектики Гегеля (Джемс!). Но вопрос такой трудный, а автор весьма себя «ограничил».

Теологизм — прямой, откровенный, ясный (Логика I, 7):

«Логику <...> следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*»[96].

Отрицание значения диалектики у Гегеля:

1) как присущей ему манеры — было бы глупо;

2) как метода исследования — специальная задача специального логического исследования;

3) как метода изложения, «доказательства», — трюизм, ибо априорно ясно, что можно привести к этому же и другим путем.

Но в *изложении* Гегеля или в *исследовании* о Гегеле можно ли игнорировать диалектику?

a) В систематическом исследовании, имеющем целью разрешение, ставимых себе автором задач, — можно, конечно!

b) Но в исследовании *о Гегеле*, в попытке изложить, изобразить его учение — неправильно, и это должно дать знать себя и наказать соответствующую попытку.

---

[96] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 28.

Отзыв о работе Н. В. Самсонова «История эстетических учений». Т. I

Настоящий том сочинений Самсонова обнимает историю эстетических учений, начиная с античной древности и до Канта исключительно. На русском языке это — первое произведение по истории эстетики, написанное компетентным представителем философской науки. Философский подход к своим темам автор сам ценит и не упускает из виду в своем изложении ни связи эстетики как науки с философией, ни зависимости отдельных эстетических теорий от общего философского учения их представителей. И хотя основная философская идея, которая проникала бы все изложение автора, осталась для рецензента неясной, тем не менее надо надеяться, она будет еще выражена автором explicite в заключение его труда.

Большим достоинством работы является почти неизменное стремление автора обращаться к *первоисточнику*. Однако он допускает некоторые отступления от этого общего своего правила, и об этом нельзя не пожалеть — не только принципиально, но и потому, что соответствующие главы книги Н. В. Самсонова способны вызвать у читателя недоразумения. Это относится прежде всего к одной из наиболее интересных и важных глав его книги, излагающих эстетические теории немецких рационалистов XVIII века. Излагая теории вольфианцев Баумгартена и Мейера, автор совершенно основательно реабилитирует их от упреков в схоластицизме, упреков популярных, но основывающихся на некоторых исторических предрассудках и ходячих мнениях, а не на знакомстве с вопросом. Однако вместо того, чтобы обратиться к самим источникам, автор оперирует с исследованиями *о них*, и приходит к своим выводам путем утомительно-кропотливого сопоставления мнений и суждений современных исследователей. Вследствие такого приема его выводы оказываются не только неполными, но, как мне думается, и неточными. Так, признавая значение Мейера и зная, что сочинение этого последнего, хотя вышло и раньше «*Эстетики*» его ученика Баумгартена, но значительно разработаннее по

содержанию и яснее по изложению, чем названная «*Эстетика*», автор тем не менее не счел нужным заручиться свидетельством самого Мейера, — (кстати отметить, в Предисловии к своему сочинению прямо указывающего и на отношение к учителю), — а предпочитает передавать суждения о нем. Между тем, обращение к Мейеру, с одной стороны, сократило бы и упростило изложение автора, а с другой стороны, вынудило бы его обратиться к другим сочинениям того же Мейера, и, между прочим, к его *Метафизике*, третья часть которой, *Психология*, 1) дала бы новый материал для его выводов и, 2) устранила бы ряд недоумений, которые явились у самого автора и которые передаются также и читателю. Быть может, ознакомление с *Психологией* Мейера привело бы автора и к ознакомлению с психологией Вольфа, которого ведь не случайно вольфианцы называли основателем немецкой психологии. Все это в целом важно с точки зрения самого автора, придающего психологическим теориям, в частности учению о фантазии, в обосновании эстетических учений весьма видное место, и тем не менее игнорирующего развитие психологии в XVIII веке в Германии. Но еще важнее это для существа дела. Я сомневаюсь, чтобы по привлечении указанного материала автор повторил с прежней категоричностью ходячее мнение, будто «суть обоснования эстетики в Вольфовой школе заключается <...> в *гносеологической* стороне дела» (485—486). *Слухи* о «логицизме» Вольфовского рационализма пора бы рассеять!.. Далее, сомневаюсь, чтобы определения, которые автор мог бы найти у Вольфа и вольфианцев, в том числе у Мейера, позволили ему настаивать на том, что «сенситивное» познание у них тожественно «интуитивному» (например, 486, и в других местах), и тем более на том, что «cognition sensitiva» то же, что художественная интуиция (502); равным образом, думаю, что, с другой стороны, вовлечение в определение этого рода познания эмоционального момента или не обосновано, или нуждается в весьма серьезных разъяснениях и ограничениях. И логически и в особенности психологически оба термина (чувственное познание и интуиция) у Вольфа и вольфианцев различаются логически, как на это уже обращалось внимание и в русской литературе, «чувственное» или так называемое «низшее познание» сопоставляется у вольфианцев с познанием *историческим*. Из этого уже ясно, что «чувственное» познание и психологически не такая простая вещь, и, как видно из определений Мейера (ср. §§ 527, 524, 565, 587 и др. его *Психологии*), оно заключает в себе целый ряд способностей, в том числе способности *воображения*, *памяти*, *остроумия*, *творческую способность* (Dichtungsvermögen) и некоторые другие. Расследование всего этого, кажется мне, сильно видоизменило бы

выводы автора и позволило бы ему устранить из своего изложения расчеты с источниками из вторых рук; в частности, вероятно, и Кроче он стал бы опровергать не тем странным аргументом, что, мол, если он один раз дал промах, то значит и второй раз ошибается, а ссылками на первоисточник.

Та же причина, т. е. <что> предпочтение оказывается иногда автором историкам эстетики перед первоисточниками, вызывает у читателя недоумения и в главе о *Средних веках*. По поводу Данте автор останавливается на известных уже в первые века христианства экзегетическом различении смыслов, в частности на различении четырех смыслов, укоренившихся с V, а может быть и с IV столетия, и санкционированном окончательно, если не ошибаюсь, Бедою Достопочтенным (Beda Venerabilis), — различении, заключающем в себе, между прочим, смысл *анагогический*. Этот последний термин встречается, впрочем, уже у Оригена применительно к характеристике толкования, связанного с нашими надеждами или с нашими жизненными desiderata, и возводящего нас к ним. Автор по этому поводу сообщает, что «по средневековым понятиям, поэтическое произведение нужно истолковывать в четырех смыслах: грамматическом (буквальном); аллегорическом; моральном; анагогическом, т. е. воспитательном (ἀναγωγή)» (358). Сколько мне известно, наиболее выдающиеся представители именно того течения экзегетики, которое вообще допускало более одного смысла в толковании, относили это к *св. Писанию*, — например, Ориген, св. Иероним, бл. Августин, св. Григорий Великий, Беда Достопочтенный, св. Бонавентура, Фома Аквинский и многие другие — но было ли в средние века такое же обыкновение толковать и *поэтические произведения* в четырех смыслах?.. Не Данте ли сам впервые переносит этот прием из экзегетики Фомы в толкование поэтических произведений, и притом не всех вообще, а только собственных? Затем, почему «анагогический» значит *воспитательный*? Если бы автор производил это слово от ἀναγωγία, это, разумеется, имело бы отношение к воспитанию, хотя и указывало бы прямо на невоспитанность, но ἀναγωγή прежде всего и прямо указывает на некоторое как бы возношение, именно в данном случае — *возношение духа*. В этом же смысле оно употребляется и у Данте, который анагогический смысл своей *Комедии* видит в том, что в ней ведет к *возвышенным предметам высшей славы*. Ясные указания на значение для Божественной Комедии самого разделения смыслов и в частности анагогического смысла автор мог бы почерпнуть из самого Данте в его Пире (Convivio). Вместо этого он ссылается на едва ли самому Данте принадлежащее латинское письмо, заимствуя текст его у

Дессуара, — (хотя и это письмо, несмотря на его сомнительность, автор нашел бы в Собрании сочинений Данте) — консультируясь о переводе его с Бозанкетом и для завершения коллегии привлекая сюда еще Аничкова...

В этой же главе автор излагает известную «повесть» об *Окассене и Николетте* по Бозанкету, который в свою очередь опирается на Уолтера Патера. Впрочем, здесь автор оправдывается: «Передаем, следуя Бозанкету, т. к. в русском переводе Уолтера Патера, 19, место это искалечено». Но зачем же передавать «по Бозанкету», если автор читал Патера по-английски — ибо если он не читал, то откуда же он знает, что в русском переводе «место это искалечено»? Но не проще ли всего было обратиться непосредственно к оригиналу «повести» или, по крайней мере, к ее русскому переводу, переводу, кстати, не «искалеченному»? Я бы даже пошел, пожалуй, еще дальше: можно было и вовсе не касаться этой «повести», ибо 1) она достаточно использована Бозанкетом, и автор к нему ничего не прибавил, а 2) вообще то, что было уместно у Бозанкета, идет вразрез с общим планом и задачами автора. Это собственно относится даже ко всей главе о Средних веках. Бозанкет тут сделал хороший почин: он сделал попытку перекинуть мост через пропасть между эстетикой древности и нового времени, вместо прежде практиковавшегося способа преодолеть эту пропасть ри-скованным salto mortale. Но нужно иметь в виду, что Бозанкет в своей *Истории эстетики* задался целью «хотя и трудной, но увлекательной и благодарной: изложить историю эстетических учений *в связи* с развитием самого эстетического сознания». Бозанкет при такой задаче *должен* был постоянно апеллировать к самим памятникам художественного творчества. Автор же, имея более скромную задачу изложения лишь эстетических *учений*, явно в главе о Средних веках отступает от своего плана.

Совершенно искусственно вставленной и в сущности вовсе ненужной представляется мне и глава III, посвященная разбору суждений Кроче о Вико — затрепанном писателе, побывавшем в родоначальниках едва ли не всех гуманитарных и социальных наук, и теперь возводимом Кроче еще в родоначальники современной эстетики. Может быть, я и ошибаюсь, но у меня осталось впечатление, что к самому-то Вико как источнику автор не обращался, а просто соблазнился нетрудной Auseinandersetzung с Кроче.

Совсем другого рода упрек может вызвать глава VIII о *Плотине*. Здесь автор слишком держится за первоисточник, злоупотребляя, на мой вкус, цитатами из Плотина. Автор жалуется на то, что трудно передавать своими словами мистические вдохновения Плотина, и этим хочет как бы оправдать обилие цитат у себя. Но

не забыл ли тут автор, что он пишет *учебник*, и что если *ему* трудно рассказать своими словами Плотина, то какие же требования он предъявляет к тем, кто будет *учиться* по его книге, и какое изложение «своими словами» он от них ждет получить?..

Обилие цитат вообще, по моему впечатлению, есть самое слабое место всей книги. Если еще можно понять необходимость в учебнике цитат из излагаемых исторических представителей той или иной теории, то решительно нельзя оправдать обилие цитат, приводимых в самом тексте и представляющих лишь мнения и суждения авторов, писавших по истории эстетики; и тем более, что достоинство таких авторов, мнения которых приводятся в рецензируемой книге, далеко не всегда высшие. Что такой метод изложения может только создавать для читателя затруднения, а для учащегося быть источником досады, это — само собою ясно. Да и с точки зрения критики такой метод создает только лишний повод к упреку в том, что иной раз лучшая-то литература или новейшие «мнения» автором вовсе игнорируются. Для примера: в истолковании роли софистов автор позабыл о лучшей в настоящее время, можно сказать, делающей эпоху, работе Гомперца (*Gomperz H.* Sophistik und Rethorik. 1912), хотя казалось бы, по своему содержанию она должна составлять исключительный интерес для историка эстетических учений; в указаниях литературы по Гомеру не называется даже P. Cauer, но зато указывается Тиандер... Нередко цитаты автора интересны или существенны для характеристики не столько учения, сколько самой личности разбираемого автора, а иной раз и просто остроумия цитируемого писателя. Такие отступления, быть может, полезны в устном изложении и, быть может, оживляют его, будучи вставлены кстати, но едва ли они нужны в *учебнике*. Совсем уже мне непонятно, какое значение может иметь и с какой целью нужно предлагать своим слушателям и читателям заучивать мнения, например, Писарева о Целлере... Боюсь, далее, что не что иное, как лишь увлечение цитатами из Тертуллиана заставило автора вспомнить о том страстном африканце в главе о Средних веках, и притом так неискусно вставить его сюда, что читатель может упрекнуть автора в смешении эпох: «Средневековый роман, — пишет автор, — преследует одну только цель — delectare, <...> И обратно, встречается иногда полный ригоризм, суровое гонение на искусство. Таков оригинальный, интересный мыслитель, отец церкви Тертуллиан» (355—356). Мне лично представляется все отступление о Тертуллиане у автора ненужным и ничего не говорящим для истории эстетических учений в Средние века.

К сожалению, приходится констатировать иногда у автора отступления, еще более отдаленные от его прямых задач и вызван-

ные иной раз совершенно побочными поводами. Таково, например, примечание о Гомеровском вопросе (98—99), из которого читатель и учащийся узнает, что знаменитые *Prolegomena* Вольфа — «книга исключительно редкая», но мало извлечет сведений и по Гомеру, и по истории эстетики, ибо и то немногое, что сказано автором, не бесспорно. Так, едва ли с точки зрения современного изложения Гомеровского вопроса несомненны такие категорические утверждения автора, как то, что Вольф «доказал..., что Гомеровские поэмы не могут принадлежать одному лицу» и что «Гомер, следовательно, не реальное лицо, а идея или героический образ греческого народа, который повествует свою историю в песнях». Думается мне, что ни Вольф не «доказал» этого «*следовательно*», ни автор не докажет его, особенно если вооружится самими Prolegomena'ми и еще Введениями того же Вольфа к его изданию Илиады, в каковом Введении автору придется иметь дело с такими, например, убеждениями Вольфа: «at id tamen ni fallor, poterit effici, ut liquido appareat Homero nihil praeter majorem partem carminum tribuendum esse, reliqua Homeridis...». Это ведь не «идея или героический образ»...

К таким же отягчающим книгу отступлениям я отнес бы встречающиеся у автора экскурсы и специальные разъяснения, имеющие характер не учебного изложения, а, вопреки собственному определению задач автора, прямо исследования. Таковы в особенности разъяснения, приводимые автором о понятии *гармонии* у древних. Отчасти такова же его попытка разъяснить понятие κάθαρσις у Аристотеля с помощью коллекции «мнений» об этом понятии, как древних, так и не древних писателей. Все это предприятие не оправдывается даже победою, — понятие все равно остается неясным. И лишь в одном случае некоторая победа искупает прегрешение автора: не приходится сожалеть о специальности его исследований понятий μίμησις, так как этим исследованием действительно проливается свет на это основное для эстетики Аристотеля и древних вообще понятие.

Укажу, наконец, некоторые частности, вызывающие недоумение, быть может, лишь неудачной редакцией изложения. Так, например, едва ли удачно приписать Гегелю первенство в создании теории прогресса; едва ли удачно формулировано, что со смертью Плотина «иссяк творческий гений эллинов» (336), тогда как сам автор называет его *египтянином по рождению* (323), — быть может, он был и не египтянин, а семит, как например, мне кажется, но во всяком случае не эллин. В указании литературы об Аристотеле автор сообщает, что выход в свет книги Бутчера «заставил Бозанкета заново перелистать главу об Аристотеле во 2-м издании

его Истории эстетики», — это просто неверно, Бозанкет оставил текст 1-го издания, и только снабдил его некоторыми замечаниями, вызванными книгою Бутчера. Неудачная формула о Бэконе (423) дает право думать читателю, будто именно Бэкон — родоначальник английской *описательной психологии*. Неудачные сопоставления Гома и Рида у автора дают повод думать, что он их обоих относит к так называемой шотландской философии «здравого смысла», тогда как в действительности они принадлежат к одной шотландской нации, но не к одной шотландской школе.

Не входя в анализ дальнейших частностей и не входя в критику взглядов автора по существу, беря его книгу в целом, нельзя не признать ее руководством, которое несомненно принесет свою пользу учащимся и которое должно представлять интерес не только для специалиста по философии и психологии, но также для историка литературы и искусства вообще. В общем ясное и простое изложение дает основание думать, что эта книга окажется доступной не только для слушателей университетских курсов, но и для учащихся в специальных художественных школах. Библиография, заключающая каждую главу книги, подобрана удачно, с научным вкусом, и не обременяет читателя указанием сочинений вовсе для него излишних, приводимых иногда в интересах полноты. Введение автором в свое изложение указаний на некоторые взгляды русских писателей по эстетике, как новых, так и прежних, относящихся даже к началу XIX века, есть приятное для русского философского сочинения новшество, которое должно также приветствовать и поставить автору в заслугу[1].

5 февраля 1920 года Шпет (подпись)

---

[1] <На обороте отдельные выписки>:
337: магистерский диспут (по поводу Среднего-Камашева).
22: «яблоко вековечной распри».
Чернышевский не Фейербахист.
111: «могли бы» — «не могли бы».
152: «Поэзия», а не «история». Евклид о гармонии?

Отзыв о научно-педагогической пригодности Н. Я. Бойкова

В Комиссию по организации Белорусского Университета.

В ответ на вчера полученный мною запрос Комиссии от 17 II 1921 (о научной пригодности кандидата Н. Я. Бойкова на занятие в Белорусском университете должности преподавателя философских наук) имею честь представить нижеследующий отзыв о присланных мне трех листах «Курса истории древней философии» кандидата Бойкова.

К научному преподаванию автор «Курса» безусловно не подготовлен, и вообще научно невменяем. В его работе нет и следа научного метода. Он не знаком ни с источниками, ни даже с исследованиями и руководящими трудами по излагаемым темам. Присланные мне листы не что иное, как весьма сокращенное, поверхностное и неумелое изложение популярных студенческих руководств: *Виндельбанда*, История древней философии и *кн. С. Н. Трубецкого*, Лекции по истории древней философии. В немногих случаях, где автор отступает от учебников[1], он впадает в грубейшие ошибки, свидетельствующие о его полном незнакомстве с критическими[2] приемами работы и о его существенном невежестве. Данный в таком виде на экзамене *студенческий ответ* был бы признан *неудовлетворительным*.

Для иллюстрации сказанного достаточно привести разбор первого же из присланных листов «Курса», где излагается (А) Учение софистов Горгия и Евтидема, (В) Общее учение софистов о нравственности, государстве и религии.

(А) Эта часть изложена по Виндельбанду (§ 26, 2-го изд., стр. 101—102), причем Евтидем везде (стр. 99 <«Курса»>) называется Эйтидемом. О Горгии сообщено: «Из его жизни известен тот факт, что в 427 году он был избран представителем от родного города в Афинах (sic!)». Слушатель, который поймет это предложение, вполне способен заменить на кафедре своего учителя[3]... — Учение

---

[1] Первоначальный вариант: «своих руководителей». — *Прим. сост.*

[2] Первоначальный вариант: «научными». — *Прим. сост.*

[3] Первоначальный вариант: «преподавателя». — *Прим. сост.*

τεθραμμένην μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἁπαλότητα κεχαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χρῶμα, т. е. выходит, была упитана, выхолена и нарумянена... в чем, кстати, античный писатель, изображая персонификацию «Какии», обнаружил, во всяком случае, большое чутье эстетическое правды. Ко всему г. Бойковым эта притча присвоена авторству Горгия, тогда как никто не заподозрил правдивости Ксенофонта, приписывающего авторство Продику!.. — На той же странице (100) г. Бойков сообщает, что Протагор и Горгий называли себя «учителями добродетели». Эту самохарактеристику Протагора автор нашел у Трубецкого, не указывающего источника, потому что он достаточно известен (Plato, Protagor. 349 A), но откуда почерпнуто, что и Горгий называл себя ἀρετῆς διδάσκαλον? Если автор не имеет в виду дополнить Diels'a, то его придется назвать сочинителем басен... Страница 101 «Курса» показывает, что г. Бойков совершенно[5] не понял излагаемого им учебника кн. Трубецкого. Последний, отмечая *крайности* в понимании софистами «естественного права», приводит цитаты, иллюстрирующие эти крайности: признание всеобщего равенства и провозглашение права сильного. Г. Бойков трактует первое как «призыв (?) к естественному праву», а второе так, что «в конце концов оказывается, что существует единственное право, — право сильного»... — На странице 104, определяя вслед за Трубецким религиозную позицию софистов как агностицизм, автор от себя прибавляет, что религиозный агностицизм есть точка зрения, принятая «в настоящее время *официально* (!?) философией». Это уже даже не невежество, а просто некоторый «естественный» недостаток ума... — На этой же странице сообщается, что *софисты* Продик, Критий и *Евгемер* дали свое объяснение происхождения религии, причем на странице 106 в одной строке излагается учение софиста *Евгемера*. Этого, понятно, у Трубецкого нет[6], это — собственное открытие г. Бойкова, ибо до сих пор Евгемера, жившего в конце IV или начале III в., относили к гедонистам школы киренцев, возглавлявшейся Аристиппом, учеником Сократа.

Сказанное, полагаю, освобождает от обязанности дальнейшего разбора, авторской бойкости[7] г. Бойкова, но не освобождает от обязанности задаться вопросом: до какого же состояния доведена у нас наука, когда неучи, подобные г. Бойкову, претендуют учить с университетской кафедры?

20 III 1921. Г. Шпет

---

[5] Слово «совершенно» зачеркнуто рукой Шпета. — *Прим. сост.*

[6] Фраза «Этого, понятно, у Трубецкого нет» зачеркнута рукой Шпета. — *Прим. сост.*

[7] Фраза «авторской бойкости г. Бойкова» зачеркнуты рукой Шпета. — *Прим. сост.*

Горгия, — в отступление от Виндельбанда, — излагается (стр. 98) в виде *«четырех аргументов»*! Чем вызвано такое отступление от традиционных *трех положений*? Невежеством!! Автор разбивает аргументацию в пользу первого положения на две части и этим создает себе первый «аргумент». Это, (1) бессмысленно логически, и (2) доказывает, что автор не знает источника, руководящих трудов и не умеет критически[4] обращаться с материалом. Источником здесь является Секст Эмпирик (adv. math. VII, 65 ss.), который говорит о *τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια*, из коих каждое имеет свою довольно замысловатую аргументацию. Смысл последней, однако, в ученой литературе вполне раскрыт (см., например, изящное и стройное раскрытие ее с уточнением каждого словечка: *Gomperz H.* Sophistik und Rhetorik. 1912. S. 18—22). «Четвертование» «аргументов» у автора — вздорно, изложение их скомкано, что и доказывает, что ни источника, ни интерпретаций он не знает. О том же говорит его изложение «аргументации» третьего (по его счету, четвертого), положим, — здесь у самого Виндельбанда есть неточность в изложении. Автор, не подозревая об этом, передает еще грубее, тогда как от претендента на должность университетского преподавателя можно бы ожидать, что он сумеет заметить неточность и разъяснить ее слушателям.

(B) Этот отдел (как и последующие) излагается по лекциям кн. Трубецкого. Здесь имеется ряд цитат из источников, но все, — за исключением одной, — списаны у Трубецкого. Это не имело бы значения, если бы автор соответственно оговорил, что он пользуется ими, полагаясь на авторитет кн. Трубецкого. Вместо этого, автор, не зная подлинника, позволил себе вносить в перевод поправки с грубостью полного невежды. Стихотворные переводы искажены в размере, нужные слова выпущены, ненужные (из собственной головы) вставлены, правильные заменены неправильными (см. отметки на экземпляре «Курса»). Если бы автор имел перед глазами источник, это свидетельствовало бы, что он и отдаленно не знаком с языком, с которого, как извещает его автобиография, он переводил сочинение Аристотеля «О софистических эленхах» (sic!). В действительности, автор парафразировал в невежественном убеждении, что от легких изменений и замены слов смысл не изменится. Единственное упомянутое указание источника не по Трубецкому есть изложение аллегории «Геркулес у распутья» (стр. 100). Но и здесь автор не видал источника, каковым служит книга II, глава I, 21—34 Ксенофонта Memorabilia — ибо иначе он не написал бы, про одну из «девушек» (!?), встретившихся Гераклу, что она была «стройная станом и прекрасная лицом» (стр. 100), где у Ксенофонта сказано:

---

[4] Слово «критически» зачеркнуто рукой Шпета. — *Прим. сост.*

Отзывы о научной деятельности Н. Д. Виноградова и Н. И. Жинкина

При оценке научной деятельности Н. Д. Виноградова следует иметь в виду, (1) его собственно философские исследовательские труды, (2) его педагогические труды и (3) его научно-организаторскую работу.

(1) Основным трудом, снесшим Н. Д. Виноградову общую известность, как историка философии, является его исследование «Философия Юма»: Ч. I. История философии и Ч. II. Этика. В Первой части Виноградов не ограничился исследованием содержания философских трудов Юма, а тщательно прослеживает влияние и развитие путей этой философии вплоть до нашего времени. Равным образом — II часть его работы значительно шире ее заглавия, так как она содержит наиболее обстоятельный на русском языке исторический обзор английской этики XVII—XVIII веков. Метод и точные <оценки> автора — строго позитивны. Кроме этого основные труды у Н. Д. Виноградова или большее число статей посвящены самым разнообразным вопросам философии, и в частности философии природы.

(2) Труды по истории педагогики и систематическому ее изложению — продукт его многолетней преподавательской работы. Отличительное качество этих трудов — богатое содержание, редкая эрудиция в дисциплинах основных для педагогики, как психология, педология, история и т. п. Едва ли на русском языке можно было бы указать курсы, которые с такою полнотою отражали бы главнейшие течения педагогической мысли немецкой, французской, английской и американской, как курсы Н. Д. Виноградова. Его статьи по экспериментальной педагогике и современному педологическому движению отличаются теми же качествами.

(3) Научно-организаторская деятельность Н. Д. Виноградова как секретаря редакции журнала «Вопросы философии и психологии» и как редактора всем известной обширной педагогической библиотеки «Моск. Книгоиздательства» заслужила всеобщее уважение. В особенности обращает на себя внимание названная

педагогическая библиотека, включающая в себя до двух десятков капитальнейших трудов современной педагогики: Болдуина, Ст. Холла, Чемберлена, Пере, Колоцца и др.

Принимая во внимание совокупность всех этих данных, перевод Н. Д. Виноградова из IV категории ученых в III не может быть признан справедливою оценкою его места в русской науке. <Справедливость> требует оставить его в IV категории.

Н. И. Жинкин, прошедший стадию оставления при Университете, зарекомендовал себя самостоятельными работами, главным образом, в области логики, методологии, экспериментальной психологии. Эти работы послужили основанием для избрания его в старшие сотрудники Института научной философии и еще ранее в самостоятельные преподаватели Ярославского Университета. В течение двух лет Николай Иванович состоял ассистентом в Кабинете этнической психологии, руководимом профессором Шпетом, где также обнаружил солидную подготовку, работоспособность и самостоятельность мысли. Вполне подготовленный к самостоятельному ведению занятий в Высшей школе, он, согласно категориям ученых, безусловно заслуживает зачисления во II-ю категорию, а зачисление его в I-ю едва ли может быть признано соответствующим его научному статусу.

Отзыв о книгах Н. Н. Русова

Милейший Николай Николаевич,
все-таки мне неясно, зачем Вам понадобилось чужое Предисловие к Вашей книге, и притом *мое* предисловие — «научника», «рационалиста», «представителя академической философии»? У Вас есть доброе литературное имя, — что же больше? Вы хотите, чтобы я признал научное значение Вашей книги? Ни за что![1] И знаете, почему? — потому что это противоречило бы задаче Вашей книги и компрометировало бы ее! Может быть, Вам нужен *контраст* — чтоб ярче блистало Ваше? В таком случае — идет, — подставляй спину!

Научности у Вас нет никакой, но ведь, как гласит один из зачеркнутых Вами подзаголовков, Вы изображаете «историю одного миросозерцания». Мировоззрению же в научном смысле *учить*, как учат арифметике, кристаллографии и латинскому языку, натурально, нельзя. Его можно излагать, но для этого требуется не научная, а именно литературная форма. А как такая, разве превзойдена Исповедь бл. Августина? И разве не вызывает тошноты науковидность псевдофилософских экзерсисов разных там «спиритуалистов» и «материалистов»? И не подражать же Вам, писателю, владеющему русским языком, пситацизму какого-нибудь, — absende a me, Satanam — Карсавину!

О «Гносеологическом романе» много говорить не хочу[2]. Тут есть фактические неточности — Вам это все равно, а во мне моя академическая закваска тут может вызвать брожение, никому не нужное. В общем, Вы колотите Канта, — колотите, так ему и надо! Нравится мне и то, как Вы подходите к делу, например, когда спрашиваете, что же не вышло у Канта: его собственный замысел плох или сама задача не ясна? Это — правильно, этого и добиваемся мы, антипсихологисты. Какое нам дело до профессора Когена? *Задачи* без него и помимо его существуют и спать не дают. Вот, если бы и на свои замыслы также смотреть, мы бы скоро с Вами

---

[1] Вариант карандашом: Не могу! — *Прим. сост.*
[2] Вариант карандашом: Скажу меньше, чем хотелось. — *Прим. сост.*

столковались не только на предмет миросозерцания, но и философского знания.

Я сделал это противопоставление миросозерцания и знания, но не понимаю его, как отношение обратное, или как отношение, пользуясь Вашим образом, *Гегеля* и *чижика*. Скорее это — отношение включения одной конкретной структуры в другую, нечто вроде также химического раствора, жидкого, ибо, с одной стороны, жизнь принято сравнивать с «течением», а, с другой стороны, жидкости в природе, в жизни суть растворы. Всяческое, в том числе и философское, знание растворяется в миросозерцании и жизни, — пользуясь здесь этими словами promiscue, хотя и не отожествляя соответствующих им смыслов, — но только до известной степени. По достижении нужной крепости раствора начинается пересыщение. И вот, как этот избыток может кристаллизоваться в присущие ему правильные формы, так и знание философское может откристаллизоваться в свои формы. Это есть философское знание, *мысль как искусство*, а не только как жизнь. Но разве не «искусство» включается в жизнь и в ней растворяется? Много шуму из-за этого вопроса! Какая жизнь? Чижик чижиком и Гегеля в себя не включит, а чижик в Гегеле без остатка растворяется. Вам, может быть, *жизнь* Гегеля не нравится, — мне — тоже. Но ведь каждый свою жизнь не из книжек вычитывает, а за свой страх и свою совесть своим трудом зарабатывает. Так же и до мировоззрения надо своим горбом дойти, а не у профессора философии за рубль с полтиной получить.

Философия как знание и как искусство ни жизни, ни мировоззрению не учит. Пора перестать сваливать на философов собственное нежелание и неумение жить и смотреть на мир как хочется и как Бог велит. Жизней и обителей много. Есть конечно, и философия, как жизнь, только опять — ни для кого не обязательная и не общеобязательная. Каждый филосóф — на свой образец. И никакой не хуже и не лучше другого, как не хуже и не лучше не-филосóфа. Один живет в мысли и душе, другой в созерцании собственного пупа, третий — природы и вообще хороших видов, но рассуждать о сем не дело философии, а морали. Можно и в этом занятии признать жизнь: кому весело, пусть морализирует — тоже не хуже и не лучше.

Но об этом еще пойдет речь, а пока — о Гегеле. Откуда Вы взяли, — уже не Ильин ли Вас этому научил, — что Гегель «объявил эти голубые небеса, <...> звезды, <...> соловьиные песни, <...> бессвязным <...> бредом»? А куда же провалилась вся *эстетика* Гегеля? Вы пишите эти красивые слова, желая убедить нас в том, что «сам блистательный Гегель отлично понимал, что ratio бессилен объять конкретно-эмпирический мир, <...> с чижиками». А как же все-таки Эстетика? Я вот думаю, что без ratio и в эстетике

дальше самого чижика и не пойдешь, ибо на предмет того, как чижик «объемлет» эти самые «звезды» и «глубоководные океаны, я не весьма благонадежен».

У Гегеля дух движется, развивается и в этом себя самопознает. Всею своею мощью себя самого самопознает — и в искусстве, и в религии, и в философии. Только что в эстетическом искусстве — через *созерцание* своей сути, в религии — через благоговейное *представление*, а в философии — через понятственное *познание*. Какое же это бессилие ratio? Или созерцание познает в философии, представление — в эстетике, а понятие — в косметике? Что же давайте так играть! А может быть все в один котел — пресловутое ныне «переживание»? Так все-таки переживание не то же, что желание, и не то же, что познание, потому-то и философия — не гастрономия. Так и познание не внушение только и не жевание, а непременно и словесное формулирование. «Переживает» всякий, с позволения сказать, чижик, да не всякий чижик вдумывается в свое переживание, не всякий о нем и знать хочет, не всякий в слове выражает душу свою. А тут уже такое дело: начал познавать, переживание потекли вспять! Не бессилие Ratio понимал блистательный Гегель, а бессилие жвачки и пищеварения. Или вернее: жевать жвачку — одно, а познать жвачку, да еще и желания — другое. Только и всего. Думаю, что и никто чертежный циркуль, к примеру, не станет жевать, а вареными макаронами круги на бумаге чертить.

Собственно, эти «упреки» разуму в бессилии — за то только, что он неразумно не жует неразумия, — упреки, на которые точат языки иррационалисты, обнаруживают только, что собственная плоская рассудочность одолевает их. И кажется им: выругаюсь, на душе легче станет. То, что не нравится иррационалистам, есть разделение, по которому чувственное (эмпирическое) постигается чувством, рассудочное (формальное) — рассудком, а разумное (смысловое) — разумом. Почему сердятся они, разум не постигает того, чем блещет чувственно-эмпирический мир? Ответ: сколько в нем есть осмысленного, оно только разумом и постигается — их выводит из себя. А прочее? Может быть, оно и есть самое высокое, ценное, глубокое, полное, прекрасное и т. д., весь, какой у кого есть, запас похвальных эпитетов. Восхвалив несмысленное, все oppositia валят на голову разума. Пусть будет так, — не жито, а мак, — это значило бы, что «рационалисты» не правы, *восхваляя* разум, а не тогда, когда они утверждают, что чувственное постигается чувством, а умное — разумом. Но иррационалисты роют глубже: разум пропускают, как сквозь сито, *жизнь* запечатлевает только «схемы». Но откуда же им, неразумным, сие известно? Пока иррационалист только иррационалист, т. е. чистый отрицатель разума,

он на это ответить не может, ибо не захочет сознаваться в собственной глупости. Не потому не захочет, что — стыдно, — иррационалист ничего не стыдится — а потому, что сама глупость — пресловутое coincidentio oppositorum — есть какой-то minimum, «остаточек» разума, — а если этот остаточек на что-нибудь годен, то тем лучше, чем его больше. Требуется что-нибудь *положительное*. Якоби когда-то выдвинул «веру», но подумал, спохватился и извинился: путал разум с рассудком, но когда сообразил, что разум есть разум, а не рассудок, а рассудок есть рассудок, а не разум, отступился. Значит, и до этого нужно уметь додуматься! Фейербах прокламировал «чувство», за каковою метафорой у него скрывался не глаз и пальцы, а *сердце*. Но сердце чует, другому сердцу весть подает, ловите чутко весть на лету, — vernimmt, мог бы сказать немец. Но чем же мы хуже немцев, и почему бы нам ловить такую весть только брюхом, а не разумом (Vernunft) также? Фейербах же и признал, что без *ты* *я* — ничто. Но какое же перед *я* — *ты*, если *я* его и не чует, и не понимает, и не разумеет? Чурбан, а не *ты*, — или же само *я* — чурбан! Современные иррационалисты-переживальщики, или будем уж их называть *чижиками*. Так вот, чижики апеллируют к переживанию, в чистом акте коего «интуитивно», прямо и безошибочно, совершается «сретение». Вот этот-то *акт* и нужно «пережить», «погрузиться» в него, «отдаться» ему, и тогда все — без обмана. Тут бы, казалось, и конец — «ныне отпущаеши раба твоего», но в действительности чижики еще долго поют, и притом «наши» же песни: появляются и «теория познания», и «философия религии», и «натурфилософия», все — «наше». Откуда бы сие? Если «сретение» еще не познание, значит и переживание еще не познание, а если оно все-таки познание, то не такое, о чем «мы» говорим[3]. Полагая, что само «переживание» есть уже познание, чижики впадают в крайний, рационализму чуждый, «гносеологизм», и опять coincidentio oppositorum — они сходятся с крайностями кантианства, когда рассуждают не только о логике рассудка, но также о «логике воли» и о «логике чувства».

Свои «акты» чижики называют так же «инстинктами», «напряжением», «внутренней интуицией» и подобным. Интуицию лучше бы им оставить в покое, потому что пойдут расспросы, — соблазн познания не absolute, а «добра и зла», — об интуиции разумной, чувственной, иной какой. «Инстинкт» как будто более подходит

---

[3] Следующий отрывок зачеркнут рукой Шпета: И верно, «чистый акт», о коем чирикают чижики, есть «прямой и безошибочный» coitus, с ним и связано «познание», как conceptio — «Адам познал Еву, жену свою». Рациональное же познание, если и пользуется этой терминологией, то определительно, а не absolute, так что, например, coitus syllabarum — годится, conceptio — judiciolum — годится, но не иначе. — *Прим. сост.*

для истину «вкушающих», «ей отдающихся», «концепирующих в чреве своем». Еще лучше — просто «верней познал» = вкусил со всеми последствиями...

Короткий смысл всех этих примеров все же тот, что чижики пылают «переживанием» и до того только додумываются, что «переживания» не влезают в рассудочные схемы «понятий», переживание, мол, куда богаче. Что верно, что отрицать не следует, но чижики чересчур добросовестны, когда Богу молятся, надо полагать, к своему выводу они приходят, попробовав втискивать жвачку «переживания» в эти схемы и убедившись, что не выходит. Вот тут они и оказываются самыми злыми рассудочниками, «хуже» рационалистов, потому что, у кого есть разум и кто его «признает», те никогда даже и пробовать не будут забить переживания, «голубые небеса, <...> звезды, солнце, соловьиные песни» в негнущиеся «концепты» рассудка. Они воспользуются ими, как костяком, прочною клеткою, которою можно оградить нежное сердце и жестокий мозг, — чующие и разумеющие, — и который сам облечется тканью, скрывающей осязальцы «цветущей земли» и «весенних журавлиных криков», — подающие с этой земли весть о ликовании и о тоске.

Вы, Николай Николаевич, приводите выписку из Гегеля: «Под воздействием вторгающейся мысли беднеет богатство бесконечно многообразной природы» и т. д. и заключаете: «Вы видите, какой смертельный враг для жизни чистая мысль, как она мертвит, леденит и сушит все живое!» Во-первых, натурально, потому что мысль мыслит, а не создает эту природу и не действует в ней, как природный же агент. А если же, как полагают психологи, действует, то за что же на нее сердиться? Разве Вы сердитесь на муху за то, что она — не слон? Чижики именно хотят сделать из психологической мухи логического слона, — на всю бы жизнь пропитания было, — но не выходит, и они сердятся. Во-вторых, если рационалист Гегель говорит о мысли, то отчего Вы не рявкнули Осанну рационализму? А в-третьих, Вы сами указываете, что взяли гегелевскую цитату у Ильина.

Начну с последнего. Изложение Гегеля у Ильина — не плохое, но 1) его изложение — популяризация, а популяризатор подчас больше, чем переводчик, имеет прав на титул предателя и 2) специфическая особенность И. А. Ильина — в том, что оно не столько философская интерпретация, сколько юридическое толкование — по методу «сенатских разъяснений». Вообразите же поверхность, засыпанную обрезками цветного гаруса, — издали может показаться тканью, но подойти поближе — перед Вами куча хвостов и концов, от которых до цельных нитей не добраться. Так и с изложением И. А. Ильина. А тут Вы еще к его тону стали прислуши-

ваться и услышали «новизну его точки зрения» на Гегеля в том, что «Гегель одинаково отвергал наравне с конкретно-эмпирическим и абстрактно-формальное». *Тон-то* Ильина, действительно, таков, как будто это — «новизна», на деле же это старо, как сам Гегель. По существу, так. Если же «придираться» к «букве», то, пожалуй, есть и новизна: ткань Гегеля изрезана в кусочки, и Ильин, искромсав «основу», просто-напросто выкинул диалектический «урок» Гегелевой философии. В итоге, плохо видно, что, утверждая разум, Гегель только потому «отвергает» конкретно-эмпирическое и абстрактно-формальное, что прошел по ним к разуму, как по ступеням. То есть это такое «отвержение», которое совершенно строго может быть названо и не «отвержением», а «сохранением» — и притом, и первой, эмпирической ступенью, и второй, рассудочной.

Во всяком случае, ясно, что Гегель — не рассудочник, хоть и рационалист! И если бы Вы взяли не кусочек гарусу, отчикнутого ножницами Ильина, а живой контекст Гегеля, Вы бы нашли интереснейшее сообщение — о познании и о чижиках. Как отказать себе в наслаждении восстановить этот (хотя он и не аутентичен) контекст? Речь идет о познании в *естественных науках*, и Гегель разъясняет, что при теоретическом отношении к природе, — в противоположность практическому, — мы оставляем ее в неприкосновенности и сами направляемся по ней. Но если бы физика успокоилась на восприятиях, на видении, слышании и т. п., то и животные были бы физиками. Но то, что видит, слышит и т. д., есть дух, есть существо мыслящее. Наступает второй момент теоретического отношения к природе, когда мы раскрываем в вещах *общее*. Чем более погружаемся в него, тем более вещи теряют в своей естественности, единичности и непосредственности. Вот тут и помещаются цитируемые Вами, Николай Николаевич, слова. И вопрос теперь в том, останавливается *на этом* разум или идет дальше, и куда идет, куда поднимается над естествознанием? Чижики пищат о «проникновении внутрь», «осуществлении акта» и пр., а вот послушайте, что говорит Гегель. Прежде всего, он недвусмысленно раскрывает то самое «противоречие», в восторге от которого чижики теряют голову, затем *предвидит* чижиковое самозабвение и дает на него «разумную» отповедь, наконец, приходит и к ответу — рациональному, логическому и философскому.

Оба указанных теоретических акта не только противоречат нашему практическому обращению с вещами, разъясняет Гегель, но они вскрывают противоречие и в самом теоретическом отношении, противоречие между результатом и намерением. Мы хотим познать природу такою, как она есть — вещи же существуют только единично, «лев вообще» не существует, а благодаря тому, что

мы их мыслим, мы превращаем их в нечто общее. Мы разрываем объект и субъект, посюстороннее и потустороннее, хотим постигнуть, объять природу, т. е. *сделать* ее своею, чтобы она не была для нас чем-то чуждым и потусторонним. Наконец, и в том противоречие, что мы делаем вещи общим и таким образом усвоим их, а они, как естественные вещи, должны быть для себя свободными. Кажется, «противоречий» больше, чем чижики себе представляют. Как же из них выбраться?

Источником их служит разрыв субъекта и объекта, та пресловутая «пропасть», в которую провалились все послекантовские системы, словом, делом или помышлением согрешившие в признании его софистической дилеммы. Блистательность Гегеля в том и состояла, что он сумел показать, что этот разрыв есть только *момент* в диалектическом процессе разума, что в следующий за этим момент — разум должен «победить», «преодолеть» антитетическое противоречие, которого нет в сущности и до этого рокового «абстрактно-формального момента». В абстракции разум ссорится с действительностью, его завершающий акт «примирение с нею». Разница, таким образом, между современными переживальщиками-чижиками и Гегелем, что те напирают на это «до», а рационалист Гегель — на «по».

И вот опять его рассуждение. Он напоминает, что отчасти в научной, но в особенности в религиозной интерпретации известно то толкование первобытного состояния человека «до грехопадения», которое изображается как торжество духа и природы, когда духовное стоит в центре природы и созерцает ее в вечном божественном единстве. Это единство изображается как *«первичная интуиция, разум»* (eine ursprüngliche Anschauung, eine Vernunft), который в то же время есть фантазия, формирующая чувственные образы и тем самым их рационализирующая (vernunftigend). Некоторые полагают, — чижики? — что есть счастливчики, которые и ныне в таком райском состоянии, что Бог им во сне сообщает истинное знание, или же, что человек, даже не будучи таким счастливчиком, может с помощью веры погрузиться в состояние, когда внутренняя сущность природы сама собою ему непосредственно откроется, так что он станет прорицать истину. Гегель не сомневается, что для мышления, конечно, его работа была бы сбережена, если бы только можно было познавать истину, воссев на треножник и вещая ее, как оракул.

Действительно, высокое в этой идее, по мнению Гегеля, состоит, однако в том, что такое единство интеллекта и интуиции должно быть не начинающим, а завершающим моментом, не началом, а целью, единством не непосредственным, а созданным.

Естественное единство — мышления и созерцания — может принадлежать ребенку, животному и может быть названо, в лучшем случае, чувством, но не духовностью. Человек же должен вкусить от древа познания добра и зла, должен пройти через работу мысли. Непосредственное единство есть истина только абстрактная, в себе сущая, не действительная, ибо истинное должно быть истинно не только по содержанию, но и по форме.

Не буду продолжать, хотя и дальше у Гегеля не менее блистательно. Из приведенного достаточно ясно и то, чем рационализм отличается от чижиковых «переживаний», и то, чем отличается от того рассудочного формализма, за который его попрекают чижики, но который в действительности лишь как в зеркале отражает их собственный рассудок. Для Вас, конечно, не укрылся конечный итог поисков гегелевского разума, но Вы почему-то приписываете его «глубокой интерпретации» И. А. Ильина, как будто это Гегелем «самим вполне определенно не выражено». Опять Вас ввел в заблуждение *тон* И. А. Ильина, — на «треножнике», — и Вы усумнились: рационализм ли это? — не мистика ли «шиворот-навыворот, т. е. дурная мистика, как бывает дурная метафизика вроде материализма». Почему бы «марксизму» быть метафизически хуже «спиритуализма»? — по-моему, два сапога — пара. «Дурная метафизика» ведь значит — *неуместная*. В этом смысле, понятно, может быть и мистика дурная, неуместная. Но подлинно ли она в рационализме неуместна? Вот Вам несколько рационалистов, — не из худших: Платон, Спиноза, Мальбранш, — у них тоже она неуместна? Так где же уместна? В восточной омфалопсихии, у крутящихся дервишей, или, может быть, у бергсонософов, с их кошмаром костляво-схематических систем? Насчет первых возможностей, не знаю — не «переживал», а насчет последней уверен, что кошмар — порождение расстроенного воображения, явление в высочайшей степени субъективное и даже патологическое.

Впрочем, насчет «неуместности» onus probandi — на Вас, и доказательство — за Вами, а «в кредит» не поверю (письмо к Дюбоку. B. II. S. 76—81).

Нужно ли оговаривать, что последнее конкретное Гегеля, как он сам определяет, есть *цель* или замысел. А осуществил ли он это — другой вопрос, отрицательный ответ на который (дать бы повод к составлению) история *будущей* философии. Действительно, «глубокая интерпретация» и с отличным качеством действительной «новизны» содержится в не новой уже книжке, автор коей обнаружил впоследствии большую свободу и радикализм мысли и должен быть признан одним из радикальных мыслителей современности. Обращу Ваше внимание на эту книжку: *Schmitt E. H.*

Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik, bedeuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte. Halle, 1888.

Великолепна у Вас, Николай Николаевич, вторая часть «гносеологического романа». Хорошо бы, если бы поскорее и поглубже Ваши мысли проникли в общее сознание. Пора кончать с субъективно-идеалистическим оккультизмом. Боюсь только, как бы читатель не подумал, будто эта часть противопоставляется первой, т. е. будто Вы «реализм» отстаиваете против «рационализма». На деле-то они именно вяжутся друг с другом.

Продолжать ли? То есть, сомневаюсь, чтобы интересно и важно для Вас было, а придется повторяться, даже не углубляясь в подробности.

В «Мудровании плоти» — прекрасная вещь — Вы устанавливаете, как факт эмпирический, метафизический и мистический, что всем на свете, даже божественною силою, двигают не разум и его требования. И как приятно, что Вы при этом вспоминаете прекраснодушного Шиллера: *голод* и *любовь*! И в самом деле, «духовной жаждою томим» или «L'Amór che muove il Sóle e l'altre stélle» — какой же это разум? И знаете, думается мне, потому, что, может быть, в высшей степени неразумно было бы разуму всем двигать... Оттого-то он и «бессилен». По поводу этого *бессилия* разума «мудрость» заставляет кое над чем призадуматься: «Не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах. Трости надломленной не переломит, и льна курящего не угасит; будет производить суд по-истине. Не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова», и цель: «чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения, и сидящих во тьме — из темницы».

Впрочем, Вы сами «рассудок» уподобили «фонарю» «бешено мчащегося автомобиля». Применительно к «рассудку» это, пожалуй, даже эвфемизм, а насчет «разума» допустимо что-нибудь менее беспокойное, например, «светоч бессмертный» или в этом роде.

Говорю все это, конечно, не против Вас — как и вообще здесь ничего против Вас не говорю. Скорее с Вами соглашаюсь. Ибо вот и дальше, как положительного двигателя жизни Вы выставляете потребности, темные <норовы>, вообще, «с точки зрения разума, предрассудки и суеверия». То есть, опять же: *разум* не движет, не погоняет, не «работает». Значит Вы против *практического* разума, против практических его функций, против рационального прагматизма и волюнтаризма. Как это восхитительно!

Далее, говорите Вы также: «разум не есть смысл и цель человеческой деятельности». Есть тут соблазн поиграть словами: «разум не есть разум человеческой деятельности», respective, «смысл не

есть смысл человеческой деятельности», но мне больше нравится обратиться к другой стороне Вашего утверждения. Ежели «разум не есть смысл и цель», то, так я понимаю это, из этого не следует, что «неразумие и бессмыслица» есть «смысл и цель». Но в таком случае и удовлетворение похоти, например, и счастье, например, и мудрость, например, и добродетель, например, все единое так же не суть «смысл и цель». Да и вообще, есть ли сама цель? Это сомнение меня радует, потому что наводит на мысль, что жизнь наша *не есть* только *средство*. А этим отвергается безусловность в философии социоморфизма (ибо «социальное» есть средство absolute) и подтверждается самоценность культуры, как творческих форм жизни. Где творчество, там иной, кроме самого творчества, цели нет. Бог, создавая мир, никакой цели не имел. А в итоге, все это свидетельствует в пользу того, что сам разум есть potentia творчество.

Конструируя свой «факт», Вы провозглашаете его «предпосылкой», и, как будто какое озорство содеяли, похваляетесь: да, предпосылка, не боюсь! Но когда очень уж так напирают: «не боюсь», немножечко все-таки опасаются. Но чего же? Вы констатируете иррациональность, говоря проще, чувственность жизни, ведь из этой «предпосылки» логических выводов вы не делаете. «Предпосылка» эта, иными словами, не *обосновывающая* у Вас, — хотя бы потому, как же из неразумного разумное выводить — слишком много придется разуму за это простить и подарить! А «предпосылка» эта именно *факт*, — не выводных условий, а Вашей собственной возможности выводить или не выводить. Все равно, как не «выводили» бы Вы, если бы сами, — сколько? Годков сорок тому назад? — «выведены» не были; все равно, как для тех же «выводов» и «невыводов» Вам нужна селедка, чтобы ее есть, и бумага, чтобы на ней писать, а никак не обратно; все равно еще, как то еще, что кистенем Вы не написали бы и собственного имени, а гусиным пером не размозжили бы головы и слабосильному Кантишке. Или все равно так — известно, от чего умер Тихо де Браге, но какие из соответствующей *«фактической* предпосылки» делает выводы наука астрономия? Таково разнообразие иррациональности жизни, и этот факт есть бытийная, а отнюдь не логическая «предпосылка». Если он что-нибудь обусловливает, то обусловливает, как условие в задаче, ответ на нее, т. е. он есть *данное* в задаче, а ищется какой-то X. Еще иначе — он и есть задача, которую нужно решить. Вот теперь и вопрос: конструировав свой *факт* иррациональности жизни, будете себе дальше иррационально «жить» или будете решать эту задачку? Последнее тоже, конечно, жизнь, но как будто уже и не та, — и та, собственно, не та! Почему бы ей не случиться быть разумной?..

Правило, конечно, нашей с Вами морали такое: живи, как хочешь! Но вот между прочими, — excusez du peu, — «формами» жизни есть и форма жизни *познавательная*, самую эту задачу решающая. Такая «форма», может быть, не имеет прав на существование более любой другой формы, но, простите, не имеет она этих прав и меньше. Прекрасно — разрушить иллюзию преимуществ познавательной жизни перед другими формами и задачами жизни, но зачем познавательную лишать ее скромных прав? Так вот, для этой познавательной жизни вышереченная иррациональная данность — «начало» и «материал»: познание самой жизни — начало и материал. Точно так же, как для жизни религиозной все это материал теургии, для познавательной — государственного устройства, для торговой — купли-продажи, для животной — питания, для моралистической — усовершения, для поэтической, художественной и т. д., и т. д., везде — свое. Вот, например, Сократ — вовсе даже и не философ, как Вы правильно отмечаете, а «человек общественный», а вернее, моралист, как свидетельствует приводимая Вами цитата, а он, конечно, жизненных прав имеет не меньше, чем человек жизни познавательной, но зато и не больше.

Любители хороших видов, деревни, прогулки и свежего воздуха не становятся непременно ботаниками, астрономами, физиологами и химиками, — так и любители неразумной жизни отнюдь не обязаны делаться философами. Современные «переживальщики» тот промах и делают, что увидавши в «переживании» материал и задачу для познания, воображают, что нашли в нем так же средство и даже самое познанное. Это, знаете ли, — не помню, где встретил такое остроумие, — заказавшему себе черный фрак притащили белого ягненка, а между тем от подлежащего познанию до познанного расстояние не меньше, чем от овечьей шерсти до готового фрака!

Во всех упомянутых формах и родах жизни есть отбор: годного и негодного — того также, что немцы называют gültig ungültig, — то есть годного для государства, пищи, продажи и т. д. Нечто должно быть признано годным или негодным. Это-то жизненное признание и смешивают, — о чем была речь выше, и к чему опять возвращаюсь, — с познанием absolute. *К чему* последнее в тех, прочих жизнях? На это пускай отвечают, как им больше нравится, утилитаристы, прагматисты, волюнтаристы, переживальщики. Что касается живущего познавательною жизнию, то его ответ спокойный: *ни к чему*!

И в этом его жизни — оправдание. Дальнейшего не нужно, раз отвергнут, если Вы не забыли, социоморфизм.

Хоть все толкусь на одном месте, а не хочется положить перо. Вот еще о самой проблеме («задаче»), как она дана: жизнь — ирра-

циональна. Прекрасно. — *Вся*? *Все* в ней иррационально или хоть капелька разума есть? Уж если она и без остатка неразумна, то где-то разум да есть, — ибо, как и сказать, что она не-разумна? Да и просто, без фокусов, ведь разум-то как-то да существует. И неприятная арифметика существует и, черт ее подери, сухая логика существует. Но они не ко всему «приложимы»? Только к сухарям? — Это — другое дело! Не на всех налезут Ваши калоши! Впрочем, калош Вы не носите — из отрицания разумности? — ну, тогда, скажем, штаны Ваши не на всех же налезут? Так можно отделать не только логику, гносеологию и прочие продукты сухарного производства, но заодно и эстетику, и минералогию и музыку, — что угодно. Ведь не все прекрасно, не все — минерал, не все звучит, да и не все звуки «музыкальны», как утверждали некоторые персонажи Шекспировских комедий. Выходит, что нельзя только *жить по разуму*. Ну, конечно, как нельзя жить и по контрапункту, Евгению Онегину, Коммунистическому Манифесту или Евангелию! Но вот что и познавать нельзя по разуму, в силу — увы, все-таки! — силлогизма: жизнь — неразумна, познание есть жизнь, ergo..., то это только потому так выходит, что силлогизм сам — неразумен. По такому силлогизму и устрицу проглотить нельзя было бы, потому что море проглотить нельзя, а устрица живет в море, имеет жизненной предпосылкой, эмпирической, метафизической и мистической именно море.

Чижики еще утверждают, что не всякое познание — разумно. Возможно. Как не всякий звук — музыкальный тон, бывают и шумы. А может, и шумы можно расположить по do, re, mi, fa...? А может, и неразумное можно расположить с понятием? Логика-то ведь больше ничего и не делает, а только располагает *уже* познанное. Не всякий чижик, конечно, логик, — жизненно, не по диплому, дипломы-то припасают, — и «располагать» вовсе не обязан. Верно, не хочет, не нужно, но только мы тогда и говорим об отсутствии логики, и не сердимся, а чижик на логику и логиков сердится, — потому что сердце — существенно «иррационально», а голова — со всячиной бывает...

Сердце-то его берет, а язык себе не перекусывает, оттого и выходит, что язык у него прежде ума глаголет. А со стороны виднее: не влезает лисья морда в кувшин, и ладно, значит лиса — не журавль.

Существенно только то, что — как доказываете Вы к концу «Мудрования плоти» — разум и логика к миру действительному не приложимы, т. е. стало быть, не обнимают *всего*. Ибо, как также прекрасно Вы показываете, разум приложим к миру идей, т. е. к разуму же! Но как же теперь жить: разум сам по себе, а действительность сама по себе? Моя надежда вся в том, что хотя бы одна доля цельной и крепкой разумной тинктуры да пригодится

на сорок тысяч частей иррационального алкоголя действительности. Только тогда и можно было бы рассказать и что такое действительность, и в чем разум ограничен, и насколько неразумие безгранично, и что̀ там, где неразумие, и главное, как *понять* все: разумное и неразумное, действительное и недействительное. Ибо понять все-таки значит: по данному знаку иррациональной жизни вычитать ее действительное значение.

Вы правы, когда говорите, что и самый разум — загадка. И не в том ли, быть может, самая большая загадочность этой загадки, что разумное дается только через неразумные *знаки*? Природа, действительность, жизнь — совокупность таких знаков! Гегель как-то, кстати, напомнил об одном глубокомысленном сравнении остроумного Гамана: природа — еврейское слово, написанное одними согласными, нужно уметь расставить значки гласных.

Говоря о загадочности разума, Вы ссылаетесь на М. И. Каринского, который характеризует кантовское учение о разуме как необоснованное, иррациональное. Но Вы забыли, что тот же Каринский видит в кантовском и послекантовском периоде не предел развития *рационализма*, а недостаточность — здесь было не чрезмерное возвышение разума, а, напротив, излишнее принижение. Вот собственные умные слова Каринского: «Видеть в канто-гегелевском периоде философии развитие и торжество рационализма, — значит судить этот период по тому идеалу, до которого он хотел возвыситься, а не по его действительному состоянию. Основную ошибку всего этого периода нужно искать вовсе не в чрезмерном возвышении, а, прямо наоборот, в излишнем принижении действительной, живой мысли»[4]. В особенности это справедливо о самом Канте с его истинно варварским «приматом» практического разума, на что мы с Вами ни за что не согласимся.

Пора кончать. Заключу свое письмо маленьким логическим упражнением. Страховская живая кошка съела живую мышь. От *сложения* двух получилась единица. Известным образом законы арифметики и логики нарушены. Только «известным образом», ибо взвешивание кошки до ее мышье-познавательного, — по чижикову представлению, — акта и после него показывает, что все-таки 1+1=2. А отчего бы не считать так: была мышь да кошка, т. е. 2, кошка пожрала мышь, получилась новая единица — 2+1=3, что составляет новое единство, т. е. новую единицу — 3+1=4 и т. д. Можно продолжать, сколько *хочется*, так что в «жизни» было одно событие в разуме — бесконечное множество... Торжество разума! Про-

---

[4] *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873. С. 327—328.

тив одной действительности — сколько возможностей?.. Ибо каких только «чудес» не знает, например, арифметика! Вот 1+1+1=3, т. е. было *три* (знака), а стал *один*; а потом 3+3+3=9, опять из *трех* — один, а так как каждый из тех трех сам может состоять из трех, то было *девять*, стало сперва *три*, потом *один*, следовательно, девять = трем = одному... К черту все законы логики! Страхов считает, что была мышь да кошка, *двое*, съела кошка мышь, стало одно, и называет это *сложением*. Почему не вычитанием? Было двое, одного съела кошка, остался один! Да здравствует арифметика! Усложним пример. Пришли Вы к издателю, а у него Вас поджидает рупь-целковый, стало вас у издателя двое; положили Вы целковый в карман, один да один стал один; пошли Вы двое-один в «Богемию», проглотили графинчик, двое да один — три, по арифметике, а в жизни — один Русов. Долой арифметику! Целковый-то пришлось отдать трактирщику и вышли Вы один из трактира с графинчиком, выпитым — да один, т. е. как и вошли двое-один. Да здравствует закон тожества! Теперь доведем страховский опыт до конца: взвесим Вас до графинчика и после расплаты, т. е. минуя целковый, — пропало опять тожество! Физик или химик спасая тожество, предложил бы взвесить всю «систему», но я от этого отказываюсь, потому что перевешают нам всех трактирщиков, издателей, а потом и с нами расправятся. Скучная перспектива! Веселее станет, когда трактирщики будут вешать химиков, мыши пожирать кошек, а мы будем влезать в графинчики. Вот это будет настоящая иррациональная жизнь и действительность, вся! Только о чем зачирикает чижик, когда ему в глотку будут запихивать его клетку?.. Как бы не вышло, что предпочтет познавательную жизнь жевательной?..

Конец!

Жму руку и желаю здравствовать

Ваш Г. Шпет (подпись)

1922 август 6

P.S. Вместо обещанного предисловия вышло письмо. Поступите, если хотите, по предложенному мною правилу иррациональной действительности и воспользуйтесь письмом вместо предисловия! Соответствующему можно было бы дать даже и заглавие: «Гегель и чижики»... Только, если воспользуетесь, мне *непременно* дайте корректуру, — это condition sine qua non — хочу сам отвечать за свое неразумие.

Idem.

Письма Николая Русова к Густаву Шпету

Уланский пер., д. 30. кв. 15.
25 марта 1921 года

Многоуважаемый Густав Густавович,

Составляя вот уже третий год Словарь русских мыслителей и прослышав, что Вы пишете или занимаетесь историей русской философии, имею сильное любопытство и нужду побеседовать с Вами. Если Вам не жалко подарить мне часа полтора Вашего времени, будьте добры *заблаговременно* написать, в какой день и час я могу посетить Вас.

Старейший Ваш почитатель, Вам, кажется, известный.

Николай Николаевич Русов

13 сентября 1921 года

Глубокоуважаемый Густав Густавович,

Я только вчера мимоходом узнал, что Витязев уже приехал. Но как раз сегодня мне нужно уехать в Серпухов до воскресенья. Пока обсудите с ним наше предположение в общих чертах. Надеюсь, по возвращении в Москву, еще его застать.

Давая Вам посмотреть свою «философию», у меня было секретное намерение просить о Вашем предисловии, которое для меня тем более интересно, что Вы — единственный у нас, русских, строгий метафизик-рационалист, единственный «столп» (по своим размерам) такой философии...

Ваш Н. Н. Русов

Уланский пер., д. 30, кв. 15.
2 апреля 1922 года

Милейший и мудрейший Густав Густавович,

Я несколько раз и очень внимательно прочел Вашу статью «Сознание и его собственник»... Разумеется, Ваша мысль очень радикальна по отношению к «субъективизму» и во многом права. Что всякое я-имрек есть единство сознания, но что не всякое

единство сознания и простое[1] сознание *выражается* (как я бы сказал) в я-имрек, это Вы показали и различили очень точно. И что единство сознания есть просто единство сознания, свой собственный обладатель и никому *более* не принадлежащий, есть такое же не совсем представимое, но такое же необходимое предположение вроде невесомой материи (эфир). Я вполне сочувствую и указанной Вами антиномии свободы и предопределенности во всяком unicum'е-я, по Вашему *заявлению* неверно в догмате субъективизма, будто нет объекта без субъекта. Согласен с Вами, что «субъект», во всяком случае, понятие абсолютное... Так. Вообще следить за прихотливым узором Ваших рассуждений, так сказать, граненых и отчетливых, было для меня редким удовольствием. Хотелось бы перечитать вновь «Мудрость или разум?», имея у себя «Мысль и Слово» (оба тома, Вы мне их обещали)... Одно замечание: именно, единство сознания есть предмет среди других предметов, хотя наиболее из них предметный, трансцендентный, но тем же *принципиально* (кроме грамматики) отличается от других предметов, я у Вас не уяснил. Тем паче, что и по-Вашему всякое имрек, как и книга, яблоко, стол, определяется социальными условиями и есть вообще член всеединства, в качестве *предопределения*. Но, мне кажется, некоторая *свобода* (в смысле своей точки зрения, hic et nunc) свойственна и всякому предмету, хотя бы тому антоновскому яблоку, которое я только что купил для своей дочки и которое она уже съела... Нравятся мне также эдакие Ваши закавыки, вроде: «нельзя стричь человека, который надел парик» и т. п.

Целую Ваше дивное перо и крепко жму Вашу руку.

Н. Н. Русов

Очень желаю иметь у себя *все* Ваши статьи. «Явление и смысл» имею. Еще из сборника Л. М. Лопатину. «Мудрость или разум?», «Скептик и его душа». Сделайте такое одолжение.

Н Н Р.

Я познакомился также со статьями Маркова, Салагова и Бережкова: они как бы поддерживают Вас, особливо Марков. И служат как бы деталями Вашей центральной в сборнике статьи... Но их статьи не отделаны столь изящно и остро.

Н Р.

Принялся за чтение «Философского мировоззрения Герцена»! О впечатлении напишу.

---

[1] Рукой Шпета красным карандашом зачеркнута буква «е» и написано: «вопрос». — *Прим. сост.*

<конец июня 1922 года>

Милейший Густав Густавович, в пятницу никак не мог Вас послушать, ибо пришлось провожать жену и дочь на дачу...

Мой петербургский издатель, узнавши, что моя тетралогия появится с Вашей вступительной статьей, просил меня, чтобы я прислал или привез ему рукопись, как обещал, не позднее 1-го июля, как и Вы мне, в свою очередь, обещали больше месяца тому назад. Так что *очень* прошу Вас принести Вашу статью, и немножко побольше, страниц на 10, в пятницу или, крайний срок, в понедельник 3 июля. Разумеется, Вам будет выслан соответствующий гонорарий.

Итак, дружески жму Вашу руку и жду.

Искренно преданный Вам Н. Н. Русов.

<июль 1922 год>

Дорогой Густав Густавович, за постоянными поездками на дачу мне все недосуг зайти к Вам за рукописями своей и Вашей (надеюсь, что она уже готова). Тогда будьте добры оставить их на мое имя в *Колосе* у Степана Ильича Синебрюхова. В новой книге П. Н. Сакулина *Русская литература и социализм* сочувственно поминается Ваша книга о Герцене, которую я, со своей стороны, только что прочитал. Она, конечно, интересна как опыт схватить в общем мировоззрение Герцена, но для меня лично сам по себе Герцен как философ не интересен. Меня больше заинтересовал открытый Вами Цешковский. Вообще, Ваши примечания дали мне больше, чем сама статья.

Жму руку, Н. Н. Русов.

<30 августа 1922 года>

Дорогой Густав Густавович,

Залпом прочитал и промыслил Ваше письмо. Главное, что оно подходит к моим мыслям в том смысле, что оно написано так же непринужденно, образно, лично, и как бы соперничает в гибкости мысли и языка (sic!). И в этом отношении наши статьи составляют цельную книгу. Перед читателем как бы два ума, которые заостряют одни и те же вопросы и темы, но с различным подходом, с различных точек зрения, но почти сходясь в центральном, как бы приближаясь друг к другу с некоторым недоверием. И притягиваются и отталкиваются. Мне кажется, это будет интересно... От души благодарю Вас за исполнение моего желания выступить с Вами в одной книге. Я несколько изменил план издания и выпущу только Гносеологический роман и Мудрование плоти и Ваше письмо, потому что и Вы касаетесь только их. А то выпущу также

отдельно. В таком виде книга сможет появиться в Москве, что для нас с Вами гораздо удобнее.

Ну, еще раз целую Ваше дивное перо. И Ваш лоб. В пятницу у Вас буду.

Признательный Н. Н. Русов.

Уланский пер., д. 30, кв. 15.
1 мая 1924 года

Милостивейший и прекраснейший Густав Густавович!

Ужасно хочется с Вами побеседовать. Был в Петербурге (неделили три). Виделся с Радловым, Бурениным, Горнфельдом и пр., и пр., выступал с докладом в Вольфиле (где читал и Ваше «Вступление» к моей философии). Обо всем хотелось бы Вам доложить устно в окружении бутылок с крепким пивом. Разрешите просить Вас взять в руки перо и черкнуть мне, где и когда может состояться наше свидание? Свою рукопись и Вашу привез с собой в Москву и рассчитывают доложить их и здесь.

Ваш Н. Н. Русов.

Отзыв о работе С. И. Данелии «Научное знание в представлении Демокрита»

Автор этой работы — не новичок в исследовании античной философии и технически его работа выполнена достаточно умело, что требует признать несомненность вклада в нашу бедную оригинальными исследованиями литературу по древней философии. Нужно поставить в заслугу автору, что свою тему он трактует не как повествователь, равнодушно сообщающий о былом, а как философ-систематик, который ищет в прошлом философской мысли материал для ответа на вопросы современности. Автор хочет выспросить у древнего мыслителя о том, что философски волнует самого автора, и умеет найти в источниках ответы, удовлетворяющие его искания.

Основной вывод автора, утверждающий наличность и исторически обусловленную неизбежность внутреннего противоречия в самых основах учения Демокрита, доказан совершенно убедительно. Прав также автор, когда он отвергает попытки сгладить названное противоречие, основанное на недостаточно оправдываемой источниками интерпретации свидетельств о древнем мыслителе. Наконец <наиболее> же сочувствую автору там, где он, вскрыв причины и источники противоречия Демокрита, хочет найти упущенные Демокритом или по историческим условиям неведомые ему средства такого обоснования его учения, которое делало бы последнее ценным и для современной философии.

Однако именно в последнем пункте надо, по-видимому, признать правоту автора исследования только *формальную*. По существу нельзя сказать, чтобы и со стороны содержания анализ автора до конца вскрывал трудности, действительно заключенные в проблематике материализма Демокрита, а предлагаемый им выход скорее можно рассматривать как отказ от принципов Демокрита, чем как корректив к его выводам.

Противоречие Демокрита, по определению автора, состоит в том, что он утверждал вместе и истинность чувственного опыта и его неистинность. Демокрит не мог справиться с этим противоречи-

ем и преодолеть его, по убеждению С. И. Данелии, вследствие отсутствия у Демокрита теории научного знания. При наличии такой теории мы должны были бы провести различение (реального) предмета чувственного восприятия и цели знания (которая не есть чувственное восприятие, ср. стр. 98) и таким образом отвести каждой стороне противоречия Демокрита надлежащее ей место. Такое решение вопроса, мне представляется, само по себе уже упрощает и не очищает принципиальный источник действительных противоречий Демокрита, автором до конца не вскрытых, а просто утверждает новое начало философии, принципиально чуждое учению Демокрита.

<Так как на действительный смысл названного противоречия решение дается автором только мимоходом, а центр тяжести его исследования лежит в анализе самого противоречия, то я останавливаюсь только на этом анализе[1].>

Вместе с автором я принимаю достоверность и тех свидетельств (например, Секст Эмпирик, сам Аристотель: *χροιὰς οὔ φησιν εἶναι*), согласно которым Демокрит отрицал истинность чувственного восприятия (31) и тех свидетельств Аристотеля, которые утверждают, что Демокрит признавал *τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι*. Но действительно ли это противоречие возможно у Демокрита от того, что первой его частью он выступает против односторонности ионийской физики, а второю — против так же односторонности элеатской метафизики (97)? И по каким мотивам Демокрит сразу выступает против этих обоих направлений?

«Теории научного знания» у Демокрита, по автору исследования, не было, а потому создается впечатление, что Демокрит строит свое учение путем простого, чисто догматического противопоставления своих антитезисов к готовым тезисам своих предшественников. Однако многое остается неясным. Так, о «чистом элеатизме» автор утверждает (8), что это «есть возникшая в оппозиции к ионийской натурфилософии идеалистическая метафизика, утверждающая приоритет знания над действительностью». Но элеаты аргументировали в пользу своего учения и против натурфилософов. Что же Демокрит, по крайней мере, в части отрицания истинности чувственного опыта признает аргументацию или позицию Парменида? Нет ли, например, какого-нибудь соотношения между Парменидовской парою: *ἀλήθεια — δόξα* и двумя видами знания у Демокрита:

---

[1] Абзац зачеркнут Шпетом. На обороте сделана нижеследующая вставка, но не указано, к какой фразе она сделана: Да и так ли безусловно само это противоречие? «Истинность» — термин многозначный, и например, отрицание предметно-логической истинности легко мирится с утверждением истинности переживаемого впечатления или истина («то, что есть») бытия с неистинностью (недостоверностью) нашего высказывания о бытии и т. п. — *Прим. сост.*

ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη. В такой форме этого вопроса автор не ставит. Но, разъясняя ниже понятие «темного знания», он все же признает, что, «восприняв элеатскую критику чувственного восприятия, сводившуюся к доказательству его противоречивости, атомисты воспользовались ею для непосредственного отрицания лишь истинности чувственного знания, но не реальности его объекта» (32). Кроме того, что это — двусмысленно: («реальность объекта» чувственного знания есть реальность трансцендентального объекта, или носителя чувственных качеств (субстанции), или самих этих непосредственных данных чувственных качеств?), здесь автор в толковании источников философии Демокрита предвосхищает собственный вывод из анализа учения Демокрита и, таким образом, свою критическую поправку к Демокриту делает, хотя и неосознанным у Демокрита, принципом его учения. Конечно, это выглядит как petitio principii. — *Отмечаю сейчас же, что тут, «неведомо», может быть для автора, оно апеллирует к* ***собственному*** *решению противоречия, к тому разделению, которое должна дать «теория научного знания», отсутствующая у Демокрита и лишь «неведомо» для него* _____, *дававшая о себе знать*[2]. К этому мы еще вернемся.

Но далее, принимая хотя бы частично критику элеатов, Демокрит отвергает *положительную* часть учения Парменида. На каком основании? Без какого-либо *логического* основания, по автору, не критически, а просто потому, что «реальность природы показалась [sic!] им [атомистам] настолько очевидною непосредственно, что они не считали нужным подтверждать ее доказательствами от разума» (13). «Атомисты отвергли положение элеатизма о нереальности природы потому, что оно противоречило их собственному убеждению в реальности этой природы, непосредственно открывавшейся чувственному восприятию» (Ib.) — Может показаться, что автор, таким образом сопоставляя элеатов и атомистов, ставит последних в невыгодное философское положение по сравнению с элеатами: эти — критичны, логичны, рассуждают и доказывают, а атомисты — исходят из наивного «кажется» и философски никак не вооружены. В действительности тенденция у автора прямо противоположна: элеаты логически выступают тяжеловооруженными, но приходят к абсурду, а атомисты — действуют наивно, но достаточно проанализировать их способ действия, чтобы показать, что он может быть оправдан самой солидною «теорией научного знания». Думаю, что анализ автора в обоих случаях недостаточно глубок.

Начать с того, что, если элеаты отвергали достоверность чувственного опыта, из этого не следует, что они отвергали «реаль-

---

[2] Фраза, выделенная курсивом, зачеркнута в тексте Шпета.— *Прим. сост.*

ность природы», как и обратно, из признания реальности природы ни в коем случае не вытекает признание истинности чувственных качеств. Сам Демокрит видел *природу* вовсе не в чувственной данности, а в атомах: *Ταῦτα* (т. е. атомы) *γὰρ ἐκεῖνοι φύσιν ἐκάλουν* (Diels, 55 B 168), элеаты же *объясняли* природу иначе, чем ионийские натурфилософы, но, раз *объясняли*, значит, *признавали*. Пусть даже это *объяснение* квалифицировалось как *δόξα*, это могло только значить, что знание о природе вообще только вероятно, неаподиктично, но никак не то, что природа не реальна. В античной философии мнение о нереальности природы в собственном смысле можно встретить разве только у *скептиков*, подлинных предтеч субъективного идеализма и феноменализма Новой философии. О Протагоре, Горгии и т. п. лучше не говорить, пока мы *точно* не знаем, где у них кончаются риторические упражнения и где начинается научное убеждение. Но вот не является ли Демокрит одним из основоположников того феноменализма и релативизма, который приводит к скептицизму, — это очередной вопрос.

Тот факт, что автор, против собственного намерения, вносит в обсуждение греческой философии современные представления, мешающие непредвзятому анализу, обнаружился уже в его определении элеатизма, как «идеалистической метафизики, утверждающей приоритет знания над действительностью». Что у элеатов есть своя метафизика, этого отрицать нельзя. Но нет ли у них также элементов подлинного положительного философского знания? И тогда против чего идет Демокрит? По С. И. Данелии, он именно против метафизики, как утверждения приоритета знания. Однако и это — формула новой философии, в частности Кантовского идеализма. Парменида так называемый гносеологический идеализм так же чужд, как и субъективный идеализм. Формула Парменида: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* есть формула чисто *онтологическая*, как остается она онтологической и тогда, когда мы слово *νοεῖν* заменим, например, выражением *τὰ ἄτομα*. Скорее всего, по поводу формулы Парменида следовало вспомнить не «приоритет знания», а логическую онтологию Гегеля.

Аналогичное <неразведение> разных тенденций имеет место у автора и по отношению к атомизму Демокрита. С. И. Данелия настойчиво противопоставляет *метафизике* Парменида *физику* Демокрита. Как будто в этом и лежит мотив, побуждающий Демокрита выступить против элеатов. Если Демокрит при этом опирается на непосредственную очевидность реальности природы, то ведь столь же полно поступает всякая физика. *В ней* нет «теории научного знания», но *у нее* есть эта предпосылка реальности природы, без чего физике и работать не над чем. Пределы и смысл этой предпосыл-

ки у Демокрита прежде всего и следовало бы анализировать. Одно дело — наивная вера здравого смысла в реальность природы, когда чувственно качественная данность и принимается за реальную данность, многообразие которой путем наблюдения, эксперимента и логического доказательства сводится к небольшому количеству качественных же или количественных единообразий. Совсем другое дело — тот же здравый смысл, возведенный в *теорию*, хотя бы формальную ввиду одного положения-предпосылки, гласящей, что чувственная данность есть более или менее адекватное отображение реальной природы. Как бы широко или узко ни понимать эту предпосылку и о какой бы мере адекватности здесь ни говорить, названная предпосылка необходимо развивается в *метафизическую теорию* со своей теорией познания. Смысл этой теории всегда один: противопоставление подлинного мира, принципиально трансцендентного, и чувственной видимости как его отображения[3]. Как бы ни толковалось само это отображение: как параллелизм, как причинное следствие, как предустановленная гармония или как иначе, само толкование это развивается в *метафизическую систему*. И автор напрасно не остановился на демократическом учении об *εἴδωλα*, чтобы показать специфически демократическое толкование *теории* отображения. Если бы атомизм Демокрита был только *физикою*, ему не нужно было бы становится в оппозицию к элейской метафизике. Между метафизикой и наукой, действительно свободной от метафизики, столкновения не может быть. Атомистическую, например, физику можно согласовать и с материализмом и с идеализмом, и с Гоббсом, и с Лейбницем, и с Фехнером, и с самыми крайними спиритуалистами типа забытых Ульрици, Фихте младшего и т. п. И о своем согласовании с наукою должна заботиться именно метафизика, поскольку она претендует на то, чтобы быть мировоззрением, согласным со знанием своего времени.

С точки зрения здравого смысла разницы между феноменализмом и наивным реализмом не существует: мир есть как он дан. Таков исходный пункт и эмпирической науки. Но не таков атомизм Демокрита. Истинное его противоречие не в том, что он отрицает и утверждает истинность чувственного опыта. Это — может быть элементарной диалектикой, отправным ее пунктом (ср. Гегель: «чувственная достоверность» и «это»). Истинное противоречие — в том, что отрицание истинности чувственного опыта в метафизике тотчас заменяется утверждением реальной трансцендентальности *χωρὶς* (Diels, 55 A 49, ср. ниже, како-

---

[3] А со стороны теории познания: если неадекватно, то где критерий истинности, если адекватно, то откуда ошибки?

вой у Демокрита и являются его *атомы*[4], определяющиеся чисто метафизически. Тем самым мы уже имеем дело не со *здравым смыслом*, а с *теорией* его, т. е. с теорией познания здравого смысла. Догматическое утверждение этой теории о том или ином виде соответствия двух миров: феноменального и транцендентально-реального раскрывается далее в новое противоречие, поскольку названная теория есть *философская* теория.

Имею в виду следующее обстоятельство, которое С. И. Данелия хотел бы вовсе устранить, чтобы не видеть у Демокрита никакой *теории* знания. Дело в том, что если бы Демокрит был только *физиком* и не был бы философом, то его теория и не входила бы в историю философии. Что же вообще делает философию *философией*?[5] Содержание философского исследования может быть догматическим или критическим, как и в науке, философский характер оно приобретает лишь при наличии в нем *рефлексии*, хотя бы в самых общих чертах раскрывающей путь, каким мы приходим к своим утверждениям. Физик, и вообще представители эмпирической науки, установив *факт*, подлежащий ведению его науки, далее ищет его *объяснения*, которое он находит или в границах определения своей науки и тогда остается на своей строго позитивной почве, или он в поисках объяснения выходит за эти границы и становится уже метафизиком, но еще не философом. Философом он становится с того момента, когда он показывает, *как мы приходим* к утверждению и факта, и объяснения, и даже целого мировоззрения. Другими словами, без вопроса об истине как истине философии нет, хотя соответствующая рефлексия и не вылилась в формальную самостоятельную теорию знания или познания. Если бы соответствующее понимание философии началось только с Сократа, как, по-видимому думает С. И. Данелия (С. 98), то мы обязаны были бы только с Сократа и начинать историю философии. В действительности это — не так. И Демокрит — не только метафизик, но и философ.

С. И. Данелия, вероятно, в принципе признает правильность сделанных здесь различений, ибо он сам допускает, что «известное решение гносеологической проблемы» у Демокрита имелось (С. 55), «хотя и не было гносеологической теории». Но «гносеологическую проблему» он понимает как вопрос о «праве науки» — quaestio juris, которому противостоит утверждение простого «факта научного знания» — quaestio facti, каковой вопрос определяется

---

[4] Зачеркнуто рукой Шпета: (кстати, имеющими мало общего с доступными чувственному опыту атомами Новой физики).— *Прим. сост.*

[5] Зачеркнуто Шпетом: На это есть один ответ: наличность критической рефлексии, сопровождающей исследование даже в том случае, когда выражается в формулах столь же догматических, как догматичны положения науки.— *Прим. сост.*

им, как «логическая проблема» (Ib.). Такие определения, на мой взгляд, только способствуют смягчению действительных противоречий в учении Демокрита. Как сказано, *теория* знания все-таки у Демокрита была, но только это была теория здравого смысла, не критическая, предвзятая, философски — *недостаточная*. И надо не смягчать противоречия, а вскрыть до конца, чтобы обеспечить плодотворный результат: найти на ее место обоснование *знания* критическое и *достоверное*. Определение гносеологической проблемы как quaestio juris есть определение специфическое: определение *кантианского нормативизма*. Автор не говорит, почему он усваивает именно это определение. Общée было бы сказать, что и вопросы гносеологии и вопросы логики, как вопросы философии, суть вопросы пути, каким мы приходим один раз к утверждаемой данности, а другой раз — к доказательству научных положений, т. е. оба раза это вопросы рефлексии и рефлектирующего *сознания*.

Совершенно ясно теперь, что метафизическое раздвоение (*χωρίς*) действительности: на феноменальную и подлинную влечет за собою утверждение действительного пути знания. Как и первое раздвоение, это так же включает в себя противоречия. Если подлинная трансцендентальная действительность не объявляется априори *непознаваемой*, то необходимо признать путь к ней *иным*, чем путь, каким мы приходим к феноменальной данности. Если последний путь есть путь *чувственного* опыта, то знание о <трансцендентальном>, об атомах, о подлинном *ἐτεή* должно быть признано знанием *умозрительным*, будет ли далее оно истолковано, как знание рациональное (логическое), интуитивное, гипотетическое (заключение от следствия к причине), или иначе как-нибудь. Демокрит, по свидетельству Секста (Diels, 55 B 11), действительно противопоставлял два вида знания: *σκοτίη* и *γνησίη*. Само по себе это противопоставление еще не есть противоречие, но оно становится противоречием, когда мы узнаем, как отмечает и С. И. Данелия, что оно только констатирует противопоставление соответствующих предметов знания. Тогда оно не только становится противоречием, но также углубляет противоречие утверждения бытия этих предметов, т. е. двух действительностей. Если раньше мы имели в чувственно данном отображение трансцендентального, то теперь само это отображение под вопросом, потому что неизвестно, как понимать отношение «темного», «смутного» знания к «подлинному». Противоречие проникает в новое противоречие оттуда же, откуда оно проникло и в противопоставление двух миров: из самой теории здравого смысла, из идеи «отображения». Противоречие не устраняется тем, будто атомисты, как думает Данелия (С. 32), отрицали «лишь истинность чувственного знания», но «не реальность его объекта». Автор и сам

признает, что попытка этого «расщепления» проблемы атомистам не удалась. Но если бы удалась, скажем от себя, то одно из двух: или им (атомистам) пришлось бы <отказаться> от признания реальности трансцендентальной действительности, т. е. от атомизма, или им пришлось бы отказаться от феноменализма, и в обоих случаях прийти к *реализму*. Но это означало бы и отрицание гангренозного источника коренного противоречия, заложенного *внутри их теории* здравого смысла, т. е. теории «отображения» феноменальным миром мира трансцендентального.

Хотя для анализа основного противоречия в учении Демокрита имеет только производное значение вопрос о том, как истолковывается в атомизме его «умозрительное знание», тем не менее можно признать, что одно толкование будет более благоприятно для атомизма, с точки зрения последовательности этого учения в целом, другое — менее благоприятно, если признать правильным свидетельство Аристотеля, согласно которому Демокрит отожествил «душу» и «разум»: *ταὐτὸν <...> εἶναι ψυχὴν καὶ νοῦν*, (Diels, 55 A 113), то я склонен был бы видеть в этом мотив для толкования для Демокрита благоприятного. Автор касается этого замечания Аристотеля по другому поводу и видит в самом различении *ψυχή* и *νοῦς* у Платона и Аристотеля «метафизическое основание» (79). Что в этом различении есть своя метафизическая сторона, в особенности, поскольку под *ψυχὴ*, разумеется своего рода, vis vitalis, так же несомненно, как и то, что у названных мыслителей это различение имеет и свою положительно-философскую, не метафизическую основу. Зато у Демокрита их отожествление всецело и исключительно метафизическое, и это — только последовательно с точки зрения Демокритова «материализма»: эту последовательность можно сохранить и дальше, если рассуждать примерно нижеследующим образом. «Душа» сама материальна *σῶμα* и состоит из мельчайших и подвижных (огнеподобных) атомов, испытывающих воздействие со стороны атомов подлинной *ἑτερῃ* действительности и, невзирая на то, что последние составляют столь малые пространственно-материальные величины *τὸ ἐλάχιστον*, что они недоступны чувственному восприятию, своим непосредственным воздействием на «душу», они могут доставлять человеку знание «подлинное», *γνησίη*[6]. Это не удовлет-

---

[6] Возникала бы, скорее, трудность с другой стороны: почему же чувственный опыт дает знание смутное, *σκοτίη* (всё — обратно Лейбницу с его «малыми перцепциями»), почему атом ускользает *ἐκφεύγει* от чувств<енной> функции <так же> души? Не следует ли, в самом деле, философу, как гласит легенда, лишить себя зрения?.. К сожалению, и это только подчеркивает основное предшествующее противопоставление: феноменальный мир этим квалифицируется как *плохое* «отображение» подлинного.

ворило бы современный материализм, не отрицающий факта сознания, но это могло бы удовлетворить ригористически последовательную метафизику материализма у другого мыслителя. Было ли таково утверждение Демокрита, мы не знаем, как равным образом не знаем, как согласовать такое толкование с утверждением Демокрита: *ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός* (Diels, 55 B 7, cf. Ib. 117), хотя в Новое время мы и признали, что агностицизм — самая подходящая «теория знания» для трансцендентализма[7].

Во всяком случае, есть свидетельство, подсказывающее другое толкование, которое надо бы признать новым углублением Демокритова противоречия. Как бы метафизики ни объясняли

---

[7] Когда Демокрит говорит: *Ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια* (Diels, 55 B 117), это звучит совершенно агностически. Но такова участь всякого трансцендентализма: *утверждать* бытие трансцендентального, вещи в себе *ἄτομα* и *отрицать* их познаваемость. — *Соответственно, у Демокрита можно было бы констатировать и своеобразный* ***дуализм*** *познаний: атомы познаются непосредственно через, как указано, прямое отображение в душе и они же познаются опосредованно через отображение в чувственных феноменах, — тогда возникает вопрос об отношении этих двух видов знания, столь же трудный, как и попытка вывести модусы действительности из логических аксиом* <предложение с курсивом зачеркнуто Шпетом>. В порядке чисто онтологическом допущение двух действительностей — данной и трансцендентальной — содержит в себе настолько невыполнимое противоречие, что уже в развитие соответствующей идеи необходимо обнаруживаются, как то и имеет место у Демокрита, те тенденции, в направлении которых можно искать устранения основного противоречия. Тенденция видеть подлинную действительность только в трансцендентальном есть *чистый* трансцендентализм (спиритуалистически или материалистически объясненный), при нем чувственная данность определяется как видимость, иллюзия. Полное отрицание трансцендентального приводит к чистому феноменализму (субъективно-идеалистического или сенсуалистического, вне-реального типа). Обе тенденции проявляются и могут развиться в самостоятельные системы, ставящие задачи преодоления трансцендентализма, но для самого трансцендентализма, как внешнее обнаружение скрытого внутри его основного противоречия. Подлинное же преодоление трансцендентализма состоит в утверждении одной единой действительности: мнимо-трансцендентальная сфера составляет единую систему с чувственно данной, связана с последней единою закономерностью, и вопрос о непосредственно и опосредованно данном в этой единой действительности есть вопрос не метафизики, а научной методологии (реализм), почва позиции рационального реализма. — Трансцендентализм приводится к абсурду через агностицизм; феноменализм — через иллюзионизм, релативизм и скептицизм. Рациональный реализм не устраняется логически, а логически, наукой, разумом он лишь оправдывается. Ошибка прежнего рационализма в <нрзб.> «доказательстве» действительности, как ошибка эмпиризма — в гипотетическом объяснении ее, — и то, и другое сохраняет в себе еще тенденции трансцендентализма. Пока трансцендентализму сообщаются функции и значение начала рационально-идеалистического или гипотетически-эмпирического, подлинного преодоления трансцендентализма еще нет: только усвоение рационализму различных функций и значения начала разумно-логического, столь же непосредственно данного, как и феноменальный опыт, устраняет трансцендентализм и дает основу для подлинного реализма. И то и другое есть *ἀλλοίωσις* материального движения *ἑτεροιώσεις τοῦ σώματος*, ср. указания автора, с. 28.

«подлинное» и «темное» знание, для непосредственного сознания, для рефлексии, если «темное» знание есть «чувственное», то «подлинное» — иное, не чувственное, а *высшее*. Поскольку Демокрит считает чувственное знание, хотя бы «темным», но знанием, Демокрит может быть назван *сенсуалистом*, — тут я соглашаюсь с Данелией, что «под сенсуализмом нужно понимать теорию происхождения знания из ощущений, а не теорию ценности этих ощущений» (С. 30). Но тогда, в особенности, если не-чувственное знание признается *высшим*, невольно напрашивается желание усмотреть у Демокрита новую производную от его противоречия — в усвоении им рядом с сенсуализмом начала *рационалистического*. Для той же непосредственной рефлексии «подлинное» знание (как только оно будет нами как такое сознано) непременно выступит в противоположность «темному», как «отчетливое» и «рациональное» знание, хотя бы *по происхождению* мы его, говоря современными терминами, и признали «бессознательным». И действительно, Данелия приводит (35) характеристику Секста, которая применяет к атому термины *ἔννοια* и *τὸ νοητόν* (ср. указание на 28: *αἰσθήσεις* и *νοήσεις* у Аэция). И хотя Данелия сам признает Секста тут «до *известной степени* правым», он все же восстает против Наторпа, усмотревшего у Демокрита «рационалистическое направление» (35—36). Я думаю, автор поступил бы правильнее, если бы прежде всего опроверг свидетельство Секста, поясняющего «темное» и «подлинное» знание как знание соответственно *διὰ τῶν αἰσθήσεων* и *διὰ τῆς διανοίας* (Diels, 55 B 11). Но и ту аргументацию, которую проводит Данелия, трудно признать убедительной и устраняющей противоречие Демокрита.

Прежде всего мне кажется исторически неверным указание автора, будто рационализм «всегда основывался на идеалистическом понимании» (36). Рационализм есть формальное учение — онтологическое и логическое и раскрывает свое содержание *до* материального разделения метафизических теорий идеализма и материализма. Рационалист — Лейбниц, но рационалисты — и Спиноза, и Гоббс. Впрочем, этот аргумент Данелии и вообще обоюдоостр, ибо, если бы рационализм, в самом деле, необходимо основывался на идеализме, нам пришлось бы и Демокрита считать идеалистом, потому что данные для признания Демокрита рационалистом есть.

Данелия, думается мне, неточно определяет рационализм как гносеологическую теорию с quaestio juris (35). Как уже было указано, названный вопрос специфичен для гносеологии Канта, а рационализм вообще и прежде всего есть онтологическое учение. Данелия, по-видимому, не различает вопроса о праве и ценности

знания, как знания истинного или мнимого, от вопроса о ценности знания высшей и низшей ступени знания. Рационализм, действительно, вслед за Аристотелем, различает знание просто *факта* и знания вместе и *причин* его вызвавших, от знания объяснительного, устанавливающего необходимость и закономерность факта. Рационализм нового времени, как известно, к этому прибавляет и еще более высокую ступень — математического знания. Поскольку Демокриту можно приписать *механистическую* космологию, уже есть основание усмотреть в его учении рационалистический мотив, искание закономерного объяснения явлений природы. Но несомненно, Демокрит различает виды *ἰδέαι* знания и по их ценности в рационалистическом смысле более и менее «высокого» знания. Его *чувственное* темное знание, *σκοτίη*, есть знание *νόμῳ* (Diels, 55 B 9, cf. Diog. IX 45 6—7: *ποιότατας δὲ νόμῳ εἶναι, φύσει δ' ἀτόμους κ. κενόν*, Diels, p. 352, 36—37; *Αἤτ οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ κ. Δημόκριτος κ. Διογένης νόμῳ, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξῃ κ. πάθεσι τοῖς ἡμετέροις*. Id. 51 A 23). Не говоря уже о том, что в самой характеристике этого вида знания как «темного» заключается его оценка, указание νόμῳ — знаменательно. Данелия в другом контексте (60) вспоминает эту характеристику, но не пробует вскрыть его действительный смысл. Он удовлетворяется ссылкой на Риво, который видит специфичность термина *νόμος* в обозначении «сложности, complicite». Это выглядит даже как-то несерьезно! Между тем важно было бы отметить принятое и в эпоху Демокрита противопоставление *νόμος* и *φύσις*. Последнее словечко обозначало *фисическую* необходимость (ср. *πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι*, Diog. Diels, p. 352, 31; а единственный фрагмент, который считается подлинно принадлежащим Левкиппу, гласит даже: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, id., 54 B 2), закономерность в нашем смысле, — что подходило бы именно к тому виду знания, которое Демокрит называет *γνησίη*, — тогда как *νόμος* обозначал нечто конвенциональное, привычное, *обычное*, на чем покоятся, между прочим, распространенные мнения. То, что *νόμῳ* — более или менее случайно, условно — в самом деле, *темно* и *поверхностно*. Поэтому-то *ἡ γνησίη γνώμη* и направляется *ἐν βυθῷ*, вглубь, что есть опять оценка: глубокий или высокий — метафоры одного порядка. Данелия не соглашается с Наторпом в толковании выражения *σκοτίη γνώμη* в смысле знания «незаконного» или «незаконнорожденного»: оно, мол, заключает в себе оценку, тогда как у Демокрита все знания имеют одинаковое «метрическое свидетельство» (27—28). Не знаю, прав ли Наторп в толковании слова *σκοτίη*, но Данелия по существу дела безусловно неправ. Ибо что же значит *γνησίη*, прежде всего, как не ссылку на «метриче-

ское свидетельство» *благородного* происхождения? Γνήσιος (sync[8]. из *γενήσιος*), как известно, производное от *γένος*, как genuinus от genus, т. е. прежде всего, законнорожденный, полноправный, и в этом смысле «подлинный». Так у Гомера в Илиаде (XI, 102) один из сыновей Приама назван *γνήσιος*, а другой *νόθος*, так же и в Одиссее. Одиссей в своем рассказе Евмею употребляет выражение *υἷες γνήσιοι* (XIV, 202).

Таково положение вещей у Демокрита. Не так важно, можно ли его *называть* рационалистом, как важно, что познавательный дуализм у него налицо и прямо вытекает из его онтологического дуализма, противоречивого в самой идее «отображения» миром феноменальным мира трансцендентального. Данелия, как я говорил, упрощает противоречие Демокрита, сводя его к противопоставлению: реальности предмета чувственного восприятия и не-истинности чувственного восприятия, каковое противоречие ему кажется легко преодолимым при разделении понятия реальности и истинности (98). Но видит ли автор, что если бы Демокрит отказался от реальности трансцендентального и признал бы *единый* реальный мир, то ему пришлось бы приписать «атомам» одно лишь идеально-логическое[9] значение, т. е. отказаться от материалистической метафизики.

Сам Данелия, в сущности, признает, что таков единственный выход из метафизики, он не прав только, когда он этот выход усматривает у Демокрита. Он пишет: «Не суждение чувственно-воспринимаемого *факта*, а суждение чувственно не воспринимаемой *необходимости* пространственно-временной смежности вещей может быть, по мнению Демокрита, научным знанием» (37). Но «чувственно не воспринимаемая необходимость» есть категория *идеально-логическая*. Но идеальное не может быть, как то учил Демокрит об атомах, «причиною» «существования явлений» (71, ср. 56 и др.). Это было бы уже не материалистической, а идеалистической метафизикой. Надо выбирать между метафизикой и реализмом![10]

Понятно, что в таком случае нельзя было бы говорить о реальном отображении, т. е. об отношении причины и следствия (71)

---

[8] Зачеркнуто: синкопа. — *Прим. сост.*

[9] Вариант: идеально-познавательное. — *Прим. сост.*

[10] Кстати отметить не-идеальный характер атомов Демокрита. Имея в виду подобного рода заявления, нужно признать, что трудно лучше резюмировать основания Демокритова феноменализма и трансцендентализма, чем это сделано у Галена (Diels, 55 A 49): *ὁ Δημόκριτος φησιν ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γίγνεσθαι νομίξων ἁπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δ' οὐδὲν εἶναι λευκὸν ἢ μέλαν ἢ ξανθὸν ἢ ἐρυθρὸν ἢ πικρὸν ἢ γλυκύ τὸ γὰρ δὴ 'νόμωι' ταὐτὸ βούλεται τῶι οἷον 'νομιστί' καὶ 'πρὸς ἡμᾶς', οὐ κατ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν, ὅπερ αὖ πάλιν 'ἐτεῆι' καλεῖ, παρὰ τὸ 'ἐτεόν', ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποπιήσας τοὔνομα. - - - Αἱ μὲν οὖν ἄτομοι σύμπασαι σώματα οὖσαι σμικρὰ χωρὶς [!!] ποιοτήτων εἰσί, τὸ δὲ κενὸν χώρα τις, - - -*

между атомами и данными явлениями. Я говорю только об одной возможности: замене трансцендентального логическим, потому что только ее считаю осмысленной. В порядке отвлеченных *возможностей* легко построить такой ряд: (1) атомы, как причины, (2) чувственная данность как τὸ ὄν и как действительность этих причин, наконец, (3) «отображение» последней в «познании». А если допустить, что таким отображением будут εἴδωλα как «материальная модель» предметов в «голове» — что, как будто, может усмотреть у Демокрита наш автор (94), то сознание этих «моделей» или, например, тонкие «атомы души», отображающие эти модели, будут уже четвертым этажом, но можно идти, если угодно и дальше. Здесь также апория, что в представлении представления представления и т. д. Но конкретно такая конструкция только удваивала бы противоречия, заключенные в идее «отображения», превращала бы познание уже в какое-то *отображение отображения*, и еще дальше отстояла бы от реализма. Наконец, сложность этого сооружения может внушить еще одну <отвлеченную> возможность: объявить нижний этаж, — атомы, трансцендентальное, ἐτεῇ — *реальным* ничтожеством, ничем, фикцией, — но опять-таки конкретно, это могло бы привести к двоякому результату. Одно из двух надо выбрать: или мы имели бы перед собою одно *второе* отображение, что не уменьшало бы его внутренней противоречивости и необходимо принуждало бы нас гипостазировать чувственную данность в *трансцендентальную* реальность, или мы признаем реальность самой чувственной данности, и познание будем рассматривать как логическую работу, но тогда мы опять приходим к возможности, блестяще доказанной самим Данелией, <см.> в «Границах древней атомистики», где автор опровергает возможность квантитативного истолкования атомов Демокрита.

Вместе с тем, очевидно, нельзя было бы говорить о феноменальности чувственно данного, и признать правильность тезиса *реалистического*. Но как же это возможно для учения, основная идея которого — феноменализм? Как быть с утверждениями Демокрита, неподлинность которых до сих пор, сколько мне известно, не доказана: *ἐτεῇι οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ᾽ ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις* (Diels, 55 B 7), *ἐτεῇι μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν <ἢ> οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇι δεδήλωται* (55 B 10, cf. 6, 8), и в особенности с утверждением, в котором релативизм Демокрита мотивируется материалистически: *ἡμεῖς δὲ τῶι μὲν ἐόντι* (NB τὸ ὄν Данелия!) *οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων*. (Diels, 55 B 9).

<далее абзац перечеркнут Шпетом>: Данелии так хочется выйти из Демокрита в реализм, что он готов в упомянутом, привлек-

шем его внимание противоречии видеть чуть ли не словесное недоразумение. Формулу, в которой Аристотель выражает мнение Демокрита: *τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι*, он хочет понимать как онтологическую формулу *τὸ ὂν ἐν τῷ φαίνεσθαι*. (72), *невзирая* на то, что он признает правильным сообщение Аристотеля *χροιὰς οὔ φησιν εἶναι* и притом в виде обобщения: «чувственно воспринимаемое - - - не реально» (66), он передал формулу: *τὸ ἀληθὲς* словами: «чувственное явление действительно существует» (67). Итак, стоит заменить слово «истинное» словом «сущее» («действительное» у Данелии), и признать оба свидетельства Аристотеля правильными, чтобы констатировать у Демокрита *онтологическое* противоречие, легко разрешаемое, однако, разделением гносеологии и онтологии.

Из всего этого явствует, что для того, кто видит положительный путь философии в *реализме*, необходимо отречься от Демокрита. Как исторический пример, он показывает нам, что материалистическая трансцендентальная метафизика так же запутывается в неразрешимых противоречиях, как и идеалистическая.

<Следующее предложение перечеркнуто Шпетом>: Данелия поступает героически: он ставит Демокрита на голову!

Приписать трансцендентализму только познавательное[11] значение, отказав, следовательно, ему в реальности — а, кстати, значит, и лишив его собственного смысла «трансцендентальности», а чувственно данному усвоить действительное бытие, и означает отказаться от обоих направлений метафизики. Но так как, по исходной концепции Данелии, диалектическое место Демокрита определяется как реакция против ионийской натурфилософии, с одной стороны, и элеатской метафизики, с другой стороны, а путь реализма в порядке систем можно было проложить в этом же направлении, то ему и кажется, что Демокриту можно приписать больше, чем значение только негативной инстанции. И он, не раскрывая основного противоречия теории здравого смысла у Демокрита, теперь не жалеет его: *исторического* Демокрита[12]: в явный ущерб ему он настаивает на том, что Демокрит, в противоречии с самим собою, и отрицал действительность чувственного опыта и утверждал ее. Признавая подлинность сообщения Аристотеля: *χροιὰς οὔ φησιν εἶναι* и притом в виде, конечно, обобщенном: «чувственно воспринимаемое - - - не реально» (66), он в то же время отстаивает и правильность всех тех сообщений Аристотеля, согласно которым Демокрит признавал *τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι*. Более того, он как будто еще больше заостряет это одновремен-

---

[11] Сверху вариант карандашом: логическое. — *Прим. сост.*

[12] Слова «исторического Демокрита» — зачеркнуты Шпетом. — *Прим. сост.*

ное признание Демокритом двух как бы исключающих друг друга положений, когда предлагает это τὸ ἀληθὲς понимать как τὸ ὄν (72), так что означенная формула, по его толкованию, значит: «чувственное явление действительно существует» (67).

Вообще говоря, желание историков философии — Целлера, Гирцеля, Наторпа представить учение *исторического* Демокрита более цельным и последовательным, понятно. Но Данелия правильно почувствовал, что тем самым Демокрит теряет для нас иное актуальное значение, кроме значения негативной инстанции. С этой точки зрения, действительно, лучше допустить у него явное, поверхностное, но легко устранимое противоречие, чем противоречие коренное, неустранимое иначе, как путем отрицания самого принципа. Но удалось ли Данелии убедительно доказать, что у Аристотеля, в данном случае, τὸ ἀληθὲς означает τὸ ὄν? Я думаю, что не удалось, его соображения общи и отвлеченны: 1, все путают, 2, и Аристотель путал, 3, а у Демокрита путаница в этом пункте даже «основа философии» (72—73). Не входя в разбор этих спорных соображений, подойду к вопросу с другой стороны. Допустим, чего хочет Данелия, что явления, как они даны, реальны. Так как он сам признает, что они реальны, как действия реальных причин (71), — πρῶτον ψεῦδος Демокрита, — то далее, повидимому, остается только две возможности: *или* все явления реальны, *или* только часть их реальна. Но так как мы уже знаем, что реальность явления обусловлена реальностью причины, то — предоставив Платону («Софист») решать трудный общий вопрос о различении в данном (в τὰ φαινόμενα) τὸ ὄν от τὸ μὴ ὄν — мы спросим себя, на случай, что среди данных нам явлений есть такие, которые приходится признать чисто феноменальными, или иллюзорными — лишенными *реальной* причины, — *откуда они берутся*? И вот, — не поднимая даже вопроса о «заслуге» «критической философии» (79), как вопроса для дела — лишнего, — мы знаем, что как новая, так и древняя, послесократическая и досократическая, мысль отвечала на этот вопрос единообразно: источник такого рода иллюзий надо видеть в самом воспринимающем и познающем субъекте, в человеке, в его душе, чувствах, мозгу τε σώματος διαθήκην (Diels, 55 B 9) и т. п. Последний шаг ясен и без Протагора, ибо он был ясен уже и Гомеру: как бы безукоризненно феномен не «отображал» свою реальную причину, *истинно* или неистинно наше знание о нем, зависит уже не от этой причины, а от субъекта, которому дан феномен, т. е. другими словами, истина явления есть человеческая истина, условная, относительная, существующая νόμῳ именно πρὸς ἡμᾶς, а не φύσει (Diels, 55 A 49, ср. выше, сноска 10). Поэтому, я считаю, вопреки Данелии, что Наторп

<прав>, когда он, по словам Данелии, «пытается выкроить в учении Демокрита место для понятия субъективной реальности» (94). Противоречие *πρὸς ἡμὰς — τῇ φύσει* прямо указано Галеном. Как философский реализм справляется с такого рода релативизмом и вытекающим из него скептицизмом, нас здесь уже не интересует, ибо нам нужно ответить на другой вопрос: в каком отношении наш вывод более чужд или близок Демокриту, и притом не вообще, а в связи с его утверждением *τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι*?

Данелия приводит еще две цитаты из Аристотеля (Met. 1009b и De anima 404a 27) (75), смысл которых сводится к утверждению *истинности чувственного явления* или даже тожественности явления и истинности *ταὐτὸν τὸ φαινόμενον καὶ τὸ ἀληθὲς* (Diels, 55 A 113). Если Данелия прав и *τὸ ἀληθὲς* означает *τὸ ὄν*, и значит *ταὐτὸν τὸ φαινόμενον καὶ τὸ ὄν*, т. е. esse est percipi, то все-таки мы имеем дело с формулою о двух смыслах. Когда эта формула была провозглашена Беркли, она прежде всего была понята как формула феноменализма в смысле субъективного трансцендентального идеализма; в настоящее время, по почину имманентистов, эту же формулу трактуют имманентно и видят в ней исходный пункт для реабилитации наивного реализма. Что же запрещает Данелии идти по этому последнему пути? — Указанный им источник: две названные цитаты из Аристотеля, если толковать не отвлеченно, а *из их собственного контекста*. Этот контекст обсуждает и Данелия (гл. III, § 1), но толкует его, на мой взгляд, предвзято, в свете своей основной тенденции. <Далее зачеркнуто рукой Шпета: Смысл обеих цитат и содержание контекста в *Метафизике* и сочинении *О душе* одинаковы, но изложение в *Метафизике* обстоятельнее и мы проследим его.> Глава 5, кн. IV *Метафизики* прямо начинается с указания на противоречивость утверждения Протагора об *относительности* истинного: *εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι*. Показав, далее, как вскрывается противоречивость подобного рода утверждений и их метафизические источники, Аристотель утверждает: *ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν.* Так как истинное не определяется по числу голосов, а одно и то же одному кажется сладким и другому — горьким, и если бы все были больны или помешаны, а только двое-трое оставались здоровыми, то именно они считались бы больными и помешанными (*παραφρονεῖν*). Кроме того, что другим существам одно и то же является иным, чем нам, каждый чувственно воспринимает одно и то же не всегда одинаково. Таким образом, остается неизвестным, какое восприятие истинно и какое ложно. Ни об одном нельзя сказать, что оно более истинно, чем другое, они одинаково истин-

ны. Применительно к известному изречению Протагора о человеке как мере вещей, Данелия дает такое толкование: «Смысл этого афоризма тот, что всякое восприятие или представление столь же реально и истинно, сколь реально и истинно другое восприятие или представление, которое ему противоречит» (24). У Протагора, следовательно, Данелия не отделяет «реальное» от «истинного», хотя у него речь идет именно о *τα ὄντα*. Почему же Аристотель понял Протагора и не понял Демокрита? Вследствие чего Демокрит и утверждает, что или ничего нет истинного или, во всяком случае, оно нам неизвестно. — Вслед за этим идет приводимая Данелией цитата, которая в его собственном переводе гласит: «вообще же, вследствие своего мнения, что мышление есть ощущение, а последнее есть изменение [телесного движения], они и говорят по необходимости, что чувственное явление истинно» (83). Таким же образом, заключает Аристотель, и Эмпедокл, и Демокрит, и все другие, можно сказать, дошли до такого рода мнений.

«Такого рода мнения» Аристотель и изобличает в этой главе во внутренней противоречивости, действительно присущей всякому *релативизму* и феноменализму. Таким образом, в положении *τὸ φαινόμενον ἀλήθὲς εἶναι* нет надобности заменять «истинное» «действительным» (17), так как это, во-первых, не устраняет феноменалистического релативизма Демокрита, ибо то, с чем мы *непосредственно* имеем дело, по Демокриту, и *в чем* единственно он должен был бы видеть «реальность», — или должен был бы построить еще четвертый этаж: отображение *этой* реальности, — есть *τε σώματος διαθήκην*, и, во-вторых, этим создается искусственное, хотя и легко преодолимое противоречие, тогда как названное положение полностью согласуется с положением: *χροιὰς οὔ φησιν εἶναι*, и, в-третьих, благодаря этому ускользает от анализа действительное противоречие учения Демокрита, преодоление которого так нужно для положительной реалистической философии.

Своим разбором выводов Данелии я отнюдь не хочу, в противоречие с началом своей рецензии, сказать, что его работа не нужна или малоценна. Я только думаю, что его анализ учения Демокрита, долженствующий привести к указанию положительного пути философии, не доведен до конца, и потому думаю, что он сам найдет возможным согласиться с моими замечаниями. Ибо я одинаково признаю ценной его работу как историческое исследование и разделяю его желание найти через посредство проверки исторически испытанных путей выход к решению насущных проблем современной положительной философии.

Если работа Данелии будет печататься на русском языке, ему следует позаботиться о редакционном выправлении ее стиля и,

местами, даже синтаксиса. Следовало бы также избегать употребления термина «феноменология» вместо «феноменализм» (12, 26, 36), некоторых спорных словосочетаний (вроде «субъективное понятие», 97), исправить причисление Г. Риттера (H. Ritter) к ученикам Гегеля (47), ибо, в действительности, он ученик Шлейермахера, исправить описки в ссылках (как на стр. 30, строка 7, где ошибочно назван Теофраст) и другие подобные мелочи, которые автору нетрудно будет заметить при окончательной редакции его работы.

27 апреля 1928 года

Г. Шпет (подпись).

<На обороте указан адрес Данелии:> Тифлис, ул. Грибоедова, 26, С. И. Данелиа.

<Вставка на отдельном листе, видимо, предварительный набросок рецензии с формулировками всех основных положений:> Автор видит основное противоречие Демокрита в утверждении вместе и истинности чувственного опыта и неистинности его. Это противоречие, по мысли С. Данелии, легко устраняется простым различением утверждения (истины) бытия и истинности познания, какое различение Демокрит смутно чувствовал, но не довел до степени ясного сознания, как то должна сделать критическая теория научного знания. С этим связаны и собственные положительные выводы автора в сторону такого исправления Демокрита, которое могло бы дать выход к последнему реализму, устраняющему недочеты феноменалистических и релативистических заключений древнего мыслителя.

С. Данелия облегчил себе дело, признав указанное противоречие за *основное*. Легкий способ его устранения, предлагаемый автором, в действительности не преодолевает тех трудностей и противоречий, которые заложены в *предпосылках* формулированного им противоречия. И потому после исследования Данелии все-таки остается вопрос: мирится ли руководящая им идея реализма с коренной предпосылкой Демокрита о познании, как «отображении»? Вопрос о смысле этой предпосылки и о заключенном в ней действительно *основном* философском противоречии и должен был бы прежде всего занять автора. Он увидел бы, что в самом понятии отображения — источник целого ряда трудно разрешимых проблем и незаконных разделений (*χωρὶς*): действительности подлинной (*ἐτεῇ*) и феноменальной (данности опосредованной и непосредственной (*εἴδωλα*)), познания подлинного (*γνησίη*) и темного (*σκοτίη*) или иллюзорного, процесса материально-душевного

(ψυχή) и сознания. В интересах систематической проблематики эти противоречия должны быть вскрыты и приведены в целость.

Надо признать, однако, что, если работа Данелии, вследствие указанного упрощения, теряет с точки зрения систематического интереса, она как историческое исследование сохраняет и при данной автором постановке вопроса свое значение. Здесь развитие мыслей автора может вызывать сомнение лишь в частностях. Так, при аналитике того вида знания, которое Данелия называет *σκοτίη*, напрасно автор не остановился на характеристике этого знания как знания *νόμῳ*. Указываемая этим термином конвенциональность соответствующего типа знания, безусловно, затруднила бы собственные выводы С. Данелии. Пока эти затруднения не устранены, место для сомнения остается. Равным образом, неубедительно утверждение автора, будто Демокрит не интересовался «метрическим свидетельством» в вопросе о происхождении знания. Если в этом пункте и признать убедительными его возражения Наторпу по поводу слова *σκοτίη*, то все же непонятно, почему С. Данелия не остановился на анализе термина *γνήσιος* (sync. из *γενήσιος*, от *γένος*, как латинского genuinus от genus; ср. у Гомера *υἷες γνήσιος*, где *γνήσιος* — в противоположность *νόθος*). Недостаточно убедительно представлено у автора и то освещение релативизма Демокрита, которое имеется в гл. 5, кн. IV Метафизики Аристотеля. Сличение толкования автора с контекстом Аристотеля оставляет впечатление, что Аристотель прямо относил Демокрита к релативистам и правильно понимал то, что говорил.

В частностях неясно противопоставление *физики* Демокрита и Метафизики элеатов, как будто у Демокрита не было так же Метафизики. Не проистекает ли это необоснованное противопоставление из явной презумпции автора, будто метафизика имеется только там, где утверждается приоритет знания перед бытием. Несправедливо, с другой стороны, игнорировать у Парменида, по крайней мере, зародыши положительной философии, и, во всяком случае, из того, что он считал познание природы доксическим, не следует, будто он отвергал «реальность природы». Неверно, будто рационализм необходимо связан с идеал<истически>ми предпосылками, иначе, например, и теорию экономического материализма следовало признать покоящейся, в конечном счете, на идеалистической основе, — между тем, в сущности, только убеждение в необходимости названной связи заставляет С. Данелию отрицать, в противоречии с несомненным убеждением Демокрита в закономерности природы, какие бы то ни было элементы рационализма у Демокрита. Понимание автором задачи гносеологии как quaestio juris — чрезмерно узко и связывает гносеологию лишь

с одним из направлений философии (кантианским нормативизмом). Еще более узко и неточно определение рационализма как гносеологической теории с quaestio juris. В высшей степени спорно, будто философская рефлексия, отдающая нам отчет в самом процессе познания, направленная на само познание в его акте и процессе, начинается только с Сократа. Означ<ивающ>ая рефлексия есть существенный признак самого философствования, и если бы указанное положение было верно, то только с Сократа и следовало бы начинать историю философии. К мелким промахам относится употребление терминов «феноменологический» вместо «феноменалистский», применение словосочетания «субъективное понятие», зачисление Риттера (H. Ritter) в ученики Гегеля (он был учеником Шлейермахера), ошибочная ссылка на Теофраста (стр. 30, строка 7) и т. п. В целом работа всё же заслуживает такой положительной оценки, которой начинается настоящий отзыв.

Письмо С. И. Данелии Г. Г. Шпету

<после 27 апреля 1928 года>

Глубокоуважаемый Густав Густавович!

Благодарю Вас за то внимание, которое Вы выказали к моей работе о Демокрите. Но замечания, которые я выслушал от Вас, наводят на мысль, что я не смог достаточно ясно выразить то, что нужно было, очевидно, подчеркнуть. В моей работе Вас интересует позиция, которую я занимаю в философии. Позиция эта, действительно, настолько неясно обозначена, что ее не сразу можно узнать. Наиболее существенным в этом отношении я считаю 1) «введение», 2) первую главу первой части, 3) четвертую главу первой части, 4) § 2 во второй главе второй части, 5) § 2 в третьей главе второй части и 6) заключение моей работы.

Во «введении» я устанавливаю различие между представлением о знании и теориею знания: представление о знании может быть у многих; оно не чуждо и наивному сознанию, у которого однако нет теории знания. Итак, теория знания, в моем понимании, выходит из круга наивного сознания.

В заключении своей работы, а также в § 2 третьей главы второй части источник противоречий у Демокрита я усматриваю в том, что у него не было теории знания. Следовательно, если сопоставить с этим то, что было сказано во введении, получается следующий результат: в представлении своем о знании Демокрит приближается к наивному сознанию. В какой мере приближается? В той мере, что он понятие реальности не умел отделять от понятия истинности (поскольку «истинное» определял через «реальное» и обратно, «реальное» определял через «истинное»). «Чтобы спастись от своих противоречий, Демокриту нужно было подвергнуть дифференциации до-научное наивно-реалистическое или некритическое представление об истине, как о соответствии знания действительно существующему», — так пишу я в «заключении». Следовательно, источник противоречий у Демокрита я нахожу в том, что у него было «до-научное, наивно-реалистическое или некритическое» представление об истине как о соответствии

знания действительности. По-моему, это не отличается от Вашего мнения, что источник противоречий Демокрита в том, что он знание понимал, как отображение действительности.

Из чтения моей работы у Вас составилось мнение, что, по-моему, возможны только два вида теории знания: или идеалистическая или реалистическая (меня самого Вы считаете сторонником реализма в этом смысле). И Вы справедливо находите, что при такой классификации видов теории знания (классификации, которая стала у нас за последнее время особенно популярною) выпадают важнейшие философские направления. Конечно, это было бы так, если бы Ваше предположение, будто по моему мнению возможны только два вида теорий знания, было верно. На самом деле это предположение находит в моей работе только то основание, что оно, быть может, недостаточно резко отвергнуто: но не большее. Согласиться с популярною у нас классификациею философских теорий и считать идеализм и реализм единственно возможными способами решения проблемы знания я не могу и в своей работе привел данные, из которых следует совершенно обратное. То, что Вы называете реализмом, я называю в своей работе видом догматизма: обоснованием ценности знания ссылкою на вне знания существующую реальность. И всю свою работу строю так, чтобы показать несостоятельность догматизма. На примере Демокрита я доказываю несостоятельность того вида догматизма, который знание обосновывает на вне знания существующей физической реальности и истину понимает, как соответствие знания этой реальности. На примере же Парменида и Аристотеля я показываю несостоятельность того вида догматизма, который знание обосновывает на вне знания существующей идеальной (метафизической) реальности. Относительно Парменида я пишу, что его учение нельзя рассматривать как «die erste Fassung des Gedankens der transzendentalen Deduction» (Отд. I, гл. I. § 2, примечание). Самого Парменида я характеризую как метафизика и критикуя одно из его основных положений, указываю, что из понятия небытия не вытекает, что небытия нет, т. е. принимаю положение Канта, выставленное против (идеалистической) метафизики, что реального бытия нельзя вывести из понятия, и вопрос о реальности и нереальности решается не в сфере понятий рассудка. Точно также, критикуя отношение Аристотеля к Демокриту, я замечаю: «нельзя вполне согласиться с отзывом Аристотеля (будто Демокрит потому впал в противоречия, что у него не было идеалистической метафизики), ибо признание реальности принципа ценности не есть вовсе необходимое условие возможности веры в эту ценность. Реальность и ценность разные категории, неправильно

смешиваемые друг с другом всеми идеалистами-догматиками, обоснование ценного видящими в реальном и физику строящими на метафизике, как будто сама метафизика не стоит под условием тех же самых законов познания, что и физика» (II часть, 3 глава, конец § 1). — Отсюда видно, что идеалистическую метафизику, которая по Вашей терминологии также есть вид реализма, а по традиционной терминологии (которой я следовал в своей работе) есть вид догматизма, — я отвергаю. — Итак, отвергая реализм Демокрита, который знание обосновывает через посредство соответствия физической реальности и одновременно отвергает идеализм Парменида и Аристотеля, которые знание обосновывают через посредство соответствия метафизической реальности, я допускаю какую-то третью возможность и тем показываю: во-первых, то, что популярная у нас классификация теорий, согласно которой есть только два вида философских учений — идеализм и «реализм» — мною не разделяется; во-вторых же то, что я не приверженец Abbildungstheorie. Значит, я иду в направлении, намеченном трансцендентальною философией, ибо отрицание Abbildungstheorie и снятие противоречия между идеалистической метафизикой (одним видом догматизма) и «реализмом» (другим видом догматизма) есть differentia specifica трансцендентальной философии, сущность которой в трансцендентальном методе обоснования ценностей.

Тем не менее это обстоятельство могло остаться в моей работе незамеченным, так как я полемизирую с Наторпом и резко отрицательно отзываюсь о Канте. Но и то и другое одинаково показывают, что я не покидаю позиции трансцендентальной философии, а только отмечаю случаи, когда основатель и продолжатель трансцендентальной философии отступили от этой философии. В самом деле, Канта я осуждаю за то, что он от понятий потребовал Geburtsbrief'a, чтобы проверить их достоинство. Измерение достоинства ценного его происхождением есть дело генетистов-психологистов, и трансцендентальная философия отклоняет это предприятие принципиально. Таким образом, осуждая Канта за требование от понятий Geburtsbrief'a, я осудил его за отступление от трансцендентальной философии. — Далее, я полемизирую с Наторпом, видным представителем этой философии. Но к чему сводится эта полемика? Я осуждаю Наторпа за то, что он, доверившись Целлеру и эклектику Гирцелю, стал отрицать наличность противоречий у Демокрита, допуская тем самым, будто, не имея теории знания, возможно создать науку. Как непротиворечивая система знаний, наука невозможна без теории знания — вот смысл моей полемики с Наторпом. Но положение о том, что тео-

рия знания является условием науки, есть положение трансцендентальной философии. Таким образом спор с Наторпом у меня ведется во имя положения трансцендентальной философии. В частности я расхожусь с Наторпом в оценке Аристотеля. Наторп полагает, будто Аристотель впал в ошибку психологизма, так как из положения о тожестве ψυχή и νοῦς он вывел положение об истинности восприятия, между тем положение тожественности ψυχή и νοῦς есть положение психологическое, а положение об истинности восприятия есть положение гносеологическое. В своей работе я указываю, что ошибки психологизма у Аристотеля здесь нет, ибо различие между ψυχή и νοῦς есть у Аристотеля различие не психологическое, а метафизическое, так как νοῦς для него есть способность к истине, которая не вмещается в рамки (эмпирической) психологии (II часть, 2 глава, § 2). Таким образом и тут, расходясь с Наторпом, я остаюсь на почве трансцендентальной философии, одна из заслуг которой в том, что она точно определила понятие психологизма (в полемике с последним направлением), и осуждаю Наторпа лишь за то, что он неправильно применяет понятие психологизма.

Вы говорили мне, что в моей работе заметна *некоторая* близость к Бергсону и нео-реалистам. Это совершенно верно: я нахожу, что Бергсон и нео-реалисты (последних, впрочем, я плохо знаю) кое в чем сходятся с трансцендентальною философией, с точки зрения которой тоже ведь реальность (хотя бы и сквозь формы сознания) *дается* все же чувственности, но не измышляется рассудком, и вопрос о том, что реально, не есть вовсе проблема позитивного научного знания, которое исследует лишь отношения между реальностями. В частности все наиболее важное в философском смысле, что, на мой взгляд, можно принять в Бергсоновской критике интеллектуализма, высказано у Виндельбанда в статьях «Ueber Denken und Nachdenken», «Vom System der Kategorien», «Ueber negative Urteil», а также у Риккерта в «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung». Говорить более подробно о моих философских убеждениях здесь очень трудно[1], тем более что, должен сознаться, для меня самого они еще недостаточно ясны: я только работаю над их прояснением, наметив себе только самые общие вехи. Не только я, который явился к Вам со своею работой, как начинающий (кто же, кроме начинающего, нуждается во внешней апробации?), но даже и те, которые посвятили развитию своего философского убеждения несколь-

[1] Вероятно, и то, что я сказал выше, может показаться непонятным и нуждается в очень основательном доказательстве.

ко десятилетий, не могут всегда похвастаться тем, что они дали точное изложение этого убеждения, ибо точное изложение есть изложение непротиворечивое. Поэтому, хотя я и очень польщен тем вниманием, которое Вы уделили выяснению моих собственных философских взглядов (это доказывает, что для Вас философия есть живое дело), однако я понимаю, как трудно должно быть по представленной мною Вам работе судить о содержании этих взглядов: но не легче судить, разумеется, о том, правильно ли мною изображено учение Демокрита. Я был бы удовлетворен уже и тем, если бы Вы признали, что работа моя выполнена с достаточной степенью научной подготовки. Если Вы признаете и то, что выводы мои верны материально, что я проявил достаточно научной исследовательской инициативы и, не смущаясь крупных авторитетов Целлера, Гирцеля и Наторпа верно указал наличность противоречия в представлениях Демокрита о знании и этим самым обнаружил то, что до сих пор оставалось в тени, — то это будет еще лучше. Наконец, если Вы признаете, что мною верно указан и источник противоречий у Демокрита, то это будет maximum того, что я мог бы в данном случае желать. Судя по Вашим словам, я думаю, что в решении вопроса об источнике противоречий у Демокрита я расхожусь с Вами только в формулировке. Вы считаете источником противоречия у Демокрита то, что он знание понимал как отображение действительности. Я же считаю источником противоречий у Демокрита то, что у него не было теории знания и потому, держась до-научного или наивно-реалистического представления о знании, он не умел отделять понятия «истинное или действительное знание» от понятия «знание о действительно существующем». Но ведь это, кажется, одно и то же по существу: одно и то же ведь утверждать: «для Демокрита истинное знание есть отображение действительности» и говорить: «Для Демокрита истинное знание есть знание о действительности». Я согласен с тем, что Ваша формулировка превосходит мою по точности и ясности. Однако положение «источник противоречий у Демокрита в том, что у него знание есть отображение действительности» не в такой степени сильно расходится с положением «источник противоречий у Демокрита в том, что у него истинное знание есть знание о действительности», чтобы придерживающийся первого положения мог бы сказать, что вывод моей работы, сводящийся ко второму положению, для него неприемлем по существу[2]. Поэтому, думается, что разногласие между нами в оценке содержания

[2] Тем более, что в своей работе я формулирую источник противоречий у Демокрита и так: «некритическое представление об истине как о соответствии знания действительности». Эта формула еще ближе к Вашей (до «заключения» работы).

конечного вывода моей работы, насколько я мог понять Вас, не так велико.

Мнение, будто я отвергаю положение, что источник противоречий Демокрита есть теория отображения, могло быть порождено при чтении моей работы тем обстоятельством, что я не согласен с интерпретацией Гарта, который γνησίη γνώμη Демокрита толковал как род интуитивного созерцания атомов. Я отвергаю эту интерпретацию Гарта только потому, что она, во-первых, совершенно не подтверждена фактическими аргументами и, во-вторых, противоречит вполне бесспорным фактам учения Демокрита, как это указывалось в свое время Дильсом, Лорцингом и Наторпом. В своей работе я подробно рассматриваю факты, которые подтверждают, что атомы были для Демокрита требованием, вытекавшим из необходимости построить научную теорию, устранявшую противоречие чувственных восприятий. Однако, признав, что к атомам Демокрит пришел на основании Denknothwendigkeit, я тем самым не отверг вовсе наличность у него Abbildungstheorie. Ведь отрицать наличность сознания Denknothwendigkeit идейного знания, например, у Лейбница никто не станет. А между тем и Вы говорили мне вчера, что воззрение Лейбница на истинное знание можно подвести под Abbildungstheorie. Правда, монада на имеет окон и все свое содержание она творит из себя, тем не менее на вопрос о том, почему результаты логической деятельности монады могут быть истинны, Лейбниц мог ответить только так: потому что они согласны с объективным мировым порядком, пребывающим вне монады, — согласны вследствие предустановленной гармонии. Таким образом признание положения, что истинное знание осуществляется в процессе логического мышления, не исключает возможности признания положения «истинное знание есть отображение вне знания существующей реальности» (тем более у такого мыслителя, как Демокрит, который не делал этих проблем объектом специального научного исследования). Первое есть положение, касающееся проблемы факта научного знания (как осуществляется научное знание?), второе есть положение, касающееся проблемы права научного знания (почему научное знание ценно?). Проблему же факта науки я в своей работе достаточно разграничиваю от проблемы права науки. Таким образом, хотя я и не согласился с интерпретацией Гарта, отожествлявшего γνώμη γνησίη с созерцанием атомов, тем не менее я этим не подвергал отрицанию наличность у Демокрита представления о знании, как отображении реальности.

Вот то, что я смог ответить на Ваши вопросы, предложенные мне вчера. Вчера же выяснилось, что Госиздат вряд ли возьмется

печатать мою работу, хотя она и касается основополагателя материалистической философии: нашли, что она совершенно не освещает социальной базы теории Демокрита. Поэтому я рассчитываю напечатать ее на грузинском языке. Если бы Вы согласились после того, как моя работа будет напечатана, дать рецензию на нее, я бы с большою охотою перевел ее по-грузински и постарался бы напечатать ее в «Известиях Тифлисского государственного университета», и был бы Вам очень благодарен за то, что Вы удостоили меня своей рецензией.

Примите глубокое мое уважение

С. Данелиа

Прошу прощения, что я не переписал этого письма более разборчивым почерком.

5 мая.

P. S. С Бергсоном и нео-реалистами у меня в моей работе общее то, что, подобно им, и я не считаю чувственных качеств иррациональными, хотя разными людьми они разно воспринимаются. Но реальность чувственных качеств те обосновывают иначе, чем следовало бы это делать гносеологу.

P. P. S. Считаю нужным сообщить Вам еще, что я пять лет (1906—1911 гг.) изучал в университете философию. В 1911 году представил Лопатину кандидатскую работу «Гносеология Декарта», которой Лопатин, кажется, так и не прочел, так как она была довольно обширна. Посещал Ваши лекции в 1910—1911 учебном году.

Рецензии по первой секции Государственного издательства научной литературы

Ланге Ф. А. История материализма.

1) Достоинство «Истории материализма» Ланге — общеизвестно. Несмотря на почти ½ века, истекшие со времени выхода в свет 2-го издания (1 изд. 1866, 2 — 1873—1875) этой книги в форме, не подвергавшейся затем изменению, это сочинение не утратило актуального интереса. По-прежнему оно может служить полезным введением к философским занятиям благодаря широкому охвату философских проблем и богатому разнообразию содержания.

Нельзя поэтому отрицать целесообразность переиздания русского перевода этой книги.

Из двух имеющихся у нас переводов: (1) Н. Н. Страхова, изд. Пантелеева и под ред. Вл. Соловьева, изд. Иогансона, предпочтение, кажется, должно быть отдано первому. Я не имел возможности сейчас проверить сличение обоих переводов с подлинником, но в свое время их сличал, и у меня осталось впечатление в пользу перевода Страхова. Сличение перевода Страхова, сделанное мною теперь, безотносительно к другому переводу, подтверждает мое мнение о безукоризненных качествах этого перевода, как со стороны верности подлиннику, так и со стороны хорошего стиля и чистоты русского языка. Необходимо, разумеется, восстановить имеющиеся в переводе пропуски, вызванные цензурными требованиями (стр. 684, 715, 735).

Считаю полезным обратить внимание на следующие обстоятельства. Некоторые части книги написаны автором не по первоисточникам или на основании источников, с точки зрения современного состояния науки не достаточно авторитетных и полных. Так, например, современное издание текстов вроде издания Дильса, и вообще современное более углубленное издание античной философии должно и пополнить и немало изменить[1] все изложение Ланге, в отделе первом его книги. В особенности

[1] Вариант: (и пополняют и немало изменяют) — зачеркнут Шпетом. — *Прим. сост.*

это относится к столь важным для автора мыслителям, как Протагор, Левкипп, Демокрит, Эпикур. Современные науки располагают, во всяком случае, более полными и точными сведениями не только о содержании античной философии, но и о ее генезисе и внутренних взаимоотношениях ее представителей. Большие пробелы заметны у Ланге и во II отделе, где при изложении философии эпохи Возрождения пропущен даже такой важный в истории материализма мыслитель, как Телезио, где нет анализа механистических воззрений Галилея, где даже интерпретация роли «механизма» в учении Декарта на современный взгляд должна быть признана поверхностной. Меньшие пробелы можно заметить и в отделах III и IV первого тома. Зато II том нуждается в весьма значительных дополнениях. Не говоря уже об истории материализма в течение последних пятидесяти лет, естественно не нашедшей себе места в этой книге, так как в год выхода II части ее во 2-м издании был годом смерти автора — далеко неполно изображены судьбы материализма, выросшего на почве критики Гегеля среди так называемых младогегельянцев.

Лишь на долю Фейербаха у Ланге нашлось несколько ярких и глубоких, но далеко не исчерпывающих страниц, да на долю Штрауса — несколько длинных критических замечаний. Вовсе не подвергнуто анализу и даже не изложено возникновение теории исторического материализма.

По-видимому, и в немецкой литературе сознавалась потребность в таких дополнениях или, может быть, в «продолжении его труда», как определяет свою задачу новых изданий книги Ланге *Г. Коген* (7 Aufl. B. I. S. 438).

Однако как ни интересно «продолжение», написанное Когеном, оно имеет свои специфические особенности, которые делают его недостаточным. Совершенно основательно, конечно, Коген квалифицирует Ланге как «апостола кантовского мировоззрения» (B. I. Biogr. Vorwart, S. VIII und XIII), и, быть может, правильно, считая его толкование Канта неадекватным, он сам в своем обширном «продолжении» развивает свое понимание кантианства в духе строгого и последнего «трансцендального идеализма». В некоторых отношениях статья Когена заслуживает самого усердного внимания, но «дополнением» книги Ланге она является, по меньшей мере, односторонним. Даже с точки зрения простого отчета о развитии неокантианства, эта статья не полна, поскольку она игнорирует другие толкования Канта и критику кантианства. Если наряду с прямым дополнением к труду Ланге нужна ее характеристика современной философии, то она в свою очередь должна быть дана как дополнение к статье Когена. Же-

лательно было бы в новом русском издании книги Ланге найти (1) компетентное дополнение к его изложению в виде ли примечаний или в виде сводной статьи, и (2) общую вводную статью с освещением принципиальной позиции Ланге в духе современной положительной философии.

Reinach S. Orpheus. Histoire générale des religions.

Эта книга известного французского филолога и археолога входит в одну группу с такими его сочинениями, как «Minerva» и «Apollo, histoire générale des arts». Все эти книги имеют целью в *общей* и доступной форме ввести читателя в соответствующую область знаний, представив общий очерк этой последней в сжатых, но ярких и основных чертах. В частности, в рассматриваемой книге эта задача выполнена вполне успешно. Несмотря на подавляющее обилие материала и на огромное количество затронутых тем и проблем, автор удачно ведет мысль читателя от зарождения религиозных воззрений человека на самых низких ступенях культуры и вплоть до наиболее сложных современных форм религиозного сознания. Дав во введении общее определение предмета и анализ соответствующих основных понятий (табу, анимизм, фетишизм, тотемизм и подобных), Рейнах располагает весь исторический материал в 12 главах: I, Египтяне, Вавилоняне, Сирийцы; II, Арийцы, Индусы, Персы; III, Греки и римляне; IV, Кельты, Германцы, Славяне; V, Китайцы, Японцы, Монголы, Финны, Африканцы, Полинезийцы, Американцы; VI, Мусульмане; VII, Евреи; VIII, Происхождение христианства; IX, Христианство от Павла до Юстиниана; X, до Карла V; XI, от Лютера до Энциклопедии; XII, от Энциклопедии до осуждения модернизма.

Общее направление, в котором ведется изложение, может быть характеризовано как научно-позитивное, в частности более всего подходящее к тому, что в мифологии и этнологии принято называть направлением *антропологическим*. Автор старается провести грань между собственно мифологией и религией, понимая под первою некоторую совокупность вымышленных «историй», действующие лица которых не поддаются контролю положительной истории, а под религией — чувство и выражение этого чувства с помощью специфических актов, каковыми являются образы. Признавая лучшим определением религии то определение, которое подчеркивает «социальный признак» (le caractère social) в религии, как ее существенный элемент (так называемый социоморфизм), автор в этом же направлении углубляет анализ понятий и приходит к определению религии, согласно которому ее основным признаком являются те тревоги совести, колебания или «нелов-

кости» (scrupules), которые создают препятствие для свободного применения наших способностей. Основную идею этого определения Рейнах сводит к понятию, давно ставшему для этнологии термином — табу (tabeu), отличительным признаком которого является то, что запрещение немотивированно и предусматриваемая санкция в случае нарушения табу не есть наказуемость со стороны гражданского закона, а некоторое бедствие (calamité), поражающее виновного, как, например, смерть, слепота и т. п. Именно под влиянием табу создается, по мнению автора, противопоставление священного и мирского, запрещенного и дозволенного, которое ложится в основу религиозных законов и благочестия. Другим существенным фактором религии является *анимизм*. Естественному, «почти физиологическому» как выражается Рейнах, действию этого фактора обязаны концепции тех невидимых гениев, которыми кишит (qui fourmillent dans la nature) природа — духов солнца и луны, деревьев и вод, грома и молний, гор и скал и т. п. Наряду с этими основными факторами Рейнах подчеркивает значение не менее общих, хотя менее мотивированных факторов, как *тотемизм* и затем *магия* первобытного человека.

Не следует при оценке этой книги игнорировать и тех дидактических мотивов, которыми руководится автор и которые побуждают его рекомендовать научное изучение истории религии. Ее университетское преподавание — констатирует он — находится еще в младенческом состоянии, между тем изучение истории религии способно не только служить образованию, как такому, но также и «освобождению человеческого духа». Ссылаясь на французские школы, «школы без Бога» (école sans Dieu), где во имя «школьного нейтралитета» учителям вменяется в обязанность не говорить с учениками о религии, автор готов допустить такой пробел в образовании для первоначальной школы, поскольку речь идет о детях, еще недостаточно подготовленных для восприятия научной культуры, но уже юноши, ученики лицеев и колледжей, ничего не знающие о Пятикнижии, Пророках, Евангелии, о происхождении и эволюции догматов, представляются ему явлением ненормальным. «Не только, — утверждает он, — во Франции, но во всем мире Благоденствие мыслящего человечества нужно искать в образовании, и прямая обязанность, которую должны выполнить школы второй ступени (l'enseignement secondaire) и последующие, заключается в том, в чем состоят религии, когда и как они отвечали общей потребности, какие за ними числятся неотрицаемые заслуги, но также и то, что претерпели прошлые поколения от невежества и фанатизма, на каких литературных подделках (fronds littéraires) было установлено в средние века господство церкви,

наконец, какие утешительные перспективы раскрывает человеческому духу царство разума и освобождение мысли».

Желательно было бы видеть книгу Рейнаха, переведенную уже на другие языки, и в русском переводе, где она заняла бы достойное место, как первое введение к более подробному и углубленному изучению вопроса. В нашей научной литературе, вообще не богатой даже специальными исследованиями в области истории религии, вовсе нет подобного вводного и общего обзора предмета. По-видимому, лишь перевод, давно, впрочем, распроданной книги Шантепи де ля Соссей мог удовлетворить вполне естественному в этом направлении интересу. Но, не говоря уже о громоздкости этого сочинения, затрудняющей его изучение для начинающих, она сильно испорчена в угоду прежним цензурным требованиям. Можно сказать, что книга Рейнаха у нас была бы первой. И трудно, с другой стороны, придумать для нее вполне достойное замещение. Добавлю, что снабженная весьма полными и тщательно подобранными в конце каждой главы библиографическими указаниями, книга Рейнаха может оказаться весьма полезной и не для одних начинающих.

Однако, если бы переводу этой книги суждено было увидеть свет, желательны были бы и некоторые, хотя бы в порядке редакционном, дополнения к ней. Это пожелание можно отнести к главам о библейской и евангельской религиях, где историческая критика за последнее время делает столь поразительные открытия, но в особенности оно должно быть высказано относительно параграфов, посвященных славянам, — мы бы добавили и литовцев, — где для нас вполне законно и понятно требование большей детальности и точности изложения, достигнуть которой автору не удалось, по-видимому, главным образом по причине его незнакомства с нашими языками. Здесь же соответственно должны быть пополнены и библиографические указания. Но желательно было бы, чтобы и вообще перевод был снабжен компетентным указателем книг, непосредственно доступных русскому читателю.

Бозанкет Б. Логика, или Морфология знания.

Литература по логике, выходящей за узкие пределы традиционной формальной логики, в общем не богата сочинениями, излагающими *Систему* науки в ее широком объеме. Со времени «Системы логики» Милля, во второй половине XIX века два сочинения главным образом привлекали к себе широкое внимание научных кругов стремлением создать Систему логики, соответствующей уровню и требованиям современного знания. Это были сочинения Зигварта и Лотце. После принципиальной критики нашего време-

ни логика Зигварта положительно должна быть признана во многих частях устаревшей, в том числе и в самих принципах своих. Логика Лотце, превзойденная в некоторых частностях, оказалась столь глубокой и содержательной в принципах, что последние до сих пор не отработаны до конца и продолжают служить основанием для исследований, идущих в уровень с современной наукой. Известные своей реформационной ролью «Исследования» Гуссерля в значительной части углубляют и развивают, между прочим, также принципы Лотце. Еще плодотворнее оказалось влияние этого последнего в «классической стране логики» — Англии. Знаменитые «Принципы логики» (1883) Брадли, который сам признается: «Я более всего обязан из новых писателей Лотце...», были попыткой хорошо укрепившуюся в английской традиции логику вывести на современный путь ее развития. Наконец, смелый и решительный шаг вперед по сравнению с Брадли, но также основываясь на Лотце и на самом Брадли, делает Бозанкет, рецензируемая книга которого «Логика, или Морфология знания», вышедшая первым изданием в 1888 году и вторым переработанным изданием в 1911 году, и является, таким образом, последней крупной системой логической науки. Встреченная общим интересом и сочувствием в специальной литературе, эта книга заняла в ней сразу исключительно выдающееся место. Достаточно сказать, что, ссылаясь на существование этой книжки, Брадли отказался от переиздания своих «Принципов».

Называя свою книгу «Морфология знания», автор, как он разъясняет, хотел самим заголовком выразить свою основную мысль, состоящую в том, что предмет логики — формы суждения и вывода — должны также трактоваться в их живом развитии и функциях как и формы животного или растения. Однако такое выделение морфологической стороны интеллекта не должно исключать отношения к его внутренним жизненным функциям. Логика не должна быть простой классификацией и перечислением, она всегда должна обращаться к тому, что автор называет, по собственной аналогии, «умственной физиономией». «В систематической активности мысли, — говорит он, — не существует контраста между телесной формою и жизненным процессом... Поэтому "Морфология знания" не должна строиться в исключение физиологии мысли. Наука об интеллектуальной форме предполагает науку об интеллектуальной жизни». Такое определение своих задач само по себе уже придает книге исключительный интерес.

Все сочинение расположено в 2 книгах (I — о суждении, II — о выводе) и большом Введении (посвященном вопросу о понятиях). Центр тяжести I книги автор полагает в уяснении природы

суждения, которое, по его определению, всегда имеет субъектом действительность, и соответствующей новым определениям классификации суждений, собственно говоря, нет вопроса, который автор не осветил бы по-новому; но в особенности интересен его анализ частей суждений, роли субъекта, предиката и связки; его критика традиционного учения о суждении как сравнении, его критика и новое объяснение природы частных суждений и его учение об отрицательных и дизъюнктивных суждениях. Книга II под общим заголовком «Вывод» дает не только критику традиционного учения об умозаключениях, и новое его обоснование, но представляет собою весьма смело и широко задуманное учение о методологии науки. Вне традиционных трафаретных делений, а в связи с живым развитием и модификацией форм вывода автор прослеживает все возможные способы научного применения выводов, давая, таким образом, в полном согласии с современным научного знания вообще последовательное рассмотрение вопросов о месте науки, философии науки и так называемой теории познания.

Нужно думать, перевод этой книги послужит на пользу в одинаковой мере с развитием у нас самой науки логики и делу преподавания. Семинарское изучение этой современной системы логики, поставленное в связь с имеющимися у нас переводами прежних систем Милля, Джевонса, Зигварта не только введет учащегося в курс современной науки и покажет ему ее эволюцию в течение последних трех четвертей века, но также укажет путь и поставит задачи для дальнейшей самостоятельной и творческой работы в этой области.

Комментарии

Авторская пунктуация в текстах по возможности сохранена; орфография и оформление библиографических ссылок приближены к современным; курсивом в тексте выделены слова и фразы, подчеркнутые Г. Г. Шпетом один раз, дважды подчеркнутые слова выделены курсивом и подчеркиванием, трижды — полужирным шрифтом (в комментарии к кантовской фразе — наст. изд., с. 125—128 — сохранена разрядка). Сохранено авторское употребление интонационных тире. В комментарии воспроизводится точное написание названий опубликованных рецензий. Все скобки, кроме угловых, принадлежат Шпету. Многочисленные сокращения в тексте и в библиографических ссылках раскрыты без специальных указаний. Написание фамилии «Шпетт» сохранено только в подписях под его рецензиями.

Все цитаты, приведенные в тексте Шпета, сверены по источникам и атрибутированы. Несмысловые (технические) ошибки цитирования, неточности в указании страниц источников и прочие технические неточности исправлены без специальных указаний. Смысловые ошибки представлены с поправками в комментарии. Перевод цитат с немецкого языка Виталия Львовича Махлина; перевод с польского Владимира Натановича Поруса; перевод с латинского Надежды Николаевны Трубниковой.

Комментарий — это текст особого рода. Он требует постоянного расширения и углубления и, фактически, может быть закончен только волевым усилием комментатора, заставляющего себя поставить точку. Я пыталась, как можно более отчетливо, реконструировать *контекст*, в котором формировались критические произведения Густава Шпета. Поэтому комментарий содержит биографические сведения об авторах рецензируемых книг, о переводчиках (в тех случаях, где это оказалось возможным), многочисленные ссылки на старинные издания, а также, что для реконструкции интеллектуального контекста принципиально, обширные цитаты. Они облегчают чтение текста и расширяют горизонт восприятия контекста читателем. Чего я пыталась избежать — так это содержательных интерпретаций и текстов Шпета, и контекстуальных материалов (продолжая методологическую линию Густава Шпета). Насколько это удалось — судить читателю.

Татьяна Щедрина

Обзоры и рецензии

Роджерс А. Краткое введение в историю новой философии. Пер. С. С. Зелинского, под ред. Ю. И. Айхенвальда. М., 1903

Впервые опубликовано: А. Роджерс. «Краткое введение в историю новой философии». Перевод С. С. Зелинского, под редакцией Ю. И. Айхенвальда. М. 1903. XX+224 стр. Ц. 1 р. // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. IV (69). С. 728—732.

Роджерс (Rogers) Артур Кенион (1868—1936) — профессор философии и педагогики в Колледже им. Батлера (1900—1910), преподавал в Миссури (1910—1914), Йеле (1914—1920). Специалист по этике. Автор работ: «The theory of ethic» (N.-Y., 1922); «A student's history of philosophy» (N.-Y., 1925).

Зелинский С. С. — переводчик научной и художественной литературы. Точные биографические данные установить не удалось.

Айхенвальд Юлий Исаевич (1872—1928) — русский литературный критик. Окончил Новороссийский университет по историко-филологическому факультету, редактор журнала «Вопросы философии и психологии», перевел на русский язык сочинения Шопенгауэра. В 1922 году выслан на «философском пароходе». Основные труды: «Этюды о западных писателях» (М., 1910), «Отдельные страницы» (М., 1910—1911), «Посмертные произведения Толстого» (М., 1912), «Спор о Белинском» (М., 1914), «Пушкин» (М., 1908) и др.

С. 17. ...*Иллюстрацией сказанного могут служить известные в России «Введения» самого Кюльпе — второй тип и Паульсена — первый.* — Имеются в виду издания: *Кюльпе О.* Введение в философию. Пер. с нем. П. Б. Струве. СПб., 1901; *Паульсен Ф.* Введение в философию. Пер. под ред. В. П. Преображенского. 2-е изд. М., 1899.

С. 18. ...*Роджерс называет ее эпистемологической.* — Роджерс пишет: «Мы не можем говорить о природе реальности, не отдавши себе отчета об источнике, из которого мы получаем наше знание о мире; проблема эта делается тем труднее, чем более мы настаиваем на различии между познающим субъектом и познаваемым объектом. Ответить на вопрос, какова природа знания или как возможно познание, — вот задача эпистемологии». *Род-*

жерс А. Краткое введение в историю новой философии. М., 1903. С. 10—11.

Липпс Г. Ф. Основы психофизики. Пер. с англ. Г. Котляра. СПб., 1903

Впервые опубликовано: «Образовательная библиотека». Г. Ф. Липпс. Основы психофизики. Пер. Г. Котляра. Спб. 1903. 110 стр. Ц. 40 к. // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. IV (69). С. 732—733.

Липпс (Lipps) Готтлоб Фридрих (1865—1931) — немецкий психолог, философ, математик; брат влиятельного психолога Теодора Липпса (профессора в Мюнхене). В 1911 году был приглашен как представитель Лейпцигской школы психологии (школы В. Вундта) в Цюрих. Липпс создал в последующие двадцать лет в Цюрихе психологическую школу. Основные труды: «Grundriss der Psychophysik» (Lpz., 1899), «Die psychischen Massmethoden» (Braunschweig, 1906), «Das Problem der Willensfreiheit» (Lpz., 1918) и др.

Котляр Гдаль Абрамович — переводчик научных книг с немецкого языка. Возглавлял издательство «Образование», созданное им еще до революции. Он привлек к работе группу видных ученых и завоевал себе имя солидного, культурного издателя книг в основном по естественнонаучным дисциплинам. После революции его издательство стало кооперативным. Пошатнувшееся материальное положение и неумение искусно лавировать в создавшихся новых условиях не дали ему возможности выбраться из постоянных материальных затруднений. См.: *Перельман Арон.* Воспоминания // Еврейская Старина. № 4 (63). Октябрь-декабрь 2009.

С. 20. *...Его не следует, кстати, смешивать с Теодором Липпсом, известным профессором мюнхенского университета, некоторые труды которого переведены на русский язык).* — ***Липпс*** (Lipps) Теодор (1851—1914) — немецкий философ, психолог, эстетик, создатель теории вчувствования — эмпатии. Профессор в университетах Бонна (с 1884), Бреслау (с 1890) и Мюнхена (с 1894); основатель Мюнхенского психологического института. Наряду с В. Вундтом и Г. Эббингаузом Липпс — систематизатор немецкой психологии конца XIX в. Основные труды: «Komik und Humor» (Lpz., 1898), «Leitfaden der Psychologie» (3 Aufl., Lpz., 1909), «Vom Fuhlen, Wollen und Denken» (3 Aufl., Lpz., 1926); в рус. пер. «Основы логики» (СПб., 1902), «Самосознание» (СПб., 1903), «Основные вопросы этики» (СПб., 1905), «Руководство к психологии» (СПб., 1907).

С. 21. *...У нас есть работа проф. Г. И. Челпанова — «Мозг и душа».* — ***Челпанов*** Георгий Иванович (1862—1936) — русский философ, логик, психолог. Учитель Шпета в Киевском университете, где Шпет издал публичные лекции Челпанова «О современных философских направлениях» (1902). На 2-е издание книги Челпанова «Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе» Шпет поместил рецензию в журнале «Вопросы философии и психологии» (№ 70. 1903)[1]. Став в 1906 году профессором Московского университета, Челпанов пригласил Шпета в Москву для продолжения подготовки к профессорскому званию. В 1910 году Шпет и Челпанов организовывали первый в России Психологический Институт и были командированы в Германию для знакомства с организаторами ведущих психологических школ и для ознакомления со структурой, научными и учебными планами этих школ. Они посетили К. Штумпфа в Берлине, О. Кюльпе в Бонне, К. Марбе в Вюрцбурге. Впечатления Шпета от этой поездки см.: Письмо к Е. М. Метнер[2]. В 1916 году в журнале «Вопросы философии и психологии» (№ 134) Челпанов дал рецензию на книгу Шпета «История как проблема логики». Сохранились 6 писем Челпанова к Шпету, три из которых опубликованы в журнале «Логос» (№ 3. 1992).

С. 21. *...В переводной книжке Т. Цигена — «Физиологическая психология» — также изложены в очень ясной форме некоторые вопросы психофизики.* — ***Циген, Циен*** (Ziehen) Теодор (1862—1950) — немецкий психиатр, психолог и философ. Профессор в Утрехте, Галле и Берлине (с 1904). Труды по вопросам клиники психических заболеваний (сторонник симптоматологического направления), детской неврологии и психиатрии: «Psychophysiologischen Erkenntnistheorie» (1898), «Psychotherapie» (1898), «Psychiatrie» (1902), «Leitfaden der physiologischen Psychologie» (6-е изд. 1902).

Юм Д. Исследование человеческого разумения. Пер. с англ. С. И. Церетели. СПб., 1902

Впервые опубликовано: Давид Юм «Исследование человеческого разума». — An Inquery concerning human understanding). Перевод с английского С. И. Церетели. Спб. 1902 г. 193 стр. Цена 1 руб. // Мир Божий. 1903. № 11. С. 88—91.

---

[1] См. наст. изд. С. 29—33.

[2] См.: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 275—276. См. также: Письмо Г. И. Челпанова к Г. Г. Шпету от 3 апреля 1910 года // *Там же*. С. 585.

Церетели (урожд. Максимова) Софья Ивановна (1871—1943) — переводчица философской литературы, «владевшая всеми европейскими языками»[3], член Московского психологического общества. Окончила Санкт-Петербургские высшие женские курсы по историко-филологическому отделению в 1899 году[4]. Жена Григория Филимоновича Церетели, известного папирусолога, репрессированного в 1939 году. Автор статьи в журнале «Вопросы философии и психологии». См.: *Церетели С. И.* Понятие «симпатии» в философии Юма // Вопросы философии и психологии. М., 1914. № 121. Кроме сочинений Юма известны ее переводы: *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. Пер. с фр. Н. Н. Полыновой, Э. Л. Радлова, Г. Ф. Церетели, С. И. Церетели. Предисловие А. И. Введенского. СПб., 1902; *Джемс В.* Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. Пер. с англ. С. И. Церетели. СПб., 1904.

Одновременно с рецензией Шпета вышла рецензия Н. Д. Виноградова в журнале «Вопросы философии и психологии» (кн. 69 (IV), 1903). Примечательна его оценка перевода в целом и терминологических тонкостей перевода. «Самый перевод, — пишет Виноградов, — мы можем признать удовлетворительным: он, за очень редкими исключениями, верно передает оригинал, читается легко и в состоянии дать представление о том изящном стиле, которым написаны все “Essays” (как известно, “Inquiry” называлось первоначально “Essays philosophical”). Мы не заметили грубых погрешностей, если не считать одной, которую можно скорее признать за опечатку (на I стр. 6 строка снизу “virtue” почему-то переводится “истины”). Зато нельзя сказать, чтобы была безупречна вся терминология переводчика, которую он не пытается чем-либо аргументировать, хотя иногда это было бы прямо необходимо. Так переводчик передает столь важный для понимания философии Юма термин “perception” словом “представление”, не делая при этом никаких пояснений, а между тем этим юмовским термином обозначается все содержание сознание, и как далеко не покрывается он тем значением, которое дается слову “представление” в современной психологии (довольно подробные комментарии по этому вопросу можно было бы найти в западных переводах Юма, например, в “Философской библиотеке” Кирхмана)». См.: *Виноградов Н. Д.* Давид Юм. Исследование человеческого разумения (An inquiry concerning human understanding). Перевод с английского С. И. Церетели. СПб., 1902 // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 69 (IV). С. 734.

---

[3] См.: *Канчавели Н.* «От правды... не отступал я никогда» (штрихи к портрету Г. Ф. Церетели) // Литературная Грузия. 1988. № 7. С. 194.

[4] См.: Санкт-Петербургские высшие женские курсы за 25 лет. 1878—1903: очерки и материалы. СПб., 1903. С. 172.

С. 23. *...Ведь решенный ли это вопрос, что Кант устранил Юма, быть может, он даже и не нападал на него, а прошел мимо?* — Шпет продолжил развивать эту тему в исследовании «Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма» (Киев, 1907).

С. 23. *...Лучше было бы писать уверенность или убеждение (то же предлагает Риль — вместо glaube писать здесь Gewissheit или Ueberzeugung. «Der philos. Krit.». B. I. S. 65, Anm. См. также у Виндельбанда в «Präludien»).* — Шпет писал: «Слово Belief я переводжу уверенность (Gewissheit) в отличие от faith (вера). (Ср. *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus. B. I. Lpz., 1876. S. 65 Anm). Того же мнения держится Виндельбанд, предлагающий переводить через убеждение (*Ueberzeugung*)». *Шпет Г. Г.* Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? Киев, 1907. С. I. — Виндельбанд указывает: «Его <Брентано> исследования сохраняют безусловное значение, поскольку они с чисто психологической точки зрения показывают, что в "суждении" наряду с представлением следует признать наличность некоторого рода оценки, как существенный, а не только случайно привступающий момент. Этот акт оценки английские ассоциативные психологи называют обыкновенно, по примеру Юма, belief. Ср. главным образом *Hume*, Enquiry concerning human understanding, изд. 1770 г. стр. 71 и сл. и цитаты из Дж. Ст. Милля у *Брентано*, Psychologie vom empirischen Standpunkte, I, стр. 273 и сл. В Германии *Шлейермахер* употреблял для обозначения этого термин "чувство убежденности" (Ueberzeugungsgefühl): Dialektik § 59, Собр. соч. III, 4, в. стр. 25 и сл.». *Виндельбанд В.* К учению об отрицательном суждении // *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. Пер. со 2-го нем. изд. С. Франка. СПб., 1904. С. 357.

Письмо Софьи Церетели Густаву Шпету

Публикуется впервые по рукописи, хранящейся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 54.

Церетели С. И. См. прим. к рецензии на книгу: *Юм Д.* Исследование человеческого разумения. Перевод с английского С. И. Церетели. СПб., 1902.

С. 27—28. *...Ограничусь указанием на то, что словом «вера» пользуюсь не я одна, а и целый ряд других лиц (ср. этюд «Вера» П. Соколова. Вопросы философии и психологии. 1903; статью «Скептицизм*

*Юма» Н. Виноградова, **там же**, etc.).* — См.: *Соколов П. П.* Вера. Психологический этюд // Вопросы философии и психологии. М., 1902. Кн. 62 (II). С. 909—933; Кн. 63 (III). С. 1158—1194; Кн. 64 (IV). С. 1305—1362. *Виноградов Н. Д.* Скептицизм Юма // Вопросы философии и психологии. М., 1902. Кн. 64 (IV). С. 1276—1304. — Виноградов пишет: «Но в чем именно доставляет нам привычка по вопросу об отношении между причиной и следствием? Привычка порождает в нас *веру* в причинную связь: привыкнув соединять такие впечатления, как пламя и тепло, снег и холод, мы, видя пламя, начинаем *верить*, что оно принесет с собою тепло, все равно, как видя снег, начинаем ожидать холода, и наши ожидания обыкновенно сбываются. Но что же может ручаться за истинность такой веры? Не есть ли она простой продукт фантазии, которая, как известно, очень обильно проявляет свою творческую деятельность? В чем же лежит различие между фикцией воображения и истинною верой в реальность известного события? Различие это, по мнению Юма, заключается в некотором чувстве или ощущении, присущем состоянию веры и совершенно чуждом произведениям фантазии. Пытаться дать определение этого чувства — очень трудное, если только не невозможное дело: это все равно, что давать определение ощущения холода или чувства гнева по отношению к существу, которое никогда не испытывало подобных чувств. Вера — настоящее имя этого чувства, которое сознает в себе каждый из нас. <...> Вера есть более живое, яркое, сильное, верное, устойчивое представление об объекте, сравнительно с тем, которого может достигнуть воображение. <...> Вера состоит не в специальной природе или порядке идей, а в способе их восприятия и в особом чувстве, связанном с ними. Она не зависит от нашей воли, но возникает от определенных причин и принципов, которые находятся вне нашей власти. Благодаря этому чувству наши идеи в процессе суждения имеют больше значения, чем фикции воображения, укрепляются в нашей душе и являются руководящими принципами нашей деятельности. Если я слышу в соседней комнате голос знакомого человека, то впечатления моих чувств быстро направляют мою мысль к этому лицу — со всей обстановкой, при которой я встречал его. Эти идеи захватывают мою душу гораздо сильнее, чем идеи воздушного замка. Так определяет Юм природу веры в своем “Исследовании”». *Виноградов Н. Д.* Скептицизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 64 (IV). С. 1288—1289. Соколов пишет: «Слова священных песней и молитв воскрешают в уме верующего великие события его веры и уносят к ним его помыслы и чувства. Никто не понимал так хорошо значение католических религиозных церемоний, как Юм, хотя он и называл их

"маскарадами" (mummeries). Приводя наблюдение католиков, что их церковные обряды, священные изображения, реликвии святых и другие принадлежности их культа возбуждают религиозное рвение молящихся, делают для них более реальными предметы их веры и напоминают им идеальные примеры жизни, которым они желали бы подражать, он справедливо рассматривал этот факт, как экспериментальное подтверждение своей мысли, что наличные впечатления всего более способны оживить ассоциированную с ними по сходству идею и внушить веру в ее действительность (Hume, *Treatise of Human Nature*, book I, part III, sect. VIII, p. 400—401; *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. V, pt. II, p. 44—45)». См.: *Соколов П. П.* Вера. Психологический этюд // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 64 (IV). С. 1308.

Челпанов Г. И. Мозг и душа. 2-е изд. СПб., 1903

Впервые опубликовано: Проф. Г. Челпанов. Мозг и душа. 2-е издание редакции журнала «Мир Божий». Спб. 1903 г. XI+366. Ц. 1 р. 50 к. // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. V (70). С. 877—882.

Челпанов Г. И. — См. прим. к с. 21.

С. 29. *...Распространено мнение, что современное научно-философское миросозерцание не что иное, как материализм. Но это крупное заблуждение.* — Критика материалистического мировоззрения осуществляется Шпетом в исследовании «Новейшие течения в социальной науке». См. наст. изд. С. 34—51.

С. 32. *...Существует мнение, что психология только часть физиологии, и многие считают это открытием XIX века, последним словом науки.* — Развернутую критику физиологической психологии Шпет представит в «Работе по психологии». Рукопись была опубликована только в 2006 году. См.: *Шпет Г. Г.* Работа по психологии // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 141—246.

С. 32. *...Действительно, со счастливого почина Вебера и Фехнера современной психофизике удалось достигнуть значительных успехов в деле измерения интенсивности ощущений.* — Шпет имеет в виду закон Вебера—Фехнера — основной психофизический закон, который определяет связь между интенсивностью ощущения и силой раздражения, действующего на какой-либо орган чувств. Основан на наблюдении немецкого физиолога Эрнста Вебера,

который установил (1830—1834), что воспринимается не абсолютный, а относительный прирост силы раздражителя (света, звука, груза, давящего на кожу, и т. п.). Действие этого закона сохраняется только при средних интенсивностях раздражителя, сильно искажаясь при пороговых или очень больших интенсивностях его.

С. 32. ...*Вундт и его школа пошли еще дальше в измерении скорости умственных процессов.* — ***Вундт*** (Wundt) Вильгельм (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог, философ и языковед. Профессор физиологии в Гейдельберге (1864—1674), профессор философии в Лейпциге (с 1875). Член многих иностранных академий и ученых обществ. В первых своих работах выдвинул план разработки физиологической психологии как особой науки, использующей метод лабораторного эксперимента для расчленения сознания на элементы и выяснения закономерной связи между ними.

С. 32—33. ...*Остальная часть книги посвящена изложению учения о локализации умственных процессов и истории этого вопроса, а затем изложению и критике так называемого психофизического монизма.* — В рукописи «Работа по психологии» Шпет указывает: «Именно, в книге профессора Челпанова “Мозг и душа”, где вопросу о локализации специально посвящено две главы: одна дает исторический очерк этих учений, другая выясняет его значение. Вывод, к которому приходит профессор Челпанов, можно формулировать такими словами: физиологическое объяснение и понимание умственной локализации несостоятельно; единственно, что мы могли бы сказать, не боясь нарушить логики, это то, что определенные психические процессы совершаются *в то время, когда* в мозгу совершаются те или другие физиологические процессы (Л. XVI — XVII, стр. 304 сл.). Между прочим, изложение профессора Челпанова ценно тем, что оно устанавливает историческую связь между учением о локализации и давно пережитым учением о способностях». *Шпет Г. Г.* Работа по психологии // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 246.

Новейшие течения в социальной науке

Доклад Шпета на юбилейном заседании семинарии Г. И. Челпанова. Рукопись датирована Шпетом 2.02.1903. Датировка сверена по контексту и изложению основных идей доклада Шпета, опубликованных в «Известиях Киевского университета» за 1902—1906 год. Реконструированный текст публикуется впервые по рукописному оригиналу, хранящемуся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 4.

Ед. хр. 3. Отрывки, зачеркнутые Шпетом, даны в квадратных скобках, которые сам Шпет в данном тексте не использует.

В Отчете о деятельности Психологической Семинарии при Университете св. Владимира за 1902—1906 годы сообщалось: «Затем следовал доклад студента *Шпетта О социальном идеализме*. Он указал, что на наших глазах философский идеализм проникает туда, где позитивизм нашел свое последнее убежище, — в социологию. Чтобы понять и разобраться в этом новейшем направлении, необходимо вставить его в исторические рамки. Докладчик коснулся философии Канта, а потом через Гегеля перешел и к Марксу. Заслуги марксизма неоцененны, и это заставляет относиться к нему с уважением. Но марксизм впал в целый ряд ошибок гносеологических и методологических. Оратор коснулся попыток заполнить эти ошибки, попыток Штаммлера, Булгакова, Бердяева и Кистяковского. Социальный идеализм, представляемый этими учеными, вовсе не возвращается к понятию, что миром правят идеи. Сущностью исторического процесса все-таки надо признать развитие производительных сил в самом широком смысле, — ибо сначала надо есть, а потом философствовать, — и борьбу классов как социологических понятий. Победа духа над материей является идеальной нормой, а пока антагонизм на земле неустраним. Он не прекратится и тогда, когда наступит совершенный социальный строй. Идеализм, далее, не думает разрушать понятия причинности, закономерности социальных явлений. Для науки всегда останутся справедливыми слова величайшего идеалиста Лассаля: “с вершины науки скорее видна заря будущего”. Но заслуга социального идеализма в том, что он требует, чтобы кроме факта ставился вопрос о должном. Он не довольствуется тем идеалом, который должен решить социальный вопрос современности, ибо он есть идеал эмпирический. Он требует для общественной деятельности объективного, общеобязательного идеала, свободного от субъективных желаний. Поэтому он так же далек от русской субъективной школы, как был далек марксизм. Свою речь докладчик закончил заявлением, что без введения метафизики в науку обойтись нельзя. Она богаче опыта, ибо ближе к жизни. Философский идеализм призван дать нам объективно обоснованный этический идеал, и мы должны пойти ему навстречу, осуществляя по дороге в царство целей все эмпирически возможные социальные идеалы». См.: Отчет о деятельности Психологической Семинарии при Университете св. Владимира за 1902—1906 годы // Философские исследования. Киев, 1907. Т. I. Вып. 4. Паг. III. С. 2—3.

С. 34. ...*Форлендер, занимавшийся исследованием этого движения, ставит ему такой диагноз.* — ***Форлендер*** (Vorländer) Карл

(1860—1928) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства, профессор университета в Мюнстере (1919—1928). Форлендер известен как создатель концепции «этического социализма» и исследователь этики И. Канта. Основные труды: «Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit» (Marburg, 1893), «I. Kant. Der Mann und das Werk (Bd. 1—2, Lpz., 1924); в рус. пер.: «Кант и социализм. Обзор новейших теоретических течений в марксизме» (М., 1906), «Современный социализм и философская этика» (М., 1907) и др. — Шпет цитирует немецкое издание книги Форлендера в собственном переводе. В более позднем переводе П. Земнова фраза звучит так: «Конец истекшего столетия находится под знаком социализма, точно так же, как конец XVIII столетия стоял под знаком индивидуализма (либерализма). При этом характерно то, что стремление к философскому углублению и обоснованию, проявляющееся в обоих случаях, оба раза связывается с именем и философией Иммануила Канта». *Форлендер К.* Кант и социализм. Обзор новейших теоретических течений в марксизме. М., 1906. С. 3.

С. 37. ...*Письмо Гегеля Шеллингу от 16 апреля 1795 года. Цит. по: Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. М., 1901. С. 165.* — Новгородцев ссылается на: Brief. Bd. I. S. 15. Ср.: *Кэрд Э.* Гегель. М., 1898. С. 24. Новгородцев также указывает, что Кэрд «не отмечает того важного обстоятельства, что революционные идеи приводятся здесь Гегелем в связь с Кантовой философией и представляются ему, как прямой вывод из нее». См.: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. С. 165 прим. — ***Керд, Кэрд*** (Caird) Эдуард (1835—1908) — английский философ-неогегельянец. В 1866—1893 годах — профессор моральной философии в Глазго и Оксфорде. Известен главным образом работами по истории философии. В фундаментальной двухтомной работе «Критическая философия Иммануила Канта» («The Critical Philosophy of Immanuel Kant». V. 1—2, 1889) трактовал философию Канта в гегельянском духе, а самого Канта рассматривал как предшественника грандиозных систем спекулятивного идеализма XIX века. В книге «Гегель» («Hegel». 1883; рус. пер. 1898) центральными в учении немецкого философа считает его теологические воззрения, представляющие адекватную теоретическую форму для христианства. Основополагающим принципом диалектики Гегеля Кэрд считал «тождество в различии». Основные труды: «The evolution of religion» (V. 1—2. Glasgow, 1893), «Essays on literature and philosophy» (V. 1—2. Glasgow, 1892).

С. 38. ...*Попытка П. Б. Струве в его «Критических заметках...» не произвела никакого впечатления*. — Имеется в виду книга: *Струве П. Б.* Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894.

С. 38. ...*Книгу профессора римского права в Галльском университете Р. Штаммлера «Wirtschaft und Recht»*. — Имеется в виду книга: *Stammler R.* Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Leipzig, 1896. *Штаммлер Р.* Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. СПб., 1899.

С. 40. ...*Тут мне прежде всего приходится повторить возражение, так сказать, по существу, возражение, сделанное в нашей литературе Булгаковым, а в немецкой — нашим соотечественником Б. Кистяковским [в момент появления книги Штаммлера]. Это то, что признак внешнего регулирования совершенно не приложим к явлениям* ***социального*** *сознания*. — В статье «О закономерности социальных явлений» Булгаков писал: «Я должен еще раз подчеркнуть здесь, что признак внешнего регулирования имеет у Штаммлера, по крайней мере, на этой стадии исследования, — исключительно гносеологическое значение: без него отсутствует объективно-логическое понятие социальности, особый объект социальной науки, подобно тому как, с абстрагированием пространства и времени, исчезает возможность всякого опыта. Такое значение этого признака осталось, по-видимому, неясно даже столь проницательному и конгениальному писателю как *Зиммель*, который придал этому *формальному* признаку *материальное* значение. В упомянутой рецензии он приводит ряд примеров социальных явлений, в которых признак регулирования не играет *существенной* роли, именно в материальном смысле. Воздерживаясь от обсуждения вопроса по существу, мы заметим только, что признак регулирования не представляет трудности в приложении к явлениям *социального бытия*, но зато гораздо труднее приложим к явлениям *социального сознания*, подлежащим, несомненно, с известной точки зрения, ведению социологии, но выключаемым оттуда, по-видимому, Штаммлером». *Булгаков С. Н.* О закономерности социальных явлений // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 5 (35). С. 586. Булгаков писал в статье «Хозяйство и право»: «Немецкий ученый Штаммлер сделал попытку дать определение *социального вообще*, установить конститутивный признак этого понятия, т. е. такой признак, наличность которого так же необходима для установления объекта социальной жизни, как простран-

ство и время для чувственного познания. В указании такого признака и должно заключаться установление предмета социальной науки; он является таким образом, тем критерием, по которому из круга всех, доступных человеку, представлений и понятий выделяются только некоторые, каковые и надлежит привести в закономерную связь между собою; этот критерий Штаммлер видит в правовом регулировании. Такой признак является однако слишком узким, потому что он не захватывает целого круга явлений, которые, с одной стороны, несомненно социальны, с другой же, не покрываются признаком правового регулирования. Не делая насилия над собой в пользу доктрины Штаммлера, нельзя, например, не признать науки, искусства, и т. п., вообще различных форм социального сознания явлениями социальными, хотя признак правового регулирования никаким образом не имеет для них решающего значения». *Булгаков С. Н.* Хозяйство и право // Сборник по общественно-юридическим наукам. СПб., 1899. С. 141—142. — ***Кистяковский***. См. прим. к с. 223. Шпет имеет в виду следующее рассуждение в диссертации Кистяковского[5]: «“Внешнее регулирование поведения людей по отношению друг к другу — считает Штаммлер — делает возможным понимание социальной жизни как особого объекта. Формально оно является единым признаком любого социального исследования в его своеобразии”. В этом определении Штаммлер объединяет юридическое и социальное понятия общества. “Внешнее регулирование” — признак не социального подхода, а научно-правового и этического. Все правила и нормы, образующие внешнюю границу общества, в понятийном отношении могут быть абсолютно отделены от регламентированных конкретных состояний, что признает и Штаммлер, и в подобной изолированной форме они являются предметом правовой науки, морали и этики. Чтобы остаться последовательным, Штаммлер должен был разъяснить, что все эти дисциплины рассматривают общество в целом, а не только “внешние правила” и “нормы” общественной жизни, то есть собственно регулирование как таковое. Но в таком случае возникает вопрос: действительно ли регламентированная внешняя сторона общественной жизни полностью исчерпывает социальные явления в их целостности? Что же остается после полного отделения в теоретическом смысле этих правил и норм, что недавно имело место в правовой науке и прочих нормативных дисциплинах? Действительно ли за этими внешними формами не скрывается более ни одной проблемы человеческого общежития? — Обходя молчанием все эти вопросы,

[5] *Kistiakowski Th.* Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin, 1899. S. 75.

Штаммлер объявляет единственный внешний признак человеческого общежития, дающий лишь частичное представление о нем, самим обществом». *Кистяковский Б. А.* Общество и индивид. Пер. с нем. Е. Довгань. М., 2002. С. 58.

С. 41. ...*Тут мне невольно вспомнилось одно классическое место из «мыслей» герра Тейфельсдрейка в Sartor Resartus'е Карлейля. В самом деле, если бы фантазия почтенного профессора осуществилась, была бы возможна общественная организация или нет?* — **Карлейль** Томас (1795—1881) — английский критик, романист, философ, историк и публицист. — Шпет имеет в виду следующие мысли Тейфельсдрейка: «Часто в минуты меланхолического настроения, когда я читаю о пышных церемониях, о Франкфуртских Коронациях, об Уборных Королей, об их Levées и Couchées, о том, как придверники, жезлоносцы и герольды стоят в ожидании; как Эрцгерцог такой-то представляет Герцога такого-то, а Генерал А Полковника Б, и бесчисленные Епископы, Адмирал и различные Чины изящно двигаются по направлению к Помазанному Присутствию; когда я читаю это и стараюсь в моем уединении частного лица составить себе ясную картину этого торжества: то вдруг, как бы по мановению волшебного жезла, — произносить ли мне это? — Одежды спадают со всех действующих лиц, и Герцоги, Высочества, Епископы, Генералы, Само Помазанное Присутствие — все стоят передо мною, как мать родила, растопырив ноги и даже без рубашек, и я не знаю: смеяться мне или плакать? После долгих колебаний я нашел нужным предать гласности этот мой физический или психический недостаток, в котором, может быть, я не совсем одинок. Да послужит это в утешение тем, кто страдает таким же недугом». См.: *Карлейль Т.* Sartor Resartus. Жизнь и мысли герр Тейфельсдрека. М., 1902. С. 65.

С. 41—42. ...*Такое по существу определение предлагают Б. Кистяковский, Бердяев, Абрамовский. Близок к нему Л. Штейн.* — Кистяковский пишет: «Это сообщество <народ> охватывает всех, кого объединяют общность языка, образования и воспитания в одинаковых школах, на одном языке, на основе одной и той же литературы, а также общие традиции и воспоминания из общей истории. Поскольку это единство имеет чисто духовную природу и является самой нематериальной связью, которая возможна между людьми, то оно не может иметь непосредственно психический характер. Оно существует не благодаря прямому соприкосновению и общению людей, принадлежащих к одному народу, а благодаря осознанию ими общих духовных богатств, которые могут очень

по-разному отражаться в каждом отдельном сознании. Таким образом, понятие народа в социальном значении объединяет всех принадлежащих к этому народу людей подобно тому, как понятие государства в смысле общества включает в себя всех своих граждан. В сравнении с обществом, которое является более узким, непосредственным, психическим единством, в котором на основе конкретных связей происходит постоянное взаимодействие отдельных индивидов, непосредственно сплачивающихся и ощущающих свою общность, и которое поэтому может представлять собой меньший круг, государство и народ представляют собой гораздо более крупные единства». *Кистяковский Б. А.* Общество и индивид. Пер. с нем. Е. Довгань. М., 2002. С. 62. — Бердяев пишет: «Мы предлагаем следующее определение *социального. Социальный процесс есть прежде всего психическое взаимодействие людей*, развивающееся на почве совместной борьбы за жизнь. *В этой борьбе неделимые приспособляются не к естественной среде, не к природе, а к среде искусственной, стоящей между человеческой жизнью и природой; поэтому социальный процесс есть постоянная победа соединенной человеческой жизни над стихийной природой, а всякий социальный строй — организованное господство над природой в интересах совместной жизни людей. Все это знаменуется нарастанием искусственной среды, которую мы и называем социальною». Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. Предисл. П. Б. Струве. СПб., 1901. С. 195. — ***Абрамовский*** (Abramowski) Эдвард (1868—1918) — польский философ, сочетал активную революционную деятельность с интенсивной научной работой, позволившей ему внести вклад в социологию, антропологию, психологию и этику. Написал популярные брошюры «Рабочий день» и «Что нужно знать и помнить каждому рабочему», переведенные на русский язык. В последние годы жизни занимался педагогической деятельностью, автор ряда работ по социологии и психологии. — Абрамовский пишет: «Принцип явления в своем приложении к социологии может быть выражен в двух предложениях, которые, будучи с виду противоречивыми, тем не менее тесно связаны друг с другом единством мысли. Первое из них заключается в том, что *человек есть единственная реальность социальной жизни*. <...> Но в то же время имеет силу обратное предложение — что *социальный элемент есть единственная реальность*, индивидуум же есть лишь случайная систематизация явлений. <...> Применение этого принципа к социологическому методу должно состоять в умении отыскивать в каждой социальной абстракции человеческий облик и улавливать в ней тот жизненный узел реальности, биения которого обнаруживаются перед нами в метафизи-

ческих с виду формах, в социальных *категориях*. <...> Таким образом, вместо того чтобы рассматривать эти формальные данные как навязывающиеся человеку из чуждой ему сферы, как копии с "метафизических" образцов, извечно покоящихся в недрах безличного разума, надо свести их к их *человеческому выражению*, проникнуть в их динамическую сторону, распознать то, что организуется и закрепляется в данных экономических и юридических категориях». *Абрамовский Эд.* Психологические основы социологии и исторический материализм. Пер. с франц. С. И. Ершова. М., 1900. С. 72—73. — ***Штейн*** (Stein) Лоренц фон (1815—1890) — немецкий юрист и экономист. Заинтересовавшись учениями французских социалистов, в начале 1840-х годов он отправился в Париж для изучения социалистического движения. Результатом исследований Штейна была его книга: «Социализм и коммунизм в современной Франции» (1842). В 1855 году он был приглашен в венский университет. Его лекции охватывали собой всю совокупность государственных наук, впервые приведенных в стройную, глубоко продуманную систему. — Возможно, Шпет имеет в виду следующее рассуждение Штейна: «Под законами жизни, которые на нас в настоящее время действуют с такой же силой, как и за тысячи лет, мы разумеем те именно законы, которые возникают из взаимодействия обоих великих факторов, создающих порядок всякого человеческого общества. А эти факторы суть личность и природа. Потребности первой являются выражением высшего назначения человека, — назначения, заключающегося в подчинении природы условиям его личного развития. Процесс, с помощью которого он осуществляет это в воле и действии, называется трудом. Сознание высшей силы, во имя которой выполняет свои функции труд, как индивидуальный, так и коллективный, развивается в сознание Божества, и это религиозное сознание освещает для каждого те условия, при помощи которых достигается присущее человеку призвание. Эти факторы сами по себе общи всем людям. <...> Особенную форму этих факторов мы называем народным характером». См.: *Штейн Л.* К аграрному вопросу. М., 1901. С. 7—8.

С. 42. ...*«Мы страдаем не только от живых, сказал Маркс, но и от мертвых». Маркс К. Капитал. Х. Ср. Крживицкий Л. Психические расы. СПб., 1902. С. 203.* — В предисловии к первому изданию «Капитала» Маркс писал: «Наряду с бедствиями современной эпохи нас гнетет целый ряд унаследованных бедствий, существующих вследствие того, что продолжают прозябать стародавние, изжившие себя способы производства и сопутствующие им устарелые общественные и политические отношения. Мы страдаем

не только от живых, но и от мертвых. Le mort saisit le vif! [Мертвый хватает живого!]». *Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. В 50 т. Т. 23. М., 1960. С. 9. — ***Кржывицкий, Кшивицкий*** (Krzywicki) Людвиг (1859—1941) — польский антрополог и статистик, публицист, один из пропагандистов идей социализма. В 1878—1884 годах учился в Варшавском университете. С 1918 года — профессор этого университета, одновременно работал в Главном статистическом управлении Польши, в 1921—1939 руководил Институтом народного хозяйства. Автор работ: «Аграрный вопрос» (1903), «Первобытное общество и его демографическая статистика» (1934) и др. Кржывицкий пишет: «Этническая группа, рассматриваемая в своем психическом составе, представляет собою, с одной стороны, продукт непосредственно существующих условий быта, как естественных, заключающихся в мертвой среде, так и общественных, коренящихся в различных учреждениях; с другой же — продукт своей прошедшей истории, т.е. условий, уже исчезнувших. Среда преобразовывает в духовном характере рассматриваемой этнической группы те элементы, которые, так или иначе, находятся в противоречии с требованиями данной эпохи. На психическую физиономию данной группы действует также ряд индивидуальных влияний, источником которых служат различные комбинации свойств родителей и вообще предков; эти влияния увеличивают разнообразие тех элементов национальной психики, которые безразличны с точки зрения общественного развития». *Кржывицкий Л.* Психические расы. СПб., 1902. С. 203.

С. 42. *...Абрамовский: «Объективированный разум умерших гениев прошлых поколений <...> "Дедукция начинается в голове одного индивидуума, чтобы завершиться в голове другого. Мы ставим посылки, заключения из которых выводят наши сыновья" (Бугле)».* — Абрамовский цитирует книгу французского философа, социолога Селестена Бугле (1870—1940). *Bouglé C.* Les sciences socials en Allemagne. Paris, 1896.

С. 43. *...Сам Зиммель предостерегал от такого толкования его теории, говоря, что сознательная деятельность индивидов никогда почти не направлялась как к своей цели, ко всему в конце концов вытекающему из права, обычая, языка, культа, форм обмена и пр.* — Зиммель пишет: «Наконец, остается припомнить те коллективные образования, которые в виде коллективного владения, впервые закладывают основание обществу как таковому: право и обычай, язык и образ мысли, культ и формы обмена. Кончено, все это не могло бы создаться без сознательной деятельности индивидов; но

она почти никогда не направлялась, как к цели своей, ко всему в конце концов вытекающему из этого образованию». *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. М., 1898. С. 15.

С. 48. ...*Тогда как, исходя из гносеологических предпосылок самого Бердяева, общеобязательность эмпирического доказательства сама требует еще трансцендентального доказательства. В ту же ошибку впадает Кистяковский. Kistiakowski Th. Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin, 1899. S. 142.* — Бердяев пишет: «В каждую историческую эпоху только один тип нравственных понятий и поступков будет наиболее нравственным и наиболее справедливым, только он может быть "принципом всеобщего законодательства". Вследствие изменения комбинации условий содержание нравственности меняется, но с формальной стороны ее абсолютный характер остается в силе, потому что опять-таки только одна определенная нравственность оказывается наиболее приспособленной к новым условиям прогресса. Нравственность, абсолютная по содержанию, стоит в конце прогресса, как его вечно осуществляющаяся цель. По аналогии с тем, что *мы видим в историческом процессе также нравственное развитие, приближение к абсолютному нравственному благу, к высшей человечности. Этот прогресс совершается посредством устранения субъективизма, вредного для объективной нравственности и обусловленного низким уровнем общественного развития*. <...> Прогресс есть *улучшение*, т. е. переход от этически худшего к этически лучшему. Но, скажут нам, понятие о худшем и лучшем мы опытным путем извлекаем из окружающей среды, из того же исторического процесса. Вот тут-то и выясняется, что эмпиризм в этике, так же как и в теории познания, обречен на скитание в безвыходном кругу. Различие между худшим и лучшим, между добром и злом дано a priori нашему трансцендентальному сознанию; мы сами вносим в исторический процесс регулятивную идею общеобязательной цели, и, на этом незыблемом основании, мы санкционируем его, как прогресс. Человек, как самоцель, царство человечности, человеческой силы и сознательности — вот наша путеводная звезда. Истинность этой идеи не может быть доказана, как не может быть доказана всеобщая применимость принципа причинности, но без этого априорного принципа мы были бы нравственно слепы и не умели бы отличить в окружающей нас жизни справедливого, человечного и прогрессивного от несправедливого, бесчеловечного и реакционного». *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. Предисл. П. Б. Струве. СПб., 1901. С. 79—80, 81. — Кистяковский пишет: «Но если

зависимость сознательной жизни индивида от совокупности действительно проявляется наиболее ярко в содержании сознания, то этим все же полностью не исчерпывается значение психических связей индивида с совокупностью. Много важнее установить, какое влияние оказывает общество на функциональную сторону сознания или деятельность сознания индивида как таковую. Эта задача выполняется путем сравнения воздействия различных социальных сред на одних и тех же индивидов. При этом оказывается, что не только содержание отдельного сознания обусловлено обществом, но также и тип восприятия, чувств и желаний подвергается в значительной степени преобразованию под влиянием общества. Сознательная жизнь индивида обусловлена обществом двояко: с одной стороны, это содержание представлений, с другой — тип чувств и желаний. Общество не есть "объединение одиночек", как часто утверждают, исходя из правовых понятий, напротив, — объединенные индивиды составляют общество. Необходимость акцентирования того, что общественное единство состоит из индивидов, а не из отношений между ними, является еще одним доказательством того, что общество есть понятие о вещи». *Кистяковский Б. А.* Общество и индивид. М., 2002. С. 98.

С. 48. *...Так, например, недавно еще, в сентябре прошлого года на диспуте Новгородцева профессор Кареев, выступивший частным оппонентом диспутанта, заявил.* — В газете приводится отрывок из выступления Кареева: «К сожалению, юристы, занимающиеся возрождением естественного права, мало знакомы с социологией вообще и с субъективным в ней направлением в частности. Г. Новгородцев судит о ней по отзывам о ней гг. Бердяева, Булгакова, Струве и др., которые сами еще недавно были правоверными экономическими материалистами и в то время особенно вооружались против субъективной социологии. Г. Новгородцев смотрит на дело их глазами, хотя теперь они сами повернули к субъективной социологии и перестали утверждать, будто социальный идеал можно найти путем изучения действительности, без всякого этического творчества. Теперь эти писатели повторяют то, что раньше отрицали, а это все было уже сказано субъективистами». Диспут П. И. Новгородцева // Право. Еженедельная газета. 1902. № 41. Стлб. 1833.

С. 49—50. *...И невольно тянет к этой величественной науке, когда читаешь слова того же Гердера, написанные, быть может, уже полуостывшей рукою умирающего философа. «Перенесенный в новую сферу, я бросаю около себя вдохновенный взгляд; я вижу мир, созер-*

цающий сияние высшего существа, сотворившего его; небо служит навесом Вечного..., мой слабый разум, согбенный под прахом земли, не может еще лицезреть такую величественность чудес, и останавливается в глубоком молчании...». Далее рука философа остановилась навсегда. — Шпет приводит в собственном переводе отрывок из произведения «Адрастея», над которым Гердер работал в последние дни жизни. О последних часах его жизни повествуется в книге «Жизнь Гердера»: «Von dem ersten Krankheits Anfall am 17 oder 18 October erholte er sich bald wieder, und blieb nicht im Bette. Das zehnte Stück der Adrastea war fast zur Hälfte von ihm geordnet und geschrieben und in guten Stunden arbeitete er daran noch weiter fort, bis zu der ergreifenden Stelle, eines, für die Adrastea bestimmt gewesenen Aufsatzes: Ueber die Nordische Mythologie (B. 28. P. 439) die mit den Worten schließt:

"Das feinste und klangreichste Gedicht[6] über sie (die nordische Fabel-Lehre) konnte sie nicht anders enden lassen; sie verhallet in den Ton:

Er mizt den Himmel, stillt die Meere:
Gericht und Recht ist um ihn her!
Er ist der Herr! der Gott der Heere!
Er ist — wo ist ein Gott, wie Er?"
— — "In neue Gegenden entrückt
Schaut mein begeistert Aug' umher erblickt
Den Abglanz höherer Gottheit, ihre Welt,
Und diese Himmel, ihr Gezelt!
Mein schwacher Geist, in Staub gebeugt,
Faßt ihre Wunder nicht und schweigt"

und schweigt! — er wollte noch etwas hinzusetzen durch Uebelbefinden wurde er genöthigt abzubrechen, und so blieb das Blatt offen auf seinem Schreibpulte liegen. Der treue Sohn Gottfried warf, während der ärztlichen Behandlung seines immer kranker werdenden Vaters, manchen kummer- und ahndungsvollen Blick auf dieses prophetische Blatt, dessen grausame Erfüllung er täglich näher heran nahen sah, es waren "die letzten Strophen seines Lebens"!». *Ring C. L.* Herders Leben // *Herder I. G.* Sämmtliche Werke. T. 16. Carlsruhe, 1822. S. 327—328. — В русском переводе:

«После первого приступа болезни 17 или 18 октября он <Гердер> быстро поправился и не оставался в постели. Десятый раздел "Адрастеи" был им намечен и почти наполовину написан, и в лучшие свои часы он продолжал эту работу и довел ее до очень трогательного места, до решающей для всей "Адрастеи" статьи "О нордической мифологии", которая заканчивается словами:

---

[6] Gedicht eines Skalden von Gerstenberg.

"Полное красот и музыки стихотворение <стихотворение скальда из Гельстенберга> о нем (нордическом учении-мифе) не могло завершиться иначе; тон приглушается:

<...> мой слабый разум, согбенный под прахом земли, не может еще лицезреть такую величественность чудес, и останавливается *в глубоком молчании*"[7].

...и молчит! Здесь Гердер хотел что-то вставить, но ему стало плохо, он вынужден был прервать работу, и на его письменном столике остался лежать недописанный лист. Преданный сын Готфрид, в то время как врач занимался его отцом, которому становилось все хуже и хуже, не раз бросал горестный и недобрый взгляд на этот пророческий лист, ужасное содержание которого с каждым днем становилось ему все ближе и понятнее; то были "последние строфы его жизни!"».

С. 50. ...*Иоффе: Не какое угодно содержание в идеале, ибо справедливо не все.* — Вероятно, имеется в виду ***Иоффе*** Адольф Абрамович (1882—1927) — участник революционного движения в России, соратник Л. Троцкого. Окончив гимназию, в 1903—1904 годах учился на медицинском факультете Берлинского университета, в 1906—1907 годах — на юридическом факультете Цюрихского университета. В дальнейшем — советский партийный и государственный деятель, покончил жизнь самоубийством. Вероятно, Шпет имеет в виду статью А. А. Иоффе «К Этике Мандевиля и "Социализму" Канта». Иоффе пишет: «Кант выразил желание, чтобы долженствование было превращено в бытие (т. е. еще не осуществившиеся требования должны быть *постепенно* осуществляемы). Долженствование, конечно, регулятивный принцип и никогда не может совпасть с бытием, но, несмотря на то, мы должны стремиться к осуществлению идеала». *Иоффе А. А.* К Этике Мандевиля и «Социализму» Канта // Этическая проблема в историческом материализме. Сб. ст.: К. Каутский, А. Иоффэ, О. Бауэр. Предисловие В. Н. Марковникова. Пер. с нем. Я. Линденберг. М., 1907. С. 42. И далее: «Кантовский нравственный закон: "Поступай так, чтобы всегда уважать человечество, как в твоем собственном лице, так и в лице всякого другого человека, и чтобы всегда относиться к лицу как к цели, а никогда только как к средству", выражает сущность либерализма. Кантовское учение — это философия либерализма, ибо последний, подобно Канту, требует только *формальной* свободы индивидуумов в их взаимных отношениях, между тем как социализм стремится дать этим формам содержание».

---

[7] Перевод Г. Г. Шпета.

Там же. С. 44. — Примечательно, что статья эта опубликована на русском языке в 1907 году, что противоречит датировке основного текста, сделанной Шпетом: 1903. Однако фамилия Иоффе упоминается Шпетом на обороте основного предпоследнего листа, в отличие от основного текста запись сделана карандашом, поэтому можно предположить более позднее происхождение этой записи.

С. 50. ...*Фесенко: Идеал марксистов эмпирический, а других — абсолютный*. — ***Фесенко*** (Федченко) Иван Федорович (1846—1882) — русский политический деятель, народник, активный участник революционного движения 1870-х годов. Учился в Полтавской духовной семинарии; курса не окончил. Затем учился в Нежинском лицее, откуда перешел в конце 1860-х годов на юридический факультет Петербургского университета. Был намечен к оставлению при университете по кафедре политической экономии, но в конце 1872 — начале 1873 года оставил университет, не окончив курса, и уехал за границу. Осенью 1874 — весною 1875 года стоял во главе киевского пропагандистского кружка (в него входили Сокович, Л. Дейч, Соколов, Т. Квятковский и др.). Арестован весною 1875 года за пропаганду; около года просидел в тюрьме, после чего выпущен на поруки. По выходе из тюрьмы жил в Петербурге, читал лекции по политической экономии среди молодежи и рабочих. Женился на М. Г. Дейч и вместе с нею в 1878 году выехал на юг вследствие болезни. Служил надзирателем в Одесском сиротском училище. Предназначался в феврале 1880 года к высылке под надзор полиции в Восточную Сибирь. Оставлен в Одессе под гласным надзором вследствие тяжелой болезни (туберкулез). Плеханов писал: «Вспоминая лекции, читавшиеся в рабочих кружках "бунтарями", я думаю, что существенную пользу рабочие могли выносить только из лекций по политической экономии покойного И. Ф. Фесенко. Этот, к сожалению, слишком рано умерший человек хорошо знал выбранный им предмет и умел излагать его общедоступно и увлекательно». *Плеханов Г. В.* Сочинения. Т. III. М.-Л., 1923. С. 140—141.

Zu Kants Gedächtniss. Zwölf Festgaben zu seinen 100-jahrigen Todestage. Berlin, 1904

Впервые опубликовано: Zu Kants Gedächtniss. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Tröltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster, herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. Mit vier Beilagen. Berlin. Verlag von Reuther v. Reichard, 1904. S. 350 // Вопросы философии и психологии. Кн. III (73). С. 406—418.

Либман (Liebmann) Отто (1840—1912) — немецкий философ-неокантианец. Профессор в Страсбурге (с 1872) и Йене (с 1882). В сочинении «Кант и эпигоны» (1865) Либман призывал вернуться «назад к Канту». Основные труды: «Zur Analysis der Wirklichkeit» (Brl., 1876), «Gedanken und Tatsachen» (Bd. 1—2, Stras., 1882—1904).

Виндельбанд (Windelband) Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ, глава Баденской школы неокантианства. Профессор в Цюрихе (1876), Фрейбурге (1877), Страсбурге (1882) и Гейдельберге (1903). Виндельбанд известен своими трудами по истории философии: «История древней философии» (1888, рус. пер. 1893), «История новой философии» (Bd. 1—2. 1878—1880, рус. пер. Т. 1—2. 1902—1905).

Паульсен (Paulsen) Фридрих (1846—1908) — немецкий философ, педагог. С 1875 преподавал в Берлинском университете (экстраординарный профессор с 1878). Автор историко-педагогических исследований в области высшего и среднего образования, в том числе фундаментального труда «Исторический очерк развития образования в Германии» (1885, рус. пер. 1908).

Риль (Riehl) Алоиз (1844—1924) — немецкий философ, профессор философии в Граце, Фрейбурге, Киле и Галле. Основные труды: «Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft» (Lpz., 1876—1887), «Ueber wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie» (Freiburg, 1883), «Einführung in die Philosophie der Gegenwart» (1903) и др.

Кюнеманн (Kühnemann) Эжен (1868—1946) — немецкий философ. Учился философии, классической филологии и германистике в Марбурге, Мюнхене и Берлине. Исследовал философские идеи Гердера, выпустил книгу: «Herders Leben» (München, 1895). Под руководством Германа Когена написал габилитационное сочинение, посвященное эстетическим идеям Канта и Шиллера. В 1906—1909, 1914—1917 и 1932 годах читал лекции в США. Основные труды: «Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon» (Berlin, Stuttgart, 1899), «Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza» (Halle, 1902) и др.

Трёльч (Troeltsch) Эрнст (1865—1923) — немецкий протестантский теолог, философ, социолог и историк религии. Профессор в Бонне (с 1892), Гейдельберге (с 1894) и Берлине (с 1917). Религиозно-философские взгляды Трельча сложились в русле идей

либерального протестантизма. Основные труды: «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt» (München, 1906), «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» (Tübingen, 1912), «Der Historismus und seine Probleme» (Brl., 1922) и др.

Геман (Heman) Фридрих Карл (1839—1919) — немецкий историк религии, философ и педагог. С 1858 года изучал философию в Базеле, в 1864 году защитил габилитационное сочинение по философским и религиозным идеям Шлейермахера. В 1864—1871 годах — протестантский священнослужитель. С 1883 года — профессор богословия в Базельском университете, в 1888 году читал лекции по философии и педагогике на факультете искусств. Основные труды: «Eduard von Hartmann's Religion der Zukunft in ihrer Selbstzersetzung nachgewiesen (Leipzig, 1875), «Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung, Eine analytische Untersuchung (Leipzig, 1881), «Der Ursprung der Religion» (Basel, 1886), «Die Bildungsideale der Deutschen im Schulwesen seit der Renaissance, Eine historische Skizze zu praktischen Zwecken» (Basel, 1892) и др.

Штаудингер (Staudinger) Франц (1849—1921) — немецкий философ и педагог. После окончания гимназии изучал архитектуру в Штутгарте, затем обучался богословию в Гиссене. В 1870 году сдал экзамен по богословию. Изучал философию в Марбурге у Германа Когена и Пауля Наторпа. В 1871 году получил ученую степень доктора философии. В 1876 году стал работать школьным учителем в Вормсе. В центре его философских интересов — проблемы практической философии.

Рунце (Runze) Георг (1852—1922[8]) — немецкий философ, профессор систематической теологии в университете Берлина (1891—1921). Защитил габилитационную работу в 1880 году в Берлине по спекулятивной теологии и философии религии. Основные труды: «Ethik. Encyclopädische Skizzen und Literaturangaben zur Sittenlehre» (1891), «Fridrich Nietzsche als Theologe und als Antichrist» (1896), «Religion und Geschlechtsliebe» (1909) и др.

Баух (Bauch) Бруно (1877—1942) — немецкий философ, профессор философии в Галле и Йене. Представитель Баденской школы неокантианства. Основные труды: «Gluckseligkeit und Personlichkeit in der kritischen Ethik» (1902), «Immanuel Kant» (1917), «Die Idee» (1926) и др.

---

[8] По другим энциклопедическим сведениям, год смерти Рунце — 1938.

Шмид-Нёрр (Schmid-Noerr) Альфред Фридрих (1877—1969) — немецкий писатель, профессор философии и эстетики в Гейдельберге (1906—1918). Обучался у Г. Риккерта. В 1902 году получил степень доктора философии, в 1904 году написал габилитационное исследование «Die Philosophie Fichte mit Rücksicht auf die Frage nach der "veränderten Lehre"» (Fr. i. Br., 1904). С 1917 года — свободный писатель в Мюнхене и в Перхе (Штренберг).

Астер (Aster) Эрнст фон (1880—1948) — немецкий философ. В 1905 году после габилитации назначен на должность доцента в университет Мюнхена. В 1920—1933 годах профессор философии Гиссенского университета, член СДПГ. С 1933 года в эмиграции в Швеции, преподавал в Стамбульском университете. Основные труды: «Prinzipien der Erkenntnislehre» (1913), «Geschichte der antiken Philosophie» (1921), «Die Geschichte der neueren Philosophie» (1925), «Platon» (1925), «Geschichte der englischen Philosophie» (1927), «Die Psychoanalyse» (1930), «Die Naturphilosophie» (1932), «Nationalismus und Ethik» (1933) и др.

Файхингер (Vaihinger) Ханс (1852—1933) — немецкий философ; профессор университетов в Страсбурге с 1883 года, в Галле с 1906 года; автор «Комментария к "Критике чистого разума" И. Канта» (Т. 1—2, 1881—1882); основатель журнала «Kant—Studien» (1897) и Кантовского общества (1904). Основной труд: «Философия как если бы» (1911).

С. 52. *...Либман именно решительно провозгласил в своем сочинении «Kant und die Epigonen», вышедшем в 1865 году, ставшее теперь лозунгом — Also muss auf Kant zurückgegangen werden — итак, надо вернуться к Канту.* — См. прим. к с. 210.

С. 54. *...Собственно в логике и методологии обращено внимание на задачи и формы исторического мышления со времени Лотце и Зигварта, к тому же должна стремиться и теория познания.* — ***Лотце*** (Lotze) Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. Его учение близко к монадологии Лейбница. В теории познания выступает посредником между сторонниками детерминистского и телеологического взгляда на историю, различая естественнонаучные принципы и утверждаемые чувством ценности. Выявляя особенность исторического метода по сравнению с методом естественных наук, как и Зигварт, указывает на связь исторических каузальных понятий с идеями цели и ценности. Концепция Лотце оказала влияние на философию В. Вин-

дельбанда, Э. Гуссерля. — ***Зигварт*** (Sigwart) Христоф фон (1830—1904) — немецкий логик, по философским воззрениям близок к Баденской школе неокантианства. В своей двухтомной «Логике» («Logik». Bd. 1—2, 1873—1878) ставит задачу построить методологию научного знания. Не удовлетворяясь традиционным пониманием логики, стремится обосновать логику на фактах реального мышления, тем самым примыкая к идущему от Дж. С. Милля направлению психологизма в логике. Категории логики рассматриваются, с одной стороны, как реальные процессы мышления или их закономерности, с другой — как не выводимые из эмпирического материала логические отношения и законы. Смешение логического и психологического моментов было подвергнуто критике со стороны Шпета во второй части «Истории как проблемы логики» (третья и четвертая главы). См.: *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. С. 628—716.

С. 56. *...Канта забыли оттого, что его ближайшие последователи, вопреки неоднократным объяснениям Канта, истолковали его учение в смысле чистого идеализма. Уже его ближайшие ученики (Шульце, Маймон, Бёк и др.) находили противоречие в его учении о вещи в себе.* — ***Шульце*** Готлоб Эрнст (1761—1833) — профессор философии в Геттингене. Его труд «Aenesidemus oder über die Fundamente der von Professor Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik» («Энезидем, или Об основах данной профессором Рейнгольдом в Йене элементарной философии, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума», 1792) получил широкую известность, а автор стал именоваться «Энезидемус Шульце». В книге содержится критика не только философии Рейнгольда, но и некоторых основных положений «Критики чистого разума» Канта. Шульце обращает главное внимание на закон причинности и вместе с Юмом отрицает объективное его значение. Если рассматривать сознание как источник представлений или, наоборот, видеть в предметах причину возникновения в сознании представлений, то в обоих случаях понятию причинности придается объективное значение; чтобы быть последовательным, Кант должен был отрицать существование предметов. На почве критической философии переход от мышления к бытию невозможен. Вполне неудовлетворителен и взгляд Канта на познание, как состоящее из данного опытом содержания и априорной формы. Сочинение Шульце сохраняет свое значение и до настоящего времени как критика Кантовой философии. — ***Маймон*** (настоящая

фамилия Хейман, Heiman) Соломон (1753 или 1754—1800) — немецкий философ, последователь и ученик М. Маймонида, в честь которого он изменил фамилию. Комментатор трудов Канта. «Вещь в себе», по его мнению, нельзя мыслить вне сознания, иначе она стала бы не-вещью (Unding) — вздором, небылицей. Маймон опубликовал свои критические материалы в работе «Опыт трансцендентальной философии, вместе с Приложением о символическом познании» (1790). Маймон — автор философского словаря «Освещение важнейших тем (Gegenstande) философии в алфавитном порядке» (1791). Перу Маймона принадлежат сочинения «Категории Аристотеля» (1794), «Попытка новой логики, или Теория мышления» (1794), «Критические исследования о человеческом духе, или высшая способность познания и воли» (1797). — ***Бёк*** (Beck) Якоб Сигизмунд (1761—1840) — немецкий философ-кантианец. Изучал математику и философию в Кенигсберге с П. Краузе и И. Кантом, завершил учебу в 1783 году. В 1791 году он стал учителем в гимназии г. Галле, а в 1796 году — экстраординарным профессором философии в университете г. Галле. Он был приглашен в Росток в качестве профессора метафизики в 1799 году и оставался там до самой смерти. Основной труд: «Компендиум, разъясняющий критические сочинения профессора Канта по его же совету» (Т. 1—3. 1796). Бек элиминирует «вещь в себе» и интерпретирует объект как продукт представления.

С. 57. *...Две последующие главы этой статьи заняты изложением, как «с формальной стороны, так и с материальной», оставшихся после Канта рукописей, относящихся к последним годам его жизни, недавно изданных Р. Рейке (Reike).* — ***Рейке*** (Reicke) Рудольф (1825—1905) — немецкий историк. В 1858 году он поступил на службу в королевскую библиотеку, а в 1894 году получил должность старшего библиотекаря. Он также был одним из ведущих исследователей Канта своего времени. Основные труды: «Kantiana» (Königsberg, 1860) и «Losen Blätter aus Kants Nachlass» (Königsberg, 1889, 1895).

С. 57. *...Речь идет, главным образом, о последнем неоконченном сочинении Канта. См. Куно Фишер, Им. Кант. Рус. пер. Стр. 102—3 и 136—40.* — Фишер пишет: «Кант занимался еще обработкой обширного сочинения, которое называл с пристрастной любовью старика к последнему детищу своим главным творением: оно должно было образовать переход от метафизики (от метафизических начал естествоведения) к физике, служить как бы мостом между ними и было озаглавлено им: “Система чистой философии в ее

полном объеме". До последних месяцев своей жизни он трудился над ним прилежно, как мог. После его смерти это сочинение нашли на его столе; оно состояло из 117 ½ листов in-folio и 42 обыкновенных листов и было разделено самим Кантом на 13 свертков». *Фишер К.* История новой философии. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1. Возникновение и основание критической философии. Пер. с 4-го нем. изд. Н. Н. Полилова, Н. О. Лосского и Д. Е. Жуковского. 1901. С. 102. И далее: «То сочинение, над которым Кант работал последнее время и которое осталось неоконченным (см. выше, стр. 102), досталось по наследству К. Фр. Шену, советнику консистории в Дурбене в Курляндии. Последний, приходившийся племянником Канту, как муж дочери его брата, тотчас после смерти философа лично получил манускрипт в Кенигсберге, взял его с собой, тщетно пытался обработать его для издания и хранил в своей библиотеке пятьдесят лет (1804—1854). Дочь его, г-жа Гензель, желая извлечь пользу из этого сочинения, показала его сведущим людям и в конце концов отправила в Кенигсберг библиотекарю Р. Рейке, который держал его у себя шестнадцать лет (1866—1882) и затем напечатал в единственно возможном виде, отдельными отрывками и частями. <...> В его <Рейке> статье об этом сочинении говорится следующее. Первый сверток заключает в себе попытку дать определение трансцендентальной философии "*повторяющуюся по крайней мере несколько сот раз*". Во втором находится "введение, начатое много раз"; в нем трактуется о естественной истории, математике, эмпирической физике, о движущих силах материи, о первичном веществе и т. д. "*Все это повторяется многократно*". "В упомянутых выше свертках говорится об одних и тех же предметах". Изложение содержания третьего свертка заканчивается словами: "*наконец все это еще раз*". "*Четвертый* сверток состоит почти из трех полных листов, где говорится о тех же самых предметах, что во втором и третьем". "*Пятый* состоит из тринадцати листов, и в нем трактуется *снова обо всем упомянутом выше*. На четырех листах *шестого* излагается очерк предыдущего". О содержании *седьмого* сказано: "все это набросано без определенного порядка, и о каждом из названных предметов говорится *несколько раз теми же самыми словами*". *Восьмой* содержит в себе "повторение изложения тех предметов, о которых говорится во втором и третьем". Изложение содержания *девятого* сопровождается заключительной фразой: "все это *повторено* на двух последних листах". Содержание *десятого* составляют "заметки о сне", затем говорится о "принципе и системе физики", затем о "переходе от метафизических начал естествоведения к физике, об опыте, об источниках и предметах физики, однако *без всякого порядка и с многократными*

повторениями одного и того же". *Одиннадцатый* совершенно подобен предыдущему. "В обоих однако кое-где разбросаны короткие фразы, содержащие важные и интересные мысли в том самом виде, как они являлись в этом многообъемлющем уме; только все это *перемешано без всякого разбора* и некоторые вещи повторяются *более десяти раз*, так что восстановить порядок можно лишь с большим трудом". В *тринадцатом* исследуется вопрос: "какие выгоды принесет прогресс к лучшему"? Напечатав эти сведения, Рейке семнадцать лет медлил с изданием доверенного ему сочинения и в конце концов убедился в невозможности составить из рукописей "некогда столь мощного, под конец же побежденного старческой дряхлостью мыслителя" книгу, которая представляла бы собою связное целое; поэтому он решился напечатать это сочинение так, чтобы оно явилось полным, насколько возможно, и отрывочным, насколько это необходимо. В трех годичных выпусках (1882 до 1884 г.) Altpreussische Monatsschrift (Bd. XIX, XX, XXI) оно напечатано под заглавием: "Неизданное сочинение Канта, относящееся к последним годам его жизни". Последовательность свертков по времени их напечатания такова: XII, X, XI, II, IX, III, V, I, VII. Я познакомился с сочинением в этой редакции и нашел, что приведенная выше характеристика более чем подтверждается». *Там же*. С. 136—137.

С. 58. *...Статья Штаудингера посвящена выяснению спора, возникшего в Германии между Наторпом, автором знаменитой теперь, вышедшей в этом году вторым изданием, книги «Социальная педагогика» (Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehyng auf der Grundlage der Gemeinschaft), и последователями очень распространенных педагогических идей Гербарта.* — ***Наторп*** (Natorp) Пауль (1854—1924) — немецкий философ, наряду со своим учителем Г. Когеном глава Марбургской школы неокантианства. С 1885 года — профессор Марбургского университета. Он интерпретировал различные учения античности (прежде всего Платона) и нового времени как философское предварение идей кантовского критицизма. — ***Гербарт*** (Herbart) Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий психолог и философ, представитель реалистического направления в философии. Профессор университетов в Гёттингене (с 1805), Кёнигсберге (1809—1833), где основал при университете педагогическую семинарию с опытной школой, и снова в Гёттингене (с 1833). Особенно ценны его труды в области психологии и педагогики. Критиковал философские концепции И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля; отрицал творческий и спонтанный характер сознания. По Гербарту, основой философии является опыт, а сама она должна занимать-

ся «обработкой понятий опыта» для их выяснения и исправления. Ученики и последователи Гербарта: Р. Г. Лотце, М.-В. Дробиш, М. Лацарус, Х. Штейнталь и др. Основные труды: «Psychologie als Wissenschaft» (1824—1825), «Allgemeine Pädagogik» (1806), «Allgemeine Metaphysik» (1829) и др. — В 1910 году была переведена на русский язык книга Наторпа «Философия как основа педагогики». В предисловии к ней Шпет отмечал: «Развив в своей главной работе по педагогике в "Sozialpädagogik", свою систему в форме догматической, Наторп любит возвращаться к ее теме и в своих статьях и лекциях исторического содержания. <...> Однако, естественно, к какому бы вопросу ни обратился Наторп, основные принципы его философских убеждений не могут не обнаружиться. В значительной степени это имеет место и в предлагаемой его работе. И непредубежденному читателю бросятся в глаза некоторые предвзятые и логически неоправданные точки зрения автора, например искусственное объяснение единства философии как целого; утверждение, что этика и эстетика составляют "продолжение" логики ("логика в расширенном смысле"); умолчание о собственно философии, т. е. метафизике, ее роли и отношении к нормативным наукам; невыясненность отношения эстетики и психологии творческого воображения и т. п. <...> Наторп заинтересован здесь не столько в распространении своих взглядов, сколько в защите забываемого иногда общего требования, что "теоретическое обоснование педагогики есть дело философии". Вот причина появления этой книжки. Но повод, ближе определивший ее выбор, указывает и ту сторону ее, на которую мне хотелось бы обратить внимание читателя. Дело идет об одном частном вопросе педагогики, но тесно связанном с принципами ее. Со времени Гербарта судьбы педагогики прочно связываются с судьбами психологии. Направления педагогической мысли зависят от направлений психологии. Каждый шаг в развитии психологии рассматривается как вклад в педагогику. И несмотря на внутреннее противоречие задач психологии как науки — найти законы душевной жизни, т. е. установить *общие* принципы ее, и педагогики как практической дисциплины — иметь дело с данным, *индивидуальным*, — несмотря на это, возникает самостоятельная дисциплина: педагогическая психология. Принимая во внимание различие задач педагогики и психологии, в таком названии уже заключается contradictio in adjecto. <...> Рассуждения Наторпа получают тем большую убедительность, что он широко ставит вопрос и дает ответ на вопросы не только о педагогическом значении психологии, но и логики, и этики, и философии в целом». *Шпет Г. Г.* Предисловие к книге П. Наторпа «Философия как основа педагогики». Цит. по изд.: *На-*

торп П. Избранные работы. М., 2006. С. 297—298, 301. См также рассуждения самого Наторпа: *там же*. С. 306—307.

С. 58. ...*О педагогических идеях Гербарта см. статью А. Л-ского в «Русской Мысли» 1901 г.* — См.: *А. Л-ский.* Педагогические идеи Гербарта // Русская мысль. 1901. Кн. 10. С. 119—139.

С. 58. ...*Гельмгольц, как известно, находил родство между теорией натавистов и учением Канта об априорности пространства.* — ***Гельмгольц*** (Helmholtz) Герман (1821—1894) — немецкий физик и физиолог. Профессор физиологии и общей патологии в Кёнигсберге (1849); профессор физиологии в Бонне (1855), в Гейдельберге (1858). В 1871 перешел на кафедру физики в Берлин, а в 1888 стал директором Физико-технического института в Шарлоттенбурге. Гельмгольц сформулировал и развил закон сохранения энергии, ставший основой современного естествознания («Die Erhaltung der Kraft», 1847). Научный интерес Гельмгольца фокусировался в области физиологии органов слуха и речи. Он разработал теорию восприятия глазом цветовых впечатлений (теория Юнга—Гельмгольца), прояснил механизм звукового восприятия, сформулировал законы гармонии и диссонанса, измерил скорость передачи нервного раздражения. Основные труды в области психофизики, акустики, гидродинамики, электролиза, термохимии и теоретической механики. В рус. пер. «Учение о слуховых ощущениях как физиологическая основа для теории музыки» (СПб., 1875), «Учение о звуковых ощущениях» (СПб., 1879) и др.

Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. М. Соколова; 2-е изд. СПб., 1902

Впервые опубликовано: Иммануил Кант. Критика чистого разума. Перевод Н. М. Соколова. 2-е издание. Спб., 1902 г. Стр. 658+VIII. Ц. 3 руб. 50 коп. // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. IV (74). С. 550—564.

Соколов Николай Матвеевич (1860—1908) — поэт, критик и переводчик (в том числе философских сочинений). Образование получил в Санкт-Петербургской духовной академии. С 1898 года состоял цензором Санкт-Петербургского цензурного комитета, действительный статский советник (1907). Выпускал сборники философских и эпических стихотворений (1899, 1904, 1905). Автор книг «Об идеях и идеалах русской интеллигенции», «Русские святые и русская интеллигенция» (1904). Выступал как обозреватель текущей литературы в «Русском вестнике» (псевдоним

Н. Скиф), резко высказываясь против Горького, Куприна, Андреева, «декадентов» — Зинаиды Гиппиус и Ивана Коневского. Еще в студенческие годы начал переводить «Критику чистого разума» Канта, издал только в 1896—1897 годах; перевел также две другие «Критики» — «Критику практического разума» и «Критику способности суждения», а также «Антропологию» и «Религию в пределах только разума». Соколов выполнил также одних из первых русских переводов Шопенгауэра («Мир как воля и представление». Т. 2. 1893). Скоропостижно скончался, отравившись уксусной эссенцией.

С. 63. *...Файгингер (Commentar zu Kants Kr. d. r. V.) отмечает такое же свое толкование этого места у Мишле и Вильма, но считает его нелогичным.* — ***Файхингер*** (см. прим. к обзору «Zu Kants Gedächtniss») пишет: «*Michelet*, Letzte Systeme I, 52 und *Willm*, Phil. All. I, 84 beziehen das "Inventarium" auf die Kritik d. r. V. selbst. Dem logischen Zusammenhange nach aber kann nur das "nach dem vorgelegten Entwurfe" auszuführende System der Metaphysik gemeint sein, das aber K. bekanntlich nicht geliefert hat». *Vaihinger H.* Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. 1—2. Stuttgart, 1881. S. 148—149. В русском переводе: «*Мишле К. Л.* (История последних систем философии. I, 52) и *Вильм Дж.* (История немецкой философии от Канта до Гегеля. I, 84) связывают "инвентарь" с самой *Критикой чистого разума*. Но, судя по логической взаимосвязи, здесь может подразумеваться только система метафизики, которая должна была начинаться с "предлагаемого наброска", — системы, которую Кант, как известно, не представил».

С. 64. *...Кант говорит: «Здесь ничто не может укрыться от нас, <...> возможной, но и необходимой». (Es kann uns hier nichts entgehen, weil, <...> sondern auch notwendig).* — Кант: «Здесь ничто не может ускользнуть от нас, так как то, что разум всецело создает из самого себя, не может быть скрыто <...> Полное единство такого рода знаний, а именно знаний исключительно из чистых понятий, делает эту безусловную полноту не только возможной, но и необходимой». *Кант И.* Критика чистого разума. Перевод с нем. Н. О. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным. М., 1994. С. 12.

С. 66. *...«Опыт, несомненно, первый продукт, производимый рассудком». Ланге объясняет: с опытом или по случаю опыта (ср. пер. Страхова «История материализма» стр. 345).* — Ланге пишет: «Для Канта здесь лишь начинается настоящая проблема. Эта проблема гласит:

Как вообще возможен опыт? Но здесь дело идет еще не о решении этой проблемы, а лишь о доказательстве, *что она существует*, что тут заключается еще вопрос, которого эмпиризм не может разрешить. Доказательством этого служит то, что существует сознание *необходимости*, строгой всеобщности понимания, и что это сознание *не происходит из опыта*, хотя оно развивается лишь с опытом и *по случаю* опыта». Цит. по изданию: *Ланге Ф. А.* История материализма. Пер. Н. Н. Страхова. В 2 т. Т. 2. СПб., 1883. С. 21—22.

С. 68. ...*Многие ошибки в переводе профессора Владиславлева воспроизводит и г. Соколов, между тем более или менее удачному переводу здесь он не захотел следовать. Владиславлев перевел Elementarlehre через «Общее учение».* — ***Владиславлев*** Михаил Иванович (1840—1890) — профессор философии. Учился в Новгородской семинарии, потом в Санкт-Петербургской духовной академии, в которой пробыл всего два года; в академии случилось столкновение преподавателя греческой словесности со студентами, вследствие которого Владиславлев, в числе других, был исключен и отправлен на родину, но скоро вернулся в Петербург. Посланный за границу для приготовления к профессуре, он слушал лекции К. Фишера и Г. Лотце. Защитив в 1866 году магистерскую диссертацию «Современные направления в науке о душе» (это была первая в России диссертация по научной психологии), Владиславлев был избран штатным доцентом философии в Санкт-Петербургском университете и вслед за тем занял кафедру философии в историко-филологическом институте. Сверх того, он несколько лет преподавал ту же науку на Высших женских курсах. В 1868 году Владиславлев получил степень доктора философии за диссертацию «Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы» и был избран экстраординарным профессором; в 1879 году получил звание сверхштатного ординарного профессора; с 1885 года был деканом историко-филологического факультета, в 1887 году назначен ректором Санкт-Петербургского университета. Владиславлев читал лекции по логике, психологии, истории философии, метафизике, этике и философии духа. В специальных курсах он разбирал «Метафизику» Аристотеля, «Критику чистого разума» Канта, «Микрокосм» Лотце. Кроме указанных работ, перевел «Критику чистого разума» Канта (СПб., 1867) и составил «Логику» (СПб., 1872, 2-е издание 1881) и «Психологию» (1881, два тома; третий, задуманный им, он не успел обработать).

С. 68. ...*Недавно в Варшаве вышел прекрасный перевод «Критики чистого разума» на польский язык г. Хмелевского. Профессор Г. Струве назы-*

вает его лучшим из знакомых ему английских, французского и русского переводов (Tissot, Haywood, Meiklejohn, Max Müller, Владиславлев). — Шпет имеет в виду следующее издание: *Kant I.* Krytyka czystego rozumu / Immanuel Kant; przeł. z oryg. Piotr Chmielowski; pod red. Henryka Struvego; z dodaniem wstępu i objaśnień tłomacza oraz skorowidzu nazwisk i wyrazów naukowych. Warszawa: Zapomoga Kasy Pomocy dla Osób Pracujących na Polu Naukowem im. Józefa Mianowskiego, 1904. — В предисловии редактора к польскому переводу «Критики чистого разума» Струве пишет: «Я безмерно рад, что этот перевод выполнен автором, в высшей степени квалифицированным, поскольку он прекрасно знаком с отечественной и зарубежной философией, а помимо этого является известным историком нашей литературы, чьи стилистические дарования заслужили всеобщее признание. Оба эти обстоятельства в значительной мере послужили тому, что перевод столь трудного, а часто и многозначного произведения, каким является "Критика чистого разума", выполненный Петром Хмелёвским, несомненно можно считать лучшим из многочисленных переводов этого труда на другие языки. Мне лучше известны французский перевод Тиссо (1835), английский Хейвуда (1838), Мейклджона (1852) и Макса Мюллера (1881), а также русский перевод Владиславлева (1867), и при подготовке этого издания, сравнивая между собой наиболее трудные фрагменты этих переводов, я часто убеждался, что польскому переводу следует отдать предпочтение, учитывая удачное сочетание адекватности и точности с ясностью и доступностью изложения. В названных переводах точное соответствие оригиналу достигается за счет использования темных, искусственных оборотов — что характерно даже для перевода Макса Мюллера, — в то время как стремление к более доступному изложению рассуждений Канта часто оборачивалось утратой или во всяком случае ослаблением тонких нюансов его мысли, — как об этом свидетельствуют переводы Тиссо и Владиславлева. Хмелёвскому же удалось даже в самых трудных и многозначных местах успешно пройти между Сциллой и Харибдой, обычно подстерегающих переводчиков. Точность и адекватность его перевода совершенно не пострадали из-за того, что он заботится о как можно более ясном и доступном изложении, подбирая вполне понятные выражения и обороты, в частности разделяя слишком длинные периоды на более короткие, что более соответствует духу нашего языка». *Указ. соч.* С. V—VI. Перевод цитаты В. Н. Поруса. — ***Хмелёвский*** (Chmielowski) Петр (1848—1904) — польский литературный критик эпохи позитивизма, профессор Львовского университета. В 1891—1897 годах редактировал журнал «Атенеум» и был первым критиком, который оценил талант С. Выспянского. Он написал монографии о творчестве А. Мицкеви-

ча и Ю. И. Крашевского и др. Перевел на польский язык сочинения Гёте и «Критику чистого разума» Канта. — ***Струве*** (Struve) Генрих Егорович (1840—1912) — русский философ, богослов, логик, психолог. Учился в Тюбингенском и Йенском университетах. В 1862 году защитил диссертацию «О происхождении души», в 1870 — диссертацию «Самостоятельное начало душевных явлений» в Московском университете. Струве был автором нескольких популярных учебных пособий по логике и психологии. Популяризировал различные направления европейской философии в сочинениях: «Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками» (Варшава, 1872), «Введение в философию» (Варшава, 1890) и др. В течение многих лет Струве был профессором Варшавского университета, где преподавал философию, историю философии, логику, психологию, этику. — Струве имеет в виду следующие переводы Канта:

1. *Kant I.* Critique de la raison pure. 2-de édition en français, retraduée sur la 1-re édition allemande, contenant tous les changements de la 2-de édition. Des notes et une biographie de Kant. Par C. J. Tissot, prof. Vol. 1—2. Paris, 1845.

2. *Kant I.* Critique of Pure Reason. Translated from the German by Francis Haywood. London, 1848.

3. *Kant I.* Critique of Pure Reason. Translated from the German by J. M. D. Meiklejohn. London, 1855.

4. *Kant I.* Critique of Pure Reason. Translated from the German by Friedrich Max Müller. London, 1881.

5. *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. М. И. Владиславлева. СПб., 1867.

С. 68. ...*Нужно иметь в виду, что деление на Elementarlehre и Methodenlehre заимствовано из логики (ср. Kants Logik, herausgg. v. Jäsche, особ. Vorrede), где Elementarlehre называлось учение о понятиях, суждениях и умозаключениях, т. е. элементах мышления. (Ср. Riehl, Der philos. Kritiz. I, S. 300; Vaihinger, K-s Commentar, I, S. 484).* — См.: *Kant I.* Logik ein Handbuch zu Vorlesungen / Hrsg. G. B. von Jäsche. Königsberg, 1800. S. IX—X. — *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus: geschichte und system. Lpz., 1876—1887. Bd. 1—3. S. 300. — Файхингер комментирует: «Учение об элементах и учение о методе. <...> Учение об элементах имеет дело с материалами чистого разума, учение о методе — с формальными условиями их соединения в полноценную систему чистого разума. Первое собирает орудие постройки — и ограничивает его, второе утверждает план новой постройки (которая фактически не существует). Такое же деление имеет "Критика практического разума";

противоположность этому — не критика эстетической способности суждения (§ 60), а критика теологической способности. Гаман в своей рецензии (Reinhold, Beitr. 1801, II, 209 = W. W. VI, 50) говорит, что это деление осуществляется в соответствии с тем, что является определяющим, и тем, что является его определением. <...> Риль (S. 300) правильно замечает, что это основополагающее деление, принятое в логике; поэтому критика должна пониматься именно как логика процесса познания. Поскольку деление производится "*с общей точки зрения системы вообще*", получается следующее: для того чтобы представить систему чистого разума, необходимы, как и для всякой другой науки, 1) материал, 2) метод. Этим, конечно, изложение системы не вполне исчерпывается, помимо этого Критика чистого разума как целое — это учение о методе». *Vaihinger H.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. I. Stuttgart., 1881. C. 484.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. Пер. с нем. Б. П. Бурдес. Под ред. А. Л. Волынского. СПб., 1904

Впервые опубликовано: Кант. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. Перевел с немецкого Б. П. Бурдес. Под редакцией А. Л. Волынского. Изд. переводчика. Спб., 1904. Стр. 125. Ц. 1 руб. // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. IV (74). С. 564—566.

Бурдес Борис Павлович (1862—1911) — русский переводчик и журналист. Автор статей об Э. Ренане, Г. Ибсене, И-В. Гёте, Д. Дидро, Екатерине II, статьи по вопросам иностранной политики. Корреспондент «Биржевых ведомостей» в Лондоне.

Волынский Аким Львович (псевдоним Флексера Хаима Лейбовича, 1861—1924) — русский литературный критик. Окончил юридический факультет Петербургского университета. Большинство его статей философского характера были опубликованы в журнале «Северный вестник» (начиная с 1889 года), в том числе и работа «Критические и догматические элементы в философии Канта» (1889. № 7, 9—12). Волынский одним из немногих в России поддержал П. Д. Юркевича в его споре с Н. Г. Чернышевским. Стоял у истоков религиозно-философской эстетики символизма. В поздний период творчества пережил увлечение философией Н. Ф. Федорова.

С. 76. *...Еще менее понятно, почему Кант «германский» гений. В предчувствии Германии Бисмарка или в воспоминании о Германии Ариовиста.* — В царской России термин «германцы» использовался для

названия жителей объединенной Германии. — ***Ариовист*** (Ariovistus) (I век до н. э.) — вождь германского племени свевов. Около 71 до н. э. по просьбе галлов-арвернов и секванов, боровшихся с другим галльским племенем — эдуями, перешел с отрядом германцев р. Рейн в качестве «наемного лидера» и около 61 до н. э. одержал победу над эдуями. Поселившись на территории Галлии и обеспечив себе самостоятельное положение, Ариовист собрал вокруг себя около 120 тыс. германцев. В 58 до н. э. Юлий Цезарь разгромил армию Ариовиста. Раненый вождь с остатком войска переправился через Рейн в Германию, где вскоре умер. — ***Бисмарк*** (Bismarck) Отто фон (1815—1898) — германский государственный деятель, рейхсканцлер Германской империи. Под руководством Бисмарка было осуществлено объединение Германии путем «революции сверху» в результате трех победоносных войн Пруссии: в 1864 году совместно с Австрией против Дании, в 1866 году — против Австрии, в 1870—1871 — против Франции.

Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. Лосского. СПб., 1907

Впервые опубликовано: Кант. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. Лосского. Спб. 1907. Стр. VIII+464. Ц. 2 руб. // Критическое обозрение. Вып. II. М., 1907. С. 39—41.

Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965) — русский философ-интуитивист, переводчик немецких философских и историко-философских трудов.

С. 77. *...Своего Файхингера Россия не дождется, а хотя бы такое издание, как немецкое Адикеса, было бы чрезвычайно полезно.* — ***Адикес*** (Adickes) Эрих (1866—1928) — немецкий философ-неокантианец, профессор философии в Киле (с 1898), в Мюнстере (с 1902), в Тюбингене (с 1904). Основные труды: «Kants Systematik als systemhilden der Faktor» (1887), «Kantstudien» (1895), «German Kantian Bibliography» (1895—1896), «Kant contra Haeckel» (1901). — ***Файхингер***. См. прим. к с. 63.

Полан Фр. Воля. Пер. с франц. М. И. Васильевой. СПб., 1907

Впервые опубликовано: Фр. Полан. Воля. Пер. с франц. М. И. Васильевой. Спб. 1907. Ц. 1 руб. // Критическое обозрение. Вып. III. М., 1907. С. 23—25.

Васильева М. И. — переводчица научной литературы. Точные биографические данные установить не удалось.

Полан (Paulhan) Фредерик (1856—1931) — французский психолог, философ. С 1877 года сотрудничал в журнале Теодюля Рибо «Revue philosophique». Член Академии моральных и политических наук (1902). Автор трудов: «La Volonté» (Paris, 1903), «Les Mensonges du caractère» (Paris, 1905), «Le Mensonge de l'art» (Paris, 1907), «La Double Fonction du language» (Revue philosophique. 1927. T. 104. P. 22—73) и др.

Форель А. Мозг и душа. Пер. с нем. Б. И. Фейнберга. СПб., 1908

Впервые опубликовано: Август Форель. Мозг и душа. Пер. с нем. доктора Б. И. Фейнберга. Спб. 1908. Стр. 154. Ц. 1 руб. // Критическое обозрение. Вып. IV. М., 1907. С. 20—22.

Фейнберг Бернард Исаакович — русский врач, автор рецензии на книгу И. П. Лазаревича «Курс акушерства». Изд. 2-е, совершенно переработ. и пополн. 1892 г. См.: Журнал акушерства и женских болезней. 1892. № 12.

Форель (Forel) Август (1848—1931) — швейцарский психиатр и невропатолог. Получил образование в Мюнхене. С 1872 года — директор психиатрической клиники. С 1879 — профессор Цюрихского университета. Один из основателей журнала «Zeitschrift für Hypnotismus». Занимался проблемами анатомии центральной нервной системы. Популяризировал в Швейцарии метод гипноза. Разрабатывал метод лечения алкоголизма посредством убеждения и проговаривания. Сочинения: «Das Gedächtnis und seine Abnormitäten» (Zurich, 1885), «Der Hypnotismus» (Stuttgart, 1889), «Gehirn und Seele» (Leipzig, 1894), «Die sexuelle Frage» (München, 1905); в рус. пер.: «Гипнотизм или внушение и психиатрия. Их психологическое, психофизиологическое и медицинское значение со включением психоанализа» (Л., 1928).

С. 81. ...*Сам Форель, впрочем, не всюду выдерживает свою точку зрения, сочувственно называя, например, попытку Экснера объяснить физиологически психическое.* — ***Экснер*** (Exner) Зигмунд (1846—1926) — австрийский физиолог. С 1870 года — доктор медицины, с 1891 — ординарный профессор и директор Физиологического института при Венском университете. Научные труды Экснера касаются преимущественно физиологии нервной системы; его руководство по микроскопической технике — едва ли не первый труд, появившийся в этой области. Основные труды: «Leitfaden bei der microscopischen Untersuchung thierischer Gewerb» (Wien, 1873), «Ueber das Sehen von Bewegungen und die

Theorie des zusammengesetzten Auges» (Wien, 1875), «Die Physiologie der facettierten Augen von Krebsen und Insecten» (Wien, 1891), «Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der phyhischen Erscheinungen» (Lpz.—Wien, 1894). См. также: *Шпет Г. Г.* Работа по психологии // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 146 и др.

Веймер Г. История педагогики. Пер. с нем. К. Тюлелиева. СПб.—М., 1908

Впервые опубликовано: Веймер. История педагогики. С немецкого перевел К. Тюлелиев. 124+VIII+II стр. Ц. 1 р. Спб. и М. 1908. Изд. тов. М. О. Вольф // Критическое обозрение. Вып. V (X). М., 1908. С. 31— 32.

Рецензия сверена с рукописным вариантом — «Отзыв о переводе книги Веймера “История педагогики”» (датировка Шпета: 10 сентября 1908) — хранящимся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 10. Ед. хр. 1. Рукописные варианты представлены в подстрочных примечаниях.

Тюлелиев Константин Александрович (1872—?) — русский психолог, педагог, переводчик. Автор работ: «Темпераменты и их значение в воспитании» (М.—СПб., 1912), «Характер, его сущность и разновидности» (М.—СПб., 1912), «Образовательная ценность латинского языка перед судом современной педагогической науки» (М.-СПб., 1914). Переводил Овидия.

Веймер (Weimer) Герман (1872—1942) — немецкий психолог, историк педагогики. Автор трудов: «Geschichte der Pädagogik» (1902), «Deutsche Jugendbildung im Wandel der Zeiten» (1924), «Psychologie der Fehler» (1925), «Geschichtliches und Grundsätzliches zur Fehlerforschung» (1926), «Schulerziehung im Geiste von Potsdam» (1934).

Зигварт Хр. Логика. Пер. И. А. Давыдова. Т. I. СПб., 1908

Впервые опубликовано: Христов Зигварт. Логика. Перев. И. А. Давыдова. Том I. Спб., 1908 г. Стр. XXIII+481. Ц. 2 р. 50 к. // Русская мысль. 1908. № 9. С. 191—193.

Рецензия сверена с рукописным вариантом — «Отзыв о переводе сочинения Х. Зигварта “Логика”, т. I, сделанном И. А. Давыдовым» — хранящимся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 10. Ед. хр. 2. Рукопись датирована архивистами 1910 годом. Рукописные варианты представлены в подстрочных примечаниях.

Зигварт Христов. См. прим. к с. 54.

Давыдов И. А. — Точные биографические данные установить не удалось. Переводчик трудов: *Ахелис Т.* Этика. Пер. с 3-го нем. издания И. А. Давыдова. Примеч. переводчика. СПб., 1906; *Штамммлер Р.* Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. Перевод со 2-го немецкого издания М. К. Покровского, А. А. Мейера и И. А. Давыдова, под редакцией и с вступительной статьей И. А. Давыдова. СПб., 1907; *Зигварт Х.* Борьба против телеологии. Пер. с нем. И. А. Давыдова. СПб., 1907.Т. 1. *Зигварт Х.* Логика. Т. 1—3. Перевод И. А. Давыдова. СПб., 1908; *Боммели Р.* История Земли. Перевод со второго исправленного немецкого издания И. А. Давыдова. С дополнениями А. П. Нечаева. СПб., 1912.

С. 85. *...На наш взгляд, наиболее интересны соображения Зигварта о значении единичных суждений, вообще игнорируемых формальной логикой (хотя и в последней, например, у Дробиша, можно найти признаки сознания того, что не все обстоит тут благополучно), учение об отрицании и, в особенности, новое учение о выводе. Последний вопрос — один из самых трудных в логике. Неудовлетворительность аристотелевской классификации выводов давно чувствовалась, но дальше робких попыток к реформе, вроде попытки Джевонса, не шли, если не считать трудной и сложной классификации М. Каринского, в исходном пункте, впрочем, согласного с Зигвартом.* — ***Дробиш*** (Drobisch) Мориц-Вильгельм (1802—1896) — немецкий математик и философ, профессор Лейпцигского университета. Под влиянием сочинений Гербарта он обратился к философии и с 1842 года стал читать в Лейпцигском университете кроме математики и философию. Рецензии Дробиша, а затем и популярное изложение системы учителя («Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie». Lpz., 1834) вывели философию Гербарта из неизвестности. В самостоятельных трудах Дробиш следует основным положениям Гербарта. После целого ряда подготовительных работ по математической психологии он издает сначала свод психологических данных, почерпнутых из опыта и самонаблюдения без вмешательства метафизики («Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode». Lpz., 1842), а затем изложение начал психологии, основанной исключительно на математике («Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie». Lpz., 1850). — ***Джевонс*** (Jevons) Вильям Стэнли (1839—1882) — английский экономист и логик, сторонник математического метода в политической экономии, в логике указал на «принцип замещения», лежащий в основе всякого вывода. Основные труды: «Pure logic» (посл. изд. 1890), «Money and

the Mechanism of Exchange» (1875), «Principles of science» (1874); в русском переводе: «Основы науки» (СПб., 1881), «Элементарный учебник логики дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами» (СПб., 1881) и др. — ***Каринский*** Михаил Иванович (1840—1917) — русский философ. Окончил Московскую духовную академию (1862), затем преподавал философию в Вифанской и Московской духовных семинариях. Был профессором философии в Санкт-Петербургской духовной академии (1869—1894), а в последние годы — на Высших женских курсах. Каринский внес заметный и оригинальный вклад в гносеологию, логику и историю философии. Труды в области логики и гносеологии: «Критический обзор последнего периода германской философии» (СПб., 1873); «Бесконечное Анаксимандра» (СПб., 1890), «Классификация выводов» (СПб., 1880) и др. Каринский пишет: «Во всем мы получаем убеждение или через силлогизм или через индукцию, учил уже Аристотель, различая таким образом два основных класса выводов. Он же устанавливает и основание этого различия; индукция, по его словам, некоторым образом противоположна силлогизму, так как силлогизм чрез посредство среднего понятия показывает принадлежность высшего понятия третьему (т. е. низшему), а индукция чрез посредство третьего понятия показывает принадлежность высшего среднему. Прохода чрез всю историю логики, этот взгляд находит замечательных представителей и в литературе нового времени. <...> Таким образом мысль Аристотеля оказалась очень устойчивой в истории. Однако несмотря на всю устойчивость этого взгляда, распределяющего выводы на два главные класса, последовательное проведение его невозможно. Опору для себя он находит единственно в сравнении первой фигуры категорического силлогизма с индукциями полной и неполной (per enumerationem simplicem). До тех пор, пока сравнение не переходит этих границ, противоположность индукции силлогизма бесспорна. Выводы по первой фигуре категорического силлогизма действительно представляют заключения от целого определенного класса предметов к одному из видов или особей, принадлежащих к этому классу, и в этом смысле справедливо могут называться заключениями от общего к частному. Индукции полная и неполная (через простое перечисление) заключают, наоборот, от видов или особей, принадлежащих к известному классу, к целому классу и в этом смысле совершенно справедливо могут назваться выводами от частного к общему. Но далее этих границ противоположность не идет». *Каринский М. И.* Классификация выводов. СПб., 1880. С. 2—3. — ***Зигварт*** Христов. См. прим. к с. 54.

Продан И. С. Практическое руководство по психологии. Харьков, 1908

Впервые опубликовано: И. С. Продан (магистр и доктор философии, приват-доцент Импер. Хар. Университета). Практическое руководство по психологии для VII кл. мужских гимназий и для самообразования, составленное по индуктивно-аналитическому методу. С рисунками в тексте, с схем. таблицей и 2 алфав. указат. Харьков. 1908. XXIII+320 стр. Ц. р. 40 к. // Критическое обозрение. Вып. IV. М., 1909. С. 30—34. Печатается по первой публикации.

Продан Исидор Савич (1854—?) — магистр философии Венского университета; приват-доцент Харьковского университета; автор ряда учебников по психологии и логике. Основные труды: «Психология внутреннего опыта как основа философских наук (исторический очерк)» (Юрьев, 1904), «Организация души. Отрывок из новой монадологии» (Юрьев, 1905), «Философская пропедевтика» (Харьков, 1909) и др.

С. 88. *...И тем более «игривые примеры» о «кокетках-красавицах» (220), «красотках» (295) и т. п.* — Продан пишет: «Это появление разочарования от преувеличенных ожиданий очень хорошо известно опытным кокеткам-красавицам. Если таковая узнает или увидит в том же городе вновь приехавшую красавицу, новую “звезду первой величины”, которая может ее затмить: то против новой “звезды” предпринимаются самые утонченные подвохи. Опытная львица, пользующаяся всеобщим поклонением, не станет прямо клеветать на свою будущую соперницу: отрицать то, что видит каждый, неразумно, хотя и в этом отношении внушение может сделать очень много. Баловница общества пускает в ход “благородные” средства, свойственные благовоспитанному человеку. Она при первом случае расхваливает приезжую красавицу, хвалит с аффектацией, с преувеличенным восторгом; при этом она расхваливает именно то, чего не имеется у ее соперницы. Таким образом у слушателя вызываются преувеличенные ожидания; а при столкновении с действительностью наступает некоторое разочарование. После этого уже ловкая львица пускает в ход и другие менее “благородные” средства». *Продан И. С.* Практическое руководство по психологии. Харьков, 1908. С. 220. И далее: «Любовь действует на человека природы *неотразимо*; он не может ей устоять и поэтому сознает свое бессилие, бессилие своей воли, своего разума. Не то мы видим у человека развитого и воспитанного, у человека вышколенного жизненным опытом. Таковой не влюбляется в первую попавшуюся ему навстречу красотку; а если и влюбится в особу, недостойную его любви, с которой он

был бы несчастен всю жизнь: то сумеет послушаться советов своих лучших благодетелей-родителей или друзей; сумеет побороть в себе страсть и освободиться из-под власти прирожденного и сильнейшего влечения. Итак эта вера в рок очень понятна у человека природы, недостаточно разумного, недостаточно управляющего своими прирожденными влечениями. Но по отношению к человеку развитому и разумному она не имеет никакого основания». *Там же*. С. 295.

Юм Д. Исследование о человеческом уме. Пер. с англ. С. И. Церетели. 2-е изд. Пг., 1916

Впервые опубликовано: Давид Юм. Исследование о человеческом уме. Пер. с английского С. И. Церетели. 2-ое изд. Пгр., 1916. Стр. XII+195. Ц. 2 р. // Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. Т. I. С. 394.

Гиляров А. Н. Руководство к изучению философии. Философия в ее существе, значении и истории. Т. 1. Киев, 1916

Впервые опубликовано: А. Н. Гиляров. Руководство к изучению философии. — Философия в ее существе, значении и истории. Т. 1. Киев, 1916. Стр. XXIV+644. Ц. 4 р. 50 к. // Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. Т. I. С. 394—400.

Рецензия сверена с рукописным вариантом — «Отзыв о книге Гилярова [по истории космологии (?)] 1917 год» — хранящимся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 10. Ед. хр. 3. Рукописные варианты представлены в подстрочных примечаниях.

Гиляров Алексей Никитич (1856—1938) — профессор философии, сын профессора Московской духовной академии Н.П. Гилярова-Платонова. С 1876 года учился на историко-филологическом факультете Московского университета; с 1880 по 1883 год — стипендиат университета св. Владимира в Киеве. С 1895 года ординарный профессор Киевского университета. После 1917 года работал в Украинской АН. В своих первых трудах «Платонизм, как основание современного мировоззрения, в связи с вопросом о задачах и судьбе философии» (М., 1887) и «Значение философии» (Киев, 1888) Гиляров, под влиянием изучения истории философии, продолжает традицию «положительной философии», делает попытку примирить две вечно враждующие в нашей жизни истины — истину ума и истину сердца. Из всех философов самым ярким представителем такого взгляда служит Платон, и Гиляров сделал его центральным пунктом своих занятий философи-

ей. Увлечение Платоном сказалось и на чисто историческом труде Гилярова: «Греческие софисты» (М., 1888, магистерская диссертация). В докторской диссертации «Источники о софистах. Платон как исторический свидетель» (Киев, 1891) Гиляров проводит мысль о том, что Платон как свидетель в истории философии не менее достоверен, чем Аристотель.

С. 90. ...*«Всем терпящим крушение на море бесконечности, — снисхождение» (Ренан)*. — См.: *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного мира. Пер. с франц. Л. Я. Гуревич. СПб., 1906. Глава VIII. Восточный синкретизм. — Офиты. — Будущее возникновение манихейства[9]: «Переходя поочередно от гения к безумию, гностицизм не допускает абсолютного о себе суждения. В нем сходятся Гегель, Сведенборг, Шеллинг и Калиостро. Кажущееся легкомыслие некоторых его теорий не должно нас отталкивать. Всякий закон, который не является чистым выражением положительной науки, подвержен прихотям моды. Иная формула Гегеля, бывшая в свое время выражением самого возвышенного миросозерцания, теперь вызывает улыбку. Иная фраза, в которой нам мнится выражение мирового итога, покажется со временем пустой и пресной. *Ко всем, потерпевшим крушение в океане безконечного, необходимо снисхождение* (курсив мой. — *Т. Щ.*). Здравый смысл, который кажется на первый взгляд несогласимым с химерами гностиков, не отсутствовал у них в той степени, как бы можно подумать. Они не ополчались против гражданского общества, не искали мученичества и ненавидели избыток усердия. Как все виды религий, гностицизм улучшал, утешал, растрогивал души». Во французском оригинале: «A tous ceux qui naufragent dans la mer de l'infini, il faut l'indulgence»[10]. *Renan E.* Histoire des origines du Christianisme (1877). Vol. 7. Marc-Auréle et la fin du monde antique[11].

С. 94. ...*Синехологический спиритуализм*. — Синехология (от греч. *συνέχεια* — непрерывность, тесная связь, плотность) по Гербарту — учение о пространстве, времени и материи как о чем-то непрерывном и взаимосвязанном.

---

[9] См.: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Renan/08.php.
[10] См.: http://www.archive.org/stream/histoiredesorigi07renauoft#page/146/mode/2up/search/naufrage.
[11] См.: http://www.archive.org/details/histoiredesorigi07renauoft.

Отзывы

Критические заметки к проблеме психической причинности (По поводу книги В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности». Киев, 1914)

Впервые опубликовано: Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 127 (II). С. 283—313.

Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962) — философ, богослов, церковный и общественный деятель.

С. 100. ...*И вот он одинаково опирается на Наторпа, Когена и Мен-де-Бирана или Нельзона, на Шуппе и Гартмана, Петцольда и Эрхардта и т. п. В целом — впечатление крайнего эклектизма. Между тем иногда автор определенно называет свое направление — «критический реализм» (117), хотя в то же время он «по существу» (120) примыкает к Виндельбанду, Риккерту, Гессену.* — ***Наторп*** П. См. прим. к обзору «Zu Kants Gedächtniss». — ***Коген*** (Cohen) Герман (1842—1918) — немецкий философ, глава Марбургской школы неокантианства. Профессор в Марбурге (1876—1912) и Берлине (с 1912). Устраняя кантовское понимание «вещи в себе» и связанное с ним различение чувственности и рассудка, Коген превращает тем самым центральную для «Критики чистого разума» Канта проблему трансцендентального синтеза в чисто логическую. Опираясь на кантовское учение о регулятивных идеях разума, Коген истолковывает «вещь в себе» не как существующую вне и независимо от познания, а как целенаправленную идею мышления. Фундаментом естественных наук и наиболее наглядной моделью порождения знания мышлением является, по Когену, математика, особенно теория бесконечно малых. Основные труды: «Kants Begründung der Ästhetik» (1889); «Kants Begründung der Ethik» (2 Aufl. 1910) и др. — ***Мен де Биран*** (Maine de Biran) Мари Франсуа Пьер Гонтье (Gonthier) (1766—1824) — французский философ и политический деятель, роялист. В 1785—1789 служил в королевской гвардии. Первоначально примыкал к течению «идеологов» (А. Л. К. Дестют де Траси и др.), развивавших сенсуалистическую теорию познания в духе Дж. Локка и Э. Б. Кондильяка. В дальнейшем выступал с критикой сенсуализма («Опыт оснований психологии», 1812, полностью опубликовал в 1859), который, согласно Мен де Бирану, ложно представляет психические силы по образцу внешних физических причин. Человеческое «я», его внутренний мир не могут быть поняты по анало-

гии с предметами внешнего мира. Хотя метафизическая природа души непостижима, ее проявления раскрываются нам посредством самонаблюдения. Основой сознания является волевое усилие, через сопротивление которому постигается нами бытие внешних вещей. В «Новых опытах антропологии» (1823—1824), оставшихся незавершенными, он различает три ступени человеческой жизни — животную, человеческую и божественную, выражением которых соответственно являются чувственное ощущение, воля и любовь. Идеи Мен де Бирана оказали значительное воздействие на последующее развитие философии во Франции (В. Кузен) и в России (Л. М. Лопатин и др.). — ***Нельсон, Нельзон*** Л. См. прим. к с. 106. — ***Шуппе*** (Schuppe) Вильгельм (1836—1913) — немецкий философ, представитель имманентной философии. Профессор в Грайфсвальде (1873—1910). В качестве конечного, неразложимого элемента (основания философии) признавал опытно устанавливаемое «Я», содержание сознания которого, по Шуппе, есть «действительность» (познаваемая реальность). Чтобы избежать солипсизма, Шуппе постулировал всеобщее сознание, сообщающее «действительности» объективный характер. Основные труды: «Erkenntnistheoretische Logik» (1878); «Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie» (1881); «Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik» (1894) и др. — ***Гартман*** (Hartmann) Эдуард (1842—1906) — немецкий философ, последователь Шопенгауэра и Шеллинга. По окончании артиллерийской военной школы в Берлине служил в армии офицером, но вскоре был вынужден выйти в отставку по причине болезни. После опытов в живописи и музыкальной композиции он занялся изучением философии. В 1867 году в Ростоке получил степень доктора. Основные труды: «Kategorienlehre» (Brl., 1896), «Die Weltanschauung der modernen Physik» (Lpz., 1902), «System der Philosophie im Grundriss» (Bd. 1—8. Lpz., 1907—1909); в рус. пер. «Истина и заблуждения в дарвинизме» (СПб., 1909), «Современная психология» (М., 1902) и др. — ***Петцольд*** (Petzoldt) Йозеф (1862—1929) — немецкий философ, последователь Маха и Авенариуса. Представитель эмпириокритицизма. Основной труд: «Введение в философию чистого опыта». (Т. 1. Определенность души. Авторизированный перевод с немецкого Г. А. Котляра, СПб., 1909). — ***Эрхардт*** (Erhardt) Франц Бруно (1864—1930) — немецкий философ. Изучал философию и богословие в Гейдельберге, Берлине и Йене. В 1891 году под руководством О. Либмана защитил габилитацию. С 1899 года — профессор в Ростоке. Область научных интересов: историко-философское исследование Канта, метафизика. Основные труды: «Kritik der kantischen Antinomienlehre» (1888), «Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schließens» (1891), «Metaphysik» (Bd 1. Erkenntnistheorie, 1894), «Die

Wechselwirkung zwischen Leib und Seele» (1897), «Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik» (1908) и др. — ***Виндельбанд*** В. См. прим. к обзору «Zu Kants Gedächtniss». — ***Риккерт*** (Rickert) Генрих (1863—1936) — немецкий философ, один из представителей Баденской школы неокантианства. С 1894 года профессор Фрейбургского, с 1916 года — Гейдельбергского университетов. Риккерт приходит к мысли, что существует некое ядро общезначимых ценностей, носителем которого является гносеологический (сверхиндивидуальный) субъект. Это ядро ценностей называется культурой, которая у Риккерта означает то же, что и понятие духа у Гегеля. Именно общность культурных ценностей является основанием объективности исторических понятий. Основные сочинения в русском переводе: «Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания» (Киев, 1904); «Границы естественно-научного образования понятий» (СПб., 1903); «Философия истории» (СПб., 1908); «Науки о природе и науки о культуре» (СПб., 1911); «Философия жизни» (П., 1922). — ***Гессен*** Сергей Иосифович (1887—1950) — русский философ. Окончил юридический факультет Петербургского университета. Философское образование получил в Германии, в университетах Гейдельберга и Фрейбурга, где занимался под руководством Г. Риккерта, В. Виндельбанда, Б. Ласка. В 1910 году защитил в Германии докторскую диссертацию «Об индивидуальной причинности». Гессен поддерживал отношения с молодыми русскими и немецкими философами: Ф. Степуном, Б. Яковенко, Р. Кронером, Г. Мелисом и др. В этом кругу возникает идея создания международного журнала, посвященного проблемам философии культуры. Таким журналом стал «Логос» (1910—1914), в издании которого активное участие принимал Гессен. В 1913—1917 Гессен — приват-доцент Петербургского университета. В 1917—1920 — профессор Томского университета. В 1922 году Гессен покидает Россию. С 1924 — профессор Русского педагогического института в Праге. В 1934 переезжает в Польшу, где преподавал в университетах Варшавы и Лодзи. Педагогику рассматривал как прикладную философию. Основные труды: «Основы педагогики» (1923), «Школа и демократия на переломе» (1938), «О противоречиях и единстве воспитания» (1938), «Русская педагогика в XX столетии» (1939) и др.

С. 103. ...*Такой смысл, по крайней мере, имеет категорически выставляемое Гуссерлем положение, что «“психическое” всегда имманентно дано “в сущности”» (статья в Логосе, S. 312, 315).* — Шпет имеет в виду статью Гуссерля «Философия как строгая наука». Гуссерль пишет: «Что “есть” психическое, не может сказать нам опыт в том же самом смысле, который имеет значимость по отно-

шению к физическому. Психическое не есть познаваемое в опыте как являющееся: оно есть "переживание", в рефлексии созерцательно усвояемое переживание; оно является как полагающее само себя в абсолютном потоке, как только что зарождающееся и уже отмирающее, воззрительным образом постоянно отпадающее в уже бывшее. Психическое может быть также воспомянутым и таким образом, в известном модифицированном смысле, опытно познанным; в "воспомянутом" же заключается "бывшее воспринятым"; и оно может быть "повторно" воспомянутым в воспоминаниях, согласующихся в сознании, которое само сознало воспоминания опять-таки как воспомянутое или как пока еще удержанное. В такой связи и только в ней, будучи тожественным в таких "повторениях", может психическое a prïori опытно познаваться как существующее и отождествляться». И далее: «Раз явления, как таковые, не имеют природы, они имеют сущность, усвояемую в непосредственном созерцании; всякое утверждение, описывающее их при помощи адекватных понятий, делает это, пока хочет оставаться значимым, в понятиях сущности, т. е. в таких отвлеченных словесных значениях, которые могут быть разрешены в созерцание сущности». *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1. С. 26, 28. См. также: Репринтное издание: М.: ИД «Территория будущего», 2005.

С. 103. *...Следует перечисление имен Аншюца, Мессера, Шмида-Коважика.* — ***Аншюц*** (Anschutz) Георг (1886—1953) — немецкий психолог, в области психологии музыки (исследования цвета звука). Изучал философию, психологию и педагогику в Лейпциге и Мюнхене. В 1908 году в Мюнхене под руководством Теодора Липпса он защитил диссертацию (PhD) «О качества дизайна». Затем он проводил психологические исследования в Вюрцбурге и Берлине. В течение года он работал в Париже в психологической лаборатории Альфреда Бине. В 1910 году он вернулся в Мюнхен, где оставался до 1911 года. В 1912 году он переехал в Лейпциг, где работал у В. Вундта и Э. Шпрангера. В дальнейшем работал в психологических лабораториях Э. Меймана и В. Штерна. Преподавал в Гамбургском университете. В 1933 году был в числе ученых, присягнувших на верность Гитлеру и нацистскому режиму. После окончания войны был освобожден от занимаемых должностей и впоследствии возглавил «Общество свободных исследований в области психологии и пограничных областей знаний». — ***Мессер*** (Messer) Август (1867—1937) — немецкий педагог, психолог, философ, представитель Вюрцбургской школы. Известен как исследователь Канта, историк философии, издатель классических философских произведений. В

работе «Психология» (1914) Мессер пытается синтезировать выводы теоретического обсуждения наблюдаемых психологом факторов сознания и экспериментальные данные. Считал основным методом психологии самонаблюдение, предваряемое намерением наблюдать и ожиданием подлежащих описанию переживаний. Признавая важное значение ощущений и наглядных представлений для мышления в собственном смысле — понятий и суждений, именно как основы, из которой развиваются последние, Мессер признает существование актов мысли, своеобразных переживаний, в которых мыслится «общее». Понятие с психологически-описательной точки зрения есть особый акт мысли, а не просто наличность неопределенного и смутного образа. Подчеркивая значение слова для мышления, Мессер допускает возможность мышления не наглядного, т. е. не репрезентируемого наглядным содержанием (образом). Основные труды: «Experimentalpsychologische Untersuchungen über das Denken» (Archiv für die gesamte Psychologie, 1906); «Empfindung und Denken» (1908). — ***Шмид-Коважик*** (Schmied-Kowarzik) Вальтер (1885—1958) — австрийский философ. Изучал философию, историю и психологию в Венском университете. В 1908 году защитил диссертацию (PhD) на тему «Время и пространство. Психологическое и трансцендентально-философское исследование». В 1913 году защитил габилитационную работу по теме: «Очерк новой аналитической психологии и ее отношение к эмпирической психологии» («Umriß einer neuen analytischen Psychologie und ihr Verhältnis zur empirischen Psychologie». Leipzig, 1912). В этой работе он разрабатывал принципы «не-эмпирической», «феноменологической» психологии, опираясь на положения Дильтея. С 1913 по 1920 год — приват-доцент Венского университета. В 1920 году — профессор философии и психологии Тартуского университета. С 1933 года — в отставке. Основные труды: «Raumanschauung und Zeitanschauung» (Leipzig, 1910), «Intuition. Ein Beitrag zur Psychologie des ästhetischen Erlebens» (Leipzig, 1911), «Ein Weltbund des Deutschtums» (Leipzig, 1917), «Die Gesamtwissenschaft vom Deutschtum und ihre Organisation» (Hamburg, 1918), «Die Objektivation des Geistigen. Der objektive Geist und seine Formen» (Leipzig, 1927), «Umriß einer analytischen Psychologie» (Bd. I —II. Leipzig, 1928), «Ethik. Mit Berücksichtigung pädagogischer Probleme» (Osterwieck, 1932) и др.

С. 104. ...*Цитируемые слова из II-го тома сразу породили недоразумения, которые Гуссерль устраняет точным определением феноменологии уже в 1903 г. (Archiv für systematische Philosophie. B. IX. S. 399).* — Гуссерль пишет: «Diese Aufklärung fordert eine Phänomenologie der Erkenntniss: sie hat die Erkenntniserlebnisse, in welchen der

Ursprung der logischen Ideen liegt, unter Fernhaltung aller über ihren reellen Inhalt hinausgehenden Deutung zu fixieren, zu analysieren und nun die "eigentliche" Meinung der logischen Ideen, ihre allgemeinen Wesen, zur Evidenz zu bringen. Die Notwendigkeit der Verständigung bringt es mit sich, dass der Phänomenologe objektivierende Ausdrücke gebraucht, wie wenn er sagt: "wir finden" im unmittelbaren "Erlebnis" dies und jenes vor. In Wahrheit sind das nur indirekt andeutende Reden; alle naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Objektivationen bleiben völlig ausgeschieden. *Daher ist die Phänomenologie nicht ohne weiteres als "descriptive Psychologie" zu bezeichen.* Sie ist es nicht im strengen und eigentlichen Sinn. Ihre Deskriptionen betreffen nicht Erlebnisse oder Erlebnisklassen von empirischen Personen, denn von Personen, von Ich und Anderen, von meinen und anderer Erlebnisse weiss sie nichts und vermutet sie nichts; über dergleichen stellt sie keine Fragen, versucht sie keine Bestimmungen, macht sie keine Hypothesen. *Die phänomenologische Deskription blickt auf das im strengsten Sinn Gegebene hin, auf das Erlebnis, so wie es in sich selbst ist».* *Husserl E.* Bericht uber deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—99 // Archiv für systematische Philosophie. IX (1903). S. 399 (397—408). В русском переводе: «Этого прояснения требует феноменология познания: она должна зафиксировать и проанализировать познавательные переживания, в которых заключен источник логических идей, дистанцируясь и отвлекаясь при этом от всякого возможного толкования, опирающегося на их реальное содержание, и должна таким образом сделать достоверным то, что "доподлинно" имеют в виду (Meinung) логические идеи, их всеобщую сущность. Необходимость такого проясняющего уразумения приводит к тому, что феноменологу приходится употреблять объективирующие выражения, например, когда он говорит: "мы обнаруживаем" в непосредственном "переживании" то-то и то-то. В действительности это только косвенные намеки речи; все естественнонаучные и метафизические объективации здесь полностью исключены. Поэтому *феноменологию нельзя без оговорок определять как "дескриптивную психологию".* В строгом и подлинном смысле она ею не является. Феноменологические описания не касаются переживаний или классов переживаний эмпирических лиц (Personen), ведь о них, о "я" и "других", о моих или чужих переживаниях феноменология ничего не знает и ничего не предполагает; ни о чем подобном она не ставит вопросов, не строит определений и не выдвигает гипотез. Строго говоря, феноменологическое описание направлено на то, что дано, на переживание, каково оно есть само по себе». — Примечательно сходство шпетовской интерпретации продвижения Гуссерля к феноменологии с воспоминаниями Ингардена. Он пишет: «Гуссерль рассказывал мне однажды: "Вы

знаете, какой была реакция на эту работу? — говорили, что это возврат к психологизму!" В этом, правда, отчасти виноват и сам Гуссерль. Так как во введении ко второму тому *Логических исследований* он называет свой собственный способ рассмотрения этих проблем "дескриптивной психологией", подобно Брентано. Несколько лет спустя он попытался исправить эту ошибку ("Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—99", Archiv für systematische Philosophie. IX (1903), 397—400). Но только в 1911 году он говорит: "Это не психология, это — феноменология"». *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Пер. А. Денежкина и В. Куренного. М., 1999. (Оригинал перевода: *Ingarden R.* Innforing i Edmund Husserls Fenomenologi. Oslo, 1970.)

С. 106. ...*Например, И. Лапшин утверждал, что не только теория познания должна «предшествовать» логике, и даже не только определенная, — «критическая», — теория познания должна занять первое место, но даже вообще «те, кто отвергает значение критической теории познания, тем самым лишают себя права ссылаться на законы формальной логики».* — См.: *Лапшин И. И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 152.

С. 106. ...*И современная борьба за «принципы», захватившая столь широкий фронт, — Теория предмета, Феноменология, Основная наука Ремке, Учение Г. Гомперца, Критика Нельзона, Критика Фришайзен-Кёлера, американский Нео-реализм и т. п., — все это движение не может быть упущено из виду тем, кто говорит об отношении знания к его принципам.* — ***«Теория предмета»*** — концепция Алексиуса Мейнонга. ***Мейнонг*** (Meinong) Алексиус фон (1853—1920) — австрийский философ, психолог. С 1882 года — профессор университета в Граце; в 1894 году создал там же первую в Австрии экспериментально-психологическую лабораторию. Под влиянием Брентано развивает «теорию предмета», согласно которой в предмете содержание и предметные отношения могут быть схвачены a priori. При этом, по его мнению, безразлично, какова природа этого объекта: реальная ли это вещь или идеальное отношение, например понятия сходства и различия. Объект становится «предметом» только в акте познавания. Это положение Мейнонга было развито в теории интенциональности Э. Гуссерля. Но в отличие от феноменологии Гуссерля, Мейнонг признает логический примат за «предметами», а не за актами сознания. Мейнонг также разрабатывал общую теорию ценностей. Основные сочинения: «Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie» (1904); «Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften» (1907); «Über

Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit» (1915); «Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie» (1923). — ***Ремке*** (Rehmke) Йоханнес (1848—1930) — немецкий философ; профессор в Грейфсвальде (1885—1921). Он обосновывал мысль о том, что философия — «наука об основах вещей» — утверждает объективность и логический приоритет всеобщего и, исходя из всеобщего, понимает отдельное как единство. Основные труды: «Philosophie als Grundwissenschaft» (1910), «Die Seele des Menschen» (1902), «Logik oder Philosophie als Wissenslehre» (1918). — ***Гомперц*** (Gomperz) Генрих (1832—1912) — немецкий философ, филолог, историк античной философии; профессор классической филологии в Вене (с 1873). Исследовал древнегреческую философию в связи с развитием греческой культуры вообще, подчеркивал ценность физических теорий древности. Основные труды: «Zu Heraklit's Lehre und den Überresten seines Werkes» (W., 1887), «Zu Aristoteles Poetik» (W., 1888); в рус. пер. — «Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы» (СПб., 1912). В работе «Язык и смысл» Шпет писал: «Гомперц, по-видимому, думает, что для определения того, могут ли быть слова, в которых не было бы смысла, нужно определить, что такое "значение". "Je nachdem man die *Bedeutung* definiert, ist auch die Frage zu entscheiden, ob es Redeteile gibt, die derselben entbehren — oder, wie die scholastische Terminologie dies ausdrückt, ob die *synkategorematischen* Redeteile eine Bedeutung besitzen"[12]. Я согласен, что для полного уяснения вопроса это — необходимое условие, но для целей предварительного определения в этом надобности нет. Полное уяснение есть и всестороннее, но чисто логическое, как и грамматическое рассмотрения также могут ограничиться только признанием, что всякое слово имеет значение, не определяя ближе того, что́ есть значение, — в таком способе рассмотрения именно и сказывается особый формальный характер логики и грамматики». *Шпет Г. Г.* Язык и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 570. — ***Нельсон, Нельзон*** (Nelson) Леонард (1882—1927) — немецкий философ и психолог, глава психологического течения в неокантианстве, последователь Якоба Фриза, основатель неофризской школы в неокантианстве. Нельсон доказывал невозможность общей теории познания. В своей книге «Über das sogenannte Erkenntnisproblem» (Göttingen, 1908. Ch. XI, XII) он показал, что в антипсихологической аргументации Наторпа, Фреге и Гуссерля со-

---

[12] *Gomperz H.* Weltanschauungslehre: Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. B. II. Noologie. H. I. Einleitung und Semasiologie. Jena, 1908. S. 89. «Сообразно тому, как определяют *значение*, решается также и вопрос, имеются ли части речи, которые лишены последнего» (*нем.*).

держатся «догматические предпосылки» (часть XI) а также подверг критике феноменологический метод Гуссерля (часть XII). В работе «Невозможность теории познания» (Göttingen, 1911; русский перевод: Невозможность теории познания // Новые идеи в философии. Вып. 5. СПб., 1913) утверждал, что обоснование познания другим познанием ведет к regressus in infinitum и обосновывал необходимость замены теории познания психологической критикой познания, опирающейся на непосредственное восприятие. — ***Фришайзен-Кёлер*** (Frischeisen-Köhler) Макс (1878—1923) — немецкий философ. Изучал математику, физику и зоологию в Берлинском университете, под влиянием Дильтея заинтересовался философией и ее историей. В 1902 году написал докторское исследование по теме: «Hobbes in seinem Verhältnis zu der mechanischen Naturanschauung», в 1906 защитил габилитационное сочинение «Realitätswert der sinnlichen Qualitäten». С 1921 года — ординарный профессор философии и педагогики в университете Галле. Основные труды: «Wissenschaft und Wirklichkeit» (1912), «Das Problem des ewigen Friedens. Betrachtungen über das Wesen und die Bedeutung des Krieges» (1915), «Grenzen der experimentellen Methode» (1918), «Bildung und Weltanschauung» (1921) и др. Фришайзен-Кёлер пишет: «Dadurch scheiden sich in meinem Erfahrungskreis unmittelbar zwei Welten, indem das tätige Bewußtsein sich von dem, was ihm widerstrebt, sondert. Indem ich innerhalb meines Erfahrungskreises mich durch die Sinnesdaten in meinem Handeln beschränkt fühle, spaltet sich gleichsam der Erfahrungsbestand, scheide ich mich als tätiges Bewußtsein von dem mir Gegenstehenden, dem Gegenstand des Handelns. Dadurch wird offenbar, daß dieses Tätigkeitsbewußtsein so wenig den Begriff eines psychologischen Subjektes voraussetzt, daß dieser vielmehr aus ihm erst hervorgeht. Natürlich muß ich in reflektierender Betrachtung und Darstellung das Wort und den Begriff Ich gebrauchen; aber es ist eine unberechtigte dogmatische Interpretation, wenn ich das tätige Bewußtsein von vornherein als Funktion eines vorher zu definierenden Ich auffasse». В русском переводе: «Тем самым в кругу моего опыта непосредственно разделяются две мира: деятельное сознание отделяется от того, что ему противостоит. Поскольку внутри своего опыта я чувствую себя ограниченным в своих действиях чувственными данными опыта, то содержание моего опыта как бы раскалывается: в качестве деятельного сознания я отделяю себя от противостоящего мне, от предмета деятельности. И тогда оказывается, что это деятельное сознание в такой ничтожной мере предполагает понятие психологического субъекта, что скорее уж это понятие впервые только и возникает из деятельного сознания. Разумеется, при рефлексивном рассмотрении и изложении я должен пользоваться словом и понятием “Я”; но полагать, что дея-

тельное сознание уже изначально является функцией некоего Я, которое нужно определить заранее, — это неоправданная догматическая интерпретация». *Frischeisen-Köhler M.* Realitätsproblem. Berlin, 1912. S. 72[13]. — ***Американский Нео-реализм***. Шпет имеет в виду книгу: *Holt E. B., Marvin W. T., Montague W. P., Perry R. B., Pitkin W. B., Spaulding E. G.* The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy. N.-Y., 1912. ***Холт*** (Holt) Эдвин Бисселл (1873—1946) — американский философ, профессор философии в Гарвардском университете, студент и последователь У. Джемса. — ***Марвин*** (Marvin) Уолтер Тейлор (1872—1944) — американский философ, преподавал философию в университетах Western Reserve (1899—1905), Princeton (1905—1910) и Rutgers (1910—1940). — ***Монтегю*** (Montague) Уильям Пеппереллл (1873—1953) — американский философ, профессор Колумбийского университета (с 1920). — ***Перри*** (Perry) Ралф Бартон (1876—1957) — американский философ, профессор Гарвардского университета, один из учеников У. Джемса. — ***Питкин*** (Pitkin) Уолтер Ботон (1878—1953) — американский философ и психолог, профессор факультета журналистики Колумбийского университета (1912—1943). — ***Сполдинг*** (Spaulding) Эдуард Глисон (1873—1940) — американский философ, профессор философии в университете Принстона. Авторы пишут: «The doctrine of the dual self is extended to the point of identifying in one absolute self the plurality of transcendental selves held to by Kant, with the result that our various empirical selves and the objects of their experience are all regarded as the manifestations or fragments of a single, perfect, all-inclusive, and eternal self. But it is not hard to see that this new dualism of the finite and the absolute selves involves the same difficulties as those which we found in the Cartesian dualism of conscious state and physical object. For either the experience of the fragment embraces the experiences of the absolute or it does not». В русском переводе: «Учение о дуализме Я расширяется — вплоть до того, что оно усматривает в некоем абсолютном Я множество кантовских трансцендентальных Я. В результате и наши различные эмпирические Я, и объекты их опыта все вместе выступают как проявления или же как фрагменты единственного, совершенного, всеобъемлющего, вечного Я. Однако нетрудно видеть, что этот новый дуализм конечного Я и абсолютного Я предполагает трудности, подобные тем, которые мы видим в картезианском дуализме между состоянием сознания и физическим объектом: либо

---

[13] Цитируемая страница упоминается в рукописи Шпета «Сознание феноменологическое и реальное». См.: *Шпет Г. Г.* Сознание феноменологическое и реальное. Реконструкция текста Т. Г. Щедриной // *Зинченко В. П., Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г.* Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М., 2010. С. 389—390.

опыт данного фрагмента включает опыты абсолютного, либо этого не происходит». *Указ. соч.* С. 8—9[14].

С. 111. ...*В таком виде проблема давно назрела и ее решение было бы естественным завершением той работы классификации причинности или закона достаточного основания, которая в свое время была начата Крузиусом, а потом Шопенгауэром.* — ***Крузиус*** (Crusius) Христиан Август; 1715—1775) — немецкий философ, с 1774 года — профессор теологии в Лейпциге. Наиболее серьезный противник Христиана Вольфа. Создал учение о предустановленной гармонии. Крузиус защищал точку зрения, согласно которой не все действия являются с необходимостью результатом вызывающих их причин и определял мыслимость как критерий истины: что немыслимо, то ложно; что немыслимо как ложное, то истинно. Основные труды: «Anweisung, vernünftig zu leben» (Lpz., 1744), «Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten» (Lpz., 1745), «Weg zu Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis» (1747) и др. — ***Шопенгауэр*** (Schopenhauer) Артур (1788—1860) — немецкий философ. Диссертацию «О четверояком корне достаточного основания» Шопенгауэр защитил в Иенском университете в 1813 году (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 1813, 2 изд. 1847).

С. 114. ...*«Она (идеальность), — утверждает Гуссерль, — ни в коем случае не имеет смысла нормативной идеальности, как если бы речь шла об идеале совершенства, об идеальной предельной ценности, которая противополагается отдельным случаям ее более или менее приближенного реализирования... Идеальность в обычном, нормативном смысле включает реальность... Идеальность специфического, напротив, есть исключающая противоположность по отношению к реальности или индивидуальности...» и т. п. (Log. Untersuch. B. II. S. 102).* — Ср.: «Она <идеальность> ни в коем случае не имеет смысла *нормативной идеальности*, как будто бы речь идет об идеале полноты, об идеальном предельном значении (Grenzwert), которое противопоставляется отдельным случаям своей более или менее детальной реализации. <...> Идеальность в обычном, нормативном смысле не исключает реальности. <...> Идеальность видового (des Spezifischen), напротив, находится в исключительной противоположности реальности и индивидуальности». *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). Перев. с нем. В. И. Молчанов. М., 2001. С. 101—102.

---

[14] Цитируемая страница также упоминается в тексте Шпета «Сознание феноменологическое и реальное». См.: *Шпет Г. Г.* Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2010.

С. 114. ...*Основное разделение автора противопоставляет точки зрения, отрицающие психологическую активность, и потому отожествляемые им с эпифеноменизмом, точкам зрения, признающим психическую причинность; последние делятся на точки зрения, признающие однородность души с активностью материального мира и отрицающие такую однородность.* — Эпифеноменализм, эпифеноменизм (от греч. *ἐπί* — над и *φαινομενον* — феномен, явление) — учение, согласно которому психика не играет активной роли в жизни и деятельности человека и является лишь избыточным продуктом материальных (физиологических) процессов.

С. 115. ...*По мнению Ремке, воспринимать значит иметь восприятие, представлять значит иметь представление и т. п., а потому лучше говорить о воспринимании, представлении и т. д., как об актах; слово акт легко порождает недоразумения, как если бы восприятие, представление, мышление были процессами или же деятельностью (Die Seele des Menschen, 3. Aufl. 1909. S. 46).* — ***Ремке***. См. прим. к с. 106. «Von Bedeutung ist es, dass man sich angelegen sein lasse, in der Psychologie die Formel "Wahrnehmen = Wahrnehmunghaben", "Vorstellen = Vorstellunghaben", "Denken = Unterschiedenes- oder Vereinteshaben" streng zu beachten; zu dem Ende wird es auch von einigem Vorteil sein, nicht von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken als einem *Akt* zu reden. Das Wort "Akt" führt leicht das Missverständnis ein, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken für einen Vorgang (Prozess) oder gar für eine Tätigkeit, ein "Tätigsein" der Seele anzusehen, als dessen *Ergebnis* sich am Schluss des Tätigseins das Wahrnehmunghaben, Vorstellunghaben, Unterschiedeneshaben einstelle. Nun kennen wir tatsächlich kein Wahrnehmen, wir hätten denn eine Wahrnehmung usf. Darum halte ich es für geraten, das Wort "Akt" für Wahrnehmen, Vorstellen, Denken nicht zu verwenden. Damit soll nicht verneint werden, dass wir von uns reden können als den wahrnehmend oder vorstellend "Tätigen"; wir werden aber dann meinen, dass wir von einer Wahrnehmung zur anderen, von einer Vorstellung zur anderen wechseln, keineswegs aber zeigt sich, dass wir in solchem "Tätigsein" oder Vorgange jemals anders wahrnehmend oder vorstellend "tätig" sind, denn als Seelen, die eben in jedem Augenblicke dieser "Tätigkeit" oder dieses Vorganges Wahrnehmungen oder Vorstellungen haben». *Rehmke J.* Die Seele des Menschen, 3. Aufl. 1909. S. 46. — Русский перевод: «Важно позаботиться о том, чтобы в психологии строго соблюдалась формула: "восприятие = восприятие воспринимающего", "представление = представление представляющего", "мышление = различаемое или соединяемое мыслящим"; в конечном счете, принесет пользу, если даже не говорить о восприятии, представлении,

мышлении как об *акте*. Слово "акт" легко приводит к недоразумению, в силу которого восприятие, представление или мышление принимают за реальное событие (процесс) или даже за деятельность, за "деятельное бытие" души, как если бы завершение этого последнего привносило бы в восприятие воспринимающего, в представление представляющего или в различающее мышление мыслящего какой-либо *итоговый результат*. На самом деле мы не можем знать никакого восприятия, ведь знай мы его, нам был бы доступен акт самого воспринимающего. Поэтому я почитаю за лучшее не употреблять слово "акт", когда речь идет о восприятии, представлении и мышлении. Это не значит, что мы не можем говорить о себе как о "деятельно" воспринимающих или представляющих; но, говоря так, мы теперь будем иметь в виду переход от одного восприятия к другому, от одного представления к другому, но как раз эта смена восприятий и представлений показывает, что в таком "деятельном бытии" или процессе мы можем воспринимать и представлять "деятельно" не иначе, как души, которые именно в каждый момент этой "деятельности" или процесса имеют восприятия или представления».

С. 116. *...Он <Свобода> считает «эмансипацию от методов естествознания»; «психология, — заявляет он, — может заниматься только psyche» (Die Perioden usf. S. VII).* — ***Свобода*** (Swoboda) Герман (1873—1963) — австрийский психолог, профессор права и философии. Учился в Венском университете. После получения докторской степени в области права в 1897 году и в области философии в 1901 году, Свобода был назначен приват-доцентом по психологии четыре года спустя. Он стал экстраординарным профессором в 1925 году. Занимался проблемами психоанализа. Близкий друг О. Вейнингера. Основные труды: «Die perioden des menschlichen organismus in ihrer psychologischen und biologischen Bedeutung» (Leipzig, 1904), «Die gemeinnützige Forschung und der eigennützige Forscher: Antworten auf die von Wilhelm Fließ erhobenen Beschuldigungen» (Vienna, 1906), «Otto Weiningers Tod» (Vienna, 1911) и др. — «Und nun darf ich wohl schon das Schlagwort aussprechen, welchen sich die Psychologie zu eigen machen sollte: *Emanzipation von den Methoden der Naturwissenschaft*. Methode, das ist die Art, wie auch diejenigen etwas finden können, die sonst nichts zu finden imstande wären. Was sie damit finden, ist allerdings danach. Psychologie kann man nur mit Psyche treiben. Unter dieses Erfordernis kann man nicht hinuntergehen». *Swoboda H.* Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psychologischen und biologischen Bedeutung. Leipzig, Wien, 1904. S. VII. — Русский перевод: «И здесь я позволю себе

употребить лозунг, долженствующий обозначить специфическую черту психологии: *эмансипация от методов естествознания*. Метод — это способ, благодаря которому что-то могут найти даже те, кто иначе не нашел бы ничего. То, что они таким образом найдут, — это, разумеется, уже другой вопрос. Заниматься психологией можно, только имея дело с психикой. Следуя этому требованию, можно избежать соскальзывания вниз».

С. 116. ...*Еще пример — Ф. И. Шмидт, писатель тонкий и остроумный, по-видимому, автору также оставшийся неизвестным, признает не только спонтанность душевной жизни, но совершенно исключительные особенности внутреннего развития. Но именно потому, по его мнению, что в душевной жизни имеет место развитие, понятие психической причинности вовсе не должно иметь места; «говорить о психической причинности, — по его мнению, — недопустимо, и это вносит путаницу» (Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie. Brl., 1901. S. 229).* — Шмидт писал: «Eine solche individualisierende Zustandsbestimmtheit ist aber das Selbstbewusstsein. Denn es stell nicht die Einheit eines sich äusserlich ausbreitenden Inhaltes dar, sondern vielmehr diejenige sich innerlich auseinander entwickelnder Zustände. Daraus erhellt zugleich, warum es unzulässig und verwirrend ist, von psychischer Kausalität zu reden». *Schmidt F. J.* Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie. Brl., 1901. S. 229. В русском переводе: «Но такого рода индивидуализирующая определенность состояния и есть самосознание. Ведь самосознание представляет собой не единство какого-то внешним образом расположенного содержания, но скорее единство внутренне дифференцированно развивающихся состояний. Отсюда сразу ясно, почему недопустимо и чревато путаницей говорить о психической каузальности».

С. 117—118. ...*Заявление Гуссерля: «Что касается, с другой стороны, вопроса об актах, то здесь, натурально, не позволяется уже думать о первоначальном смысле слова actus, мысль о действовании должна оставаться безусловно исключенной» (Log. Untersuch. B. II. S. 358).* — Ср.: «Что касается выражения "*акт*", то, с другой стороны, здесь нельзя, конечно, подразумевать первичное значение слова *actus*, *мысль о деятельности должна быть совершенно исключена*». *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). Перев. с нем. В. И. Молчанов. М., 2001. С. 355—356.

С. 120. ...*Italизует цитаты*. — Выделяет курсивом.

С. 121. ...*Об этом опять говорит Брентано, об этом говорит Гуссерль, но может быть лучше всех сказал Лейбниц своим утверждением, что монады не имеют окон.* — «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти». *Лейбниц Г.-В.* Монадология // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения. В 4 т. Т. I. М., 1982. С. 413—414.

Комментарий к одной кантовской фразе (из «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft», Vorrede)

Впервые опубликовано: *Умов Н. А.* Эволюция физических наук и ее идейное значение // *Умов Н. А.* Собрание сочинений. Под ред. А. Бачинского. В 3 т. Т. III. М., 1916. С. 647—650. Текст сверен по корректурным листам, хранящимся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Л. 1—5.

Умов Николай Алексеевич (1846—1916) — русский физик. Окончил математический факультет Московского университета в 1867 году. В 1871 году защитил магистерскую диссертацию «Теория термомеханических явлений в твердых упругих телах» и был избран доцентом Новороссийского университета. Затем там же последовательно получил экстраординатуру и ординатуру. В 1874 году защитил докторскую диссертацию «Уравнения движения энергии в телах». В 1893 году перешел в Московский университет. В 1900-е годы провел анализ многих сложных формул Гаусса в теории земного магнетизма, что позволило определить вековые изменения магнитного поля Земли. Автор трудов: «Теория простых сред и ее приложение к выводу основных законов электростатических и электродинамических взаимодействий» (Т. 9, Одесса, 1873), «Теория взаимодействий на расстояниях конечных и ее приложение к выводу электростатических и электродинамических законов» (М., 1873), «Уравнения движения энергии в телах» (Одесса, 1874) и др.

Бачинский Алексей Иосифович (1877—1944), физик, профессор Московского университета (1918), доктор физико-математических наук (1934). После окончания Московского университета (1899) работал там же. В 1930 году потерял зрение и вынужден был оставить преподавательскую работу, однако продолжал научные исследования. Основные труды по молекулярной физике и термодинамике. В 1901 году опубликовал первые две работы: «К динамической теории электричества» и «О законе изменения вязкости ртути с температурой». Бачинский установил носящий его имя закон вязкости жидкостей (1912—1913). Ряд работ Бачинского

посвящен изучению зависимости давления насыщенных паров от температуры. Автор нескольких учебников по физике.

С. 125. *...Г. Г. Шпет был так любезен, что по нашей просьбе написал следующий комментарий к этой довольно замысловатой кантовской фразе.* — А. Бачинский и Г. Шпет дружили с гимназических лет. Бачинский высоко ценил философскую и научную эрудицию Шпета и рекомендовал его кандидатуру на замещение кафедры философии в Академии наук СССР. Он писал: «Наличие глубокой связи между точными науками и науками философскими побуждает меня, представителя точного знания, высказаться по вопросу о замещении кафедры философии в Академии наук СССР. Среди кандидатов, имена коих опубликованы в официальном порядке, указан <...> Шпет. Я позволяю себе выдвинуть те свойства научной работы Шпета, которые делают его кандидатуру, на мой взгляд, наиболее веской из всего списка по отделу философских наук. <...> Доказывая, что в то время, как специальные науки изучают вещи и факты действительности, — философия имеет задачей критику и анализ научных методов и понятий, Шпет определяет собственный философский метод как "интерпретирующую диалектику научных понятий". В отличие от формальных и отвлеченных форм диалектики Платона и Гегеля, эта форма диалектики самых смыслов научных теорий и терминов должна быть названа подлинно реальной диалектикой. Примыкая к определениям известного математика и логика Больцано, Шпет под "научными методами" понимает методы доказательства и изложения, справедливо полагая, что каким бы путем ученый ни пришел к научной истине, наука начинается, когда эта истина соответственным образом изложена, т. е. обоснована и доказана. Отсюда интерпретирующая диалектика Шпета распространяется на анализ самого смысла научных теорий, методов и приемов в контексте их исторического и логического развития. Собственные анализы Шпета являются образцом применения этого метода, при его необыкновенной эрудиции и тонкой изощренности его аналитического искусства они ставят его в первые ряды современных представителей философской науки. <...> Обзор научных заслуг Шпета и оценка его трудов были бы неполными, если бы я не упомянул о его личных качествах, как блестящего лектора и исключительного организатора. Созданный им Кабинет этнической психологии, организации Института научной философии и бывшего Философского разряда — ныне Разряда общего искусствоведения и эстетики — в Государственной Академии художественных наук достаточно свидетельствуют, что Шпет — единственный

кандидат, на которого Академия наук СССР могла бы возложить выполнение задач (столь ответственных и для нашей науки столь важных) по организации новой философской кафедры в Академии. А широчайший диапазон научных интересов Шпета и его огромная эрудиция, несомненно, сделали бы из него незаменимого участника в работе Академии наук в ее целом. Профессор I Московского Государственного Университета А. Бачинский (Архив РАН. Ф. 2. Оп. 11. Д. 24. С. 6—11)». Цит. по: Два документа // *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. В двух частях. М., 2002. С. 1139—1141.

Философия Джоберти (По поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти»)

Впервые опубликовано: Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. Т. I. С. 297—367.

Эрн Владимир Францевич (1882—1917) — русский философ, профессор Московского университета, одноклассник священника Павла Флоренского по Тифлисской гимназии. В 1904 году окончил Московский Университет и оставлен научным руководителем В. И. Герье при кафедре всеобщей истории. Дипломную работу писал об Иустине Философе. Изучал сочинения итальянских философов В. Джоберти и А. Розмини. Основные труды: «Г. С. Сковорода. Жизнь и учение» (М., 1912), «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия» (М., 1914), «Философия Джоберти» (М., 1916).

Джоберти (Gioberti) Винченцо (1801—1852) — итальянский философ, государственный и политический деятель, священник. Наряду с Розмини один из наиболее известных итальянских философов XIX столетия. Известность ему принесла борьба с психологизмом в философии и работы, в которых он стремился дать политике философское обоснование. Автор трудов: «Теория сверхъестественного» (1838), «Введение в изучение философии» (1839—1840), «О философских заблуждениях Антонио Розмини» (В 3 т. 1841) и др.

С. 129. *...Что о философии Джоберти и о книге Эрна возможны суждения и оценки прямо противоположные тем, которые я высказываю, читатель может видеть из следующих замечаний С. Франка.* — В домашнем архиве Шпета сохранился листок бумаги с примечательной записью, вероятно, черновое начало рецензии на книгу Эрна о философии Джоберти:

Емеля

С. Л. Франк занимает особое, весьма видное положение в нашей философской литературе. Читатель, который хотел бы быть всегда в курсе философских и около-философских новостей, должен следить только за литературными выступлениями Франка. Самое новейшее в философии, в ее настроениях, сменах тем, словом, последнее в философской моде, что еще иной раз только обсуждается устно и приватно в философских «сферах», — у Франка уже — на поверхности книжных и журнальных страниц. Пишет Франк о Ницше, Гёте, прагматизме, конкретном познании, Николае Кузанском — это значит — тут курсирует философская Fama[15]. Потому Франк и занимает видное положение, что всякая неделя — его «неделя».

В около-философское море священник и экстра-ординарный профессор Троице-Сергиевой Духовной Академии Павел Флоренский бросил камень, под титлом: Антроподицея, и заходили кругами волны... Н. А. Бердяев решил, что никто еще, как следует, — потому что «не как следует», — только приблизительно кое-что у Отцов церкви и у Якова Бёме с Фр. Баадером имеется, — не поставил *антропологической проблемы*. В. Ф. Эрн поднял перчатку, брошенную Н. А. Бердяевым, — «как следует» к антропологической проблеме подошел... В. Джоберти... Круги еще не разошлись, а из водной глуби показался Франк с *антропологией* под мышкой.

С. 130. ...*Первая книга Эрна в этой области, Розмини и его теория познания.* — ***Розмини-Сербати*** (Rosmini Serbati) Антонио (1797—1855) — итальянский философ и теолог, церковный деятель. В 1821 году принял церковный сан, в 1822 — окончил Падуанский университет. Его сочинение «Пять язв святой церкви» было занесено в 1849 в папский «Индекс запрещенных книг».

С. 135. ...*Слово, которое пробудило во мне эти первые предчувствия было словом <...> христианских философов, между которыми я ссылался только на Мальбранша, Бурсье (который в своем трактате «Action de Dieu» отводит самое главное место понятию Сущего) и Джердиля.* — ***Мальбранш*** (Malebranche) Никола (1638—1715) — французский философ. Один из главных представителей контрреформаторской (несхоластической) католической философии во Франции («христианский Платон»), наряду с Гейлинксом — глава окказионализма. Основные произведения: «Разыскание истины» (1675), «Беседы о метафизике и о религии»

[15] Fama (*нем.*) молва. — *Прим. сост.*

(1688). — ***Бурсье*** (Boursier) Лоран-Франсуа (1679—1749) — доктор богословия в Сорбонне, отстаивал позицию неотомизма. Автор произведения «De l'action de Dieu sur les créatures. Traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement, et où l'on examine plusieurs questions, qui ont rapport à la nature des esprits et de la grâce» (Paris, 1713). Эта книга стала объектом критики, в том числе и Н. Мальбранша. — ***Жердиль*** (Gerdil) Гиацинт Сигизмунд (1718—1802) — итальянский кардинал и богослов, сторонник религиозно-философской системы Мальбранша.

С. 139. *...Один из основных его упреков по адресу социнианизма состоит в том, что последний сводит мудрость Христа к ограниченной мудрости Сократа и Платона.* — Имеется в виду учение Социна. ***Социн*** (Socino, Sozzini) Фауст (1539—1604) — философ, теолог, гуманист, основатель социнианства. Родился в Сиене (Италия), учился в Лионе (Франция). С 1574 года — в Базеле (Швейцария), с 1579 — в Кракове. Активно включился в реформационное движение в Польше и Великом княжестве Литовском. Написал много сочинений полемического, и главным образом, этического характера. Исходя из ряда протестантских мировоззренческих принципов, Социн считал, что в человеческой жизни решающее значение имеют моральные принципы, а не религиозные убеждения. Индивидуальные усилия могут обеспечить спасение каждому человеку, руководствующемуся моралью в своей жизни.

С. 145. *...К. Юнгман резюмирует следующим образом декартовское доказательство бытия Божия: «Ich erfahre in mir die Idee Gottes; dies ist eine innere, unmittelbare Erfahrung und darum unbezweifelbar. Denkmöglich bleibt nun nur die eine Annahme, diese Idee repräsentiere ein unabhängig von meinem Geiste existierendes, unendlich vollkommenes Wesen, von dem ich mich in meiner Existenz abhängig erkenne. Kann ich Gott an sich auch nicht erkennen, die Annahme seiner Existenz ist sachlogisch unabweisbar, also logisch notwendig, unbezweifelbar». Jungmann K. René Descartes. Lpz., 1908. S. 59.* — В русском переводе: «Я переживаю в себе идею Бога; это внутренний, непосредственный опыт, и потому он не подлежит сомнению. Как мыслительная возможность тогда остается допущение, что эта идея представляет такую независимо от моего духа существующую, бесконечно совершенную сущность, от которой я познаю себя зависимым в моем существовании. Даже если я и не могу познать Бога самого по себе, то все же это мое допущение его бытия по самой логике дела неопровержимо, следовательно — логически необходимо и не подлежит сомнению».

С. 147. ...*Собрать суждения Вико о Декарте и дать исчерпывающее освещение вопроса не трудно, пользуясь Tavola analitica в миланском издании Дж. Феррари (2 ed., vol. 1, pp. 262—263).* — ***Вико*** (Vico) Джамбатиста (1668—1744) — итальянский философ, историк и филолог, предвосхитивший методы историко-культурных и этнологических исследований. Изучал метафизику и гражданское право, читал Декарта, Платона, Тацита, Макиавелли. В 1699—1708 годах был профессором риторики университета Неаполя. Вико стремился получить должность профессора гражданского права; когда ему было в этом отказано, погрузился в изучение вопроса о происхождении естественного права. В своей главной работе «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) развивал идею существования гуманитарных наук как самостоятельного вида знания. Вико считал, что возможна только одна наука — наука о том, что может быть произведено, т. е. наука об артефактах. Познание человека возможно в отношении сфер, закономерности которых заданы человеком. Таких сфер Вико выделяет две — чистая математика и история. Единственная форма истинности, которая может быть реализована людьми, — достоверность — носит консенсуальный характер, что, однако, не означает механического согласования любых интересов, а их соответствие некоторому независимому от индивидуальных интересов нормативу. — Шпет имеет в виду Именной и понятийный указатель к концепции Вико, представленный в «Сочинениях» Джамбатиста Вико (том 1), изданных Джузеппе Феррари в 1854 году. См. электронную версию: http://books.google.ru/books?id=Z6EKAAAAQAAJ&pg=PA257&dq=Vico+Tavola+analitica&cd=2#v=onepage&q=Vico%20Tavola%20analitica&f=false

С. 162. ...*На этой же странице есть заключенный в кавычки, т. е. чьи-то, не Эрна, совершенно фантастические соображения о «естественном свете» у Декарта. Так как Эрн не указал, откуда взято это суждение, то я его также оставляю без обсуждения.* — Эрн дает цитату: «Еще яснее невольная зависимость Декарта от чуждых его философии идей заключается в понятии естественного света, которым обосновывается достоверность правильного функционирования разума. Ибо это понятие невыводимо из основоначала Декарта, оно само его обосновывает и, взятое в абсолютной форме, говорит о безусловном первенстве Сущего над существующим и принципа онтологического над принципом психологическим». *Эрн В. Ф.* Философия Джоберти. М., 1916. С. 73.

С. 165. ...*На мой вкус, оно мало чем отличается в смысле принципиальности и новизны от небезызвестного критика Декарта Гисбер-*

та Воеция. — ***Воеций*** (Voetius) Гисберт (1589—1676) — голландский богослов, кальвинист. Учился в Лейдене. В 1611 году стал протестантским пастором. В 1634 году стал профессором богословия и науки в университете Утрехта.

С. 171. ...*Но раскрыть «корень разума» и составляет задачу Критики чистого разума; также сам Кант сопоставляет трансцендентальную философию с онтологией, — см. Kr. d. r. V. 873 B.* — Кант пишет: «Трансцендентальная философия рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны* (ontologia), не принимаются в расчет». *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 493.

С. 174. ...*Очень ярко определение Спинозы: Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Ethica. V. II. Def. 2.* — Спиноза пишет: «К *сущности* какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается, если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено». *Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума. М., Харьков, 1998. С. 630.

С. 182. ...*Разъяснение этого вопроса см. в моей книге: История как проблема логики. Ч. I, гл. 2, § 6 (стр. 208 сл.).* — Шпет писал: «В полемической статье против Эбергарда Кант различает “логический (формальный) и трансцендентальный (материальный) принцип познания”, давая им следующее определение: “Всякое положение должно иметь основание, это — логический (формальный) принцип познания, который не стоит рядом с положением противоречия, а подчиняется ему. Всякая вещь должна иметь свое основание, это — трансцендентальный (материальный) принцип, который никто никогда не доказал из положения противоречия (и вообще из одних только понятий, без отношения к чувственной интуиции) и не докажет”. Ценные разъяснения к этому разделению можно извлечь, однако, не из названной статьи, а из переписки Канта с Рейнгольдом по поводу, впрочем, того же Эбергарда. Канта волновал собственно вопрос об априорных синтетических суждениях, которые Эбергард хотел обосновать на принципе достаточного основания. Кант весьма тонко уловил, что в таком случай его априорные синтетические суждения должны были бы превратиться в аналитические, т. е. вся его критика чистого

разума потеряла бы свое значение. Способ защиты Кант избрал следующий: он настаивает на различии логического и реального основания, обнаруживает "очень обычный" у "фокусников метафизики" "вольт", состоящий в перескакивании от логического принципа достаточного основания к трансцендентальному принципу причинности, и приходит к выводу о необходимости иного основания для априорных синтетических суждений, чем принцип достаточного основания. Конечно, Кант прав, все его учение об априорных синтетических суждениях стоит и падает в связи с значением принципа достаточного основания». *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. В двух частях. Археогр. работа Л. В. Федоровой, И. М. Чубарова. М., 2002. С. 256—257.

С. 188. ...*Пролегоменах, которые цитирует на следующей странице найти: «Ибо то, что носит это название <...> должна ей предшествовать» (пер. Соловьева, стр. 36).* — *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. Вл. Соловьева. М., 1889. С. 36.

С. 188. ...*Почему Эрн нам ничего не сообщил о Браунсоне?* — ***Браунсон*** (Brownson) Орест (1803—1876) — американский писатель и философ, участник кружка трансценденталистов, автор автобиографической книги «Чарльз Элвуд, или Обращенный вероотступник» (1840).

С. 190. ...*И тут Эрн делает ссылку на мою книгу «Явление и смысл».* — См.: *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. М., 1914. С. 13.

С. 191. ...*Один исследователь», на которого ссылается Эрн, С. А. Алексеев находит у Гуссерля «чистейшую схоластику бесконечных подразделений и дисъюнкций, не только что никому и ни для чего не нужных, но совершенно бесполезных и для самого Гуссерля, который в конце концов, утопает в нагроможденных им самим тончайших различениях и подразделениях, не делая из них никакого употребления» (Эрн, стр. 229, прим.).* — См. *Алексеев С. А.* Мысль и действительность. М., 1914. С. 353. — ***Алексеев*** (псевдоним — Аскольдов) Сергей Алексеевич (1871—1945) — философ, сын философа А. А. Козлова. Один из авторов «Проблем идеализма» (1902). С 1908 года — член Петербургского религиозно-философского общества. В 1921 году основал тайное религиозное и философское общество, известное как общество С. А. Аскольдова. В 1926 году оно было переименовано в «Братство св. Серафима Саровского». Основные труды: «Основная

проблема теории познания и онтологии» (СПб., 1900); «Философия и жизнь» (Проблемы идеализма. М., 1902); «Христианство и политика» (Киев, 1906); «Идея справедливости в христианстве» (Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину. М., 1912); «Сознание как целое. Психологическое понятие личности» (М., 1918) и др.

С. 192. ...*Эрн ссылается при этом на Поладьи (Polágyi), (называя его Палагий).* — ***Поладьи*** (Polágyi) Мельхиор (1859—1924/1825) — венгерский натурфилософ, учитель Людвига Клагеса, критик феноменологии Гуссерля. Основные труды: «Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie» (1901), «Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele» (1902), «Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik» (1902), «Die Relativitätstheorie ind er modernen Physik». (Vortrag gehalten auf dem 85. Naturforschertag in Wien. 1914) и др.

С. 194. ...*Соглашаясь с Сольми.* — ***Сольми*** (Solmi) Арриго (1873—1944) — итальянский историк, юрист и политический деятель; профессор истории итальянского законодательства в университетах Милана и Рима. Вдохновленный идеями национализма, присоединился к фашизму. Автор трудов по истории итальянского законодательства и Рисорджименто, а также по средневековой истории и права, в которых рассматривал проблемы соотношения церкви и государства.

Некоторые черты из представления Н. О. Лосского о природе (По поводу кн.: Н. Лосский. Материя в системе органического мировоззрения. Изд. Лемана и Сахарова. М., 1916)

Впервые опубликовано: Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. Т. I. С. 368—374.

Лосский Николай Онуфриевич. — См. прим. к рецензии на книгу: *Кант И.* Критика чистого разума. Перевод Н. О. Лосского.

Лосский кратко отозвался на критическую рецензию Шпета в письме к нему от 26 марта 1918 года: «Вашу статью обо мне я читал. В ней фраза “миропонимание, которое восходит к Богу, есть мировоззрение, восходящее к капризу”[16] очень огорчило меня: на меня, как и на всякого человека, верующего в Бога и знающего, что Он есть, она производит впечатление чего-то кощунствен-

[16] См. наст. изд. С. 201.

ного». Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 446. Об отношениях Н. О. Лосского и Г. Г. Шпета см.: *Щедрина Т. Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008. С. 144—161.

Филеизм профессора Хвольсона (По поводу брошюры: Хвольсон О. Д. Знание и вера в физике. Пг., 1916)

Впервые опубликовано: Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. Т. I. С. 386—388.

Хвольсон Орест Данилович (1852—1934) — русский ученый-физик и педагог, почетный член Академии наук СССР. До осени 1874 года изучает математику и физику в Лейпцигском университете, в 1875 году сдает магистерский экзамен и в следующем году защищает магистерскую диссертацию «О механизме магнитной индукции в стали». В 1876 году Хвольсон возвращается в Россию и начинает чтение лекций в Санкт-Петербургского университета в качестве приват-доцента. В 1880 году Хвольсон защищает докторскую диссертацию «О магнитных успокоителях», а затем с 1886 по 1894 год состоит профессором физики в Техническом училище почтово-телеграфного ведомства. В 1890 году Хвольсона назначают экстраординарным профессором Санкт-Петербургского университета, а с 1891 года он также читает физику на Высших женских курсах. В 1895 году Хвольсон становится членом-корреспондентом Санкт-Петербургской академии наук и членом Ученого комитета Министерства народного просвещения, а в 1920 году — избирается почетным членом АН СССР. После 1896 года Хвольсон занимался главным образом составлением пятитомного «Курса физики», который в значительной мере содействовал поднятию уровня преподавания физики и долгое время оставался основным пособием в советских вузах. Этот курс был переведен на немецкий, французский и испанский языки.

Отзыв о книге С. Л. Франка «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»

Реконструированный текст публикуется по рукописному оригиналу, хранящемуся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 21. Ед. хр. 34.

Впервые опубликован в кн.: *Щедрина Т. Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008. С. 127—128.

специально это не оговаривая, поскольку если бы каждое сокращение было заключено мной в скобки, как того требуют правила архивной работы, текст заметок превратился бы в сплошные скобки, и это затруднило бы их смысловое прочтение. Курсивом даны слова и фразы, подчеркнутые Шпетом в тексте.

Рукопись датирована неверно (до 1917 года). Шестов впервые опубликовал статью, о которой идет речь в представленных заметках, в 1917 году в журнале «Вопросы философии и психологии». Поэтому уточняю, что заметки о Шестове написаны после 1917 года.

С. 210. ...*Эпиграф: Демокрит (у св. Дионисия Великого, русский перевод. С. 15—16) — «...воспевают не случайный разум, а разумнейшую судьбу»*. — Дионисий Великий пишет: «Сам Демокрит, как передают, говорил, что он предпочел бы открыть одну причину, чем сделаться обладателем персидского царства, — и это (говорил) тот человек, который безуспешно и неосновательно рассуждал о причинах, так как исходил из бесплодного начала и ошибочного предположения, не видел корня и общей необходимости в природе сущего, и считал высшею мудростию познание (тел), сходящихся неразумно и бессознательно, и, хотя ставил случай владыкою и царем всего существующего, не исключая и богов, и заявлял, что все произошло по его воле, однако отдалял его от человеческой жизни и тех, которые чтили его (случай), называл несведущими. Начиная свои "Советы", он говорит: "люди создали идол судьбы (случая), покров своего неразумия, — ибо по самой природе своей мысль борется со случаем, — и утверждали, что этот сильнейший враг разума господствует (в мире); но в действительности они и сами ставят на его место разум, совершенно искореняя и уничтожая случай, ибо они воспевают не случайный разум, но разумнейшую судьбу"». См.: Творения Св. Дионисия великого, епископа Александрийского. Пер. А. Дружинина, под ред. Л. Писарева. Казань, 1900. С. 15—16.

С. 210. ...*Эпиграф взять из «Бесов»: слова Кириллова: «Меня Бог всю жизнь мучил»*. — Цит. по экземпляру из библиотеки Г. Г. Шпета: *Достоевский Ф. М.* Бесы. СПб., 1882. 3-е изд. С. 108.

С. 210. ...*Он опоздал ровно на 48 лет, — считая с первого провозглашения: Zurück auf Kant!* — Вероятно, Шпет имеет в виду призыв Отто Либмана. См.: *Liebmann O.* Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865. Уже в 1907 году Шпет отмечал: «В конце каждой главы Либман повторяет: Also muss auf Kant zurückgegangen werden[17]!». См.:

[17] Итак, необходимо вернуться к Канту (*нем.*).

Отзыв о книге С. Н. Булгакова «Свет Невечерний»

Публикуется впервые по рукописному оригиналу, хранящемуся в архиве семьи Г. Г. Шпета.

Страницы книги Булгакова, указанные Шпетом, сверены по изданию: *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М.: Путь, 1917.

С. 207. *...Мифологемами à la Сванте Аррениус.* — ***Аррениус*** (Arrhenius) Сванте Август (1859—1927) — шведский химик, нобелевский лауреат 1903 года. В 1884 году разработал основные положения теории электролитической диссоциации. Аррениус проводил исследования во многих областях науки: опубликовал статью о шаровых молниях (1883), изучал влияние солнечной радиации на атмосферу, искал объяснение ледниковым периодам, северному полярному сиянию, солнечной короне и вулканической активности. В 1901 году вместе с несколькими своими коллегами он подтвердил гипотезу английского физика Джеймса Клерка Максвелла, что космическая радиация оказывает давление на частицы. Он предложил идею переноса спор и семян в космосе благодаря давлению света. Кроме того Аррениус проводил исследования в области иммунохимии. Основные труды в русском переводе: «Современная теория состава электролитических растворов» (СПб., 1890), «Физика неба» (Одесса, 1905), «Образование миров» (Одесса, 1908), «Представление о мироздании на протяжении веков» (М., 1911) и др.

Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины»

Впервые опубликовано в кн.: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 323—340.

Текст вторично сверен по черновому автографу (ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 11) и публикуется с исправлениями и изменениями в соответствии с разработанными принципами реконструкции черновых философских материалов. См.: Очерк развития русской философии II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной. М., 2008. С. 618—621.

Цель, которую я преследовала при расшифровке этой рукописи: добиться смыслового прочтения ее. Поэтому я во многом следовала указаниям Шпета, т. е. меняла местами страницы рукописи и фразы Шпета, вставляла цитаты из статей Гуссерля и Шестова, обозначенные у Шпета зачастую лишь двумя первыми словами цитируемой фразы. Я расшифровывала сокращения Шпета,

Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? Киев, 1907. С. 5. — Однако такое предположение противоречит уточненной мною датировке рукописи в целом: [после 1917 года], поскольку: «1865 + 48 = 1913». Возможно, первая страничка была написана Шпетом ранее (в 1913 году), когда они с Шестовым «много философствовали» в Коппе, а затем была приложена Шпетом к основной части рукописи. В пользу такого предположения говорит и то, что 1) на первой странице нет упоминаний статей Шестова 1917 года; 2) шпетовские критические замечания, написанные на первой странице, могли быть откликом на проблемы, составляющие концептуальное основание книги «Sola fide», над которой Шестов работал в 1913 году.

С. 210. ...*«Движения нет, сказал мудрец брадатый...»*. — Шпет цитирует стихотворение А. С. Пушкина «Движение» (1825), посвященное древнегреческому философу Пармениду:

> «Движенья нет, сказал мудрец брадатый,
> Другой смолчал и стал пред ним ходить...».

Пушкин А. С. Сочинения.
Под ред. П. О. Морозова. В 8 т. Т. 2. СПб., 1903. С. 17.

С. 210. ...*Нет горных вершин, по которым ходить опасно.* — Шпет имеет в виду эпиграф Шестова к «Апофеозу беспочвенности»: Nur für Schwindelfreie (из альпийских воспоминаний) — только для тех, кто не подвержен головокружению (*нем.*).

С. 212. ...*Русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука». С. 49, Шестов. С. 11.* — Гуссерль пишет: «Таким образом, миросозерцательная философия и научная философия разграничиваются, как две идеи, в известном смысле связанные, но в то же время не допускающие смешения». — *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 49.

С. 213. ...*Шестов возражает Франку, а думает, что Гуссерлю.* — Шпет так пишет потому, что у Франка идет речь об абсолютных моральных основаниях истины, а у Гуссерля, которого, как считает Шпет, Шестов не понял, идет речь о конкретных истинах, т. е. введение ограничения, пределов науки.

С. 213. ...*О сне.* — Шестов пишет: «Если человеку снится, что он китайский император и, в качестве такового, вырезывает мо-

нограммы на геометрическом месте точек, не имеющих никаких общих свойств (сновидения сплошь и рядом преподносят нам такую действительность) — он нисколько не чувствует противоречивости тех элементов, из которых складываются его представления и суждения. Наоборот — и это, как каждый знает по своему опыту, часто бывает во сне — если вдруг у спящего зародится сомнение в том, что на геометрическом месте можно вырезывать монограммы, или что китайским императором может быть человек, ни слова не знающий по-китайски и родившийся в России или Англии, словом если анамнезис о потусторонней для спящего "истине" попытается помешать "естественному" и "закономерному" ходу мыслей посюстороннего, имманентного рассуждения, логика сновидений вступает в свои права и с "очевидностью", не терпящей и не допускающей никаких сомнений, приводит нас к убеждению, что все наши анамнезисы только сверлящий релативизм, ибо — как для спящего становится совершенно ясно — китайский император никогда и не может быть китайцем, точно так же, как и монограмма обязательно вырезывается на геометрическом месте. Словом, "очевидность", преодолевающая сомнения, "очевидность", желающая быть последней инстанцией и умеющая по своим желаниям властно направлять мысль грезящего человека, играет ту же роль в сновидениях, какая свойственна ей и наяву». *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 37—38.

С. 214. *...Но что верно у Шестова, это 1, сближение с Кантом — Гуссерль далек от Канта по букве, но по духу есть общее, 2, верно, что Гуссерль, — по крайней мере в Пролегоменах к чистой логике, которые имеет в виду Шестов — был слишком гносеологистом.* — Имеется в виду: *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Halle, 1900—1901. В рус. пер.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Ч. I. Пролегомены к чистой логике. Пер. с нем. Э. А. Бернштейн. Под ред. С. Л. Франка. СПб., 1909. В предисловии Гуссерль сообщает: «Но еще и в совершенно ином направлении я был втянут в проблемы общей логики и теории познания. Я исходил из господствующего убеждения, что, как логика вообще, так и логика дедуктивных наук, могут ждать философского уяснения только от психологии. Соответственно этому психологические исследования занимают очень много места в первом (и единственном, вышедшем в свет) томе моей "Философии арифметики". Это психологическое обоснование в известных отношениях никогда не удовлетворяло меня вполне. Где дело касалось происхождения

математических представлений или развития практических методов, действительно определяемого психологическими условиями, там результат психологического анализа представлялся мне ясным и поучительным. Но как только я переходил от психологических связей мышления к логическому единству его содержания (единству теории), мне не удавалось добиться подлинной связности и ясности. Поэтому мною все более овладевало принципиальное сомнение, как совместима объективность математики и всей науки вообще с психологическим обоснованием логики. Таким образом, весь мой метод, основанный на убеждениях господствующей логики и сводившийся к логическому уяснению данной науки путем психологического анализа, пошатнулся, и меня все более влекло к общим критическим размышлениям о сущности логики и, в частности, об отношении между субъективностью познавания и объективностью содержания познавания. Не найдя ответа в логике на вопросы, уяснение которых я от нее ждал, я в конце концов был вынужден совершенно отложить в сторону мои философско-математические исследования, пока мне не удастся достичь бесспорной ясности в основных вопросах теории познания и в критическом понимании логики, как науки». *Гуссерль Э.* Логические исследования. Ч. I. СПб., 1909. С. VI—VII.

С. 214. ...*У Шестова бытие фактов и бытие идеальное будто два вида одного рода.* — Шестов утверждает: «Стремление же Гуссерля примирить разумное с действительным, идеальное с реальным путем отнесения их в одну общую категорию бытия, где каждому из них предоставлены равные права — есть не разрешение, а затемнение вопроса. <...> Оба вида бытия <идеальное и реальное> принадлежат к одному роду». *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 42.

С. 215. ...*Утверждение прав разума будто ведет к уничтожению действительности! Цитаты, якобы из Гуссерля («Logische Untersuchungen». Bd. II. P. 21—22), только говорят о независимости феноменологического анализа от реального бытия, но не то, что его нет!.* — Шпет имеет в виду следующее рассуждение Шестова: «Так вот: достаточно только поставить разуму вопрос о бытии реальных предметов для того, чтоб сразу получить самый определенный и *непреклонно* категорический ответ: реального бытия нет и быть не может, оно есть некое contradiction in adjecto, нисколько не лучшее, а то и много худшее, чем тот психологизм, к которому близорукие философы каждый раз возвращаются, несмотря на все запреты разума

(См. II t. Log. Unt. Стр. 21 и 22, где Гуссерль говорит: "nicht die mindeste Behauptung über reales Dasein" и "ob es überhaupt Menschen und Natur giebt")». *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 41. Шестов цитирует «Логические исследования». Т. II (1). 1913[18]. См. в рус. пер: «В своих научных установлениях она <феноменология> с самого начала и во всех дальнейших шагах не содержит ни малейшего утверждения о реальном существовании; следовательно, никакое метафизическое, никакое естественнонаучное и в особенности психологическое утверждение не может иметь в ней места в качестве предпосылки». *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II (1). Пер. с нем. В. И. Молчанова // *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). М., 2001. С. 33. «Поставленные нами границы мы не переходим и в том случае, когда мы, например, исходим из фактического наличия языковых форм выражений и т. п. Можно легко убедиться, что связанные с этим анализы имеют свой смысл и теоретико-познавательную ценность независимо от того, действительно ли существуют языки и взаимное общение людей, которому они призваны служить, существует ли вообще нечто такое, как люди или природа, или же все это имеет место только в воображении и в возможности». *Там же.* С. 34.

С. 215. *...О шахматах напрасно, и напрасно, будто у Гуссерля не хватило смелости, — это прекрасный пример идеального.* — Шестов пишет: «И в шахматах — это вам сам Гуссерль скажет — король или королева, словом любая фигура, есть идеальная сущность, нисколько не изменяющаяся от своих реальных воплощений. Будет ли король сделан из золота, слоновой кости или из теста, будет ли он своими размерами равняться быку или воробью, иметь на своей голове корону или тиару, — его идеальная сущность, конечно, от этого не изменится, как не изменилась бы она, если бы никогда ни одна шахматная фигура не воплотилась бы в реальности. То же и про другие фигуры. Соответственно этому, как бы отдельные эмпирические сознания ни воспринимали идею короля, сама идея останется равной себе, идентичной в строжайшем смысле этого слова. Можно так же торжественно заявить, что и чудовища, и ангелы, и боги должны будут видеть в ней то же, что видят люди. И заключить отсюда, что она вне времени, что она вечна — ибо пусть даже весь мир прейдет, шахматные идеи останутся. Но даже Гуссерлю, при всей его смелости, не пришло в голову гово-

[18] Обе цитаты, приводимые Шестовым, отсутствуют в первом издании «Логических исследований».

рить по поводу шахматных фигур о вечных идеях, хотя о шахматах он по какому-то случаю говорит...». См. *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 43—44.

С. 216. ...*Шестов рассказывает о том, что бывает с человеком!* — Шестов говорит: «Бывают, однако, у людей такие мгновения, когда властные императивы царя-разума и сладкие напевы сирены-добра вдруг теряют свое обаяние. Когда они убеждаются, что и разум, и добро только творения их собственных рук». *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 45.

С. 217. ...*К тому же аргументация построена на интерпретации enthüllen, которое может значить именно обнажить, т. е. поставить, а не разрешить.* — Шестов переводит enthüllen как «разрешить», хотя у Гуссерля оно значит: «снимать покров», «обнажать».

С. 218. ...*Гуссерль мог бы сказать Шестову (по поводу того, что и действительность вечна) то же, что сказал Лейбниц Локку, на точку зрения которого теперь стал Шестов: Je vous ai déja dit, Monsieur, que les Essences sont perpétuelles, parcequ'il ne s'y agit que du possible (N.E. III, iii, § 19).* — «Я уже сказал Вам, что сущности вечны, так как дело идет при этом только о возможностях» (*франц.*). *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении // *Лейбниц Г. В.* Сочинения. М., 1983. Т. 2. С. 297.

С. 219. ...*Кто-то в нашей литературе уже называл Л. Шестова скептиком.* — Скептиком Шестова называли многие, в основном за его «Апофеоз беспочвенности». Наиболее последовательно это сделал Бердяев в статье «Трагедия и обыденность» («Вопросы жизни», март 1905 г.). Впоследствии эта характеристика Шестова как скептика вошла в книгу Н. А. Бердяева «Sub specie aeternitatis» (Пб., 1907. С. 247—275): «Мне жаль, что "беспочвенность" начала писать свой "Апофеоз", тут она делается догматической, несмотря на подзаголовок "опыт адогматического мышления". Потерявшая всякую надежду беспочвенность превращается в своеобразную систему упокоения, ведь абсолютный скептицизм также может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм». (С. 251). И далее: «творческие моменты есть и у Шестова, но боюсь, чтобы он не упокоился на окончательном, не мятежном уже скепсисе». (С. 265). См. также: *Баранова-Шестова Н. Л.* Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. С. 142.

С. 219. ...*Ср. De profundis: последняя фраза 1-го абзаца.* — «Напротив, философия начнется лишь тогда, когда человек растеряет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни за чем не нужны». *Шестов Л. И.* Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 133.

С. 219—220. ...*Но древние моралисты эпохи эллинизма, как и моралисты христианские, как и подавляющее большинство моралистов нового времени, искали положительного решения вопросов морали (De profundis. 2-ой абзац).* — «Метафизические судьбы людей далеко не одинаковы. Одному дано жить только однажды — в этой жизни: он в первый и в последний раз появился — после своего рождения — во вселенной. У него нет прошлого, нет и будущего. Ему нужно спешить, чтобы насытиться днями в течение короткого своего существования на земле между рождением и смертью. Его девиз — carpe deim (лови день — *лат.*), он всегда торопится. Он, поэтому, позитивист и имманентист. Кроме того, что есть здесь, под рукой, для него ничего нигде нет и быть не может. Он даже и Бога хочет здесь видеть (у средневековых людей это называлось fruito Dei), ибо верно чувствует, что, если Бога здесь не увидит, то не увидит Его уже нигде и никогда. Ведь не только безбожники бывают позитивистами, верующие люди не менее склонны к положительной философии: об этом свидетельствует история католицизма, да и многие другие истории». *Шестов Л. И.* Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 134—135.

С. 220. ...*Например «Вопрос».* — «Вопрос. Сейчас чувственные блага доступны всем. Самый грубый человек, даже дикарь видит небо и солнце, слышит пение соловья, наслаждается ароматом сирени или ландыша и т. д. Духовные же блага — удел избранных. Но, если бы было обратное, если бы всем были доступны духовные блага, если бы всякий мог бы воспринимать и геометрию и логику и высокие идеалы нравственности, но зрение, слух, обоняние даны были только очень немногим? Как было бы тогда с рангами — по прежнему ли духовные блага продолжались бы считаться высокими и прекрасными, а чувственные — низкими и безобразными, или arbiter elegantium (вы, конечно, знаете, кто он и где его искать) принужден был бы произвести переоценку?». *Шестов Л. И.* Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 131.

С. 220. ...*Не любит «объяснений» — понятно, раз они и в науке только «относительны», то тем более они невыносимы, когда возводятся в*

правило морали. — «Нужно не усыплять себя “объяснениями”, хотя бы и метафизическими, загадок бытия, нужно будить и будить себя. Для того же, чтобы пробудиться, нужно мучительно почувствовать на себе оковы сна и нужно догадаться, что именно разум — который мы привыкли считать освобождающим и пробуждающим — и держит нас в состоянии сонного оцепенения». *Шестов Л. И.* Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 133.

С. 220. ...*Боязнь идей: Pro domo mia*. — *Шестов Л. И.* Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 121.

С. 221. ...*Спустившись в долину, Шестов счел нужным рассказывать сказки 1001 ночь*. — Шпет имеет в виду статью Шестова «Самоочевидные истины (Из книги “Тысяча и одна ночь”)» // Мысль и слово. I. М., 1917.

Опыт популяризации философии Гегеля. Отзыв о книге И. А. Ильина «Философия Гегеля»

Впервые опубликован: *Шпет Г. Г.* Опыт популяризации философии Гегеля // Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 281—322.

Текст сверен вторично по рукописи (черновой автограф чернилами и карандашом), хранящейся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7. Публикуется с существенными исправлениями и изменениями в соответствии с разработанными принципами *реконструкции* черновых философских материалов. См.: Очерк развития русской философии II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной. М., 2008. С. 618—621. Публикуемая рукопись — незаконченная рецензия Г. Г. Шпета на книгу И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (Т. 1—2. М., 1918) может быть датирована 1918 годом. Все цитаты, обозначаемые Шпетом только номерами соответствующих страниц или параграфов из рецензируемой книги Ильина, произведений Гегеля, Дебольского, Джемса, Ланца, Стирлинга, Спинозы, Ланге и других авторов, сверены с оригиналами и приведены в тексте рецензии. Такое подробное цитирование соответствует принципу реконструкции черновых материалов и необходимо для уяснения движения мысли Шпета, его отрывочных критических замечаний по содержанию книги Ильина.

С. 223. ...*Имею в виду, главным образом, труды покойного В. В. Савальского, Н. Н. Алексеева, Б. П. Вышеславцева и новый труд*

И. А. Ильина. — ***Савальский*** Василий Александрович (1873—1915) — русский философ-неокантианец, доцент юридического факультета Московского университета (1907—1909). Автор работ: «Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др.» (Т. 1. М., 1908); «Государственное право, общее и русское». (Ч. 1—2. Варшава, 1912—1913) и др. — ***Алексеев*** Николай Николаевич (1879—1964) — русский философ, правовед. Окончил в 1906 году юридический факультет Московского университета и был оставлен при кафедре философии права для подготовки к профессорскому званию. Его научным руководителем был П. И. Новгородцев. В 1908—1910 годах стажировался в европейских университетах, слушал лекции Г. Зиммеля, В. Виндельбанда, Г. Когена, А. Бергсона и др. В 1911 году защитил магистерскую диссертацию «Науки общественные и естественные в историческом взаимодействии их методов». С 1916 года — профессор Московского университета. В 1918 году — профессор Таврического университета в Симферополе. В 1922—1931 годах — профессор Русского юридического института в Праге, позднее — профессор Русского научного института в Берлине. В 1940—1949 годах преподавал в Белградском университете. С 1950 года жил и работал в Женеве. — ***Вышеславцев*** Борис Петрович (1877—1954) — философ, специалист по этике, истории философии и религии. В 1899 году окончил юридический факультет Московского университета, продолжил образование в Марбурге у П. Наторпа и Г. Когена. В 1914 году защитил магистерскую диссертацию «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии». С 1917 года — профессор философии права Московского университета. В 1922 году был выслан из России. Один из организаторов и активный участник Вольной академии духовной культуры. Преподавал в основанной Н.А. Бердяевым Религиозно-философской академии в Берлине, в Богословском институте в Париже, работал редактором в издательстве ИМКА-Пресс. С 1925 года — один из редакторов религиозно-философского журнала «Путь», организованного Н.А. Бердяевым. Основные труды: «Значение сердца в религии» (Путь. 1915. № 1); «Гарантии прав гражданина» (М., 1917); «Проблемы русского религиозного сознания» (Берлин, 1924); «Этика преображенного эроса» (Париж, 1931) и др. — ***Ильин*** Иван Александрович (1882—1954) — русский религиозный философ. Окончил юридический и историко-филологический факультеты Московского университета. Приват-доцент (1912), профессор (с 1918) Московского университета. Автор монографии «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (в 2 т. М., 1918). Выслан из СССР в 1922 году. До 1934 года жил и преподавал в Берлине,

с 1938 — в Швейцарии. Основные труды: «Кризис идей субъекта в наукоучении Фихте старшего» (Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111, 112); «Религиозный смысл философии» (Париж, 1925); «О сопротивлении злу силою» (Берлин, 1925); «Аксиомы религиозного опыта» (Т. 1—2. Париж, 1953); «О сущности правосознания» (Мюнхен, 1956) и др.

С. 223. *...Само собою напрашивается в особенности сравнение исследований Вышеславцева «Этика Фихте».* — См.: *Вышеславцев Б. П.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

С. 223. *...Книга Ильина даже наряду с исследованием Вышеславцева и Б. А. Кистяковского.* — ***Кистяковский*** Богдан Александрович (1868—1920) — русский социолог, правовед, философ. Учился на историко-филологическом факультете Киевского университета, был исключен из университета за участие в нелегальной политической деятельности. В дальнейшем учился также в Харьковском университете. В 1895—1897 годах изучал философию в Берлинском и Страсбургском университетах под руководством Г. Зиммеля, В. Виндельбанда, Г. Кнаппа. В 1898 году защитил в Берлинском университете диссертацию «Общество и индивид» (на немецком языке). В 1901 году вместе с П. Струве редактировал журнал «Освобождение» и сборник «Проблемы идеализма». С 1904 года в Киеве сотрудничал в журнале «Вопросы жизни». В 1906 году был приглашен читать лекции по теории права в Московском коммерческом институте. В 1907—1910 годах — редактор журнала «Критическое обозрение». В 1909 году в сборнике «Вехи» публикует статью «В защиту права». В 1917 году Кистяковский защитил диссертацию и стал профессором юридического факультета Киевского университета. В 1919 году был избран действительным членом только что созданной Украинской Академии наук. Философским фундаментом теоретических построений Кистяковского всегда оставалось неокантианство. Основные работы собраны в книге «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (М., 1916). Работал над книгой «Право и науки о праве» (погибла в типографии во время эсеровского восстания в Ярославле в 1918 году).

С. 223. *...«Открытие» конкретности — Шмитт, Джемс!* — ***Шмит*** (Schmitt) Эжен Генрих (1851—1916) — немецкий философ, публицист. Изучал философию в Будапеште. С 1890 по 1896 год работал библиотекарем в Министерстве юстиции Будапешта.

В 1908 году переехал в Берлин. Сфера историко-философских интересов Шмита — идеи Гегеля и Фейербаха. Позже обратился к исследованию философского наследия гностиков. Основные труды: «Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte» (Halle, 1888), «Michelet und das Geheimnis der Hegelschen Dialektik» (Frankfurt am Main, 1888), «Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter» (Leipzig, 1898) и др. — Шпет имеет в виду книгу Шмитта «Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte» (Halle, 1888). — ***Джеймс, Джемс*** (James) Уильям (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Профессор физиологии и психологии, затем философии Гарвардского университета (1872—1907). Развивая идеи Ч. Пирса, Джеймс выдвинул новый, «прагматический» критерий истинности, согласно которому истинно то, что отвечает практической успешности действия. Основные труды: «Principles of psychology» (1890), в рус. пер. — «Научные основы психологии» (СПб., 1902), «Зависимость веры от воли» (СПб., 1904), «Многообразие религиозного опыта» (М., 1910), «Прагматизм» (СПб., 1910), «Вселенная с плюралистической точки зрения» (М., 1911). — Шпет имеет в виду книгу У. Джемса «Вселенная с плюралистической точки зрения», где лекция III посвящена анализу метода Гегеля. См.: *Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. Б. Осипова, О. Румера, под ред. Г. Г. Шпета. М., 1911. С. 47—73.

С. 223. ...*См. Dilthey, Aufb. C. 24.* — Шпет имеет в виду сочинение В. Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе». «Eine neue Anschauung der Geschichte erhob sich damit Schleiermachers Reden über die Religion haben die Bedeutung des Gemeinschaftsbewußtseins und seines Ausdrucks in der vom Gemeinschaftsbewußtsein getragener Mitteilung zuerst im Reiche der Religiosität entdeckt. Auf dieser Entdeckung beruht seine Auffassung des Urchristentums, seine Evangelienkritik und seine Entdeckung des Subjektes der Religiosität, der religiösen Aussagen und des Dogmas im Gemeinschaftsbewußtsein, wie sie den Standpunkt seiner Glaubenslehre ausmacht. Wir wessen jetzt (1), wie unter der Einwirkung der Reden über Religion Hegels Begriff des Gemeinschaftsbewußtseins als des Frägers der Geschichte, dessen Fortrücken die Entwicklung in der Geschichte ermöglicht, entstanden est. (1) Meine Jugendgeschichte Hegel. Abhandl d. Akad. d. Wiss. 1905». *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1910. S. 24. — «Вместе с тем возникло новое воззрение на историю. Речи Шлейермахера о религии поначалу открыли значение сознания сообщества и его выражения в

форме сохраняемого этим сознанием послания для сферы религиозности. На этом открытии зиждется его понимание раннего христианства, критика Евангелий и открытие субъекта религиозности, религиозных высказываний и догмы в сознании общины, что в целом составляло опору его учения о вере. Теперь нам известно (1), как под влиянием "Речей о религии" возникло гегелевское понятие коллективного сознания, этого носителя истории, движение которого вперед делает возможным историческое развитие. (1) См. мою книгу "История молодого Гегеля" (Jugendgeschichte Hegels. Abhandl. d. Akad. d. Wiss. 1905 [GS IV, 1—187])». *Дильтей В.* Собрание сочинений. В 6 т. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. Пер. с нем. под ред. В. А. Куренного. М., 2004. С. 142—143.

С. 223. ...*Ссылка на Jugendgeschichte Hegels.* — Имеется в виду работа Дильтея 1905 года «История молодого Гегеля».

С. 225. ...*Шмитт, например, думает, что Гегель составляет только «переходную ступень» к подлинной конкретности.* — ***Шмитт***. См. прим. к с. 223.

С. 226. ...*Поэтому-то для Гегеля действительность, сама будучи формальным моментом абсолютного (Log. II, 116), есть не что иное, как «единство сущности и осуществления» (Existenz).* — В процессе работы над рукописью Шпет ссылается на гегелевскую «Науку логики» в переводе Н. Г. Дебольского (1916). Однако в ходе работы он уточняет перевод некоторых терминов, сделанных Дебольским, среди которых и понятие «Existens», переведенное Дебольским как «осуществление», что Шпет зачеркнул при цитировании и сверху написал «существование». Причем, именно шпетовский перевод этого термина был взят за основу при последующих переводах гегелевских текстов. См. издания гегелевской «Науки логики» 1937, 1974 гг.

С. 227. ...*Игнорирование русских: Чичерин, Дебольский, Гиляров-Платонов.* — Шпет имеет в виду работы по гегелевой философии русских мыслителей: *Чичерин Б. И.* Основания логики и метафизики. М., 1894; *Дебольский Н. Г.* Логика Гегеля в ее историческом основании // ЖМНП. 1912. № 8; *Гиляров-Платонов Н. П.* Онтология Гегеля // *Гиляров-Платонов Н. П.* Сборник сочинений. Т. 1. С. 366—444. В интерпретации гегелевой системы эти мыслители ориентировались на исследование диалектики как метода философского исследования, что и хотел подчеркнуть Шпет, говоря об

игнорировании их исследований Ильиным. На самом деле Ильин читал эти исследования и ссылался на них, но его интерес лежал не в плоскости диалектики, но в систематическом изложении Гегеля.

С. 227. *...Три цербера Канта у входа в метафизику: «паралогизм», «антиномии» и «идеал» разума («не только in concreto, но и in individuo»).* — Кант пишет: «Но по-видимому, еще более, чем идея, далеко от объективной реальности то, что я называю идеалом и под чем я разумею идею не только in concreto, но и in individuo, т. е. как единичную вещь, определимую или даже определенную только идеей». См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 346.

С. 227. *...Как уже Либман показал (!) — объявляют «вещь в себе».* — См. *Liebmann O.* Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865. S. 70—110. В главе «Идеалистическое направление. Фихте, Шеллинг, Гегель» последовательно проводит эту мысль. Например, о Фихте он пишет: «Фихте заранее предполагает кантовскую философию. Он воспринял учение о "вещи в себе" и, в силу скептических нападок на это учение, понял, что оно было непоследовательным. Однако, он сам сделал ту же ошибку [что и Кант], объявив "вещь в себе" и не исправив ее». (С. 86). Аналогичные выводы Либман делает и в процессе анализа учений Шеллинга и Гегеля.

С. 227. *...На это недостаточно обращают внимание. Между тем если и nitium probat Стирлинг о «синтезе» Гегеля.* — ***Стирлинг*** Джемс Хатчисон (1820—1909) — английский философ, переводчик философских произведений Канта. Автор книги «Секрет Гегеля» (1865), в которой он раскрыл основные положения гегелевского диалектического метода, обосновывая его синтетический характер. Книга состоит из перевода, комментария, введения и оригинальных рассуждений Стирлинга, в которых раскрываются особенности диалектического метода Гегеля и обосновывается синтез дискурсивного и интуитивного характера гегелевского способа рассуждения. См.: *Stirling J. H.* Secret of Hegel. L., 1865.

С. 227. *...То тут во всяком случае — часть секрета! См. Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. О. Лосского. С. 333.* — Кант пишет: «Но, по-видимому, еще более, чем идея, удалено от объективной реальности то, что я называю *идеалом* и под чем я разумею идею не только *in concreto*, но и *in individuo*, т. е. как единичную вещь, определимую или даже определенную исключительно посредством идеи. Человечество, взятое в его совершенной форме,

содержит в себе не только расширение всех присущих его природе и входящих в наше понятие о нем существенных свойств вплоть до полного совпадения их с их целями, что соответствовало бы нашей идее совершенного человечества, но и заключает в себе все, что, кроме этого понятия, необходимо для всестороннего определения идеи; в самом деле, из всех противоположных предикатов только один подходит к идее наиболее совершенного человека. Тому, что мы называем идеалом, у *Платона* соответствует *идея божественного рассудка*, единичный предмет в чистом наглядном представлении его, совершеннейший представитель всякого вида возможных существ и первооснова всех копий в явлении». *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. Н. О. Лосского. СПб., 1907. С. 333.

С. 229. *...Общее определение конкретного у Ильина <...> есть, как указывает Schmitt — «...ein combinatorisches Registriren Hegelscher Sätze...!»*. — Шмитт пишет: «Dies halten wir Jenen entgegen, welche uns in Bezug auf die negative Seite unserer Darstellung den Vorwurf machen möchten nicht in eine blos verneinende missverstehende Kritik einzustimmen, oder in Bezug auf die positive Seite unserer Darstellung, dass wir nicht ein blosses gelehrtes Excerpt Hegelscher Schriften, ein combinatorisches Registriren Hegelscher Sätze bieten — dass wir mit eigenem und nicht mit fremdem Lichte leuchten» *Schmitt E. H.* Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik. Halle, 1888. — «Этот свой подход мы противопоставляем тем, кто в отношении негативной стороны нашего изложения упрекнут нас в том, что мы не согласны довольствоваться всего лишь отрицательной, основанной на непонимании критикой <Гегеля>, или в отношении позитивной стороны нашего изложения упрекнут нас в том, что мы предлагаем нечто большее, чем только ученую сводку из гегелевских сочинений, скомбинированную регистрацию гегелевских утверждений, — в том, что мы освещаем своим, а не чужим светом».

С. 229. *...Тогда как сам Гегель дает этот анализ — в «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». Vol. I. (на которую нет ни одной ссылки!) и различает: 1) чувственные вещи, 2) рассудочные, 3) Entwicklung (S. 38 f.)*. — Гегель пишет: «Для дальнейшего пояснения понятия конкретного мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же — единый цветок: ни одного из этих качеств не должно недоставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит

в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотрении духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном оба определения — непрерывность и дискретность — определения, которые рассудок считает взаимно исключающими друг друга. "Материя либо непрерывна, либо дискретна"; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противополагает другое определение, в данном случае — необходимость. "Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое". Здесь различие принимается как исключающее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух — конкретен, и его определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: "Оформленное всегда само снова превращается в материю". Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него,

и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развитее и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития». *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Ч. 1. СПб., 1994. С. 89—90.

С. 229. *...С. 4, 5, 7. Эмпирически-конкретное рассматривается у Ильина совершенно безотносительно к акту, направленному на него (или «способности»).* — Характеризуя понятие «конкретное-эмпирическое» у Гегеля, Ильин пишет: «В целом эта реальность образует некий мир, целый мир вещей (Dinge, Sachen), существований (Existenzen), реальностей, — "объективный" мир, царство "объективности". Этот реальный, объективный мир есть даже конкретный мир, но только эмпирически-конкретный». Далее: «Если конкретное по существу есть "единство во множестве", то конкретное-эмпирическое есть множество, лишенное единства. Это множество вещей, их сторон и свойств есть не более как простое собрание, скопление, бессвязно накопившийся избыток... Мир этот подобен миру атомов; их бесконечное множество образует как бы песчаное море, отданное на волю играющего ветра: здесь жизнь мертва, а движение, — хотя бы и неустанное, — слепо и хаотично». И еще одна характеристика: «Это море конечно-единичных вещей, их свойств и составных частей — есть не что иное, как внешний пространственно-временный мир, целесообразное и умелое ориентирование в котором многие принимают за самую сущность жизни. Вещи, входящие в состав этого мира внешней реальности, внешней действительности, внешнего бытия, стоят равнодушно друг вне друга, одна возле другой...». *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 4, 5, 7.

С. 229. *...b) «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». Vol I. P. 37, где конкретное имеет разное значение именно в зависимости и от "способности"!* — Гегель пишет: «Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, кото-

рый начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось для нее то, что она есть в себе». *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Ч. 1. СПб., 1994. С. 88.

С. 231. ...*Это особенно ярко из Введения к Эстетике.* — Гегель пишет: «Содержание искусства не должно быть абстрактным в самом себе, и не только в том смысле, что оно должно быть чувственным и потому конкретным в противоположность всему духовному и мыслимому, являющемуся будто бы внутри себя простым и абстрактным. Ибо все истинное как в области духа, так и в области природы конкретно внутри себя и, несмотря на свою всеобщность, обладает в себе субъективностью и особенностью. ... Искусство требует <...> конкретности, ибо лишь абстрактно всеобщее не обладает в самом себе свойством переходить к обособлению, внешнему выявлению и единству с собой в этом внешнем выявлении». *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика. В 4 т. М., 1968. Т. 1. С. 76.

С. 231. ...*Ильин часто говорит о задачах философии.* — Ср.: «Конкретное-эмпирическое есть в высшем смысле слова — небытие. <...> Вот почему первая задача философии состоит в том, чтобы вскрыть и преодолеть сущность этой низменной точки зрения; освободиться от нее значит выйти из "царства мрака", сложить цепи конечности и обреченности, вступить на путь очищения огнем мысли». *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 16—17.

С. 233. ...*И весь вопрос я свожу к месту гегелевской Философии истории. Оно ясно выражено Гансом: Vorrede XIII: «sie bei aller speculativen Kraft doch der Empirie und Erscheinung ihr Recht widerfahren lassen».* — Э. Ганс пишет: «Главная заслуга ныне издаваемых лекций состоит именно в том, что при всей проявляющейся в них способности к умозрению они все-таки отдают должное эмпирии и явлению... что они схватывают идею как в логическом развитии, так и в историческом повествовании, которое кажется ничем не связанным, но так, что это не замечается в последнем». *Ганс Э.* Предисловие к «Философии истории» Гегеля // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. VIII. Философия истории. М., 1935. С. 429.

С. 233. ...*Ср.: сам Гегель («Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». P. 18: Сопротивляется соединению общего и конкретного; P. 21: история = конкретнейшая действительность! Особенно 30 f. Ср.: 33—34, 36, 41, 45—46).* — Шпет имеет в виду следующие высказывания Гегеля. 1) «Во всемирной истории мы имеем дело с такими индивидуумами, которые являются народами, с такими целыми, которые являются государствами; следовательно, мы не можем ограничиться вышеупомянутой, так сказать, мелочной верой в провидение и лишь отвлеченной, неопределенной верой, которая хочет дойти лишь до того общего принципа, что есть провидение, а не до более определенных его действий. Напротив того, мы должны серьезно заняться выяснением путей провидения, применяемых им средств и его проявлениями в истории, и мы должны относить их к вышеупомянутому общему принципу». *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. VIII. М.-Л., 1935. С. 14. 2) «Интересующий нас предмет — *всемирная история*, — совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории, и мы уже в самом начале обратим внимание на эти основные соотношения природных определений. Но субстанциальным является дух и ход его развития. Здесь мы должны рассматривать природу не в том отношении, как она сама по себе также является системой разума в особом, своеобразном элементе, но лишь по отношению к духу. Но дух на той сцене всемирной истории, на которой мы его рассматриваем, является перед нами в своей конкретнейшей действительности; несмотря на это, или, скорее, именно для того, чтобы в этом виде его конкретной действительности схватить всеобщее, мы должны прежде всего предпослать нашему исследованию некоторые отвлеченные определения, относящиеся к *природе духа*». *Там же.* С. 16—17. 3) «В наш предмет входят два момента: во-первых, идея; во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве. Мы уже говорили об идее свободы как о природе духа и абсолютной конечной цели истории». *Там же.* С. 23. «Сюда относятся частные цели, так как индивидуумы преследуют свои частные цели, выполняют и осуществляют свои намерения. Эта точка зрения является и точкой зрения счастья или несчастья. Счастлив тот, кто устроил свое существование так, что оно соответствует особенностям его характера, его жела-

ниям и его произволу, и таким образом сам наслаждается своим существованием. Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности. Рефлексия в себе, эта свобода является вообще абстрактно формальным моментом деятельности абсолютной идеи. Деятельность есть средний термин заключения, одним из крайних терминов которого является общее, идея, пребывающая в глубине духа, а другим — внешность вообще, предметная материя. Деятельность есть средний термин, благодаря которому совершается переход общего и внутреннего к объективности». *Там же*. С. 26. «У действующих лиц имеются конечные цели, частные интересы в их деятельности, но эти лица являются знающими, мыслящими. Содержание их целей проникнуто общими, существенными определениями права, добра, обязанности и т. д. Ведь простое желание, дикость и грубость хотения лежит вне арены и сферы всемирной истории. Эти общие определения, которые в то же время являются масштабом для целей и действий, имеют определенное содержание. Ведь такой пустоте, как добро ради добра, вообще нет места в живой действительности. Если хотят действовать, следует не только желать добра, но и знать, является ли то или иное добром». *Там же*. С. 28. «Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противополагается чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недосягаемою и невредимою на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред». *Там же*. С. 32. «Философия же должна, в противоположность вышеупомянутым идеалам, способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, является и силою, способною осуществлять себя. Это добро, этот разум в его конкретнейшем представлении есть бог. Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история. Философия хочет понять этот план, потому что только то, что из него осуществлено, действительно; то, что не соответствует ему, представляет собою лишь гнилое существование. Пред чистым светом этой божественной идеи, которая не является только идеалом, исчезает иллюзия, будто мир есть безумный, нелепый процесс». *Там же*. С. 35.

С. 234. ...*И в индивиде он оставляет «священное» — не индивидуальность его, не единственность и незаменимость, а Moralität, Sittlichkeit, Religiosität («Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». P. 41).* — «Хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств, однако в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. Это моральность, нравственность, религиозность». *Там же.* С. 32.

С. 234. ...*(См. замечание на полях!).* — По-видимому, Шпет имеет в виду пометки на полях личного экземпляра книги Ильина, который, к сожалению, не сохранился.

С. 234. ...*(Об одном можно все же пожалеть, что общая характеристика «абстрактного» не конкретизирована на гегелевском анализе «силы» и «закона».* — Этот анализ предетавлен у Гегеля в гл. III «Феноменологии духа». См.: *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 71—92.

С. 234. ...*(См. Гогоцкий)* — Шпет имеет в виду произведение С. С. Гогоцкого «Обозрение системы философии Гегеля» (Киев, 1860). Гогоцкий пишет: «*Рассудочное сознание* примиряет предыдущее противоречие следующим образом: оно признает многообразность, свойственную явлению, выражением чего-то внутреннего единого, так, что это единое явление постоянно тождественно само с собою. Это движение между единым и многообразным мы называем *силою*, а самое тождество в различии, или, вообще то, что сохраняет одинаковость в различии, — *законом* силы. Сверхчувственный мир есть не что иное, как покойное, *невозмущаемое царство законов*, выражающихся в явлении; потому что в этом мире заключается только то, что есть и в выражении или в законе. Когда сознание отождествляет, таким образом, внешнее с внутренним и видит одно в другом, как одно, ничем не ограничиваемое, неотрицаемое и незаслоняемое, тогда оно сознает простую, чистую бесконечность и становится *самосознанием*». *Гогоцкий С. С.* С. 11—12.

С. 235. ...*Ссылка на «Лекции по истории философии» — неудачная: «Выполнить этот катарсис, окрестить душу огнем абстрактной мысли, было задачей древнего мира (Phän. 27): Греции — в сфере*

философии, и Рима — в области права. Но уже величайший из греческих философов, Аристотель, видел более высокую задачу и знал лучшее, истинное, спекулятивное философствование (Enz. I. XXVIII. Gesch. Ph. II. 229)». — Во всех трех случаях Ильин ссылается на издание: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. E. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet, D. F. Förster. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot. Bd. 2. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Johann Schulze (1832); Bd. 6. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Theil 1 (1830). Hrsg. vom Leopold von Henning; Bd. 14. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1833, 1836) Bd. 2. Hrsg. von Karl Ludwig Michelet. Соответствующие ссылки в русском переводе: 1) «Феноменология духа»: «Характер научных занятий в древности тем отличается от научной работы нового времени, что эти занятия были, собственно, завершенным развитием естественного сознания. Особо испытывая себя в каждой сфере (Teil) своего наличного бытия и философствуя обо всем происходящем, они развили себя до всеобщности, полностью приведенной в действие. В новое время, напротив, индивид застает абстрактную форму подготовленной; усилие, прилагаемое к тому, чтобы постичь ее и освоить, есть скорее неопосредствованное произрастание внутреннего и урезанное порождение всеобщего, нежели извлечение его из конкретного и из многообразия наличного бытия. Поэтому работа состоит теперь не столько в том, чтобы извлечь индивида из непосредственного чувственного способа и возвести его в мысленную и мыслящую субстанцию, сколько, можно сказать, в противоположном: путем снятия установившихся определенных мыслей претворить всеобщее в действительность и в дух». *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 17; 2) «Энциклопедия» (предисловие ко второму изданию): «Подобно тому как в явлениях времени, которые мы приняли во внимание в этом предисловии, сказывается, хотя и искаженно, настойчивое стремление к мышлению, так и для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи, является потребность, — и только это достойно нашей науки, — чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление, в сознании абсолютного своего права быть свободным, упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму по-

нятия, необходимости, которая связывает все и вся, связывает как содержание, так и мысли, и именно этим делает их свободными. Если должно возобновить старое, т. е. некую старую форму, ибо содержание вечно юно, то та форма, которую придали идее *Платон* и с еще большей глубиной *Аристотель*, наиболее достойна того, чтобы мы вспомнили о ней; она достойна этого потому, что раскрытие нами этой формы путем усвоения ее и превращения в составную часть нашей культуры мысли не только дает непосредственное ее понимание, но даже представляет собою шаг вперед самой науки». *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Наука логики // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. I. М., 1930. С. 360; 3) «Лекции по истории философии»: «<Аристотелевская система> образует целостную, по существу спекулятивную философию. <...> И в то время как Платона много читают, сокровища аристотелевской мысли остаются в продолжение многих веков, вплоть до новейшего времени, почти неизвестными, и об Аристотеле господствуют самые ложные предрассудки. Его спекулятивных, логических произведений почти никто не знает. К естественно-научным его произведениям относились, правда, в новейшее время более справедливо, но не таково отношение к его философским воззрениям. Всеобщим распространением пользуется, например, мнение, что аристотелевское и платоновское философские учения прямо противоположны друг другу; последнее-де является идеализмом, а первое — реализмом и даже реализмом в самом тривиальном смысле этого слова. Именно, согласно этому мнению, Платон сделал принципом идеал, так что внутренняя идея, по его учению, черпает из самой себя. Напротив, согласно-де Аристотелю душа есть tabula rasa, она получает совершенно пассивно все свои определения из внешнего мира; его философия представляет собою поэтому эмпиризм, самое плохенькое локкианство и т. д. Но мы позднее увидим, как мало это соответствует его действительному учению. На самом деле Аристотель превосходит Платона в спекулятивной глубине, так как ему было знакомо весьма основательное умозрение, идеализм, и он остается ему верен при самом широком эмпирическом охвате». *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2 // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. X. М., 1932. С. 225. — Привожу дальнейшее рассуждение Ильина, чтобы раскрыть его мотивы цитирования вышеуказанных произведений Гегеля: «Идея нового времени и состоит в том, чтобы покончить с рассудочной и порочной абстрактной мыслью, оживить эту долину смерти и покоя, привести ее в подвижность и течение (Ср. Phän. 27) и раскрыть сущность истинной спекулятивной абстрактности и истинной спекулятивной конкретности. В этом — высшая задача новой

философии и разрешение ее берет на себя сам Гегель. Для этого он и разоблачает прежде всего основные пороки формальной абстракции». *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 29.

С. 235. ...*Отношение Гегеля к эмпиризму — Enz. § 38: подобно эмпиризму философия делает своим предметом только то, что есть.* = Ср. перевод Шпета с переводами 1930 и 1974 годов (они совпадают): «Подобно эмпиризму, философия также познает лишь то, что *есть*». *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Наука логики // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. I. М., 1930. С. 79; *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 149.

С. 235. ...*(3) Правда, Гегель находил элемент объективности (Логика. I, 16) в трилогии Канта.* — Гегель пишет: «В новейшее время Кант поставил наряду с тем, что обычно называлось логикой, еще одну, а именно *трансцендентальную логику*. То, что мы здесь назвали *объективной* логикой, частью соответствовало бы тому, что у него является *трансцендентальной логикой*. Он различает между нею и тем, что он называет общей логикой, следующим образом: трансцендентальная логика (α) рассматривает те понятия, которые a priori относятся к *предметам*, и, следовательно, не абстрагируется от всякого *содержания* объективного познания, или, как он это выражает иначе, она заключает в себе правила чистого мышления о каком бы то ни было *предмете* и (β) вместе с тем она исследует происхождение нашего познания, поскольку оно (познание) не может быть приписано предметам. На эту-то вторую сторону исключительно направлен философский интерес Канта». *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 43—44.

С. 237. ...*«Это» — не есть конкретное даже по определению, произвольному = «сросшееся» Ильина. Есть «представление» ни конкретное, ни абстрактное — см. Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. I. P. 260.* — *Больцано* (Bolzano) Бернард (1781—1848) — чешский математик, философ, теолог. Шпет имеет в виду его трактат «Наукоучение»: Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehreren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. G. A. Heinroth. Bd. I. Sulzbach, 1837. P. 260. — Больцано пишет: «So nenne ich z. B. die Vorstellung Thier, d. h. die Vorstellung eines Etwas, das die Beschaffenheit der Thierheit hat, eine concrete Vorstellung; die blosse Beschaffenheitsvorstellung Thierheit selbst aber nenne ich das Abstractum von jenem Concreto. Zu jeder be-

liebigen Beschaffenheitavorstellung b last sich, wie leicht zu erachten, ein sie enthaltendes Concretum, zu welchem sie sonach das zugehörige Abstractum bilden wird, auffinden; es ist die Vorstellung: Etwas, das (die Beschaffenheit) b hat. Ich erlaube mir, die leztere Vorstellung kurz durch B zu bezeichnen. — Jeder wird einsehen, dass die Bestimmung der Frage, ob eine gegebene Vorstellung concret oder abstract oder keines von Beiden sey, eine bloss innere Beschaffenheit derselben betreffe. Denn an der gegebenen Vorstellung selbst, ohne Vergleichung mit einer anderen, kann man es abnehmen, ob sie unter der Form: Etwas, das (die Beschaffenheit) b hat stehe, oder die Vorstellung einer blossen Beschaffenheit sey. <...> Offenbar gibt es aber auch Vorstellung, die weder Abstracta noch Concreta sind. So ist z. B. die Vorstellung "Etwas" das (die Beschaffenheit) b hat». *Указ. соч.* С. 260. В русском переводе: «Так, например, представление "зверь", т. е. представление о чем-то таком, что имеет свойство звериности, я называю конкретным представлением, а представление о самом этом свойстве звериности я называю абстракцией этой конкретности. Как нетрудно заметить, всякому произвольному представлению о каком-нибудь свойстве b можно подыскать содержащую это свойство конкретность, к которой, следовательно, это свойство принадлежит в качестве абстракции; это представление о чем-то, что имеет (свойство) b. Такое представление я позволю себе коротко обозначить как B. — Всякому понятно, что вопрос о том, является ли данное представление конкретным или абстрактным, или оно не является ни тем, ни другим, затрагивает только внутреннее свойство этого представления. Ведь из самого данного нам представления, без сравнения его с каким-то другим представлением, можно установить, относится ли оно к форме — чему-то, что имеет (свойство) b, — или это представление, относящееся только к свойству. <...> Но существует, по-видимому, и такое представление, в котором нет ни абстрактного, ни конкретного. Таково, например, представление: "нечто", которое имеет (свойство) b».

С. 239. ...*И это важно. Гегель не интуитивист (см. его возражения против Enz. § 61 сл., особенно § 78, Ph. 3, сл.).* — В § 61 «Энциклопедии» Гегель пишет: «В критической философии мышление понимается так, что оно лишь субъективно, и его последним, высшим определением является абстрактная всеобщность, формальное тождество; мышление, таким образом, противопоставляется истине как конкретной в-себе-всеобщности. В этом высшем определении мышления, которое, согласно этой философии, есть разум, категории не принимаются во внимание. Противоположная точка зрения понимает мышление как деятельность, постигающую только особенное, и на этом основании объявляет, что оно

не способно постигнуть истину». *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 185. И далее, § 78 «Энциклопедии»: «Мы должны прежде всего отказаться от противоположности между самостоятельной непосредственностью содержания или знания и якобы несовместимым с нею, столь же самостоятельным опосредствованием, ибо эта противоположность есть лишь голая предпосылка и произвольное уверение. Вступая в науку, необходимо одновременно отказаться от всех других предпосылок или предубеждений, почерпнутых из представления или из мышления, ибо лишь в науке должны подвергнуться исследованию все подобные определения, лишь в науке мы познаем, что такое определения и их противоположности». *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 201. И в «Феноменологии духа»: «Если познавание есть орудие для овладения абсолютной сущностью, то сразу же бросается в глаза, что применение орудия к какой-нибудь вещи не оставляет ее в том виде, в каком она есть для себя, а, напротив, формирует и изменяет ее. Или, если познавание не есть орудие нашей деятельности, а как бы пассивная среда, сквозь которую проникает к нам свет истины, то и в этом случае мы получаем истину не в том виде, в каком она есть в себе, а в том, в каком она есть благодаря этой среде и в этой среде. В обоих случаях мы пускаем в ход средство, которым непосредственно порождается то, что противоположно его цели; или нелепость заключается скорее в том, что мы вообще пользуемся каким-либо средством. Правда, может казаться, будто этот недостаток устраним, если мы узнаем способ действия *орудия*, ибо такое знание дает нам возможность вычесть в итоге то, что в представлении, которое мы получаем об абсолютном при помощи орудия, принадлежит этому последнему, и таким образом получить истинное в чистом виде. Но эта поправка на деле лишь вернула бы нас к исходному положению. Ведь если мы отнимем от сформированной вещи то, что сделало с ней орудие, то эта вещь — в данном случае абсолютное — предстанет перед нами опять в том же самом виде, в каком она была и до этой, стало быть, ненужной, работы». Цит. по изд.: *Hegel G. W. F.* Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg bei J. A. Göbhardt, 1807. S. 3. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 41—42.

С. 239. *...Он не желает «стрелять из пистолета».* «Стрелять из пистолета» — метафора Гегеля, обозначающая способ рассуждения интуитивистов. Гегель пишет: «Но современное затруднение, причиняемое вопросом о начале, проистекает из более широкой потребности, еще незнакомой тем, которые заботятся догматиче-

ски о том, чтобы доказать свой принцип, или скептически о том, чтобы найти некий субъективный критерий для опровержения догматического философствования, и совершенно отрицаемой теми, которые как бы выпаливают из пистолета (подчеркнуто мной. — *Т. Щ.*), прямо начиная с своего внутреннего откровения, с веры, интеллектуального созерцания и т. д., и претендуют, что стоят выше *метода* и логики». *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 50. Ср. также в «Феноменологии духа»: «и тем вдохновением, которое начинает сразу же, как бы выстрелом из пистолета (подчеркнуто мной. — *Т. Щ.*), с абсолютного знания». *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 14.

С. 239. *...Он <Ильин> прав — — диалектика (см. гл. VI) есть факт, а не метод. Но в другом смысле она есть, именно, метод изложения, доказательства. См. 2-ая форма в словаре Boldwin'a.* — «This form of the dialectical method is used in Hegel's restatement of the ontological proof of God's existence; it appears very notably in the transition from *Subjectivität* to *Objectivität* in the third part of the *Logik*». Hegel's terminology // Dictionary of philosophy and psychology. Written by many hands and edited by James Mark Baldwin. Vol. 1. N.-Y., 1925. S. 457. Шпет имеет в виду объяснение терминологических особенностей гегелевской диалектики, представленной в словаре по философии и психологии, под ред. Дж. М. Болдуина. В нем, в частности, указывается на две формы (или значения), в которых можно определять гегелевскую диалектику. Первая форма диалектического метода рассматривает мировоззренческие категории статично, т. е. как факт или как данность. Вторая форма — берет эти категории в их развитии (динамике), т. е. может быть интерпретирована как метод изложения, доказательства. Именно вторая форма диалектики имеет для Шпета принципиальное значение.

С. 240. *...Что до Гегеля, то у него нет «теории познания»!* — Шпет неточно цитирует Ильина, который указывает, что у Гегеля «нет отдельной теории познания». *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 47.

С. 244. *...Имманентизм чистый (в толковании, например, Г. Э. Ланца) ставит знак равенства между мыслимым, как содержанием, и самой мыслью.* — Шпет имеет в виду статью русского философа-неокантианца Генриха Эрнестовича *Ланца* (1886—1945)

«Вильгельм Шуппе и идея универсальной имманентности», опубликованную в журнале «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 100 (V). С. 757—799. — Ланц пишет: «Трансцендентная философия, даже в своем новейшем видоизменении, оказывается поэтому совершенно не в силах разрешить проблему познания, как отношения субъекта к объекту, т. е. к истине. Эта невозможность вытекает из ее исходного пункта, которым в существе дела является совершенно самостоятельная, ни от чего независимая, самодовлеющая данность трансцендентной значимости (Gültigkeit). Для разрешения этой проблемы философия должна возвратиться к идее универсальной имманентности в том виде, в каком она нашла свое выражение в первом и втором периоде философии Фихте. Тогда станет ясно, что "смысл" не может быть отделен от сознания, ибо он есть не что иное, как чистое сознание, тогда и вопрос об их отношении отпадет сам собою, ибо они окажутся в основе тождественными». *Ланц Г. Э.* Вильгельм Шуппе и идея универсальной имманентности // Вопросы философии и психологии. Кн. 100 (V). С. 760.

С. 244. ...*Кант и Гегель — ср. Stirling.* — В 1881 году Стирлинг (см. прим. к с. 227) пересматривает свою раннюю интерпретацию гегелевской философской концепции, проводя сравнительный анализ гегелевской диалектики с положениями кантовской «Критики чистого разума» и обосновывая необходимость такого пересмотра тем, что в раннем «Секрете Гегеля» он опирался только на два первых раздела кантовской «Критики...». В результате сравнительного анализа концепций Канта и Гегеля Стирлинг приходит к выводу о том, что философские рассуждения Гегеля находятся в непосредственной связи с кантовскими положениями «Критики чистого разума». См.: *Stirling J. H.* Secret of Hegel. L., 1865.

С. 249. ...*Ср. также Спиноза о трех родах познания.* — См.: *Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума. М., Харьков, 1998. С. 665—666.

С. 249. ...*Harms Fr. S. 157: историческая действительность!* — Шпет имеет в виду статью Гармса «О задаче и предпосылках философии истории. К характеристике современной философии». См.: *Harms Fr.* Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte. Zur Charakteristik der modernen Philosophie // *Harms Fr.* Abhandlungen. Brl., 1868. S. 157. Шпет обращается к способу аргументации Гармса и в процессе обоснования своей философской позиции в «Истории как проблеме логики» (М., 2002. С. 212).

С. 249. ...*Ильин поспешил в признании «пошлости» эмпирической чувственности у Гегеля. Эстетика! Ср. соответствующие замечания уже у Фейербаха по поводу самого Гегеля (Ланге. С. 399).* — Ланге не только интерпретирует философию Фейербаха, но и приводит пространные цитаты из его произведений: «Фейербах, конечно, был настолько последователен, что не считал, например, вовсе невозможным существование на Юпитере или на некоторой отдаленной неподвижной звезде живущих и мыслящих существ. Если все-таки вся эта философия ставится таким образом, как будто бы человек был единственным, даже единственно мыслимым существом с образованною, духовною чувственностью, то это естественно намеренное самоограничение. Фейербах в этом отношении гегелианец и признает, в сущности, вместе с Гегелем, принцип древнего Протагора, что человек есть мера всех вещей. Для него *истинно* то, что истинно *для человека*, т. е. что постигается человеческими чувствами. Поэтому он утверждает, что ощущения имеют не только антропологическое, но и метафизическое значение, т. е. что их следует рассматривать не только как естественные процессы в человеке, а как доказательство истинности и действительности вещей. Но через это возвышается и *субъективное* значение чувственного. Если ощущения суть базис метафизического, то, взятые психологически, они должны быть настоящею субстанциею всего духовного. "Старая абсолютная философия относила чувства лишь в область *явления*, *конечности*, и все-таки, в противоречии с этим, считала *абсолютное*, *божественное* за предмет *искусства*. Но предмет искусства есть предмет *зрения*, *слуха*, *осязания*. Стало быть, не только конечное, являющееся, но истинная, божественная сущность есть предмет чувств, — *чувство — орган абсолютного*". "Мы чувствуем не только камни и дерево, не только тело и кости, мы чувствуем и чувства, сжимая руки или прижимая губы чувствующего существа; мы воспринимаем ушами не только шум воды и шорох листьев, но и задушевный голос любви и мудрости; мы видим не только отражающие поверхности и фантасмагории красок, мы глядим и во взор человека. Не только, стало быть, внешнее, но и *внутреннее*, не только тело, но и *дух*, не только вещь, но и *я* есть предмет чувств. Все, поэтому, может быть воспринимаемо чувственно, если не непосредственно, то, по крайней мере, посредственно, если и не грубыми, то образованными чувствами, если и не глазами анатома или химика, то глазами философа"». *Ланге Ф. А.* История материализма. Пер. Н. Н. Страхова. В 2 т. Т. 2. СПб., 1883. С. 85—86.

С. 250. ...*Задача философии = действительность: «Das, was ist, zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie» (Vorrede der Rechtsphiloso-*

phie). — То, *что есть*, постижимо в понятиях, есть задача философии (*нем.*). Ср. русский перевод предисловия к «Философии права»: «Относительно природы допускают, что философия должна познавать ее как она есть, <...> что она разумна в себе и что задача знания исследовать и постигать в понятиях этот присутствующий в ней действительный разум...». *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 47.

С. 251. ...*Сопоставить с Шеллингом в «Введении в философию мифологии»*. — Для Шпета важно размышление Шеллинга о диалектическом способе рассмотрения, которое он предпринял в «Введении в мифологию». Шеллинг пишет: «Наша первейшая задача заключается в том, чтобы обосновать способ рассмотрения, какой выражен в названии курса, путем вычленения и снятия всего иного, стало быть, негативно, потому что позитивным итогом может быть лишь сама заявленная дисциплина. Мы же только что видели, что простой взгляд сам по себе ничто, т. е. сам по себе он не допускает никакой своей оценки, а оценивается лишь через связанное с ним или отвечающее ему *объяснение*. Чтобы объяснять, неизбежно приходится принимать известные предпосылки — они неизбежно случайны, а потому судить о них можно независимо от философии. Занятие подобной критики — а она вовсе не влечет за собой предписанный философией, так сказать, продиктованный ею взгляд — в том, чтобы так сопоставить предпосылки каждого способа объяснения либо с мыслимым и вероятным в себе, либо с исторически познаваемым, что они — в зависимости от того, согласуются ли они с тем или иным или находятся с ним в противоречии, — обязаны заявить о себе как о возможных или невозможных. Ибо одно само по себе немыслимо, иное, быть может, и мыслимо, но невероятно, третье, быть может и вероятно, однако противоречит исторически познанному. Ибо, конечно же, исток мифологии теряется в таких эпохах, о которых нет у нас исторических сведений; однако по тому, что еще доступно историческому знанию, мы можем заключать о том, что допустимо предполагать как возможное для исторически недоступной нам эпохи, а что предполагать нельзя; а *историческая диалектика* (иного типа, нежели та, что, опираясь на чисто психологические соображения, пробовала прежде свои силы на таких столь далеких от всякого исторического знания эпохах), наверное, позволит распознать больше и в столь темной праистории — больше, чем могут вообразить себе люди, привыкшие составлять себе представления о подобных временах совершенно произвольно». См.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Введение в философию мифологии // *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 165—166.

С. 251—252. *...В наше время, кажется, ни одно из изложений (не слишком краткое), даже конкретное, не должно бы обходить вопроса о месте диалектики Гегеля (Джемс!).* — Джемс пишет: «Технический прием, которым Гегель пользовался для обоснования своего воззрения, состоял в так называемом диалектическом методе, и судьба этого метода прямо противоположна судьбе его воззрения. Вряд ли хоть один из его позднейших учеников признал удовлетворительными те специальные применения, которые он сделал из своего метода. Большинство его последователей просто откинули этот метод, видя в нем скорее своего рода временную затычку, символ того, что когда-нибудь в свое время, может быть, окажется осуществимым, но пока не имеет буквально никакой цены и никакого значения. И эти же самые ученики мировоззрение Гегеля считают откровением, имеющим непреходящую ценность. Это явление и заслуживает нашего внимания. Еще любопытнее видеть, как эти самые ученики, которые отказываются защищать отдельные применения диалектического метода, сохраняют непоколебимую уверенность в том, что в том или другом виде диалектический метод есть ключ к истине». *Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. Б. Осипова, О. Румера, под ред. Г. Г. Шпета. М., 1911. С. 47—48. И далее: «Таким образом, не в чувственных фактах, как таковых, видел Гегель источник жизненного потока, а в способе истолкования его с помощью понятий. Понятия не были для него теми статическими самодовлеющими вещами, как предполагалось прежней логикой; по его мнению, понятия способны к развитию, они выступают из своих границ и переходят друг в друга, в силу того своего свойства, которое он назвал имманентной диалектикой. Не зная друг друга, поскольку они действуют, понятия виртуально исключают и отрицают друг друга, и таким путем, полагал он, одно понятие известным образом вводит другое. Таким образом, диалектическая логика должна была, согласно Гегелю, заменить “логику тождества”, на которой со времен Аристотеля воспитывалась Европа». *Там же.* С. 51.

Отзыв о работе Н. В. Самсонова «История эстетических учений». Т. I

Публикуется впервые по рукописи, хранящейся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 10. Ед. хр. 7. Рукопись датирована 1920 годом.

Самсонов Николай Васильевич (ум. между 1920/1922) — русский философ, переводчик. Доцент кафедры философии Московского университета. Преподавал на Московских Высших Женских Курсах В. И. Герье. В 1910-е годы Н. В. Самсонов перевел с греческого все 54 трактата Плотина и написал к ним ком-

ментарии, однако эти переводы не были опубликованы, он также переводил: сочинения Фихте, Авенариуса, Меймана, Вундта и др. Автор трудов: «История эстетических учений. Лекции, читанные на Высших женских курсах в 1912/13 учеб. году». Ч. 1—3, «Истории эстетических учений. Лекции, читанные на Высших женских курсах в 1914/15 учеб. году». Ч. 1—3.

После смерти Н. В. Самсонова его жена Инна Григорьевна Самсонова пыталась публиковать его рукописное наследие, включающее как переводы научных трудов, так и книги (в том числе и рукопись «История эстетических учений»). Густав Шпет помогал ей в этих делах, и она написала на его имя доверенность:

ДОВЕРЕННОСТЬ

Многоуважаемый Густав Густавович.

Настоящей доверенностью уполномочиваю Вас продавать принадлежащие мне рукописи моего мужа, заключать договоры с издателями и издательствами, получать причитающиеся мне суммы, получать обратно переданные моим мужем, мною и Вами самими рукописи, входить с издательствами в соглашение относительно сокращения текста рукописи при печатании, передавать копии в цензурные учреждения; подавать от моего имени, не исключая должностных лиц и учреждений, всякого рода прошения, заявления, отзывы, жалобы и другого наименования бумаги, словом, поступать как бы я сама. Всему, что Вы по этой доверенности законно совершите, я Вам верю, спорить и пререкословить не буду. Доверенность эта приналлежит профессору Густаву Густавовичу Шпету.

И. Самсонова
8 ноября 1922

Подпись гр. Инны Григорьевны Самсоновой удостоверяю.
3. отд. Выб. р-на Нар. Судья Подпись Печать Петербургского народного судьи.

При сверке цитируемых Шпетом в рецензии страниц рукописи с опубликованными трудами Самсонова: «История эстетических учений. Лекции, читанные на Высших женских курсах в 1912/13 учеб. году», «История эстетических учений. Лекции, читанные на Высших женских курсах в 1914/15 учеб. году» — стало ясно, что Самсонов положил их в основу новой книги, хотя и значительно их переработал. Рукопись Самсонова Шпет планировал публиковать в издательстве «Колос». Однако книга так и не была опубликована, а найти ее рукописный вариант пока не удалось, впрочем, как и другие рукописи, отданные Шпетом в это издательство (например, вторую часть шпетовского «Очерка развития русской философии»).

С. 253. ...*Излагая теории вольфианцев Баумгартена и Мейера.* — ***Баумгартен*** (Baumgarten) Александр Готлиб (1714—1762) — немецкий философ школы Х. Вольфа, родоначальник эстетики как особой философской дисциплины. Был профессором университета во Франкфурте-на-Одере. Баумгартен ввел термин «эстетика» (1735), определил ее предмет, включил в систему других философских наук, читал курс лекций по эстетике и написал (не успев довести до конца) трактат «Эстетика». Эстетика, по Баумгартену, состоит из трех главных разделов: первый посвящен изучению красоты в вещах и в мышлении, второй — основным законам искусств и третий — семиотике (эстетическим знакам, в том числе и в искусстве). Рассмотрение эстетических явлений с точки зрения теории познания, впервые осуществленное Баумгартеном, имело исключительное значение для последующего развития немецкой классической эстетики. Баумгартен внес большой вклад в развитие философской терминологии; он широко употреблял термины «субъективный» и «объективный», «в себе» и «для себя», введение которых зачастую ошибочно приписывается Канту. Основные труды: «Aesthetica» (Bd. 1—2. 1750—1758), «Metaphysica» (Halle, 1739). — ***Мейер*** (Meier) Георг Фридрих (1718—1777) — немецкий философ, эстетик вольфианской школы. Профессор университета в Галле (с 1748 года). В 1766 году он перевел с латинского на немецкий язык и прокомментировал «Метафизику» Баумгартена. Мейер составил учебники по различным философским дисциплинам на немецком языке, которые стали официальными пособиями в университетах Германии, особенно Пруссии. Автор трудов: «Gedancken von Schertzen» (1744), «Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften» (1748—1750), «Metaphysik» (1755), «Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst» (1757).

С. 254. ...*Слухи о «логицизме» Вольфовского рационализма пора бы рассеять!* — В «Истории как проблеме логики» Шпет подробно рассматривал этот вопрос: «Разум, по учению Вольфа, усматривает разумное основание в самих вещах, *entia*, и принцип достаточного основания у него является наряду с принципом противоречия началом онтологии, и это последовательно для *объективного трансценденталиэма*. Никто иной как Вольф предложил переводить слово Ontologia (seu Philosophia prima) через Grundwissenschaft, и было бы полным искажением его учения думать, что для него основной наукой является Логика. Как отмечает он сам, только *дидактические* соображения побуждают его начать изложение системы с логики, напротив, methodus demonstrativa требовала бы, чтобы логика шла за онтологией и психологией. Соответственно,

он все-таки и в Логике первые вступительные главы посвящает разъяснению основных онтологических и психологических понятий. И именно потому онтология должна служить началом логики, что последняя излагает правила, которыми ум руководится при познании всякой вещи. Нужно изучить, поэтому, каково то, с чем мы имеем *дело* при познании вещей, а это должно быть получено из общего познания вещи, которое почерпается из онтологии. Поэтому, и оказывается, как мы уже видели, что у Вольфа "связь истин" покоится на "связи вещей", а усматриваемое разумом и развиваемое в умозаключениях разумное основание, заключенное в этой связи, есть источник *объяснения* самой этой необходимости, как проистекающей из сущности вещи». *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. В 2 частях. М., 2002. С. 267—268.

С. 255. *...Автор останавливается на известных уже в первые века христианства экзегетическом различении смыслов, в частности на различении четырех смыслов, укоренившихся с V, а может быть и с IV столетия, и санкционированном окончательно, если не ошибаюсь, Бедою Достопочтенным (Beda Venerabilis), — различении, заключающем в себе, между прочим, смысл анагогический.* — ***Беда Достопочтенный*** (Bede, Beda, Baeda Venerabilis, 672/673 — около 735) — англосаксонский летописец, монах; писал на латинском языке. Наиболее значительные произведения Беды Достопочтенного — «Церковная история народа англов», охватывающая период от походов в Британию Ю. Цезаря (55 и 54 года до н. э.) до 731 года. Особый интерес представляют разделы, относящиеся к VII—VIII векам, остающиеся главным, а часто и единственным письменным источником по истории Англии этого времени. Ему принадлежат также сочинения по хронологии, комментарии к Евангелию и произведениям «отцов церкви», трактаты по грамматике и естественной истории. — О четырех смыслах слова см. также: *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 276—277.

С. 255. *...Сколько мне известно, наиболее выдающиеся представители именно того течения экзегетики, которое вообще допускало более одного смысла в толковании, относили это к св. Писанию, — например, Ориген, св. Иероним, бл. Августин, св. Григорий Великий, Беда Достопочтенный, св. Бонавентура, Фома Аквинский и многие другие.* — Шпет пишет: «Сущность так называемого аллегорического истолкования обыкновенно видят в том, что в истолковываемых словах наряду с прямым смыслом, всем доступным, допускается

еще другой смысл, не всем и не всегда доступный, более глубокий (ὑπονοία) и, по большей части, мистический. Но если мы обратимся к представителям этого направления, мы увидим, что в действительности, по большей части, они допускают наряду с прямым смыслом *не один* еще более глубокий смысл, а два, три и больше. Так, например, Ориген различает все три смысла; Иероним — исторический, тропологический и духовный; Григорий Великий — то же количество (исторический, типический и моральный); бл. Августин — secundum historiam, allegoriam, analogiam, aetiologiam (De Genesi. c. 2; истолкование "сообразно истории [т. е. содержанию], аллегории, аналогии, этиологии"); схоластика обычно различает четыре смысла (исторический, аллегорический, тропологический и анагогический), так, Бонавентура насчитывает один смысл буквальный и три "духовных": анагогический, аллегорический и тропологический (моральный), чему обоснование он видит в том, что Бог един, но в трех лицах (первый относится к Отцу, второй — к Сыну, третий — к Духу Святому); точно так же различает Фома: смысл *буквальный* или *исторический*, состоящий в том, что обозначают сами слова, и три духовных смысла, составляющих значение самих предметов, названных в словах, — *аллегорический* и вытекающий из него же — *моральный*, указывающий, как мы должны вести себя, и *анагогический*, относящийся к "предметам вечной славы"; тот же Бонавентура, впрочем, насчитывает и семь смыслов (соответственно семи печатям Апокалипсиса), — к прежним еще: символический, синекдохический и гиперболический и т. п. Лучший пример того, до какого логического уродства можно дойти в поисках затаенных смыслов, дает кабалистика». *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 252—253. — ***Ориген*** (Origenes Adamantius, ок. 185—253/254) — богослов, философ и ученый, представитель александрийской герменевтической школы. В трактате «О началах» излагает герменевтическую теорию, согласно которой текст Священного Писания содержит духовный и действительный смысл. Знаменитые «Гексаплы» (названные так потому, что текст в них располагался в шести столбцах) представляли критическое издание еврейской Библии параллельно с основными ее греческими переводами. Обширный трактат «Против Цельса» — один из опытов защиты христианства перед лицом языческих оппонентов-философов. Оригену принадлежат многочисленные толкования на библейские книги, многие из которых дошли лишь во фрагментах или в переводах на латинский язык. — ***Иероним Блаженный*** (Hieronymus) Евсевий Софроний Иероним (ок. 340—420) — богослов. Получил наилучшее для того времени образование в Риме. Учился у Григория Богослова и

Григория Нисского. Сочинения Иеронима делятся на четыре группы: толкования на священное Писание, догматические, нравоучительные и исторические. Главный труд — перевод Библии с греческого языка на латынь, известный под названием «Вульгата». При переводе и толковании библейских текстов воздерживался от их аллегорического толкования, уделяя основное внимание пояснениям исторического характера. — ***Августин Блаженный*** (Augustinius, 354—430) — христианский теолог, представитель западной патристики. С 395 года — епископ Гиппона. Его концепция понимания смысла Священного Писания, изложенная в сочинении «De doctrina christiana» («О христианском учении»), оказала влияние на дальнейшее становление герменевтической традиции. — ***Григорий Великий*** (Grigorius Magnus, нач. VII в.) — средневековый теолог, родился в Риме в патрицианской семье, получил основательное латинское классическое образование. Основная цель его сочинений — педагогика веры, трансляция, сохраненной в Предании мудрости Писания. Отсюда — гомилии Григория на Евангелие и Иезекииля, его Пастырское правило, предназначенное для клира и, особенно, для проповедников. Своими сочинениями Григорий оказал значительное влияние на развитие средневековой догматики. — ***Беда Достопочтенный***. См. предыдущее прим. — ***Бонавентура*** Джованни Фиданца (Bonaventura, 1221—1274) — итальянский философ и католический церковный деятель, кардинал (с 1273). Учился в Парижском университете, где затем был профессором. Развивал идеи Платона и Августина. Универсалии мыслил как божественные прототипы вещей. Полное знание считал достижимым не через чувства или схоластическую спекуляцию, а лишь через мистическое созерцание, постижение абсолюта в экстатическом слиянии с богом. Бонавентура применил схоластический метод исследования текста к учениям мистики. — ***Фома Аквинский*** (Thomas Aquinas, 1225—1274) — католический теолог, философ, представитель зрелой схоластики. В 1879 году его учение было объявлено официальной доктриной католицизма. По заданию папской курии вел борьбу против еретических тенденций в схоластике, проявившихся в учении аверроистов. Главное сочинение — «Сумма теологии» (Summa theologiae), в котором подведены итоги теологически-рационалистических поисков зрелой схоластики, направленных на отработку вероучения в формах здравого смысла. Культуру здравого смысла, упорядочение «естественного» рассудка Фома Аквинский заимствовал у Аристотеля.

С. 255. ...*Ясные указания на значение для Божественной Комедии самого разделения смыслов и в частности анагогического смысла автор*

мог бы почерпнуть из самого Данте в его Пире (Convivio). — В книге «Герменевтика и ее проблемы» Шпет пишет: «Следуя Фоме, Данте в "Il convivio" (Tr. II, cap. I) различает в *поэтическом* произведении те же четыре смысла: 1) *буквальный* (litterale), 2) *аллегорический* (allegorico), скрывающийся под покровом вымысла и составляющий истину, скрытую под прекрасной ложью (e una verita ascosa sotto bella menzogna), (богословы, — отмечает Данте, — иначе понимают этот смысл, чем поэты), 3) *моральный*, который читатель должен проследить, для того чтобы извлечь для себя полезное и нравоучительное, 4) *анагогический*, или *сверхсмысл* (sovra senso), возвышающийся до вещей вечной славы (dell'eternale gloria). Смысл буквальный составляет как бы предмет и материю (suggetto e materia) других, особенно аллегорического, и без него нельзя проникнуть к их познанию; в свою очередь, моральный и анагогический смысл выводятся из аллегорического (Opere minori di Dante Alighieri / Con ill. e note di P. Fraticelli. 8 ed. Firenze, 1900. Vol. 3. P. 106—220). <...> В письме к Кан Гранде де ла Скалла Данте называет аллегорический смысл также *мистическим* (mysticus sensus) и считает это обозначение общим для трех смыслов, противопоставляемых буквальному или историческому». *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 253.

С. 255—256. *...Вместо этого он ссылается на едва ли самому Данте принадлежащее латинское письмо, заимствуя текст его у Дессуара, — (хотя и это письмо, несмотря на его сомнительность, автор нашел бы в Собрании сочинений Данте), — консультируясь о переводе его с Бозанкетом и для завершения коллегии привлекая сюда еще Аничкова.* — По-видимому, Шпет имеет в виду: 1) Цитату о четырех смыслах из письма Данте Кан Гранде де ла Скала в книге Дессуара «Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in den Grundzügen dargestellt». Stuttgart, 1906. S. 193. Дессуар цитирует: «Ad evidentiam itaque dicendorum, sciendum est quod istius (der Göttliche Kommödie) non est simplex sensus, immo dici potest polysemum, hoc est plurium sensuum; nam alius sensus est qui habetur per literam, alius est qui habetur per significata per literam. Et primus dicitur literalis, secundus vero allegoricus, sive mysticus. Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in his versibus: "In exitu Israel de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro, facta est Judaea sanctificatio eius, Israel potestas eius". Nam si literam solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Aegypto, tempore Moysis; si allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si moralem sensum, significatur nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratiae; si ad anagogicum, significatur exitus animae sanctae ab huius corruptionis servitute ad aeternae gloriae

libertatem. (*Epistola Domino Kani Grandi de Scala*, in der *Ausgabe Tutte le opere di Dante Aleghieri*,Oxford 1897, Nr. X der Episteln und S. 414 ff.)». 2) Письмо Данте к Кан Гранде де ла Скала, которое многие дантоведы считают неподлинным. 3) Книгу Б. Бозанкета: «A history of aesthetics». London, 1892. P. 157—158. Здесь также приводятся слова Данте о четырех смыслах в английском переводе: «He <Dante> accepted the four concurrent senses acknowledged by mediæval canons of interpretation, as illustrated by himself in the following paragraph from his letter to Can Grande, (c. 7). "In order to a clear understanding of what I am about to say, you must know that the sense of this work [The *Commedia*] is not simple; rather the work might be called 'of many senses'. For there is one sense which is got from the letter, and another which is got from the things signified by the letter; and the former is called literal, the latter allegorical or mystical. This mode of treatment, for the better understanding of it, may be considered in the case of these verses: 'When Israel came out of Egypt, and the house of Jacob from among a strange people, Judah was His sanctification [Vulgate] and Israel His dominion". For if we look at the letter alone, there is signified to us the exodus of the children of Israel from Egypt in the time of Moses; if at the allegory, our redemption by Christ; if at the moral sense, the conversion of the soul from the grief and misery of sin to a state of grace; if at the anagogic [elevating sense], the exodus of the holy soul from the bondage of corruption to the liberty of eternal glory. And although these mystic senses are called by different names, yet generally they may all be called allegorical, seeing that they are different from the literal or historical. For 'allegoria' is called so from the Greek *ἀλλοῖος*, which means in Latin 'alienum' or 'diversum'"». 4) Исследование Е. В. Аничкова: «История и теория эстетики: Очерк развития эстетических учений». Харьков, 1915. С. 32. Аничков, так же как и Дессуар, и Бозанкет, обращается к вышеупомянутому письму Данте: «В письме о плане "Божественной комедии" к Кан Гранде дела Скала, приписанном самому Данте, сказано: "Произведение это не просто; оно скорее может быть названо содержащим *несколько смыслов*". И это положение иллюстрируется толкованием библейского рассказа о выходе евреев из Египта: "Если мы обратим внимание только на букву, то в нем не окажется другого смысла, как выход детей Израиля из Египта во время Моисея; если же мы встанем на аллегорическую точку зрения, мы увидим Искупление нас во Христе, в моральном же отношении здесь окажется и переход души от печали и скорби греха в состояние блаженства"». — ***Дессуар*** (Dessoir) Макс (1867—1947) — немецкий философ и психолог. Профессор Берлинского университета (с 1897 года). В области эстетики, в противовес психологическому подходу к произведению искусства, развил представление о нем как об объективном формообразова-

нии. Явился одним из основоположников «общего искусствознания», противопоставленного им в качестве описательной позитивной науки эстетике как оценочной дисциплине. С 1906 года издавал журнал «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», где публиковались фундаментальные труды Г. Лукача, М. Гейгера, Б. Кроче, Э. Утица и др. В области психологии занимался критическим исследованием так называемых оккультных феноменов, введя для их обозначения термин «парапсихология», получивший впоследствии всеобщее распространение. Основные труды: «Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft» (Stuttgart, 1906); «Vom Jenseits der Seele» (Stuttgart, 1917); в рус. пер.: «Очерк истории психологии» (СПб., 1912). — ***Бозанкет*** (Bosanquet) Бернард (1848—1923) — английский философ. В 1870—1881 годах был научным сотрудником и наставником в Юниверсити-колледже Оксфордского университета. В 1903—1908 годах — профессор моральной философии в университете Сент-Андруса (Шотландия), а в 1911—1912 годах — читал лекции в Эдинбургском университете. Автор трудов: «Knowledge and Reality» (1885); «Logic» (1888); «History of Aesthetics» (1892); «Some Suggestions in Ethics» (1918); в русском переводе: «Основания логики» (под ред. Г. Г. Шпета. М., 1914). — ***Аничков*** Евгений Васильевич (1866—1937) — историк литературы, критик, фольклорист, прозаик. С 1895 года — приват-доцент по кафедре истории западных литератур, лектор английского языка в Киевском университете; с 1901 — заведующий кафедрой. С 1902 по 1917 год Аничков также занимал должность приват-доцента Петербургского университета по кафедре западных литератур. Преподавал на Высших женских (Бестужевских) курсах, принимал активное участие в деятельности общества Нестора-летописца. Ежегодно ездил за границу (Лондон, Париж); изучал провансальский язык и литературу, творчество У. Шекспира. В Оксфордском университете читал лекции по славянскому фольклору и сравнительной мифологии. Основные труды: «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (СПб., 1903—1905. Ч. 1—2), «Язычество и древняя Русь» (СПб., 1914), «Христианство и Древняя Русь» (Прага, 1924) и др.

С. 256. *...В этой же главе автор излагает известную «повесть» об Окассене и Николетте по Бозанкету, который в свою очередь опирается на Уолтера Патера.* — «Окассен и Николетта» (Aucassin et Nicolette) — французский рыцарский роман первой половины XIII века. Это рассказ о беззаветной любви двух юных сердец, любви, преодолевающей все преграды и препятствия. Героев разлучает и их социальное положение: он — графский сын, она — пленница-сарацинка, и вера: он — христианин, она — мусульманка (ирония

здесь в том, что христианин Окассен носит типично арабское имя (Аль-Касим), мусульманка же Николетта — типично французское). Разлучают любящих и воля отца героя, мечтающего о совсем другом браке для сына, разлучают морские пираты, захватившие корабль, на котором плывет Николетта, и т. д. Роман представляет собой единственное в своем роде в литературе средневековья чередование стихов и прозы, то, что сам анонимный автор называет «песня-сказка» (chantefable). — ***Патер, Пейтер*** (Pater) Уолтер Хорейшо (1839—1894) — английский эссеист и искусствовед, главный идеолог эстетизма — художественного движения, исповедовавшего девиз «искусство ради искусства» (Оскар Уайльд, Джордж Мур, Обри Бёрдслей). Под влиянием чтения художественных трудов Рёскина он заинтересовался итальянским искусством эпохи Возрождения и стал публиковать в еженедельных обозрения очерки о творчестве Леонардо да Винчи, Пико делла Мирандола, Сандро Боттичелли, Микеланджело и других представителях эпохи. В 1873 году они были изданы одной книгой под названием «Очерки по истории Ренессанса» (Studies in the History of the Renaissance). См.: *Патер У.* Ренессанс. Очерки искусства и поэзии. М., 1912. — Шпет имеет в виду, что в «Истории эстетики» Бозанкет излагает «повесть» об Окассене и Николетте, опираясь на книгу Патера «Studies in the History of the Renaissance». См.: *Bosanquet B.* A history of aesthetics. London, 1892. P. 122—123.

С. 257. *...Для примера: в истолковании роли софистов автор позабыл о лучшей в настоящее время, можно сказать, делающей эпоху, работе Гомперца (H. Gomperz, Sophistik und Rethorik. 1912).* — ***Гомперц*** Г. См. прим. к с. 106.

С. 257. *...В указаниях литературы по Гомеру не называется даже P. Cauer, но зато указывается Тиандер.* — ***Кауэр*** (Cauer) Пауль (1854—1921) — преподаватель немецкого языка, педагог; специалист по античной филологии. До 1875 года учился в Лейпциге, Страсбурге и Берлине у Эрнста Курциуса, Фридриха Вильгельма Ричля и Теодора Моммзена, но отрицательная рецензия У. фон Виламовиц-Меллендорфа помешала его университетской карьере. Он долгое время учительствовал, одновременно работая над габилитацией, которую завершил в 1890 году. С 1905 года — почетный профессор классической филологии (с 1909 года — практической педагогики и дидактики) в Мюнстере. В 1912 году он оставил учительскую профессию, но продолжал преподавать в университете. Основные труды: «Anmerkungen zur Odyssee. Für den Gebrauch der Schüler» (4 Teile. Berlin, 1894), «Die Kunst des Übersetzens. Ein Hilfsbuch für den

lateinischen und griechischen Unterricht» (Berlin, 1894), «Palaestra vitae. Eine neue Aufgabe des altklassischen Unterrichts» (Berlin, 1902) и др. — ***Тиандер*** Карл Фридрихович (1873—1938) — филолог-скандинавист, историк западно-европейской литературы; приват-доцент Санкт-Петербургского и Гельсингфоргского университетов. Ученик Ф. А. Брауна. Читал лекции по истории античной и средневековой литературы. Как сообщает исследовательница Г. В. Глазырина: «Преподавательская и исследовательская деятельность Тиандера прервалась вскоре после Октябрьской революции. В его личном деле, хранящемся в фонде Санкт-Петербургского университета, сохранилась выписка из приказа по историко-филологическому факультету от октября 1918 г., в которой отмечалось, что в связи с неявкой К. Ф. Тиандера к началу учебного года его семинар передается другому преподавателю университета (РГИА. Ф. 14. Оп. 1. Д. 9644. Л. 65). Вероятнее всего, Тиандер уехал из голодного Петрограда в Хельсингфорс, откуда родом были его родители. О последующих научных публикациях Тиандера мне ничего не известно. Можно лишь утверждать определенно, что некоторое время он продолжал заниматься научной работой: в архиве Славянской библиотеки в г. Хельсинки сохранилось выполненное Тиандером «Описание рукописей славянского отдела Университетской библиотеки Хельсинкского университета» (SL. MS. K-49; SL. MS. K-50). Скончался Карл Тиандер в Хельсингфорсе 20 декабря 1938 года. Документы, подтверждающие пребывание Тиандера в Финляндии после его отъезда из Петрограда и его кончину в Хельсингфорсе, разысканы г-жой Наталией Окса (Финляндия) и любезно предоставлены мне, за что я ей сердечно благодарна»[19]. Основные труды: «Поездки скандинавов в Белое море» (СПб., 1906), «Общий курс истории античных и западных литератур» (Вып. 1—4. Пг., 1915—1916), «Финляндия и Россия» (Пг., 1917) и др.

С. 257. ...*Совсем уже мне непонятно, какое значение может иметь и с какой целью нужно предлагать своим слушателям и читателям заучивать мнения, например, Писарева о Целлере.* — Писарев писал: «Что же касается до пионеров общества, до специалистов, то вряд ли извлечение из Целлера будет для них особенно драгоценным приобретением. <...> Перед тенями Платона и Сократа благоговеет г. Клеванов; от печатной буквы Целлера он отступить не решается; при таких условиях мудрено сказать живое слово об идеализме; мудрено, во-первых, потому, что мысли, взятые у другого,

---

[19] *Глазырина Г. В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. Электронный ресурс: http://norse.ulver.com/articles/glazyrina/viks.html

в чужих руках всегда отзываются холодною сухостью, а во-вторых, потому, что Целлер, как немецкий теоретик, рассматривает Платона, любуясь красотою и стройностью системы и не обращая внимания на степень ее внутренней состоятельности и практической пригодности. У немецких мыслителей и критиков есть один очень честный, но часто дон-кихотский прием — становиться на точку зрения противника и сражаться с ним его же оружием. Таким путем вы можете уличить его в непоследовательности, но не уличите в непрактичности, потому что практическая жизнь представляется каждому различно, смотря по его темпераменту, по его положению, по степени и по условиям его развития». *Писарев Д. И.* Идеализм Платона (обозрение философской деятельности Сократа и Платона, по Целлеру) // *Писарев Д. И.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. Статьи и рецензии 1859—1862. М., 1955. С. 76—78.

С. 258. ...*Таково, например, примечание о Гомеровском вопросе.* — Среди последних публикаций на эту тему см.: *Россиус А. А.* Еще раз о гомеровском вопросе и о рождении филологического метода // Новое литературное обозрение (НЛО). 2005. № 73. «Нет никаких сомнений в том, — пишет А. А. Россиус, — что возникновение гомеровского вопроса, давшего образец всем последующим историко-литературным “вопросам” о подлинности и генезе памятников словесности, связано с именем Ф. А. Вольфа (1759—1824). <...> Все дальнейшее развитие гомеровского вопроса начинается с его Prolegomena ad Homerum (1795). <...> “Prolegomena ad Homerum (1795), давшие дорогу анализу гомеровского эпоса в Новое время, долгое время определяли характер современных исследований, посвященных Гомеру, даже когда выводы самого труда Вольфа уже потеряли свое прежнее положение”. Vogt Ernst. Griechische Philologie in der Neuzeit // Ein-leitung in die griechische Philologie / Hrsg. v. Heinz-Gün-ter Nesselrath. Stuttgart; Leipzig, 1997. S. 125. Этим суждениям вторит голос отечественного исследователя: «Фр.-Авг. Вольф своим исследованием “Введение в Гомера” (1795) настолько заострил вопрос о личности Гомера, что после него возникла по гомеровскому вопросу огромная литература. По Вольфу, поэмы появились в X в., когда не существовало никакой письменности. <...> В “Илиаде” и еще больше того в “Одиссее” мы находим вполне определенное художественное единство, но его не было сначала, оно — результат позднейшей обработки. Самую личность Гомера Вольф не отрицает и даже соглашается допустить его авторство для большинства песен. Но он отказывается определить, где, когда и как действовал Гомер и где действовали другие поэты. <...> Вольф слишком увлекался реакцией против т. н. ложноклассицизма. И тем не менее

чувство художественного единства в поэмах Гомера делало теорию Вольфа довольно широкой в противоположность его многим неуверенным подражателям» (*Лосев А. Ф.* Гомер. М., 1960. С. 38—39)». Цит. по электронной версии: [http://magazines.russ.ru/nlo/2005/73/ro18.html]. — ***Вольф*** (Wolf) Фридрих Август (1759—1824) — антиковед, основатель немецкой школы классической филологии, в сочинении «Prolegomena ad Homerum» (1795) выдвинул требование археологической герменевтики и критики, что послужило поводом для дискуссии о происхождении гомеровских поэм. Его филологические труды способствовали превращению всего спектра классической учености в единую науку, получившую название Altertumswissenschaft («Наука об античности»).

С. 258. ...*В каковом Введении автору придется иметь дело с такими, например, убеждениями Вольфа: «at id tamen ni fallor, poterit effici, ut liquido appareat Homero nihil praeter majorem partem carminum tribuendum esse, reliqua Homeridis...»*. — Шпет приводит слова Ф. А. Вольфа: «И если я не ошибаюсь, это значит, что Гомеру с уверенностью можно приписать лишь большую часть песен [и ничего кроме этого], а остальное [надо приписать] Гомеридам, которые придерживаются заданных образцов [= “контуров”, lineamenta]». Цит. по: Praefatio secunda ad Iliadem. [Homeri Ilias ex veterum criticorum notationibus optimorumque exemplarium fide recensita. Vol. I. II. Halis, 1794. P. XXVIII] // Kleine Schriften in lateinische und deutsche Sprache von Fr. Aug. Wolf / Hrsgb. durch G. Bernhardy. I. Scripta Latina. Halle, 1869. S. 212. Перевод Н. Н. Трубниковой.

С. 258. ...*Выход в свет книги Бутчера*. — ***Бутчер*** (Butcher) Генри Самуэль (1850—1910) — английский филолог-классик, политический деятель, профессор в университете Эдинбурга (1882—1903). Его многочисленные публикации, написанные в сотрудничестве с доктором Эндрю Лангом, посвящены прозаическому переводу «Одиссеи» Гомера, который появился в 1879 году. Переводчик и комментатор «Поэтики» Аристотеля (1894), Речей Демосфена (1903).

С. 259. ...*Неудачные сопоставления Гома и Рида у автора дают повод думать, что он их обоих относит к так называемой шотландской философии «здравого смысла»*. — ***Хоум, Гом*** (Home) Генри, Лорд Кеймс (1696—1782) — шотландский философ, юрист, агроном-новатор. Получил адвокатуру в 1724 году. В 1752 — назначен судьей Шотландского верховного гражданского суда. С 1762 года — лорд юстиции. Автор трудов: «Опыт о принципах нравственной и естественной религии» (1751), «Введение в искусство мышле-

ния» (1761), «Основания критики» (1762) и др. — ***Рид*** (Reid) Томас (1710—1796) — английский философ, основатель шотландской школы «здравого смысла». С 1751 года профессор философии Королевского колледжа в Абердине, с 1764 — профессор университета в Глазго. Центральное место в работах Рида занимает понятие «здравого смысла», который он истолковывает, во-первых, как особую интуитивную способность ума и, во-вторых, как совокупность первоначальных невыводимых принципов или суждений. Основные труды: «An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense» (1764), «Essays on the Intellectual Powers of Man» (1785), «Essays on the Active Powers of Man» (1788).

С. 259. ...*Магистерский диспут (по поводу Среднего-Камашева)*. — Подробнее см.: *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. I. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2008. С. 332—334.

С. 259. ...*Чернышевский не Фейербахист*. — В черновых заметках к «Источникам диссертации Чернышевского» Шпет пишет: «Диссертация Чернышевского. <...> Заключение: или не знал Фейербаха или не усвоил и не понял! Руководящие мысли: натуралисты, романтики». *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной. М., 2009. С. 417. См. также главу: «Источники диссертации Чернышевского». *Там же*. С. 362—416.

Отзыв о научно-педагогической пригодности Н. Я. Бойкова

Публикуется по рукописному оригиналу, хранящемуся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 21. Ед. хр. 33.

Впервые опубликован в кн.: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 613—615.

Бойков Николай Яковлевич (1889—1941/после 1946) — белорусский и русский педагог, литературовед, лингвист. Из семьи священнослужителя. Окончил Бежецкое мужское духовное училище, Бежецкое мужское духовное училище, Тверскую духовную семинарию, Московскую духовную академию (1913). Направлен в Минскую духовную семинарию. Преподавал логику, психологию, историческую философию, дидактику. С 1918 года читал лекции в Минском учительском институте. С 1921 — в Минском Белорусском педагогическом техникуме. Редактор журнала «Школа и культура Советской Белоруссии» (1919, 1921), с 1924 сотрудник журнала «Просвещение». В 1922—1928 годах — ученый секретарь

Словарной комиссии Института языкознания АН БССР. Получил известность как составитель словарей: «Практический российско-белорусский словарь» (1924, с М. Горецким), «Белорусско-российский словарь» (1925), «Российско-белорусский словарь» (1928, оба с С. Некрашевич), «Практический белорусский военный словарь» (1927, с А. Барановским). Арестован ОГПУ 19.7.1930. Обвинялся в принадлежности к «Союзу освобождения Беларуси». Освобожден 2.9.1930. На академическую работу вернуться не разрешили. В 1931—1941 годах работал в Минском рекламном бюро, стилист в газете «Красная смена». Во время войны находился в Минске. В 1944 году выехал в Германию. Дальнейшая судьба неизвестна. Основные труды: «На литературные темы». Сб. статей. Мн., 1929 (под псевдонимом М. Крывіч).

С. 260. ...*В ответ на вчера полученный мною запрос Комиссии от 17 II 1921.* — Имеется в виду следующий документ:

17 II 1921

Запрос
Профессору Шпету

Комиссия по организации Белорусского Государственного Университета при Наркомпросе просит Вас дать в краткой письменной форме отзыв о педагогически-научной пригодности кандидата Н. Я. Бойкова на занятие должности преподавателя психологии, логики, истории философии и педагогики в Белорусском университете.

Секретарь комиссии Подпись неразборчива.

С. 260. ...*Учение софистов Горгия и Евтидема.* — ***Горгий*** (Γοργίας, 483 г. до н. э. — 380 г. до н. э.) — древнегреческий софист, крупнейший теоретик и учитель красноречия V в до н. э. Речь Горгия отличалась особой поэтической выразительностью. Он разработал и применял особые риторические приемы, прозванные горгианскими фигурами. — ***Евтидем*** (Εὐθύδημος) — аттический софист, родившийся на Хиосе, довольно продолжительное время пребывал в Фуриях; больше всего известен он потому, что его именем озаглавлен один из диалогов Платона. Софистические положения он связывал с элеатской диалектикой и гераклитовским учением. Он доказывал, что нельзя ошибаться, нельзя себе противоречить. Был одним из видных представителей эристики.

С. 261—262. ...*Но и здесь автор не видал источника, каковым служит книга II, глава I, 21—34 Ксенофонта Memorabilia — ибо иначе*

он не написал бы, про одну из «девушек» (!?), встретившихся Гераклу, что она была «стройная станом и прекрасная лицом» (стр. 100), где у Ксенофонта сказано: τεθραμμένην μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἁπαλότητα κεχαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χρῶμα, т. е. выходит, была упитана, выхолена и нарумянена. — В указанном месте говорится: «Геракл ушел в пустынное место и сидел в раздумье, по которому пути ему идти. Ему представилось, что к нему подходят две женщины высокого роста, — одна миловидная, с чертами врожденного благородства; украшением ей была чистота тела, стыдливость в очах, скромность наружности, белая одежда; другая была упитанная, тучная и мягкотелая; раскрашенное лицо ее казалось на вид белее и румянее, чем оно было в действительности; фигура казалась прямее, чем была от природы; глаза широко раскрыты; одежда такая, чтобы не скрыть красоты молодости; она часто оглядывала себя, наблюдала также, не смотрит ли кто другой на нее, часто обертывалась даже на свою собственную тень». См.: *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. Пер. С. И. Соболевского. М., 1993. Цит. по электронной версии: http://ancientrome.ru/antlitr/ksenoph/socratic/kn02f.htm

С. 262. ...*В чем, кстати, античный писатель, изображая персонификацию «Какии», обнаружил, во всяком случае, большое чутье эстетическое правды.* — Какия (греч. *κακία*) — негодность, испорченность, порок.

С. 262. ...*На той же странице (100) г. Бойков сообщает, что Протагор и Горгий называли себя «учителями добродетели».* — ***Протагор*** (Πρωταγόρας, ок. 490 до н. э. — ок. 420 до н. э.) — древнегреческий философ. Один из старших софистов. Приобрел известность благодаря преподавательской деятельности в нескольких греческих городах, в частности, в Сицилии и Италии. В Афинах, помимо других, он общался с Периклом и Еврипидом. — ***Горгий.*** См. прим. к с. 260.

С. 262. ...*Если автор не имеет в виду дополнить Diels'a, то его придется назвать сочинителем басен.* — ***Дильс*** (Diels) Герман Александр (1848—1922) — немецкий классический филолог. С 1882 года — внештатный профессор, с 1886 — штатный профессор классической филологии в университете в Берлине. В 1905—1906 — ректор. В 1881 году — действительный член Берлинской Академии наук. Состоял в переписке с Германом Узенером, фон Виламовиц-Меллендорфом и другими деятелями культуры и науки. Он предложил так называемый жанр «доксографии». Это была схема, объясняющая процесс трансмиссии свидетельств о древнейшем периоде греческой натурфилософии (так называемых «физиков»), которая

до сих пор считается в целом верной. Основные труды: «Doxographi Graeci» (1879), «Die Fragmente der Vorsokratiker» (1903) и др.

С. 262. ...*На этой же странице сообщается, что софисты Продик, Критий и Евгемер дали свое объяснение происхождения религии.* — ***Продик*** (Πρόδικος, ок. 465 — ок. 395) — древнегреческий философ. Один из старших софистов времен Сократа, младший современник Протагора. Он прибыл в Афины в качестве посла от острова Кеос и стал известен как оратор и учитель. Продик в своей учебной программе придает большое значение лингвистике и этике. Содержание одной из его речей «Геракл на распутье» до сих пор известно. — ***Критий*** (Κριτίας, 460—403 до н. э.) — один из тридцати тиранов в Афинах, дядя Платона, учился у софистов, особенно у Горгия и Протагора, был близок и к кругу учеников Сократа. Как политический писатель, философ, оратор и поэт-элегик, Критий не раз упоминается древними, но от его произведений дошли лишь отрывки. — ***Эвгемер*** (Евгемер) из Мессены (Εὐήμερος, около 340 до н. э. — около 260 до н. э.) — греческий философ из школы киренаиков, живший при дворе македонского царя Кассандра. Сведений о жизни философа практически не сохранилось, а его произведения уцелели лишь во фрагментах. Эвгемер известен учением, вошедшим в историю религии как эвгемеризм, согласно которому вера в богов возникла из культа умерших или живущих великих людей (правителей, жрецов, философов), возведенных за свои заслуги в степень божеств. Эвгемеру принадлежит сочинение «Священный список». Это произведение сохранилось лишь во фрагментах, цитируемых главным образом у Диодора Сицилийского.

Отзывы о научной деятельности Н. Д. Виноградова и Н. И. Жинкина

Публикуется впервые по рукописному оригиналу, хранящемуся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 21. Ед. хр. 35. Документ можно датировать по контексту 1921 годом[20]. Черновой автограф светло-лиловым карандашом. 2 л. Для какой научной организации были написаны отзывы, пока точно установить не удалось.

Виноградов Николай Дмитриевич (1868—1936[21]) — философ, педагог, психолог. Действительный член Института научной фи-

---

[20] В документе говорится, что Жинкин уже является сотрудником Института научной философии (1921—1922) и сотрудником Ярославского университета (1918—1924).

[21] По данным из книги: Просим освободить из тюремного заключения: письма в защиту репрессированных. Сост. В. Гончаров, В. Нехотин. М., 1998. С. 16.

лософии (1921—1922). Окончил курс Московской Духовной академии и историко-филологический и естественный факультеты Московского университета. В 1906 году защитил магистерскую диссертацию: «Философия Давида Юма. Ч. I. Теоретическая философия Д. Юма», в 1912 году — диссертацию на степень доктора философии: «Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Д. Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII—XVIII веков». Преподавал на Высших женских юридических и историко-филологических курсах В. А. Полторацкого, в Педагогическом институте им П. Г. Шелапутина, Городском народном университете им. А. Л. Шанявского. Читал историю философии и логику. В первом своем труде он стремится проследить судьбу теоретических воззрений Юма со времени их появления и до наших дней, а также указать элементы юмовского эмпиризма, сохранившиеся в различных современных нам философских направлениях. Центром тяжести второй книги является исследование того, что Юм в своих этических воззрениях заимствовал у своих предшественников. Виноградову принадлежат еще «Психофизиологические исследования над микроорганизмами» (Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 33 (III). С. 301—330), «Биологический механизм и материализм» (Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38 (III). С. 413—442), «Теория эмоций Джемса—Ланге» (Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 69 (IV). С. 379—403), «Лесли Стивен» (Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 80 (III). С. 397—421), «Ближайшие задачи экспериментальной педагогики» (Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 99 (IV). С. 309—322), «Краткий исторический очерк деятельности Московского Психологического Общества за 25 лет» // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 249—262 и др.

Жинкин Николай Иванович (1893—1979) — русский психолог, специалист в области психолингвистики, психологии мышления и речи. Ученик Г. Г. Шпета. Образование получил в Московском университете, окончив с золотой медалью историко-филологический факультет (1916). Работал в Институте психологии (с 1914), в Государственной Академии художественных наук (ГАХН) с 1923 года, ученый секретарь философского отделения ГАХН. Член Московского лингвистического кружка (1921—1924). Автор работ: «Проблема эстетических форм» (Художественная форма. М., 1927), «Портретные формы» (М., 1928), «Грамматика и смысл» (Язык и человек. М., 1970), «Речь как проводник информации» (М., 1982), «Язык — речь — творчество» (Сост., ред., прим. С. И. Гиндина. М., 1998), «Вещь» (Антология феномено-

логической философии в России / Сост. И. М. Чубаров. Т. 2. М., 2000) и др.

С. 263. ...*Основным трудом, снесшим Н. Д. Виноградову общую известность, как историка философии, является его исследование «Философия Юма»: Ч. I. История философии и Ч. II. Этика.* — См.: *Виноградов Н. Д.* Этика Давида Юма, в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII—XVIII вв. М., 1911. 416 с.

С. 263. ...*Научно-организаторская деятельность Н. Д. Виноградова как секретаря редакции журнала «Вопросы философии и психологии» и как редактора всем известной обширной педагогической библиотеки «Московского книгоиздательства» заслужила всеобщее уважение.* — Имеются в виду книги, изданные в серии «Библиотека педагогической психологии» (Московское книгоиздательство), под редакцией Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. *Чемберлен А. Ф.* Дитя: Очерки эволюции человека. Пер. с англ. Под ред. прив.-доц. Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. Ч. 1—2. М.: Московское книгоиздательство, 1911; *О'Ши М. В.* Роль активности в жизни ребенка. Пер. с англ. Под ред. прив.-доц. Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. М.: Московское книгоиздательство, 1910; *Холл Г. С.* Собрание статей по педологии и педагогике. Пер. с англ. Под ред. прив.-доц. Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. Предисловие Н. Д. Виноградова. М.: Московское книгоиздательство, 1912; *Колоцца Д. А.* Детские игры, их психологическое и педагогическое значение. Пер. с итал. Под ред. прив.-доц. Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. Предисловие к рус. изд. А. Громбаха. М.: Московское книгоиздательство, 1909; *Пере Б.* Нравственное воспитание начиная с колыбели. Пер. с франц. Под ред. приват-доцента Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. Предисловие Н. Д. Виноградова. М.: Московское книгоиздательство, 1910; *Болдуин Дж. М.* Духовное развитие с социологической и этической точки зрения. Пер. с англ. Кн. 1—2. Под ред. прив.-доц. Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. Предисловие к рус. изд. А. Громбаха; *Друммонд У. Б.* Введение в изучение ребенка. Пер. с англ. Под ред. прив.-доц. Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. М.: Московское книгоиздательство, 1910 и др.

С. 263—264. ...*В особенности обращает на себя внимание названная педагогическая библиотека, включающая в себя до двух десятков капитальнейших трудов современной педагогики: Болдуина, Ст. Холла, Чемберлена, Пере, Колоцца и др.* — ***Болдуин*** (Boldwin) Джеймс Марк (1861—1934) — американский психолог, социолог и историк профессор философии и психологии в Университете Джонса Гопкинса.

Один из родоначальников американской социальной психологии. Основатель научного журнала «Психологическое обозрение». Изданный в 1901—1905 годах под его редакцией «Словарь философии и психологии» стал научным событием и впоследствии неоднократно переиздавался. Его концепция познавательного развития детей, изложенная в трехтомнике «Генетическая логика» (1903—1908), оказала влияние на взгляды Ж. Пиаже, который в тот период обучался в Женевском университете и был учеником одного из ближайших друзей Болдуина — Э. Клапареда. — ***Холл*** (Hall) Гренвил Стэнли (1844—1924) — американский психолог. В 1889—1920 годах профессор психологии и президент Кларкского университета, где создал первый институт детской психологии в США. Организатор первого американского психологического журнала «American Journal of Psychology» (1887), а также журналов по возрастной и детской психологии и по прикладной психологии. Один из организаторов и первый президент (1892) Американской психологической ассоциации. Наиболее известны работы Холла по детской психологии, к которой он пытался применить эволюционные идеи. Один из основателей психологии старения. — ***Чемберлен*** Александр Фрэнсис (1865—1914) — канадский антрополог, ученик Ф. Боаса. Профессор Кларкского университета с 1911 года. Редактор журнала «Американский фольклор» (1901—1908). В сферу его научных интересов входило исследование индейцев Британской Колумбии, а также библиографическая работа в области американской антропологии. — ***Пере*** (Perez) Бернард (1836—1903) — французский врач, профессор философии в Париже, автор научной и учебной литературы по вопросам образования и психологии. Как последователь Спенсера и Рибо, он видел источник реформы образования в экспериментальных исследованиях детского возраста. — ***Колоцца*** (Colozza) Джованни Антонио (1857—1943) — итальянский педагог, профессор университетов Неаполя и Палермо. На протяжении всей жизни занимался исследованием игры в жизни детей и ее роли в психологии и педагогике. Среди наиболее значимых работ: «Медитация», «Активный метод Эмиля» и «Вопросы педагогики». Колоцца был убежден в единстве научного метода (исследовательский процесс по существу одинаков для всех наук) и в том, что воображение является непременным условием развития в каждой отрасли знаний. В книге «Воображение в науке» («L'immaginazione nella scienza», 1899) он описывает различные типы воображения (репродуктивное, конструктивное), а также подчеркивает его значимость в научном исследовании.

С. 264. *...Для избрания его <Жинкина> в старшие сотрудники Института научной философии и еще ранее в самостоятельные пре-*

подаватели Ярославского Университета. — Вероятно, преподавателем Ярославского университета Н. И. Жинкин стал по рекомендации Г. Г. Шпета. В архиве Шпета сохранились письма декана факультета общественных наук Ярославского университета Николая Николаевича Полянского[22]. Он просил Густава Густавовича рекомендовать ему молодого преподавателя для чтения психологии, поскольку бывших профессоров Духовных академий комиссариат не утверждал.

Отзыв о книгах Н. Н. Русова

Публикуется впервые по рукописи: Отзыв о работе по философии неустановленного автора // ОР РГБ. Ф. 718. К. 10. Ед. хр. 9. Автор работы — Николай Николаевич Русов. Личность установлена по упоминанию фамилии в письме Шпета, по протоколам Вольфилы, где Русов читал доклад о своих романах, по письмам Русова к Шпету, публикуемым ниже.

Русов Николай Николаевич (1883/1884 — не ранее августа 1942) — русский писатель, литературный критик, публицист. В 1902 году Русов поступил на славяно-русское отделение историко-филологического факультета Московского университета. Участвовал в работе двух студенческих обществ: историко-филологического и общества искусств, делал доклады о Третьяковском, Надсоне, символизме и др. Посещал Соловьевское религиозно-философское общество и Литературно-художественный кружок. С осени 1907 он начал сотрудничать в газете «Вечерняя заря», где писал о Комиссаржевской, Мейерхольде, пьесах Блока, и в журнале «Перевал», где поместил статью «Андрей Белый и социал-демократия» (№ 10). Тогда же в первом (и единственном) выпуске журнала «Белый камень» были напечатаны два его новых стихотворения (см. ниже). В 1911 выпустил хрестоматию «Помещичья Россия по запискам современников» — отрывки из мемуаров и записок XVIII — начала XIX века. Постепенно от журналистики перешел к написанию романов и повестей: «Отчий дом» (М., 1911), «Озеро» (М., 1912, два издания), «Любовь возвращается» (М., 1913), «Первый цвет» и «Золотое счастье» (М., 1916) и др. В послереволюционное время ему удалось издать только одну книгу — роман «Обломки» (М., 1924; 2-е изд. М., 1926). «Словарь русских мыслителей» (1918—1922), роман в стихах «Ярый год» (первоначальное название «Девятьсот пятый»,

[22] В настоящее время письма готовятся к публикации.

1930-е гг.), не были напечатаны. В 1927 и 1930 Русов подвергался аресту, был «вычищен» со службы. Последнее свидетельство о нем — его письмо А. Ф. Лосеву, написанное в августе 1942.

С. 266. ...*Откуда Вы взяли, — уже не Ильин ли Вас этому научил, — что Гегель «объявил эти голубые небеса, <...> звезды, <...> соловьиные песни, <...> бессвязным <...> бредом»?* — Шпет имеет в виду книгу: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1—2. М., 1918.

С. 268. ...*Фейербах прокламировал «чувство», за каковою метафорой у него скрывался не глаз и пальцы, а сердце. Но сердце чует, другому сердцу весть подает, ловите чутко весть налету, — vernimmt, мог бы сказать немец. Но чем же мы хуже немцев, и почему бы нам ловить такую весть только брюхом, а не разумом (Vernunft) также? Фейербах же и признал, что без ты я — ничто. Но какое же перед я — ты, если я его и не чует, и не понимает, и не разумеет?* — Шпет имеет в виду следующие тезисы Фейербаха: «Существенными орудиями, органами философии, являются: голова — источник активности, свободы, метафизической бесконечности, идеализма и сердце — источник страданий, конечного, потребностей, сенсуализма, или, выражаясь теоретически — мышление и созерцание; ибо мышление есть потребность головы, созерцание же и чувство — потребность сердца. Мышление — это потребность школы, системы, созерцание же — принцип жизни. <...> Созерцание дает нам существо, непосредственно тожественное с существованием, мышление же — дает существо, опосредствованное через различение, через обособление от существования. Жизнь и истина налицо только в том случае, если сущность соединяется с существованием, созерцание с мышлением, пассивность с активностью, если антисхоластическое, сангвиническое начало французского сенсуализма соединяется с схоластической флегматичностью немецкой метафизики». *Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии // *Фейербах Л.* Сочинения. В 3 т. Т. I. М.-Пг., 1923. С. 68. См. также рассуждения Шпета в работе «Философское мировоззрение Герцена»: «В *Основоположениях философии будущего* Фейербах делал, например, такие разъяснения своего “сенсуализма”: “истинное, божественное существо также есть предмет чувств — *чувство есть орган абсолютного*” (§ 39); “не только внешнее, но и *внутреннее*, не только плоть, но и *дух*, не только вещь, но и Я — предмет чувств. — Всё, поэтому, чувственно воспринимаемо, если и не непосредственно, то косвенно, если и не мужицкими, грубыми чувствами, то образованными, если и не глазами анатома или

химика, то глазами философа" (§ 41); "Есть только то, *бытие* чего доставляет тебе *радость, небытие — горе*" (§ 33). Таков — Фейербах». *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т. Щедриной. М., 2009. С. 297. И далее: «В заключение, для сравнения и противопоставления, приведу рассуждение Фейербаха, из которого можно видеть специфическое для него отношение к "идеализму" и "эмпиризму"; приводимое рассуждение есть продолжение цитированных выше слов из § 41 (Grundsätze d. Philos. d. Zukunft) и концентрирует в себе теорию познания Фейербаха. "Эмпиризм правильно ведет происхождение наших идей от чувств; он только забывает, что важнейший, существеннейший чувственный объект человека есть сам человек, что только во взгляде человека в человека зажигается свет сознания и разума. Прав, поэтому, идеализм, когда он в человеке ищет происхождения идей, но он не прав, когда он его хочет вывести из изолированного, для себя сущего существа, фиксируемого как душа человека, словом: из Я без чувственно данного Ты. Лишь из сообщения, лишь из обращения (aus der Konversation) человека с человеком возникают идеи. Не в одиночку, но сам — друг приходят к понятиям, к разуму вообще. Два человека нужны для порождения человека — духовного так же, как и физического: общение человека с человеком есть первый принцип и критерий истины и всеобщности. Сама достоверность существования других вещей вне меня опосредствована для меня достоверностью существования другого человека вне меня. В том, что я вижу один, я сомневаюсь, лишь то, что видит и другой, достоверно"». *Там же.* С. 298. Ср. также рассуждение Ланге: «Настоящий нравственный принцип Фейербаха, которому он, конечно, по временам крупно противоречит, должен был бы, скорее, назваться по местоимению второго лица: он изобрел туизм!» *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. Пер. Н. Н. Страхова. В 2 т. Т. 1—2. Изд. 2-е. СПб., 1899. С. 400.

С. 269. ...*Вы, Николай Николаевич, приводите выписку из Гегеля: «Под воздействием вторгающейся мысли беднеет богатство бесконечно многообразной природы» и т. д.* — Ильин приводит цитату Гегеля из второго тома «Энциклопедии философских наук»: «Под воздействием вторгающейся мысли беднеет богатство бесконечно многообразной природы; замирает ее весна, угасают ее цветные игры. Все, что шумело в ней жизнью, немеет и смолкает в тишине мысли; напоенная теплотою полнота природы, слагающаяся в тысячу разнообразно притягательных чудес, превращается в сухие формы и безóбразные всеобщности, подобные тусклому север-

ному туману (Enz. II. 12—13)». *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 23. Ср. перевод 1934 года: «Благодаря вторжению мысли скудеет богатство бесконечно многообразной природы, ее весны никнут и ее переливающиеся краски тускнеют. Живая деятельность природы смолкает в тиши мысли. Ее обдающая нас теплом полнота, организующаяся в тысячах привлекательных и чудесных образований, превращается в сухие формы и бесформенные всеобщности, похожие на мрачный северный туман». *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 2. Философия природы // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. II. М., 1934. С. 11.

С. 269. *...Изложение Гегеля у Ильина — не плохое, но 1) его изложение — популяризация, а популяризатор подчас больше, чем переводчик, имеет прав на титул предателя и 2) специфическая особенность И. А. Ильина — в том, что оно не столько философская интерпретация, сколько юридическое толкование — по методу «сенатских разъяснений».* — См. рецензию Шпета на книгу Ильина. Наст. изд. С. 222—252.

С. 272. *...Впрочем, насчет «неуместности» onus probandi — на Вас, и доказательство — за Вами, а «в кредит» не поверю (письмо к Дюбоку. B. II. S. 76—81).* — Шпет приводит страницы письма Гегеля Дюбоку по изданию: Briefe von und an Hegel / Hrsg. K. Hegel // *Hegel G. W. F.* Werke. Bd. XIX. Lpz., 1887. T. 1—2. S. 76—81. — *Дюбок* (Duboc) Эдуард Казимир Бенъямин (1786—1829) — француз-эмигрант, владелец шляпной фабрики в Гамбурге, обратился к Гегелю с целью познакомиться с его философией. Личная встреча состоялась в октябре 1822 года. — В письме к Дюбоку от 30 июля 1822 года Гегель писал: «Научным способом представления идеи я считаю такое, при котором раскрывается процесс, причем начиная с абстрактного, ибо всякое начало абстрактно, и кончая конкретным, как процесс движущийся сам по себе и саморазвивающийся. Вообще идея по существу своему конкретна как единство различенного, а высшее единство есть единство понятия с его объективностью, почему и истина, но уже в связи с представлениями, определяется как совпадение таковых с предметами. Но затем я беру истину еще и в том более определенном смысле, что она присуща или не присуща предметам в них самих. Неистинный предмет вполне может существовать, а у нас может быть правильное о нем представление, но такой предмет не то, чем он должен быть, то есть он несообразен со своим понятием (это мы называем также дурным). Дурное действие не истинно, понятие разумной воли в нем необъективно, а понятие такое есть

то, чем должно быть действие, то есть присущее ему предназначение. Поэтому только идея в высшем ее значении, бог, есть истинно истинное, то, где у свободного понятия в его объективности нет уже неразрешенных противоречий, то есть то, что никоим образом больше не сковано конечным. Во-вторых, замечу, что следует выставлять такие определения, как: идея есть единство бытия и ничто, понятия и объективности, изменчивого и неизменного и т. д. — и такие тезисы, как: бытие есть ничто, понятие есть объективность, идеальное есть реальное, и наоборот. Но одновременно нужно знать, что все подобные определения и тезисы односторонни, а посему оппозиция им правомерна. Присущий им недостаток и состоит как раз в том, что они выражают по преимуществу только одну сторону, единство, существование (das Ist) и, следовательно, не выражают наличного различия (бытие и ничто и т. д.) и того негативного, что заключено в сопряжении таких определенностей. <...> Идея может быть выражена и постигнута только как процесс в ней самой (пример — становление) и как движение. Ибо истинное не есть нечто только покоящееся, сущее, но есть только нечто самодвижущееся и живое; вечное различение и существующее в Едином сведение всякого различия к тому, чтобы оно уже не было различием; что также, будучи понято как некий способ восприятия, может быть названо вечной любовью. Идея, жизнь, дух — они существуют только как движение в самом себе, как такое движение, которое равным образом есть абсолютный покой». *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 416—417.

С. 272—273. *...Обращу Ваше внимание на эту книжку: Schmitt E. H. Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik, bedeuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte. Halle, 1888.* — ***Шмитт*** Э. Г. См. прим. к с. 223.

С. 273. *...Прекраснодушного Шиллера: голод и любовь.* — Имеется в виду стихотворение Ф. Шиллера «Мудрецы» (1795). Пер. Л. Гинзбурга:

Но их профессорская речь —
Увы! — не всем доступна.
И чтобы землю уберечь
И нас в несчастья не вовлечь,
Природа неотступно
Сама крепит взаимосвязь,
На мудрецов не положась.
И чтобы мир был молод,
Царят любовь и голод!

Цит. по: *Шиллер Ф.* Лирика. М., 1964.

С. 273. ...*«L'Amór || che muove il Sóle || e l'altre stélle»*. — «Любовь, что движет Солнце и другие Звезды». *Данте Алигьери* Божественная комедия. Электронный ресурс: http://www.centocanti.it/Template/detailCanti.asp?LN=IT&IDFolder=198&IDOggetto=2053

С. 273. ...*«Не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах. Трости надломленной не переломит, и льна курящего не угасит; будет производить суд по-истине. Не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова»*, и цель: *«чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения, и сидящих во тьме — из темницы»*. — Ветхий завет. Книга пророка Исайи 42.

С. 274. ...*Или все равно так — известно, от чего умер Тихо де Браге, но какие из соответствующей «фактической предпосылки» делает выводы наука астрономия*. — ***Браге*** (Brahe) Тихо (1546—1601) — датский астроном. Учился в Копенгагене и Лейпциге (1559—1565). С 1563 года начал вести астрономические наблюдения. Тихо Браге составил новые точные солнечные таблицы и уточненный каталог 800 звезд. Полученные данные позволили И. Кеплеру открыть законы движения планет. Сам Браге не признавал системы Коперника и считал, что Земля находится в центре мира, Солнце движется вокруг Земли, а остальные планеты обращаются вокруг Солнца. В 1597 году, после смерти Фридриха II, Тихо Браге покинул Данию, два года жил в Германии, а в 1599 году переехал в Прагу, где был придворным астрономом. Умер Тихо Браге (по одной из многочисленных версий — от разрыва мочевого пузыря[23]) в Праге 24 октября 1601.

С. 276. ...*Ведь не все прекрасно, не все — минерал, не все звучит, да и не все звуки «музыкальны», как утверждали некоторые персонажи Шекспировских комедий*. — Возможно, Шпет имеет в виду «музыку небесных сфер». См. слова Оливии («Двенадцатая ночь»), Лоренцо («Венецианский купец») и др.

С. 277. ...*Гегель <...> сравнении остроумного Гамана: природа — еврейское слово, написанное одними согласными, нужно уметь расставить значки гласных*. — Гегель: «"Природа — справедливо гово-

---

[23] *Хейлброн Дж. Л.* Остров Тихо Браге // London Review of Books. November. № 2. 2000. Цит. по электронной версии: http://schools.keldysh.ru/sch1216/materials/sun_sys_do/Personalia/Brahes-WWW/Brahes3/christianson.htm См. также: *Christianson J. R.* On Tycho's Island: Tycho Brahe and His Assistants. 1570—1601. Cambridge University Press, 1999.

рит Гаман, — есть древнееврейское слово, изображенное одними согласными, к которым мы в уме должны присоединить точки, изображающие гласные"». *Гегель Г. В. Ф.* Философия природы. Пер. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера. М., 1934. С. 15. См. также: Письмо Гамана Канту № 62 1759 года // Hamann's Schriften. Hrsg. F. von Roth. Th. I. Brl., 1821. S. 509.

Письма Николая Русова к Густаву Шпету

Публикуются впервые по рукописным оригиналам, хранящимся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 27.

С. 279. *...Составляя вот уже третий год Словарь русских мыслителей и прослышав, что Вы пишете или занимаетесь историей русской философии, имею сильное любопытство и нужду побеседовать с Вами.* — В. Розанов писал Э. Голлербаху «Оказывается, Русов, среди беллетристики, "сумасшествия" и прочее <...> занят внимательно-превнимательно именно идеею *Словаря русских философов*, привнося к идее этой следующие целесообразные поправки: "нужно писать не словарь философский, а словарь философов, потому что именно в философии, как и в поэзии или беллетристике, мастер выше мастерства, мастер кует статую, и самая техника статуи гораздо меньше стоит, чем душа творца". "Греческая философия — это Ксенофан, Эмпедокл, Парменид, Сократ, Анаксагор, Аристотель — а не эллинизм в философии". "Русские уже не так мало сделали в философии" (я думал "еле-еле", Владимир Соловьев думал, изрек и напечатал в "Вестнике Европы", что русская философия "меньше чем небытие, ибо о небытии можно еще размышлять, а о русской философии нельзя размышлять", а Радлов (в "Словаре") в сущности зачеркивает всю русскую философию). Ну, вот: ву comprenez? C'est delice[24]. Правильно. "Только русскую философию нужно всю перетрогать, взять в других соизмерениях: Шперка я бы поставил (terribile dictui[25]!) на 2-ом месте, как действительно оригинального и самобытного мыслителя, а Владимира Соловьева — на 3-м месте, как нисколько не оригинального и лишь очень самоупоенного"...». См.: Письма В. В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху. Цит. по: http://users.kaluga.ru/kosmorama/letters.html — Ранние письма В. В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху изданы в кн: Э. Голлербах, В. В. Розанов. Пг., 1918, стр. 38—40. Более поздние (в том числе, вероятно и то, которое имеет в виду Блок) напечатаны: Розанов В. В. Письма к Э. Голлербаху. Берлин, 1922.

---

[24] Вы понимаете? Это наслаждение (искаж. *франц.*)

[25] Страшно сказать (*лат.*)

С. 279. *...Я только вчера мимоходом узнал, что Витязев уже приехал.* — ***Седенко*** Ферапонт Иванович (псевд. Петр Витязев, 1889—1938) родился в г. Аккермане (ныне Белгород-Днестровский). Поступив в Новороссийский (Одесский) университет, он участвовал в политической борьбе в составе эсеровских организаций, действовавших в Аккермане и Одессе в 1905—1907 годах. В январе 1907 года арестован и сослан в Вологодскую губернию. В 1910 году, вернувшись из Сибири, Витязев-Седенко поступил на юридический факультет Санкт-Петербургского университета, где подружился со своим однокурсником Питиримом Сорокиным. После студенческих волнений зимой 1910—1911 года Витязев-Седенко был выслан на юг, а после нового ареста — в Вологодскую губернию. В Вологде Витязев вплотную приступил к изучению творческого наследия П. Л. Лаврова[26], которое продолжал всю жизнь. В конце 1915 года Ф. И. Витязев отправился в действующую армию, прекратив на некоторое время литературную и научную деятельность. В 1917—1918 годах он руководил в Петрограде кооперативным книжным издательством «Революционная мысль», а в 1918—1926 — издательством «Колос», выпускавшими литературу по истории общественной мысли, мемуары, беллетристику. Написал и издал ряд работ по библиографии и книжному делу, собрал огромный архив по творческому наследию П. Л. Лаврова. 2 апреля 1938 года Ферапонт Иванович Витязев-Седенко был арестован и как «активный участник антисоветской эсеровской террористической организации» приговорен к расстрелу Военной коллегией Верховного суда СССР (протокол от 14 июня 1938 года). Более подробную биографическую справку см.: *Везирова Л. А.* Ферапонт Иванович Витязев (1886—1938) // Исследования и материалы. Сб. 53. М., 1986; *Щедрина Т. Г.* Комментарии // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 679—680.

С. 279. *...Давая Вам посмотреть свою «философию», у меня было секретное намерение просить о Вашем предисловии.* — См. шпетовский «Отзыв о книгах Н. Н. Русова». Наст. изд. С. 265.

С. 280. *...Нравятся мне также эдакие Ваши закавыки, вроде: «нельзя стричь человека, который надел парик».* — См.: *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 290.

---

[26] П. Л. Лавров (1823—1900), русский философ, социолог и публицист, идеолог революционного народничества. В 1867—1870 находился в ссылке, написал и опубликовал «Исторические письма», пользовавшиеся популярностью среди революционной молодежи, немалое количество журнальных и газетных статей.

С. 280. *...Я познакомился также со статьями Маркова, Салагова и Бережкова: они как бы поддерживают Вас, особливо Марков.* — ***Марков*** Иван К. — русский психолог и философ, ученик Г. И. Челпанова. Автор статьи: «Интуиция Я» (Статьи по философии и психологии. Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916. С. 142—156). Переводы: «Логика» И. Канта (1915); «О предмете психологии» Р. Авенариуса (1911). В указанной Русовым статье Марков пишет: «Впрочем уже раздаются голоса, призывающие серьезно считаться с несравненным своеобразием психического. В русской литературе см. об этом статью Г. Г. Шпета. — Один путь психологии и куда он ведет. Философский сборник Л. М. Лопатину. Москва, 1912. С. 245 и сл.». Указ. соч. С. 155. — ***Салагов*** Лев П. — русский психолог, философ, ученик Г. И. Челпанова (участвовал в киевской семинарии Челпанова, в осеннем семестре 1903—1904 года делал доклад на тему: «Теория причинности Юма и Канта»[27]). Автор инаугурационной работы «Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik. Inaugural-Dissertation zur Erlangungen der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Ruprecht Karls-Universität zu Heidelberg vorgelegt. Leipzig, 1910. Verlag von Johann Ambrosius Barth. 64 Seiten», «представленной в Гейдельберг, в котором он обучался с 1906 года»[28]. Автор статьи «"Гносеология" — онтология» (Статьи по философии и психологии. Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916. С. 120—141) и рецензии: «По поводу русского перевода *Логических исследований* Гуссерля» (ЖМНП. СПб., 1910. Ч. XXIX. Окт. Отд. II. С. 361—371). «В 1922—1923 годах след его обнаруживается в Костроме, где его имя фигурирует среди членов Костромского Философского Общества, на одном из заседаний которого он читал доклад "Современная гносеология и онтология", который, судя по всему, содержательно не отличается от того, что было изложено им в статье "'Гносеология' — онтология"»[29]. — ***Бережков*** Федор Федорович (1888—1943) — психолог, философ, ученик Г. И. Челпанова; приват-доцент Московского университета, читал логику, философию, психологию в университете и в гимназиях. Автор работ: «Субъективны ли чувственные качества? Крити-

---

[27] См.: См.: Отчет о деятельности Психологической Семинарии при Университете св. Владимира за 1902—1906 годы // Философские исследования. Киев, 1907. Т. I. Вып. 4. Паг. III. С. 8.

[28] *Куренной В. А.* Интерпретация «Логических исследований» в работе Л. Салагова «О понятии значимого в современной логике» // Антология феноменологической философии в России. Сост., ред., предисл. и коммент. И. М. Чубарова. М., 1997. С. 239.

[29] *Там же.* С. 239.

ка так называемого “физиологического опровержения”» (Статьи по философии и психологии. Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916. С. 211—237), «Достоевский на Западе (1916—1928)» (В сб.: Достоевский. Труды Государственной академии художественных наук. Литературная секция. Вып. 3. М., 1928. С. 278—326). Марина Густавовна Шторх сообщает также, что «после ликвидации ГАХНа Бережков занимался только преподаванием литературы в школах. Со слов его учеников (например, артиста Р. Плятта и некоторых моих личных знакомых), я знаю, что он был ими любим и уважаем»[30].

С. 281. ...*Тогда будьте добры оставить их на мое имя в Колосе у Степана Ильича Синебрюхова.* — ***Синебрюхов*** Степан Ильич — библиограф, книгопродавец, сотрудник издательства «Колос» в Москве. Упоминается в письме Витязева-Седенко Ф. И. к Шпету от 14 марта 1922 года[31]. Пришвин писал: «24 августа 1922 года. Обегав пол-Москвы в поисках своей книги, встретился я, наконец, с Степаном Ильичом Синебрюховым (издат. “Колос”, угол б. Чернышева и Никитской), и он разыскал где-то с большим трудом кое-что»[32].

С. 281. ...*В новой книге П. Н. Сакулина Русская литература и социализм сочувственно поминается Ваша книга о Герцене.* — Сакулин пишет: «Таковы главные предпосылки миросозерцания Герцена, каким оно рисуется нам уже в период сороковых годов». Он делает к этой фразе примечание: «Ср. упомянутую выше статью Г. В. Плеханова (1912 г.) “Философские взгляды А. И. Герцена” в “Очерках по истории русской общественной мысли XIX века” (1923) и прекрасную работу проф. Г. Г. Шпета: “Философское мировоззрение Герцена” (Петроград, книгоиздательство “Колос”, 1921). Автор оспаривает влияние Фейербаха на Герцена и впервые выдвигает значение для него идей польского философа Цешковского». *Сакулин П. Н.* Русская литература и социализм. Часть I. Ранний русский социализм. Изд. 2-е. М., 1924. С. 126.

С. 281. ...*Меня больше заинтересовал открытый Вами Цешковский.* — Имеется в виду «Экскурс I. Книга Цешковского: Prolegomena zur Historiosophie» к книге Шпета «Философское мировоззрение Герцена» (Пг., 1921). *Шпет Г. Г.* Очерк развития рус-

---

[30] *Шторх М. Г.* Немного прошлого // Начала. 1992. № 1. С. 63.
[31] См.: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 484.
[32] http://uni-persona.srcc.msu.su/site/authors/prishvin/pri-1922.htm

ской философии II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной. М., 2009. С. 271—276.

С. 281. ...*<30 августа 1922 года>*. — Дата восстановлена по полустершемуся штемпелю и контексту.

С. 282. ...*Виделся с Радловым, Буреиным, Горнфельдом и пр., и пр.* — ***Радлов*** Эрнест Леопольдович (1854—1928) — русский философ, член-корреспондент АН СССР (1920). Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, затем учился в Берлине и Лейпциге. В 1917—1924 годах директор Петербургской публичной библиотеки; был редактором философского отдела Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, занимался преподавательской деятельностью. По своим взглядам был близок религиозно-философской концепции Вл. Соловьева, с которым его связывала личная дружба. Перевел на русский язык «Этику» Аристотеля (1908), под редакцией Радлова вышел первый русский перевод «Феноменологии духа» Гегеля (1913). Основные труды: «Этика Аристотеля» (СПб., 1884), «"Об истолковании" Аристотеля» (СПб., 1891), «Учение Вл. Соловьева о свободе воли» (СПб., 1911), «Очерк истории русской философии» (2 изд. Пг., 1920). — ***Горнфельд*** Аркадий Георгиевич (1867—1941) — литературный критик. Его главные литературные интересы — в сфере эстетики. Горнфельда занимает эстетика научная, ничего не предписывающая и только объективно-анализирующая. Основные труды: Книги и люди (СПб., 1908); На Западе (М., 1910); Новые словечки и старые слова (Пг., 1922); Боевые отклики на мирные темы (Л., 1924) и др. — ***Буренин*** Виктор Петрович (1841—1926) — русский поэт, публицист. Литературную деятельность начал в 1861 году (корреспонденция в «Колоколе»). Сотрудничал в 1863—1865 годах в журнале «Искра», обличал либералов, крепостников, реакционную журналистику. В 1870-е гг. порвал с прогрессивными изданиями, работал в реакционной газете «Новое время», где выступал с фельетонами и критическими статьями. Основные труды: «Сочинения» (Т. I—V. СПб., 1912—1917; не окончено), «Очерки и пародии» (СПб., 1874), «Былое» (СПб., 1880), «Стрелы» (СПб., 1880; 2-е изд., СПб., 1889), «Из современной жизни. Фельетонные рассказы Маститого Беллетриста и пр.» (СПб., 1879), «Критические очерки и памфлеты» (СПб., 1884), «Литературная деятельность Тургенева. Критический этюд» (СПб., 1884), «Критические этюды» (СПб., 1888), «Театр» (Т. I—II, 1903—1905).

С. 282. ...*Выступал с докладом в Вольфиле (где читал и Ваше «Вступление» к моей философии)*. — См.: ЦГА СПб. Ф. 2555. Оп. 1.

№ 921. Л. 52. «Уведомление. В ленинградское Отделение Главнауки. 5 мая 1924 г. № 36. Вольная Философская Ассоциация извещает Вас, что в апреле 1924 г. ее деятельность выразилась в устройстве следующих докладов и бесед: 1) О числе — Евг. Иванов; 2) О творчестве — Я. Рабинович; 3) Гносеологический роман — Н. Русов». И в примечании: «Ср.: “Н. Русов работает <...> над книгой по философии искусства ‘Виноградная лоза’, две главы из которой закончены (‘Гносеологический роман’ и ‘Жизнь и разум’) и предполагаются к прочтению на одном из заседаний ‘Вольной Философской Ассоциации’ в Петербурге”. (*Э. Г<оллербах>*. Что делается в литературе? // Вестник литературы. 1920. № 10. С. 10)». Цит. по: *Белоус В. Г.* ВОЛЬФИЛА: 1919—1924. М., 2005. С. 413.

Отзыв о работе С. И. Данелии «Научное знание в представленнии Демокрита»

Публикуется впервые по рукописному оригиналу (черновой автограф), хранящемуся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 10. Ед. хр. 4. Документ датирован Шпетом: 27 апреля 1928 года.

Данелиа, Данелия Сергей Иосифович (1888—1963) — грузинский и русский историк философии, профессор, доктор философских наук (с 1927 года, диссертация «Философия Ксенофана Колофонского»). Учился в Харьковском и Московском университетах (окончил в 1911 году). С 1922 года — доцент Тбилисского университета. С 1946 года — старший научный сотрудник Института философии АН Грузинской ССР. Перевел на грузинский язык и дал комментарий к труду Аристотеля «Поэтика», изданному Тбилисским университетом в 1944 году. Сочинения на русском языке: «Опыт исследования теории нравственности Гельвеция» (Ч. 1. Тбилиси, 1922), «Научное знание в представлении Демокрита» (Тифлис, 1935).

Рукопись книги С. И. Данелии «Научное знание в представлении Демокрита» обнаружить не удалось. В издании 1935 года Данелия отчасти учел критические замечания Г. Г. Шпета и дважды сослался на него (ссылки приведены ниже). При сверке цитат и пересказа отдельных мест, приведенных Шпетом в отзыве и самим Данелией в ответе Шпету, я пришла к выводу, что Данелия достаточно основательно (и в концептуальном и в текстуальном плане) переработал текст книги. Обращаю внимание на это обстоятельство как на одно из свидетельств становления догматической философской доктрины в русской интеллектуальной сфере разговора советского периода. Цитаты из рукописи книги Данелии сверены с вариантом книги, изданной в 1935 году. Соответ-

ствующие страницы книги и разночтения с рукописью цитируются ниже по этому изданию.

С. 284. ...*При наличии такой теории мы должны были бы провести различение (реального) предмета чувственного восприятия и цели знания (которая не есть чувственное восприятие, ср. стр. 98).* — Страницы, указанные Шпетом в скобках — это ссылки на рукопись работы С. И. Данелии. Данелия пишет: «Можно ли было примирить друг с другом эти два положения, в которых выразилось отношение атомистов к метафизике элеатов и к физике ионийцев и их последователей, т. е. положение "чувственное восприятие не есть научное знание" (или цель знания не есть чувственное восприятие) и положение "чувственное восприятие показывает действительно существующее" (или предмет чувственного восприятия реален)? Примирить эти положения, логически говоря, было вполне возможно. Но для этого необходимо было отделить понятие реальности от понятия научности и понятие предмета знания от понятия цели знания, т.е. нужно было подвергнуть дифференциации донаучное представление о знании». *Данелия С. И.* Научное знание в представлении Демокрита. Тифлис, 1935. С. 95.

С. 284. ...*Вместе с автором я принимаю достоверность и тех свидетельств, <...> согласно которым Демокрит отрицал истинность чувственного восприятия (31).* — «Нужно отметить, что в этом отрицании истинности чувственного знания и отделении от него "действительного" или научного знания Демокрит сходился не только с Парменидом, но и с Платоном, и наш свидетель (Секст) подтверждает, что в отношении оценки достоинства чувственного знания Платон и Демокрит <...> не были склонны к скептицизму, который с логической неизбежностью развивается из наивного допущения истинности чувственного восприятия». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 25.

С. 284. ...*Но действительно ли это противоречие возможно у Демокрита от того, что первой его частью он выступает против односторонности ионийской физики, а второю — против так же односторонности элеатской метафизики (97)?* — «Ощутив эту задачу преодоления односторонностей элеатской метафизики и ионийской физики (задачу, которая, как сказано, объективно была выдвинута развитием греческого мышления до-сократовского периода), атомисты стали отстаивать от элеатов реальность чувственно-воспринимаемой природы, eo ipso признавая за критерий реальности не логический закон противоречия, как это делали элеаты, а чувственное восприятие, и сообразно с этим

признанием требуя соотнесения научного знания к чувственно-воспринимаемой реальности». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 94.

С. 284. ...*Так, о «чистом элеатизме» автор утверждает (8), что это «есть возникшая в оппозиции к ионийской натурфилософии идеалистическая метафизика, утверждающая приоритет знания над действительностью». — Данелия С. И.* Указ. соч. С. 2.

С. 285. ...*«Восприняв элеатскую критику чувственного восприятия, сводившуюся к доказательству его противоречивости, атомисты воспользовались ею для непосредственного отрицания лишь истинности чувственного знания, но не реальности его объекта» (32).* — «Усвоив элеатскую критику чувственного восприятия, сводившуюся к доказательству его противоречивости, атомисты могли воспользоваться ею для непосредственного отрицания только истинности чувственного знания, но не реальности его объекта». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 26.

С. 285. ...*Без какого-либо логического основания, по автору, не критически, а просто потому что «реальность природы показалась [sic!] им [атомистам] настолько очевидною непосредственно, что они не считали нужным подтверждать ее доказательствами от разума» (13).* — «Реальность природы казалась им настолько очевидной непосредственно, что они приняли ее за исходный пункт, за начало философствования и не считали нужным подтверждать ее доказательствами от разума». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 8.

С. 285. ...*«Атомисты отвергли положение элеатизма о нереальности природы потому, что оно противоречило их собственному убеждению в реальности этой природы, непосредственно открывавшейся чувственному восприятию» (Ib.).* — «Атомисты отвергли положение элеатизма о нереальности чувственной природы потому, что оно противоречило их собственному убеждению в реальности этой природы, непосредственно открывавшейся чувственному восприятию». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 7.

С. 287. ...*Атомистическую, например, физику можно согласовать <...> и с Фехнером, и с самыми крайними спиритуалистами типа забытых Ульрици, Фихте младшего и т. п.* — ***Фехнер*** (Fechner) Густав Теодор (1801—1887) — немецкий физик, философ и психолог, основатель психофизики, автор программного труда «Элементы психофизики» (1860). В результате анализа последовательных образов, вызываемых наблюдением солнца, частично потерял зрение, что заставило его оставить физику и заняться философи-

ей. Был сторонником панпсихизма. Разработал систему методов косвенного измерения ощущений, в частности разработал три классических метода измерения порогов. Вывел основной *психофизический закон*, согласно которому интенсивность ощущения пропорциональна логарифму величины раздражителя. — ***Ульрици*** (Ulrici) Герман (1806—1884) — немецкий философ и критик, профессор в Галле. Основные произведения: «Schakespeares dramatische Kunst» (1868), «Gott und die Natur» (1875), «Gott und der Mensch» (1874). См. также: *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 416. — ***Фихте*** (Fichte) Иммануил Герман (Фихте-младший) (1796—1879) — немецкий философ, сын Иоганна Готлиба Фихте, с 1843 по 1862 — профессор в Тюбингене, издатель философских произведений своего отца, один из основателей немецких философских журналов. Развивал свою философию в полемике с Гегелем, оспаривал его панлогизм и пантеизм и, будучи теистом, разработал философию Канта и своего отца в идеалистически-христианское воззрение, близкое к оккультизму. Основные произведения: «Spekulative Theologie» (1846), «Theistische Weltansicht» (1873), «Anthropologie» (1856) и др.

С. 287. ...*Ср. Гегель: «чувственная достоверность» и «это»*. — См. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Пер. Г. Г. Шпета. М., 1959. С. 51—59. Гл. «Чувственная достоверность, или “это” и мнение».

С. 288. ...*Если бы соответствующее понимание философии началось только с Сократа, как, по-видимому, думает С. И. Данелия (С. 98), то мы обязаны были бы только с Сократа и начинать историю философии*. — «Но такое отделение понятия научности от понятия реальности было невозможно без критики знания, т. е. без сократовского самопознания, явившегося преддверием диалектики, не достигшей, впрочем, полного своего осуществления ни у Платона, ни у Аристотеля». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 95.

С. 288—289. ...*С. И. Данелия, вероятно, в принципе признает правильность сделанных здесь различений, ибо он сам допускает, что «известное решение гносеологической проблемы» у Демокрита имелось (С. 55), «хотя и не было гносеологической теории». Но «гносеологическую проблему» он понимает как вопрос о «праве науки» — quaestio juris, которому противостоит утверждение простого «факта научного знания» — quaestio facti, каковой вопрос определяется им как «логическая проблема» (Ib.)*. — «В предшествующих страницах рассматривалось представление Демокрита относительно факта научного

знания (quaestio facti). Но проблематика науки не исчерпывается логико-методологическим вопросом факта науки. Остается еще гносеологическая проблема права науки (quaestio juris), проблема, которая рано или поздно должна предстать перед мыслителем и которую он так или иначе разрешает, часто и без своего ведома. Последнее и случилось с Демокритом, у которого хотя и не было гносеологической теории, но известное решение гносеологической проблемы все же имелось». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 60.

С. 289—290. ...*Противоречие не устраняется тем, будто атомисты, как думает Данелия (С. 32), отрицали «лишь истинность чувственного знания», но «не реальность его объекта». Автор и сам признает, что попытка этого «расщепления» проблемы атомистам не удалась.* — См. прим. к с. 285. И далее Данелия указывает: «Таким образом, в учении Демокрита заложена в высшей степени важная и даже с современной точки зрения далеко не лишенная интереса попытка расщепить проблему чувственного представления надвое: на проблему реальности предмета чувственного представления и на проблему истинности чувственного представления». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 26.

С. 290. ...*Автор касается этого замечания Аристотеля по другому поводу и видит в самом различении ψυχή и νοῦς у Платона и Аристотеля «метафизическое основание» (79).* — «Различие между *φρόνησις*'ом и *αἴσθησις*'ом, точно так же, как и различие между *νοῦς*'ом и *ψυχή*, есть у Аристотеля различие метафизическое, а не психологическое (в нашем понимании психологии). Ведь *νοῦς*, функцией которого и является *φρόνησις*, есть у Аристотеля универсальная способность к истине (*δύναμίς τις περὶ τὴν ἀλήθειαν*): *понятие же истины вовсе не есть психологическое понятие*, ибо психология оперирует не с истиною, а с представлениями, безотносительно к тому, истинны они или ложны. В круге построений психолога истина есть чудо, разрывающее этот круг. Оставаясь на почве чистой психологии, никогда нельзя было бы дойти до различения *ψυχή* и *νοῦς*'а. Если же Платон, а вслед за ним Аристотель дошли до такого различения, то это произошло только при помощи этико-гносеологической метафизики, да и сама психология их была не чистою психологиею наших дней, а метафизическою психологиею, первые основы которой можем проследить еще у Ксенофана». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 80.

С. 290. ...*Всё — обратно Лейбницу с его «малыми перцепциями»*. — «И отсюда вовсе не следует, чтобы простая субстанция

тогда вовсе не имела восприятий. Этого даже и не может быть, именно по вышеприведенным основаниям: монада ведь не может погибнуть, она не может также и существовать без всякого состояния, которое есть не что иное, как ее восприятие. Но когда у нас бывает большое количество малых восприятий, в которых нет ничего раздельного, тогда мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас появится головокружение, от которого мы можем упасть в обморок и которое ничего не дозволяет нам ясно различать. И смерть может на некоторое время приводить животных в такое же состояние». *Лейбниц Г.-В.* Монадология // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения. В 4 т. Т. I. М., 1982. С. 416.

С. 291. ...*И то и другое есть ἀλλοίωσις материального движения ἑτεροιώσεις τοῦ σώματος, ср. указания автора, с. 28.* — «У Демокрита все знания имеют одинаковое метрическое свидетельство или одинаковое происхождение, поскольку все они суть "видоизменение" (*ἀλλοίωσις*) материального движения». К этой фразе Данелия сделал примечание: «Arist. Metaphys., 1009 b 12. По сообщению Аэция, <...> у Демокрита и темное знание (*αἰσθήσεις*) и настоящее знание (*νοήσεις*) одинаково были *ἑτεροιώσεις τοῦ σώματος*». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 22.

С. 292. ...*Тут я соглашаюсь с Данелией, что «под сенсуализмом нужно понимать теорию происхождения знания из ощущений, а не теорию ценности этих ощущений» (С. 30).* — *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 25.

С. 292. ...*И действительно, Данелия приводит (35) характеристику Секста, которая применяет к атому термины ἔννοια и τὸ νοητόν (ср. указание на 28: αἰσθήσεις и νοήσεις у Аэция).* — «Секст был до известной степени прав, применяя к атому термины *ἔννοια* и *τὸ νοητόν*». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 28—29. Сообщение Аэция см. в прим. к с. 291.

С. 292. ...*Он <Данелия> все же восстает против Наторпа, усмотревшего у Демокрита «рационалистическое направление».* — «Наторп находит у Демокрита "rationalostische Grundrichtung". Forsch., 308. Cfr. 171. С другой же стороны и Виндельбанд называет теорию Демокрита "метафизической системой явного рационализма". Винельбанд, Ист. древн. философии. 124, 136, 138. Ср. также Kinkel, I, 210, 214. В основе этих ошибочных взглядов лежит отсутствие разграничения между понятиями "рациональный"

и "рационалистический". Принятие рационального метода построения науки не обязывает к принятию рационализма, ибо метод этот может быть обоснован и без обращения к рационализму. Наука по Демокриту рациональна, но вовсе не рационалистична». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 29.

С. 292. *...Прежде всего мне кажется исторически неверным указание автора, будто рационализм «всегда основывался на идеалистическом понимании» (36).* — «Следовательно, тут нет еще никаких данных для того, чтобы причислять Демокрита к рационалистам, учение которых всегда базируется на идеалистическом миропонимании». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 29.

С. 292. *...Данелия, думается мне, неточно определяет рационализм как гносеологическую теорию с quaestio juris (35).* — «Рационализм в своей специфичности (в отличие, например, от эмпиризма) есть гносеологическая теория об основаниях ценности научного знания (quaestio juris: по какому праву существует наука?), а не методологическая теория о форме научного знания (quaestio facti: какова структура науки?)». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 29.

С. 293. *...Он удовлетворяется ссылкой на Риво, который видит специфичность термина νόμος в обозначении «сходности, complicite».* — «Риво пытается установить, что вышеупомянутый фрагмент Демокрита, говоря, что чувственные качества существуют *νόμῳ*, не доказывает того, что эти качества, по мнению Демокрита, не существуют реально в объективном мире, ибо выражение *νόμος* обозначало у древних сложность (complisité), а не ирреальность». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 64. Данелия ссылается на книгу: Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. Éditions: Félix Alcan, 1906. P. 158. — ***Риво*** (Rivaud) Альбер (1876—1956) — французский профессор философии, политический деятель, министр образования в правительстве Петена (1940).

С. 293. *...Тогда как у Демокрита все знания имеют одинаковое «метрическое свидетельство» (27—28).* — *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 22.

С. 293—294. *...Не знаю, прав ли Наторп в толковании слова σκοτίη, но Данелия по существу дела безусловно неправ. Ибо что же значит γνησίη, прежде всего, как не ссылку на «метрическое свидетельство» благородного происхождения?* — Данелия отметил это

сомнение Шпета и сделал в тексте книги примечание: «Для обозначения действительного знания Демокрит употребляет термин *γνήσιος*. Этимологический анализ этого термина, как на это любезно обратил мое внимание проф. Г. Г. Шпет, вскрывает в нем наличность понятия происхождения, генезиса: *γνήσιος* есть синкопированное *γενήσιος* от *γίγνομαι* (рождаться, происходить). Однако, нужно думать, что в эпоху Демокрита понятие происхождения выпало из того значения, в каком этот термин воспринимался, ибо *γενήσιος* прилагался не только к детям (*παῖς γνήσιος*, *υἱὸς γνήσιος* в противоположность к *υἱὸς νόθος*), но и к жене (*γυνὴ γνησίη*). В последнем случае (*γυνὴ γνησίη*) слово *γνήσιος* совершенно освобождено от представления о происхождении, ибо отношение мужа к жене находится вне всякой связи происхождения: не происхождением муж связан с женою. В эпоху Демокрита термин *γνήσιος* воспринимался, по-видимому, со значением "истинный", "хороший" — в противоположность к "ложному", "поддельному", обозначаемому словом *νόθος* (*λογισμὸς νόθος* у Платона значит ложное рассуждение). То обстоятельство, что *νόθος* применялся для обозначения незаконнорожденных детей, свидетельствует, вопреки мнению Наторпа (Ueber Demokrits *γνησίη γνώμη*), не о том, что в слове этом изначально мыслился элемент происхождения, а скорее о том, что в понятии незаконнорожденных детей, в связи с развитием гражданской жизни Греции (вспомним, например, гортинское городское право, узаконившее усыновление чужих детей), постепенно стала выдвигаться вперед их внезаконность, т. е. исключительность их положения в обществе, их несоответствие закону: в патриархальном обществе различие между "незаконнорожденными" и "законнорожденными" детьми было, несомненно, менее остро, если даже и вообще оно существовало. Таким образом, сопоставление слова *γνήσιος* со словом *νόθος* не только не подтверждает наличности понятия происхождения в содержании представления, связывавшегося у Демокрита со словом *γνήσιος*, но скорее свидетельствует о противном, т. е. о том, что в представлении Демокрита слово *γνήσιος* было свободно от значения происхождения или генезиса, и потому, называя истинное знание термином *γνησίη γνώμη*, Демокрит мог думать при этом не о происхождении этого знания, а лишь об его истинности или законности». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 22—23.

С. 294. *...Так у Гомера в Илиаде (XI, 102) один из сыновей Приама назван γνήσιος, а другой νόθος, так же и в Одиссее. Одиссей в своем рассказе Евмею употребляет выражение υἷες γνήσιοι (XIV, 202).*

В «Илиаде»:

Ярко сиявших телами: он их обнажил от доспехов.
После того Агамемнон на Иса напал и Антифа, —
Двух Приамидов (побочный один, а последний законный),
Бывших в одной колеснице; побочный правил конями,
Славный Антиф же с ним рядом стоял.

στήθεσι παμφαίνοντας, ἐπεὶ περίδυσε χιτῶας
αὐτὰρ ὅ βῆ Ἰσόν τε καὶ Ἀντιφον ἐξεναρίξων
υἷε δύω Πριάμοιο νόθον καὶ γνήσιον ἄμφω
εἰν ἑνὶ δίφρῳ ἐόντας ὃ μὲν νόθον ἡνιόχευεν

В «Одиссее»:
С гордостью это скажу: из пространного Крита я родом.
Мужа богатого сын. Родилося и выросло в доме
Много также других сыновей от законной супруги.
Мать же моя не законной была — покупною рабыней.
Но относился ко мне как к законнорожденному сыну
Сын Гилаков Кастор, и отцовством его я хвалюся.

ἐκ μὲν Κρητάων γένος εὔχομαι εὐρειάων,
ἀνέρος ἀφνειοῖο πάϊσ: πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι
υἷες ἐνὶ μεγάρῳ ἠμὲν τράφον ἠδ' ἐγένοντο
γνήσιοι ἐξ ἀλόχου: ἐμὲ δ' ὠνητὴ τέκε μήτηρ
παλλακίσ, ἀλλά με ἶσον ἰθαιγενέεσσιν ἐτίμα
Κάστωρ Ὑλακίδησ, τοῦ ἐγὼ γένος εὔχομαι εἶναι

С. 294. ...*Данелия, как я говорил, упрощает противоречие Демокрита, сводя его к противопоставлению: реальности предмета чувственного восприятия и не-истинности чувственного восприятия, каковое противоречие ему кажется легко преодолимым при разделении понятия реальности и истинности (98).* — См. прим. к с. 284. *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 95.

С. 294. ...*Он пишет: «Не суждение чувственно-воспринимаемого факта, а суждение чувственно не воспринимаемой необходимости пространственно-временной смежности вещей может быть, по мнению Демокрита, научным знанием» (37).* — *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 31.

С. 294. ...*Но идеальное не может быть, как то учил Демокрит об атомах, «причиною» «существования явлений» (71, ср. 56 и др.).* — «Итак, какая именно связь между признанием бесконечности явлений и признанием бесконечности атомных форм? Почему из того,

что явления бесконечно разнообразны, могло следовать в учении атомистов, что и атомные формы бесконечно разнообразны? Для решения этого вопроса нужно вспомнить отношение между атомами и явлениями в учении атомистов. Атомы суть причина или основание существования явлений». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 74. Ср.: «По представлению Демокрита, наука потому именно и может при объяснении вещей опираться на понятие атомов и их движение в пустоте, что этим атомам и их движению в пустоте принадлежит реальность и они причинно обусловливают возникновение вещей. Логическая обязательность атомистического миропонимания свелась таким образом к выражаемой им реальной необходимости перемещения реальных атомов, своею комбинациею созидающих многообразие вещей». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 61.

С. 295. *...А если допустить, что таким отображением будут εἴδωλα как «материалистические модели» предметов в «голове» — что, как будто, может усмотреть у Демокрита наш автор, 94, то сознание этих «моделей» или, например, тонкие «атомы души», отображающие эти модели, будут уже четвертым этажом, но можно идти, если угодно, и дальше.* — «Имеются вполне точные данные, которые говорят скорее за то, что Демокрит предмет чувственного восприятия отожествлял с содержанием чувственного восприятия, ибо для него воспринимать предмет значило иметь в голове материальную модель этого предмета, т. е. сам предмет в уменьшенном виде: ведь этот именно смысл и имеет учение Демокрита об *εἴδωλα*». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 92.

С. 295. *...Но тогда мы опять приходим к возможности, блестяще доказанной самим Демокритом, <см.> в «Границах древней атомистики», где автор опровергает возможность квантитативного истолкования атомов Демокрита.* — «Атомистическая теория боролась с неточностью в положениях науки о генезисе вещей. Но свободна ли была сама атомистическая теория Демокрита от возможного упрека в неточности? <...> Брандис, Целлер, Тейхмюллер и Ланге полагали, что атомистическая теория Демокрита имела математический характер. Вслед за этими учеными принято обычно утверждать, что атомистическая теория Демокрита была квантитативною теориею физических явлений. Так, например, Э. Кассирер пишет, что атомисты искали бытие “в чистом понятии о числе” и что по их учению “число, на котором опирается вся связь и вся внутренняя гармония вещей, есть в то же время благодаря этому и субстанция вещей, ибо только одно число придает вещам определенно познавательную сущность”. <...> Если бы все

эти высказывания имели только тот смысл, что в атомистической теории Демокрита заложено было стремление к той самой точности, которая высшего своего развития достигает в математике, тогда, конечно, с ними нужно было бы согласиться. Но в действительности этими утверждениями говорят нечто большее, пытаясь физическую теорию Демокрита представить как математическую теорию явлений природы и стараясь иногда обосновать такое представление указанием на историческую связь атомистики с пифагорейскою метафизикою чисел. Вот с этими попытками нельзя соглашаться, так как они ведут к идеалистической интерпретации атомистики и вместо того, чтобы ясно и отчетливо выявить лицо исторического Демокрита, стирают это лицо, ставя атомистическое учение в ложную историческую связь. По нашему мнению, особенность Демокрита заключалась не в том, что он физические явления рассматривал якобы математически, а в том, что он математические проблемы рассматривал физически». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 39—41. Глава «Границы древней атомистики».

С. 296. ...*Формулу, в которой Аристотель выражает мнение Демокрита: τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, он хочет понимать как онтологическую формулу τὸ ὄν ἐν τῷ φαίνεσθαι (72).* — «Если мы не хотим без всякой надобности обвинять отца логики в грубой нелогичности, то должны признать, что выражение *τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι* (в явлении истина) было им употреблено в значении выражения “в явлении есть реальность”, т. е. термин “истинное” (*τὸ ἀληθὲς*) был Аристотелем применен на место термина “действительное” (*τὸ ὄν*)». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 74—75.

С. 296. ...*Невзирая на то, что он признает правильным сообщение Аристотеля χροιὰς οὔ φησιν εἶναι и притом в виде обобщения: «чувственно воспринимаемое - - - не реально» (66), он передал формулу: τὸ ἀληθὲς словами: «чувственное явление действительно существует» (67).* — См.: *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 70—71.

С. 296—297. ...*Признавая подлинность сообщения Аристотеля: <...> «чувственное явление действительно существует» (67).* — См.: *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 70—71, 75.

С. 297. ...*Вообще говоря, желание историков философии — Целлера, Гирцеля, Наторпа представить учение исторического Демокрита более цельным и последовательным, понятно.* — ***Целлер*** (Zeller) Эдуард Готтлоб (1814—1908) — немецкий теолог и философ. С 1831 года изучал теологию и философию в Тюбингенской богос-

ловской семинарии. С 1849 года — профессор Марбургского университета, с 1872 — читает лекции по философии в Берлинском университете. Автор трудов: Platonische Studien» (Tübingen, 1839), «Die Philosophie der Griechen» (Tübingen,1844—1852), «Ueber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie» (1862), «Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz» (München, 1872, 2 изд. 1875) и др. — ***Хирцель, Гирцель*** (Hirzel) Рудольф (1846—1917) — немецкий филолог-классик, профессор в Лейпциге (1877—1886) и Йене (1886—1917). Изучал классическую филологию в Гейдельберге, Гёттингене и Берлине. Его диссертационное исследование: «*Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato*» (1871). Автор трудов: «Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften» (3 Bde. Leipzig, 1877—1883), «Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch» (Leipzig, 1895), «Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen» (Leipzig, 1907) и др. — ***Наторп*** П. См. прим. к с. 58. — Шпет имеет в виду историко-философское исследование Наторпа: «Forschungen zur Geschichte des Erkentnissproblems im Alterthum» (Berlin, 1884).

С. 297. *...Я думаю, что не удалось, его соображения общи и отвлеченны: 1, все путают, 2, и Аристотель путал, 3, а у Демокрита путаница в этом пункте даже «основа философии» (72—73).* — «Однако, наша интерпретация не нуждается и в ссылке на эту вполне возможную у Аристотеля оплошность, ибо мы полагаем, в-третьих, что до-критическое смешение терминов "действительный" и "истинный" есть глубочайшая основа философии самого Демокрита». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 74.

С. 297. *...Так как он сам признает, что они реальны, как действия реальных причин (71).* — *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 76.

С. 297. *...Но так как мы уже знаем, что реальность явления обусловлена реальностью причины, то — предоставив Платону («Софист») решать трудный общий вопрос о различении в данном (в τὰ φαινόμενα) τὸ ὄν от τὸ μὴ ὄν.* — См.: *Платон.* Софист // *Платон.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 301—333.

С. 297. *...И вот, — не поднимая даже вопроса о «заслуге» «критической философии» (79).* — «Уже тот факт, что Аристотель τὸ τί ἦν εἶναι (логическое основание) называл причиной, хотя он и последовательно отделял ее как от ὕλη, так и от ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς (физической причины), свидетельствует о том, насколько и в сознании великого Стагирита понятия "действительный" и "истинный" плохо

были размежеваны друг с другом. Если бы дело обстояло иначе, то критическая философия лишилась бы своего исторического значения, ибо главная ее заслуга в том, что она дала первую, хотя и не вполне последовательно произведенную, попытку отграничения терминов реальности от терминов ценности, к числу которых относится и термин "истинный"». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 75.

С. 297—298. ...*Поэтому, я считаю, вопреки Данелии, что Наторп <прав>, когда он, по словам Данелии, «пытается выкроить в учении Демокрита место для понятия субъективной реальности» (94).* — *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 92.

С. 298. ...*Данелия приводит еще две цитаты из Аристотеля (Met. 1009b и De anima 404a 27) (75).* — *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 77.

С. 298. ...*Глава 5, кн. IV Метафизики прямо начинается с указания на противоречивость утверждения Протагора об относительности истинного.* — «Из этого же самого мнения, [которое мы сейчас разобрали], исходит и учение Протагора, и оба они необходимо должны быть одинаково верными или неверными. В самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно, все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным. Ведь многие имеют противоположные друг другу взгляды и считают при этом, что те, кто держится не одних с ними мнений, заблуждаются; так что одно и то же должно и быть и не быть. А если это так, то все мнения по необходимости совершенно истинны, ибо мнения тех, кто заблуждается, и тех, кто говорит правильно, противолежат друг другу; а если с существующим дело обстоит именно так, то все говорят правду». *Аристотель.* Метафизика 1009а 5—10 // *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 134.

С. 299. ...*Данелия дает такое толкование: «Смысл этого афоризма тот, что всякое восприятие или представление столь же реально и истинно, сколь реально и истинно другое восприятие или представление, которое ему противоречит» (24).* — *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 18.

С. 299. ...*Вслед за этим идет приводимая Данелией цитата, которая в его собственном переводе гласит: «вообще же, вследствие своего мнения, что мышление есть ощущение, а последнее есть изменение [телесного движения], они и говорят по необходимости, что чувственное явление истинно» (83).* — «Вообще же, вследствие своего мнения, что мышление есть ощущение, а последнее есть изменение (телесного движения), они и говорят, что чувствен-

ное явление по необходимости истинно». См.: *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 18. Ср.: «А вообще же из-за того, что разумение они отождествляют с чувственным восприятием, а это последнее считают неким изменением, им приходится объявлять истинным все, что является чувствам». *Аристотель.* Метафизика 1009b 10—15 // *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 135.

С. 299. ...*Таким образом, в положении* τὸ φαινόμενον ἀλήθὲς εἶναι *нет надобности заменять «истинное» «действительным» (17).* — Точного смыслового соответствия в книге Данелии нет. Другие контексты рассуждения на эту тему см.: *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 86—87.

С. 300. ...*Исправить причисление Г. Риттера (H. Ritter) к ученикам Гегеля (47), ибо, в действительности, он ученик Шлейермахера.* — В книге Данелия упоминает Шлейермахера и Риттера в следующем контексте: «Научное же положение должно быть точно, определенно, объективно, свободно от произвола познающего субъекта и устранение телеологии из научного объяснения служит у Демокрита (теоретически недостаточно, конечно, осознанным) средством именно этого уточнения или внесения определенности в положения науки о генезисе вещей. Отсюда ясно, насколько неправильно было бы вместе со Шлейермахером и Риттером считать учение Демокрита за софистическое извращение теорий Эмпедокла и Анаксагора». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 37. — ***Шлейермахер*** (Schleiermacher) Фридрих (1768—1834) — немецкий протестантский теолог, филолог, философ. В 1804—1806 годах — профессор в Галле; с 1807 — в Берлине, профессор университета (с 1810), секретарь философского отделения АН (с 1814). Был близок кружку йенских романтиков. В «Речах о религии» (1799) и «Монологах» (1800) Шлейермахер создал целостный образ религиозно-эстетического мировоззрения в духе раннего романтизма. В дальнейшем выступил с рядом систематических трудов по философии («Диалектика», 1804), этике, протестантской догматике. Шлейермахеру принадлежит классический перевод Платона на немецкий язык. В сочинении «Hermeneutik und Kritik» обосновывает возможность общезначимой интерпретации текста, выявляет его границы и правила. Правила герменевтики всеобщи, но, ввиду специфики различных текстов, общая герменевтика «дополняется» специальной. Психологизм Шлейермахера, его убеждение в первенствующей роли внутреннего чувства в познании, в непостижимости высшего начала для разума были подвергнуты критике Гегелем. Шлейермахер оказал большое влияние на развитие истории философии и педагогики в Германии, философской герменевтики и др. Основные сочинения: «Ästhetik» (1931), «Hermeneutik und Kritik» (1974); в рус. пер.:

«Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи» (1911) и др. — ***Риттер*** (Ritter) Генрих (1791—1869) — немецкий философ, профессор в Берлине, Киле и Геттингене. В 1811—1815 годах обучался теологии в Галле, Геттингене и Берлине. Последователь Шлейермахера. Важнейшие труды его: «Geschichte der Philosophie» (1829—1833), «Versuch zur Verst ändigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant» (1853), «Die christliche Philosophie bis auf die neuesten Zeiten» (1858—1859), «Abriss der philosophischen Logik» (1824) и др.

Письмо С. И. Данелии Г. Г. Шпету

Публикуется впервые по рукописному оригиналу (черновой автограф), хранящемуся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 24. Ед. хр. 44. Документ датирован по контексту отзыва на книгу Данелии, написанному Шпетом: <после 27 апреля 1928 года>. Цитаты из рукописи книги Данелии сверены с опубликованным в 1935 году вариантом. Соответствующие страницы книги и разночтения с рукописью цитируются ниже по этому изданию. См. также преамбулу к комментарию отзыва Шпета на рукопись Данелии.

С. 303. ...*Наиболее существенным в этом отношении я считаю 1) «введение», 2) первую главу первой части, 3) четвертую главу первой части, 4) § 2 во второй главе второй части, 5) § 2 в третьей главе второй части и 6) заключение моей работы.* — Данелия достаточно основательно (и в концептуальном и в текстуальном плане) переработал текст книги: переставил некоторые параграфы, оставил четыре главы и удалил части.

С. 303. ...*«Чтобы спастись от своих противоречий, Демокриту нужно было подвергнуть дифференциации до-научное наивно-реалистическое или некритическое представление об истине, как соответствии знания действительно существующему», — так пишу я в «заключении».* — В заключении опубликованной книги это предложение изменено. См. прим. к с. 284. *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 95.

С. 304. ...*То, что Вы называете реализмом, я называю в своей работе видом догматизма: обоснованием ценности знания ссылкою на вне знания существующую реальность. И всю свою работу строю так, чтобы показать несостоятельность догматизма.* — В опубликованном варианте Данелия строит свои рассуждения на различении материализма и идеализма. Ср.:

1) «Для Парменида, как для идеалиста, определение было трансцендентальным условием физического бытия: вещь могла

быть тем, что она есть, лишь в силу своей определенности, предполагающей определяющее знание. Для Демокрита же, как для материалиста, определение есть только эмпирический акт, предполагающий наличность вещей, которые сами по себе суть определенные (т. е. имеющие свои качества) реальности, и акту познания их нужно только выразить». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 11.

2) «Тут мы имеем пункт, которым часто пользуются для идеалистической интерпретации Демокрита, и потому нужно его тщательно разъяснить. По учению Демокрита, атомы были не чистые понятия, не чистые категории знания, наподобие, например, категории субстанции в системе Канта, а реальные физические тела. И только потому, что атомы мыслились реальными телами, они и могли, по представлению Демокрита, иметь значение общих понятий или категорий знания, так как, по концепции Демокрита, знание только отражает реальные отношения вещей. <...> Что же касается Демокрита, то он думал, что атомы суть физические тела, и именно поэтому они и имеют у Демокрита значение объясняющих принципов, соответствующих значению платоновских *νοητά*. Что в системе Платона есть идея (ноэтон), то в системе Демокрита есть атом; оба они принципы системы. Но так как система Демокрита не есть система Платона (первая материалистична, вторая же нет), то и атом Демокрита не есть идея или ноэтон Платона». *Там же.* С. 28.

3) «Мы не можем, например, принять вскользь брошенное замечание историка греческой математики Симона, будто "демокритовский атом есть дифференциал массы", ибо оно прокладывает путь для сближения демокритовского понятия атома с лейбницевским понятием монады, и содействует тому, чтобы материалиста Демокрита перетащили в лагерь идеалистов, с которыми Демокрит находился в резком противоречии. Вся эта операция перетаскивания хорошо гармонирует с той общей тенденциею к спиритуализму, в которую впали некоторые западно-европейские ученые с конца XIX века и которую разоблачал Ленин в своей книге "Материализм и эмпириокритицизм"». *Там же.* С. 51.

С. 304. *...Относительно Парменида я пишу, что его учение нельзя рассматривать как «die erste Fassung des Gedankens der transzendentalen Deduction» (Omd. I, гл. I. § 2, примечание).* — «Первое изложение идеи трансцендентальной редукции» (*нем.*). Цитата в опубликованном варианте отсутствует.

С. 304—305. *...«Нельзя вполне согласиться с отзывом Аристотеля (будто Демокрит потому впал в противоречия, что у него не было идеалистической метафизики), ибо признание реальности принципа*

ценности не есть вовсе необходимое условие возможности веры в эту ценность. Реальность и ценность — разные категории, неправильно смешиваемые друг с другом всеми идеалистами-догматиками, обоснование ценного видящие в реальном и физику строящие на метафизике, как будто сама метафизика не стоит под условием тех же самых законов познания, что и физика» (II часть, 3 глава, конец § 1). — Приведенная цитата в опубликованном варианте изменена: «Вполне согласиться с отзывом Аристотеля о Демокрите, по нашему мнению, невозможно, ибо допущение реальности принципа ценности не есть вовсе необходимое условие признания этой ценности и из этого признания вытекающей нашей деятельности. Реальность и ценность — разные категории, неправильно смешиваемые друг с другом всеми догматиками, которые обоснование ценного усматривают только в реальном и физику строят на метафизике, как будто сама метафизика, как наука, не стоит под условием тех же самых законов познания, что и физика». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 87.

С. 305. ...*В самом деле, Канта я осуждаю за то, что он от понятий потребовал Geburtsbrief'a, чтобы проверить их достоинство.* — «В частности, вряд ли Демокрит мог заниматься исследованием генезиса разных видов знания; тем более, вряд ли он мог благородством происхождения знаний измерять их достоинство, к чему, к сожалению, склонен был, как известно, сам Кант, который, как бы забывая сущность им же самим установленного понятия критицизма, вопрос о ценности знаний решал на основании "метрического свидетельства" (Geburstbrief) этих знаний». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 22.

С. 305. ...*Далее, я полемизирую с Наторпом, видным представителем этой философии. Но к чему сводится эта полемика? Я осуждаю Наторпа за то, что он, доверившись Целлеру и эклектику Гирцелю, стал отрицать наличность противоречий у Демокрита, допуская тем самым, будто, не имея теории знания, возможно создать науку.* — «Наторп попытался (опираясь на результаты анализа аристотелевского текста у Гирцеля) доказать, что противоречия между этими двумя свидетельствами об атомистах <...> на самом деле нет и что Аристотель в своем сочинении дает об атомистах согласные друг с другом сообщения, которые, правда, противоречат сообщениям, данным у того же Аристотеля в других его сочинениях». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 71.

С. 306. ...*Наторп полагает, будто Аристотель впал в ошибку психологизма, так как из положения о тожестве ψυχή и νοῦς он вывел положение об истинности восприятия, между тем положение тоже-*

ственности ψυχή и νοῦς есть положение психологическое, а положение об истинности восприятия есть положение гносеологическое. В своей работе я указываю, что ошибки психологизма у Аристотеля здесь нет, ибо различие между ψυχή и νοῦς есть у Аристотеля различие не психологическое, а метафизическое, так как νοῦς для него есть способность к истине, которая не вмещается в рамки (эмпирической) психологии (II часть, 2 глава, § 2). — «Что же касается Наторпа, то все новое, что он привнес для подкрепления выставленного Целлером предположения, сводится к следующему: 1) из того факта, что Аристотелем в De anima (404 a 27) от истинности восприятий у Демокрита сделано заключение к тожественности *ψυχή* и *νοῦς*'а у него же, следует, что и в "Метафизике" (1009 в) только Аристотелю и принадлежит заключение от тожественности *φρόνησις*'а и *αἴσθησις*'а к истинности восприятий; 2) есть основание полагать, что Аристотель мог совершить указанную ошибку заключения от тожественности *φρόνησις*'а и *αἴσθησις*'а к истинности восприятий, т. к. он думал, "dass die Entscheidung der erkenntnisstheoretischen Frage abhänge von der psychologischen"[33]. <...> Ни первого, ни второго соображения Наторпа нельзя принять: 1. Из того факта, что в разобранном нами выше свидетельстве из De anima (404 a 27) заключение о тожественности *ψυχή* и *νοῦς*'а принадлежит Аристотелю, не следует ничуть, что в "Метафизике" (1009 в) заключение об истинности явлений принадлежит тоже только Аристотелю, ибо сходства между этими заключениями нет. 2. Совершенно неправильно предполагать, будто Аристотель потому и мог от тожественности *φρόνησις*'а и *αἴσθησις*'а ошибочно заключить к истинности восприятия, что он решение гносеологической проблемы ставил в зависимость от решения проблемы психологической. Дело в том, что различие между *φρόνησις*'ом и *αἴσθησις*'ом, точно так же как и различие между *νοῦς*'ом и *ψυχή*, есть у Аристотеля различие метафизическое, а не психологическое (в нашем понимании психологии)». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 79—80.

С. 306. *...В частности все наиболее важное в философском смысле, что, на мой взгляд, можно принять в Бергсоновской критике интеллектуализма, высказано у Виндельбанда в статьях «Ueber Denken und Nachdenken», «Vom System der Kategorien», «Ueber negative Urteil», а также у Риккерта в «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung».* — Имеются в виду статьи Виндельбанда «О мышлении и размышлении», «Система категорий», «К учению об отри-

---

[33] Что решение теоретико-познавательного вопроса зависит от решения психологического вопроса (*нем.*).

цательном суждении». См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. Пер. со 2-го нем. изд. С. Франка. СПб., 1904. С. 166—194, 334—350, 351—374. См. также работу Г. Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий» (СПб., 1903).

С. 307. *...Я же считаю источником противоречий у Демокрита то, что у него не было теории знания и потому, держась до-научного или наивно-реалистического представления о знании, он не умел отделять понятия «истинное или действительное знание» от понятия «знание о действительно существующем».* — «Демокрит не дал удовлетворительного ответа, как происходит отражение в знании реальной необходимости перемещения атомов, <...> положение об отражении объективной действительности в научном знании связалось у Демокрита, с одной стороны, с отожествлением понятия “научное или истинное знание” и понятия “знание о действительности”, с другой же стороны — понятия “не-научное или ложное знание” и понятия “знание о недействительном или нереальном”. Вследствие этих отожествлений Демокрит был вовлечен в ряд затруднений, которых он не мог устранить. Но прежде чем говорить об этих затруднениях, следовало бы подтвердить самый факт смешения у Демокрита понятия “истинное знание” с понятием “знание о действительности”. Факт этот засвидетельствован еще Секстом, который, ограничивая скептическую теорию чувственных явлений от атомистической, писал: “Скептики и демокритовцы пользуются фразою не более (οὐ μᾶλλον) в различном смысле: те придают этой фразе тот смысл, что вообще не существует ни того, ни другого явления; мы же придаем ей тот смысл, что неизвестно, оба ли существуют или ни одного не существует. Вполне очевидным становится это различие, как только Демокрит скажет: ‘Действительно существуют атомы и пустота’. Ведь он говорит *действительно* вместо *поистине*”. <...> Раз истинное знание есть знание, отражающее в себе действительность (положение, вытекающее из реалистической позиции Демокрита, согласно которой знание не диктует действительности законы, а лишь копирует, повторяет или воспроизводит ее в себе), то ложное знание должно было быть признано за знание, которое не отражает в себе действительности. Согласно с этим, всякое чувственное знание, поскольку оно не было признано Демокритом за истинное, должно было у него превратиться в знание того, что реально не существует; а научное знание атомов и их движения в пустоте, поскольку оно было признано истинным, должно было стать знанием того, что реально существует в природе (φύσει). Таковы были результаты смешения понятий истинности знания и действительности его предмета. Если бы Демокрит довел до логического конца свою попытку отде-

ления понятия предмета знания, который реально дан в чувственном восприятии, от понятия цели знания, которая в чувственном знании не дается в осуществленном виде (попытку, следы которой, как мы видели уже, ясно сказываются в отношении Демокрита к ионийской натурфилософии), он тем самым отграничил бы понятие реальности от понятия истинности и избег бы вышеуказанных последствий. Но это ему не удалось сделать, так как у него не было теории истины, и то смешение понятий истинного и реального, которое не удовлетворяло Демокрита ни у ионийцев, ни у элеатов, повторилось в его же собственном учении, породив множество противоречий». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 61—63.

С. 307. ...*Тем более, что в своей работе я формулирую источник противоречий у Демокрита и так: «некритическое представление об истине как о соответствии знания действительности». Эта формула еще ближе к Вашей (до «заключения» работы).* — «Таким образом, Демокриту пришлось чувственные качества признавать то реальными, то ирреальными. И это, без сомнения, было противоречием, корни которого нужно искать в том обстоятельстве, что продуманной теории знания у Демокрита не было и он некритически смешивал друг с другом понятие "истины" с понятием "действительности" и понятие "действительного знания" с понятием "знания того, что действительно существует", как бы не замечая, что относительно того, что действительно существует, возможно не только действительное, но и ложное знание». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 93.

С. 308. ...*Я не согласен с интерпретацией Гарта, который γνησίη γνώμη Демокрита толковал как род интуитивного созерцания атомов.* — «Демокрит не дал удовлетворительного ответа, как происходит отражение в знании реальной необходимости перемещения атомов — пробел, который не смогли устранить своею интерпретациею ни Рооде, ни идущий по его стопам Гарт[34]. Рооде полагал, что познание атомов совершается по Демокриту через посредство "besonders gearteten Intelligenz des *σόφος*"[35]. Критику этого мнения дали Целлер и Наторп. Гарт в сочинении "Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Demokrit", развивая мысль, высказанную в сущности еще Брандисом[36] (Handbuch der Geschichte der griechischrömischen Philosophie). I, 334, будто под *χνώμη χνησίη* Демокрит мог

---

[34] См.: *Hart G.* Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Demokrit. Leipzig, 1886.

[35] Особым образом устроенного интеллекта философа (*нем.*).

[36] ***Брандис*** (Brandis) Кристиан Август (1790—1867) — немецкий филолог и историк философии, автор фундаментального труда: «Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie» (1862—1866).

понимать “ein unmittelbares Innewerden der Atome und des Leeren”, пытается сблизить *χνώμη χνησίη* Демокрита с эпикуровскою *ἐπιβολῇ φανταστικὴ τῆς διανοίας* и лукрециевским injectus animi, которые, вследствие своей тонкости внедряясь в поры нашего тела во время сна, когда органы чувств, куда проходят грубые образования, закрыты, вызывают, по мнению Лукреция, сновидения. Таким образом, по Гарту, познание атомов для Демокрита есть разумное созерцание тончайших образов, которые мудрец, имея лучшую организацию, видит и в бодрствующем состоянии, остальные же смертные могут видеть лишь во время сна: выходит, следовательно, что научное знание для Демокрита было знанием, близким к сновидению, чем-то вроде кантовских “грёз духовидца”! Лорцинг[37] (Berliner philologische Wochenschrift. 1887. 170 f.), Дильс (Archiv für Geschichte der Philosophie. I, 250), Наторп и Целлер справедливо отвергают предположение Гарта (нашедшее некоторое признание лишь у Виндельбанда), указывая на принципиальное различие между *χνώμη χνησίη* Демокрита и *φανταστικὴ ἐπιβολὴ* Эпикура. Дильс не без основания находит, что интерпретация Гарта “besser passt zum modernen Spiritismus, als zur alten Atomistik”[38]. По нашему же мнению, Гарт заставляет Демокрита решать вопросы, которых сам Демокрит не мог себе поставить, не покидая того места, которое он занимал в развитии греческого мышления. Сочувствие же Виндельбанда следует отчасти объяснить тем, что интерпретация Гарта совпадает с тенденциею Виндельбанда передвинуть Демокрита вперед — тенденциею, которая находится в связи с идеалистическим истолкованием атомистики». *Данелия С. И.* Указ. соч. С. 61—62.

Рецензии по первой секции Государственного издательства научной литературы

Публикуются впервые по рукописи, хранящейся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 10. Ед. хр. 8. Без даты.

Ланге Ф. А. История материализма

Ланге (Lange) Фридрих Альберт (1828—1875) — немецкий философ и экономист, представитель Марбургской школы неокантиан-

---

[37] ***Лорцинг*** (Lortzing) Франц (1841—?) — немецкий филолог, историк античной философии, издатель античных текстов Эмпедокла, Демокрита и др.

[38] Больше подходит к современному спиритизму, чем к древней атомистике (*нем.*).

ства. Профессор философии Цюрихского (с 1870) и Марбургского (с 1872) университетов. Вместе с О. Либманом был инициатором лозунга «Назад к Канту». Наибольшую известность получил его историко-философский труд «История материализма и критика его значения в настоящее время» (Т. 1—2. рус. пер. 1881—1883), в котором Ланге называет материализм обоснованным методом лишь в пределах естественно-научного исследования, отвергая его общефилософское значение: по Ланге, метафизика возможна лишь как поэзия понятий, но не как наука.

С. 311. ...*По-видимому, и в немецкой литературе сознавалась потребность в таких дополнениях, или, может быть, в «продолжении его труда», как определяет свою задачу новых изданий книги Ланге Г. Коген (7 Aufl. B. I. S. 438).* — ***Коген*** (Cohen) Герман (1842—1918) — немецкий философ, основатель Марбургской школы неокантианства. В 1902 году он отредактировал и опубликовал последний философский труд Фридриха Альберта Ланге «Логические штудии» (Logische Studien. Lpz., 1877), а также его «Историю материализма» (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Lpz., 1902).

Reinach S. Orpheus. Histoire générale des religions

Reinach Salomon. Orpheus. Histoire générale des religions. 7 éd. 1909. P. XXI + 625

Рейнах (Reinach) Саломон (1858—1932) — французский археолог. Брат политика Джозефа Рейнаха и археолога Теодора Рейнаха. В 1879 году присоединился к Французской археологической школе в Афинах. Сделал значительные археологические открытия в Мирине (1880—1882), в Киме (1881), на островах Тасосе, Имбросе и Лесбосе (1882), в Карфагене и Менинксе (1883—1884), в Одессе (1893) и в других местах. Основные труды: «La Sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines» (1896), «Les Chefs-d'œuvre du Musée du Louvre» (1900), «Orpheus, Histoire générale des religions» (1907), «Répertoire de reliefs grecs et romains» (1909) и др.

С. 314. ...*По-видимому, лишь перевод, давно, впрочем, распроданной книги Шантепи де ля Соссей.* — Имеется в виду книга: *Шантепи де ля Соссей П. Д.* Иллюстрированная история религий. Пер. С. Н. Трубецкого. М., 1899. — ***Шантепи де ля Соссей*** (Chantepie de la Saussaye) Пьер Даниэль (1848—1920) — голландский теолог, историк религии; ординарный профессор теологии в Амстердаме. Изучал богословие в университете Утрехта, где получил степень

доктора в 1871 году. После короткого пребывания в Бонне и Тюбингене, где он работал с Беком, он с 1872 по 1878 год был миссионером Голландской реформаторской церкви. В 1878 году он был назначен главой нового департамента по истории религии университета Амстердама. Там он оставался до 1899 года, когда был назначен главой департамента богословской энциклопедии, доктринального учения о Боге, этики на факультете теологии Лейденского университета, продолжая занимать этот пост до своей отставки в 1916 году. Шантепи де ля Соссей был одним из представителей движения в голландском протестантизме, получившем название «этическая теология», которое акцентировало внимание на ценности религии как реальности сердца и как экзистенциальной данности, имеющей этические следствия.

Бозанкет Б. Логика, или Морфология знания

Бозанкет Б. См. прим. к с. 255—256.

С. 315. *...Знаменитые «Принципы логики» (1883) Брадли, который сам признается: «Я более всего обязан из новых писателей Лотце...».* — ***Брэдли*** (Bradley) Фрэнсис Герберт (1846—1924) — английский философ, глава английского неогегельянства. Окончил Оксфордский университет. «Абсолютный идеализм» Брэдли — попытка соединить скептицизм Д. Юма с идеализмом Г. Гегеля и некоторыми идеями трансцендентального идеализма И. Канта. Устраняя из гегелевского диалектического метода понятие развития и исходя из формально-логических принципов, Брэдли в сочинении «Явление и реальность» (L., 1893) рассматривал диалектику в качестве аргумента для доказательства противоречивости научного постижения мира. Шпет цитирует: *Bradley F. G.* The principles of logic. Ldn., 1883. P. V. — ***Лотце*** (Lotze) Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. Его учение близко к монадологии Лейбница. В теории познания выступает посредником между сторонниками детерминистского и телеологического взгляда на историю, различая естественнонаучные принципы и утверждаемые чувством ценности. Выявляя особенность исторического метода по сравнению с методом естественных наук, как и Зигварт, указывает на связь исторических каузальных понятий с идеями цели и ценности. Концепция Лотце оказала влияние на философию В. Виндельбанда, Э. Гуссерля.

Перевод иноязычных выражений и терминов

A

Abbildungstheorie (*нем.*) — теория отображения.
Actus (*лат.*) — деятельность.
Ad absurdum (*лат.*) — до нелепости, до бессмыслицы.
Ad hoc (*лат.*) — к случаю, кстати.
Ad majorem gloriam (*лат.*) — во славу, к возвеличению кого-либо.
An sich (*нем.*) — сам по себе.
Arcana coelestia (*лат.*) — тайны небесные.
Auseinandersetzung (*нем.*) — полемика, спор, дискуссия.

C

Causa (*лат.*) — причина.
Cerno (*лат.*) — различать.
Cogitatio (*лат.*) — мысль.
Cogito (*лат.*) — сознание.
Cogito ergo sum (*лат.*) — я мыслю, следовательно, я существую.
Coincidentia oppositorum (*лат.*) — совпадение противоречий, противоположностей.
Coitus syllabarum (*лат.*) — соединение (стяжение) слогов.
Conceptio (*лат.*) — соединение, сумма, совокупность, система; формулировка юридических законов; зачатие, принятие семени; словесное выражение.
Condition sine qua non (*лат.*) — обязательное условие (для существования или осуществления чего-либо).
Conspiratio ingeniorum (*лат.*) — созвучие, согласие гениев.

D

Delectare (*лат.*) — забавлять, веселить, развлекать, услаждать, восхищать.
Denknothwendigkeit (*нем.*) — необходимость мышления (мысли).
Differentia specifica (*лат.*) — отличительный признак.
Discernit sapiens res quas confundit asellus (*лат.*) — умный может разобраться в вопросах, которые осел запутывает.

E

Eine Unmetode (*нем.*) — не-метод.
Entwicklung (*нем.*) — развитие.
Eo ipso (*лат.*) — тем самым, вследствие этого, в силу этого.
Ergo (*лат.*) — вследствие этого; поэтому.
Errores Ontologistarum (*лат.*) — заблуждения онтологистические
Esse est percipi (*лат.*) — быть — значит быть в восприятии.
Essere (*лат.*) — выказывать, обнаруживать, осуществлять.
Ex nihilo (*лат.*) — из ничего.
Excusez du peu (*франц.*) — как вам это понравится; только и всего; ни больше ни меньше.
Existere (*лат.*) — становиться, делаться, обнаруживаться.
Extemporalia (*лат.*) — учебные упражнения, состоящие в переводе продиктованного текста (обычно на родном для учащихся языке) на латинский или греческий язык.

F

Fiat (*лат.*) — да будет!; да совершится!
Filius ante patrem (*лат.*) — сын раньше отца.

G

Geburtsbrief (*нем.*) — свидетельство о рождении.
Gültig (*нем.*) — действительный, законный.

H

Hic et nunc (*лат.*) — здесь и теперь.
Homunculus (*лат.*) — зародыш.

I

Ideelle (*нем.*) — идеальное, термин Гегеля.
Imprimatur (*лат.*) — печатать; печатать разрешается; согласие отдать в печать. Формула цензурного разрешения, допущения к печати.
In concreto (*лат.*) — в действительности, на самом деле.
Inde ira (*лат.*) — потому причина гнева; употребляется в значении: именно в этом и надо видеть причину; повод, основание чего-либо.
Index librorum prohibitorum (*лат.*) — каталог книг, запрещенных папской властью для чтения католикам.
In facto (*лат.*) — на деле, в действительности.
In individuo (*лат.*) — в отдельности.
In summa summarum (*лат.*) — в конце концов.

J

Judiciolum (*лат.*) — слабое (мало компетентное) суждение.

L

Locus classicus (*лат.*) — выдающееся место, т. е. показательная цитата.
Lucus a non lucendo (*лат.*) — светлой (роща названа) потому, что в ней темно (не светло). Употребляется, чтобы иронично подчеркнуть безосновательность какого-либо названия.

M

Modus essendi (*лат.*) — способ бытия.
Mundus intelligibilis (*лат.*) — умопостигаемый мир.
Mutatis mutandis (*лат.*) — с необходимыми изменениями, с известными оговорками.

N

Nach so exakte (*нем.*) — какой бы строгой она ни была.
Nimium probat (*лат.*) — чрезвычайно прав, слишком правильно.
Nomina sunt odiosa (*лат.*) — имена ненавистны; употребляется в значении: имен называть не следует; об именах лучше умалчивать.

O

Onus probandi (*лат.*) — бремя доказательства, необходимость привести убедительные доводы в пользу чего-либо.

P

Perpetuum mobile (*лат.*) — вечный двигатель.
Plus royaliste le roi meme (*франц.*) — более роялист, чем король.
Potentia (*лат.*) — потенциально, в возможности.
Praesens historicum (*лат.*) — настоящее историческое время глагола.
Primum vivere, deinde philosophari (*лат.*) — сначала жить, а затем философствовать.
Principium cognoscendi (*лат.*) — основание познания; положение, утверждающее: все подлежащее познанию — познается.
Principium contradictionis (*лат.*) — закон противоречия.
Principium divisionis (*лат.*) — основание разграничения.
Principium essendi (*лат.*) — положение, утверждающее, что все долженствующее быть — существует.
Principium fiendi (*лат.*) — основание того, что происходит.
Pro domo mia (*лат.*) — для себя, в свою защиту.
Protozoa (*лат.*) — простейшие.
Pro toto (*лат.*) — вместо целого.

Q

Quaternio terminorum (*лат.*) — учетверение термина, логическая ошибка, связанная с двусмысленным употреблением термина.

Quaestio facti (*лат.*) — вопрос факта; суть вопроса в том, что случилось, произошло.
Quaestio juris (*лат.*) — правовой вопрос; вопрос о законности дела.

R
Ratio (*лат.*) — разум.
Respective (*лат.*) — в зависимости от обстоятельств, соответственно.
Roma locuta, causa finita (*лат.*) — Рим высказался, дело закончено, о непререкаемости суждения.

S
Salto mortale (*лат.*) — смертельный прыжок; рискованный поступок, отчаянный шаг; о резком переходе из одного состояния в другое.
Scilicet (*лат.*) — а именно, то есть.
Sine ira et studio (*лат.*) — без гнева и пристрастия.
Specificum (*лат.*) — специфический, видовой.
Sub specie moralitatis (*лат.*) — с точки зрения морали.
Sui generis (*лат.*) — своего рода, своеобразный.

T
Terra incognita (*лат.*) — неизвестная земля; о чем-то неясном, непонятном, непостижимом.

U
Ungültig (*нем.*) — недействительный.
Urbi et orbi (*лат.*) — на весь мир, всем и каждому.

V
Vermittelung (*нем.*) — в русской традиции перевода гегелевской философской терминологии термин die Vermittelung переводится как «опосредование».
Vernimmt (*нем.*) — слышит.
Vis vitalis (*лат.*) — жизненная сила.
Vorrede (*нем.*) — предисловие.

W
Witz (*нем.*) — шутка, острота.

Перевод древнегреческих слов и выражений[1]

АЁТ: *οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ κ. Δημόκριτος κ. Διογένης νόμῳ, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξῃ κ. πάθεσι τοῖς ἡμετέροις* (*др.-греч.*) — прочие [полагают, что] чувственно воспринимаемые тела [существуют сами по себе] по природе, Левкипп же, Демокрит и Диоген [считают их существование] условным, т. е. зависящим от [нашего] мнения и наших [телесных] состояний. [По их мнению], нет ничего истинного и научно постигаемого, кроме первых элементов: атомов и пустоты. Ибо только они одни существуют по природе, [все же прочие вещи] образуются от них и отличаются друг от друга положением, порядком и фигурой [составляющих их атомов]. Маковельский: *Аэций IV 9,8 (Д 397).*

αἰσθήσις (*др.-греч.*) — ощущение, чувствование, чувство.

αἰσθήσεις (*др.-греч.*) — ощущения (множ. число).

ἀλήθεια (*др.-греч.*) — истина.

ἀλλοίωσις (*др.-греч.*) — изменение.

Ἄπολλον, <ἔφη> δαιμονιας ὑπερβολῆς (*др.-греч.*) — Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались. *Платон. Государство. Кн. 6. 509 с.*

αρετῆς διδάσκαλον (*др.-греч.*) — учителя добродетели.

γνησίη (*др.-греч.*) — подлинное.

διὰ (*др.-греч.*) — посредством.

διάνοια (*др.-греч.*) — размышление.

διὰ τῆς διανοίας (*др.-греч.*) — посредством размышления.

διὰ τῶν αἰσθήσεων (*др.-греч.*) — посредством ощущений.

δόξα (*др.-греч.*) — мнение.

εἴδωλα (*др.-греч.*) — идолы, образы.

εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι (*др.-греч.*) — в самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно, все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным. *Аристотель. Метафизика. Кн. IV. Гл. 5.*

ἐκφευγεῖ (*др.-греч.*) — ускользает.

ἐν βυθῷ (*др.-греч.*) — вглубь.

ἔννοια (*др.-греч.*) — размышление.

ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (*др.-греч.*) — в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и

---

[1] Перевод с древнегреческого осуществлен Н. Н. Трубниковой. Отрывки из сочинений Демокрита приведены по изданию: *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. Заметим, что перевод Маковельского ближе к точке зрения С. И. Данелии, чем к позиции Г. Г. Шпета. Отрывки из произведений Аристотеля приведены по изданиям: *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. Отрывки из диалогов «Федр» и «Государство» Платона в переводе А. Н. Егунова — по изданию: *Платон.* Собрание сочинений. В 3 т. Т. 2, 3. М., 1971.

разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни. *Платон. Государство. Кн. 7. 517 c.*

ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*др.-греч.*) — за пределами существования, превышая его достоинством и силой. *Платон. Государство. Кн. 6. 509 b.*

ἐτεή (*др.-греч.*) — подлинном, верном.

ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια (*др.-греч.*) — на самом же деле мы не знаем ничего, ибо истина скрыта в глубине. Маковельский: *Диоген Лаэртский IX 72.*

ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν <ἢ> οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται (*др.-греч.*) — много раз [мною] было показано, что мы не воспринимаем, какова в действительности каждая [вещь] есть и какие свойства в действительности ей не присущи. Маковельский: *Секст adv. math. VII 135.*

ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ᾽ ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις (*др.-греч.*) — в самом деле, мы ничего ни о чем не знаем, но для каждого из нас в отдельности его мнение есть [результат] притекающих [к нему образов]. Маковельский: *Секст adv. math. VII 137.*

ἑτεροιώσεις τοῦ σώματος (*др.-греч.*) — движения тела.

ἡ γνησίη γνώμη (*др.-греч.*) — подлинное знание.

ἡμεῖς δὲ τῶι μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων (*др.-греч.*) — в действительности мы не воспринимаем ничего истинного, но [воспринимаем лишь] то, что изменяется в зависимости от состояния нашего тела и входящих в него и оказывающих ему противодействие [истечений от вещей]. Маковельский: *Секст adv. math. VII 135.*

ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη (*др.-греч.*) — природного (истинного, законного) с одной стороны, и темного, с другой.

ἰδέαι (*др.-греч.*) — виды.

καθαρσις (*др.-греч.*) — очищение от преступления или греха.

μετάβασις εις αλλο γένος (*др.-греч.*) — переход (рассуждения) в другую область; ошибка, приводящая к смешению понятий и игре слов.

μιμησις (*др.-греч.*) — подражание, воспроизведение, изображение.

νοεῖν (*др.-греч.*) — мыслить.

νοήσεις (*др.-греч.*) — мышления (множ. число).

νοητὸς τόπος (*др.-греч.*) — область умопостигаемого. *Платон. Государство. Кн. 6. 509 d.*

νόμω (*др.-греч.*) — условное, знание «по установлению», «по соглашению», «по обычаю».

νοῦς (*др.-греч.*) — ум.

ὁ Δημόκριτος φησιν ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γίγνεσθαι νομίξων ἁπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δ᾽ οὐδὲν εἶναι

λευκὸν ᾗ μέλαν ᾗ ξανθὸν ᾗ ἐρυθρὸν ᾗ πικρὸν ᾗ γλυκύ τὸ γὰρ δὴ 'νόμωι' ταὐτὸ βούλεται τῶι οἷον 'νομιστῖ' καὶ 'πρὸς ἡμᾶς', οὐ κατ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν, ὅπερ αὖ πάλιν 'ἐτεῆι' καλεῖ, παρὰ τὸ 'ἐτεόν', ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποπιήσας τοὔνομα. — — — Αἱ μὲν οὖν ἄτομοι σύμπασαι σώματα οὖσαι σμικρὰ χωρὶς [!!] *ποιοτήτων εἰσί, τὸ δὲ κενὸν χώρα τις* (*др.-греч.*) — «[Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота». Так говорит Демокрит, полагая, что все ощущаемые качества возникают из соединения атомов [существуя лишь] для нас, воспринимающих их, по природе же нет ничего ни белого, ни черного, ни желтого, ни красного, ни горького, ни сладкого. Дело в том, что «в общем мнении» [у него] значит то же, что «согласно с общепринятым мнением» и «для нас», [а] не по природе самих вещей; природу же самих вещей он в свою очередь обозначает [выражением] «в действительности», сочинив термин от слова «действительное», что значит «истинное». <...> Итак, атомы суть всевозможные маленькие тела, не имеющие качеств, пустота же — некоторое место. Маковельский: *Гален de elem. sec. Hipp. I 2.*

ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν (*др.-греч.*) — равным образом и к мысли об истинности [всего] того, что́ представляется, некоторых также привело рассмотрение чувственно воспринимаемого. *Аристотель. Метафизика. Кн. IV. Гл. 5.*

οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης (*др.-греч.*) — ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости. Маковельский: *Аэций* I 25, 4.

πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι (*др.-греч.*) — всё возникает по необходимости. Маковельский: *Диоген Лаэртский. IX 45.*

πλάττομεν ἀθάνατόν τι ζῷον κτλ. (*др.-греч.*) — мы представляем, что бессмертное — это некое живое существо и т. д. *Платон. Федр. 246 d.*

ποιότατας δὲ νόμῳ εἶναι, φύσει δ' ἀτόμους κ. κενόν (*др.-греч.*) — чувственно воспринимаемые качества существуют условно, во мнении, по природе же существуют атомы и пустота. Маковельский: *Диоген Лаэртский. IX 44—45.*

πρὸς ἡμας (*др.-греч.*) — к нам; для нас.

τῇ φύσει (*др.-греч.*) — к природе.

πρῶτον ψεῦδος (*др.-греч.*) — изначальная ложь, ошибка.

ριζώματα πάντων (*др.-греч.*) — о «корнях всего».

σκοτίη γνώμη (*др.-греч.*) — смутное знание.

συνέχεια (*др.-греч.*) — непрерывность; непрерывная тесная связь.

σῶμα (*др.-греч.*) — тело.

τὰ ἄτομα (*др.-греч.*) — атомы, неделимые.

τα ὄντα (*др.-греч.*) — о сущих (множ. число).

ταῦτα (т. е. атомы) *γὰρ ἐκεῖνοι φύσιν ἐκάλουν* (*др.-греч.*) — ибо они называли (атомы) «природой». Маковельский: *Симплиций 1318, 33.*
ταὐτὸν <...> εἶναι ψυχὴν καὶ νοῦν (*др.-греч.*) — душа и ум тождественны.
ταὐτὸν τὸ φαινόμενον καὶ τὸ ἀληθὲς (*др.-греч.*) — чувственно воспринимаемое и истинное — одно и то же.
ταὐτὸν τὸ φαινόμενον καὶ τὸ ὄν (*др.-греч.*) — чувственно воспринимаемое и сущее — одно и то же.
τε σώματος διαθήκην (*др.-греч.*) — состояния нашего тела.
τὸ ἀληθὲς (*др.-греч.*) — истинное.
τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι (*др.-греч.*) — чувственное явление должно быть истинным. Маковельский: *Аристотель metaph. Γ 5, 1009 b 7.*
τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*др.-греч.*) — мыслить и быть — одно и то же.
τὸ ἐλάχιστον (*др.-греч.*) — самое малое, наименьшее.
τὸ μὴ ὄν (*др.-греч.*) — не-сущее.
τὸ νοητόν (*др.-греч.*) — мыслимое.
τὸ ὄν (*др.-греч.*) — сущее.
τὸ ὄν ἐν τῷ φαίνεσθαι (*др.-греч.*) — чувственное явление должно быть; или: «должно быть так, что быть — значит быть чувственно воспринимаемым».
τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (*др.-греч.*) — созерцание бытия. *Платон. Государство. Кн. 6. 519 c.*
τὸ φαινόμενον ἀλήθὲς εἶναι (*др.-греч.*) — чувственное явление истинно.
τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια (*др.-греч.*) — три главных положения.
φύσει (*др.-греч.*) — по природе.
χροιὰς οὔ φησιν εἶναι (*др.-греч.*) — говорит, что цвет не существует. Маковельский: *Аристотель de gen. et corr. I 2.316 a 1.*
χωρὶς (*др.-греч.*) — отдельно, врозь.
ψυχή (*др.-греч.*) — душа.

Указатель имен

А

Абрамовский Э. 42, 330—333
Августин Блаженный 129, 136, 137, 139, 140, 146, 155, 190, 255, 265, 418, 419, 420
Авенариус Р. 362, 416, 443
Автономова Н. С. 8, 9, 14
Адикес Э. 77, 353
Айхенвальд Ю. И. 318
Александров П. 14
Алексеев (Аскольдов) С. А. 191, 382
Алексеев Н. Н. 223, 393, 394
Анаксагор 441, 459
Анаксимандр 231, 357
Андреев Л. Н. 348
Аничков Е. В. 256, 421—423
Ансельм Кентерберийский 139, 187
Аншюц Г. 103, 104, 364
Арзаканян Ц. Г. 348
Ариовист 76, 352, 353
Аристипп 262
Аристотель 30, 148, 154, 155, 190, 211, 225, 235, 244, 258, 261, 284, 290, 293, 296—299, 301, 304—306, 343, 349, 357, 360, 406, 407, 415, 420, 427, 441, 445, 446, 449, 450, 456—459, 461—463, 473
Арно А. 145, 146
Арнольд М. 7
Аррениус С. 207, 385
Астер Э. фон 60, 338, 341
Ахелис Т. 356
Аэций 292, 451

Б

Баадер Ф. 378
Баранова-Шестова Н. Л. 391
Барановский А. 429
Баумгартен А. Г. 253, 417
Баух Б. 60, 62, 338, 340
Бауэр О. 337
Бачинский А. И. 125, 375—377
Беда Достопочтенный 255, 418, 420
Бек И. Т. 468
Бёк Я. С. 56, 342, 343
Белоус В. Г. 446
Белый А. 10, 435
Бёме Я. 378
Бергсон А. 94, 205, 206, 306, 309, 394
Бёрдслей О. 424
Бердяев Н. А. 42, 48—51, 326, 330, 331, 334, 335, 378, 391, 394
Бережков Ф. Ф. 280, 443
Беркли Д. 38, 56, 122, 153, 298
Бернштейн Э. А. 388
Бине А. 364
Бисмарк О. фон 76, 352, 353
Блок А. А. 435
Боас Ф. 434
Бозанкет Б. 256, 258, 259, 314, 315, 421—424, 468
Бойков Н. Я. 260, 262, 428—430
Болдуин Д. М. 188, 229, 239, 264, 411, 433, 434
Больцано Б. 235, 237, 242, 376, 383, 408
Боммели Р. 356
Бонавентура Д. Ф. 139, 140, 155, 255, 418, 419, 420
Боналъд Л. де 135
Бонне Ш. 135, 174
Борисова И. В. 14
Боттичелли С. 424
Браге Т. 274, 440
Брандис К. А. 455, 465
Браун (Броун) П. 27, 122, 123
Браун Т. 101, 122, 123
Браун Ф. А. 425

Браунсон О. 188, 382
Брентано Ф. 117, 118, 119, 121, 123, 192, 206, 367, 375
Брэдли (Брадли) Ф. Г. 315, 468
Бугле С. 42, 333
Булгаков С. Н. 40, 48, 207—209, 326, 328, 329, 335, 385
Бунге Г. фон 101
Бурдес Б. П. 74, 352
Буренин В. П. 282, 445
Бурсье Л.-Ф. 135, 378, 379
Буслаев Ф. И. 66
Бутчер Г. С. 258, 259, 427
Бэкон Ф. 259
Бэн А. 83

В

Васильева М. И. 79, 353
Введенский А. И. 68, 100, 145, 202, 321
Вебер Э. 21, 32, 89, 324
Везирова Л. А. 442
Веймер Г. 82, 83, 355
Вейнингер О. 373
Веселова О. 14
Вико Д. 136, 147, 148, 155, 172, 256, 380
Виламовиц-Меллендорф У. фон 424, 430
Вильм Д. 63, 348
Виндельбанд В. 23, 27, 52, 53, 55, 60, 100, 101, 260, 261, 306, 338, 339, 341, 342, 361, 363, 394, 395, 451, 463, 464, 466, 468
Виноградов Н. Д. 28, 263, 264, 321, 323, 431, 432, 433
Витязев-Седенко Ф. И. 279, 442, 444
Владиславлев М. И. 68, 76, 349, 350, 351
Воден А. М. 42
Воеций Г. 165, 380, 381
Волынский А. Л. 74, 76, 352
Вольф Ф. А. 258, 426, 427
Вольф Х. 56, 254, 371, 417, 418
Вундт В. 32, 33, 86, 101, 112, 119—121, 191, 319, 325, 364, 416
Выспянский С. 350
Вышеславцев Б. П. 223, 393—395

Г

Гайм Р. 249
Гален 294, 298
Галилей Г. 311
Гаман И. Г. 277, 352, 441
Гамильтон У. 122, 174, 192, 193, 209
Ганс Э. 233, 402, 406
Гармс Ф. 249, 412
Гарт Г. 308, 465, 466
Гартман Э. 82, 100, 340, 361, 362
Гаусс К. Ф. 21, 375
Гегель Г. В. Ф. 18, 34—37, 56, 172, 222—252, 258, 266, 267, 269—272, 278, 286, 287, 300, 302, 311, 326, 327, 345, 348, 360, 363, 376, 393, 394, 396—399, 401—403, 405—415, 436—439, 445, 449, 459, 468
Гейгер М. 423
Гейлинкс А. 378
Гельвеций К. А. 30, 446
Гельмгольц Г. Л. Ф. 32, 58, 59, 347,
Геман Ф. К. 52, 56, 57, 338, 340
Гербарт И. Ф. 58, 83, 242, 345—347, 356, 360
Гердер Г. 337
Гердер И. Г. 49, 59, 60, 83, 335—337, 339
Герцен А. И. 280, 281, 436, 444
Герье В. И. 377
Гессен С. И. 100, 101, 361, 363
Гёте И. В. фон 59, 351, 352, 378, 400
Гетчисон (Хатчесон) Ф. 122
Гиляров А. Н. 90—96, 359, 360
Гиляров-Платонов Н. П. 227, 250, 359, 397
Гиндин С. И. 432
Гинзбург Л. В. 439
Гиппиус З. Н. 348
Гирцель (Хирцель) Р. 297, 305, 307, 456, 457, 462
Глазырина Г. В. 425
Гоббс Т. 287, 292
Гогоцкий С. С. 234, 405
Голлербах Э. 441, 446
Гольбах П. А. 30
Гом (Хоум) 259, 427
Гомер 257, 258, 294, 297, 301, 424, 426, 427, 453
Гомперц Г. 106, 257, 367, 368, 424
Гончаров В. 431
Горгий 260—262, 286, 429, 430, 431
Горецкий М. 429
Горнфельд А. Г. 282, 445
Горький М. 348

Григорий Великий 255, 418—420
Григорий Нисский 420
Грифцова И. Н. 14
Громбах А. А. 433
Гуревич Л. Я. 360
Гуссерль Э. 102—107, 114, 117, 118, 121, 123, 160, 188—192, 210—219, 221, 315, 363—369, 371, 374, 375, 382, 383, 385, 387—391, 443, 468
Гучкова Н. К. 10, 11
Гюйо Ж. М. 83

Д
Давыдов И. А. 84, 355, 356
Дамм Ю. 14
Данелия С. И. 283, 284, 286, 288, 289, 292—301, 303, 309, 446—463, 465, 466? 473
Данте Алигьери 255, 256, 421, 422, 440
Дебольский Н. Г. 226, 227, 230, 231, 237, 238, 239, 245, 246, 393, 397
Дейч Л. 338
Декарт Р. 18, 30, 139, 140—142, 144—148, 153—163, 165, 167, 171, 179, 180, 186, 190, 193, 215, 235, 309, 311, 380
Демокрит 30, 210, 283—301, 303—305, 307—309, 311, 386, 446, 447, 449—466
Демосфен 427
Денежкин А. 367
Деррида Ж. 8, 9
Дессуар М. 256, 421, 422
Дестют де Траси А. Л. К. 361
Джевонс У. С. 85, 316, 356
Джемс (Джеймс) В. 33, 88, 89, 94, 223, 252, 321, 370, 393, 395, 396, 415, 432
Джоберти В. 129—148, 151—195, 377, 378, 380
Дидро Д. 352
Дильс Г. А. 262, 286, 287, 289—295, 297, 298, 308, 430, 466
Дильтей В. 102, 104, 115, 118, 119, 121, 223, 365, 369, 396, 397
Диодор Сицилийский 431
Дионисий Великий 210, 386
Довгань Е. 330, 331
Достоевский Ф. М. 43, 386, 444
Дробиш М.-В. 85, 346, 356
Дружинин А. 386
Друммонд У. Б. 433
Дунс Скотт 202
Дюбок Э. К. Б. 272, 438

Е
Евгемер 262, 431
Евклид 65, 259
Евтидем 260, 429
Егунов А. Н. 473
Екатерина II 352
Ершов С. И. 42, 332

Ж
Жердиль (Джердиль) Г. С. 135—137, 378, 379
Жинкин Н. И. 263, 264, 431, 432, 434, 435
Жуковский Д. Е. 344
Жуффруа Т. 193

З
Зелинский С. С. 17, 318
Земнов П. 327
Зенкин С. Н. 8, 9
Зеньковский В. В. 99—101, 104, 105, 107, 111, 114—120, 124, 361
Зибек Г. 177
Зигварт Хр. 33, 54, 84—86, 314—316, 341, 342, 355—357, 468
Зиммель Г. 38, 41, 43, 328, 333, 334, 394, 395
Зинченко В. П. 9, 370
Зомбарт В. 41, 47

И
Ибсен Г. 352
Иванов Е. 446
Иероним св. 255, 418, 419
Ильин И. А. 222—251, 266, 269, 270, 272, 393—395, 398, 399, 401, 402, 405—408, 411, 413, 436—438
Ингарден Р. 366, 367
Иоффе А. А. 50, 337, 338
Иткин М. И. 348
Иустин Философ 377

К
Кабалин В. 14
Калиостро А. 360
Кампанелла Т. 171

Кан Гранде де ла Скалла 421, 422
Кант И. 22, 23, 27, 34—39, 44—46, 49, 52—68, 70—78, 83, 84, 107, 125—128, 136, 153, 157, 171, 178—180, 182, 183, 188, 189, 210, 214, 225, 227, 235, 236, 242, 244, 253, 265, 277, 292, 304, 305, 311, 322, 326, 327, 337, 339, 341—345, 347—353, 361, 362, 364, 381—383, 386—388, 398, 399, 408, 412, 417, 443, 449, 461, 462, 467, 468
Кареев Н. И. 48, 49, 335
Каринский М. И. 85, 277, 356, 357
Карл V 312
Карлейль Т. 41, 47, 59, 330
Карпов В. Н. 178
Карсавин Л. П. 265
Касавин И. Т. 8
Кассандр 431
Кассирер Э. 100, 455
Каутский К. 337
Кауэр П. 257, 424
Квятковский Т. 338
Кеплер И. 440
Кистяковский Б. А. 40, 42, 48, 223, 326, 328—331, 334, 335, 395
Клагес Л. 383
Клапаред Э. 434
Клеванов А. 425
Кнапп Г. 395
Кноблох фон Ш. 75
Коген Г. 52, 84, 100, 188, 189, 265, 311, 339, 340, 345, 361, 394, 467
Козлов А. А. 382
Колоцца Д. А. 264, 433, 434
Комиссаржевская В. Ф. 435
Кондильяк Э. Б. 135, 153, 193, 361
Коневский И. В. 348
Коперник Н. 440
Котляр Г. А. 20, 319, 362
Краузе П. 343
Крашевский Ю. И. 351
Крживицкий Л. 42, 332, 333
Критий 262, 431
Кронер Р. 363
Кроче Б. 255, 256, 423
Круг В. Т. 188
Крузиус Х. А. 111, 371
Ксенофан 441
Ксенофонт 261, 262, 429, 430
Кузен В. 140, 141, 146, 147, 159, 164, 193, 362
Кумберланд Р. 122
Куприн А. И. 348
Куренной В. А. 367, 397, 443
Курциус Э. 424
Кэрд Э. 37, 327
Кюльпе О. 17, 120, 121, 318, 320
Кюнеманн Э. 58—60, 338, 339

Л

Лавров П. Л. 442
Лазаревич И. П. 354
Ламенне Ф. Р. 135
Ланг Э. 427
Ланге К. Г. 432
Ланге Ф. А. 52, 58, 66, 101, 205, 249, 310—312, 348, 349, 393, 413, 437, 455, 466, 467
Ланц Г. Э. 244, 393, 411, 412
Лапшин И. И. 106, 367
Ласк Б. 363
Лассаль Ф. 45, 51, 326
Лацарус М. 346
Левит С. Я. 14
Левкипп 293, 311
Лейбниц Г. В. фон 27, 55, 56, 121, 136, 140, 141, 147, 148, 155, 183, 185, 190, 218, 235, 287, 290, 292, 308, 341, 375, 391, 450, 451, 468
Лекторский В. А. 9
Ленин В. И. 461
Леонардо да Винчи 424
Лессинг Г. Э. 83
Либман О. 52, 60, 227, 338, 339, 341, 362, 386, 398, 467
Линд В. Н. 41
Линденберг М. 337
Липпс Г. Ф. 20, 21, 319
Липпс Т. 20, 42, 123, 124, 319, 364
Локк Д. 27, 122, 141, 153, 218, 361, 391
Лопатин Л. М. 13, 280, 309, 362, 383, 443
Лорцинг Ф. 308, 466
Лосев А. Ф. 10, 427, 436
Лосский Н. О. 76—78, 196—201, 227, 344, 348, 353, 383, 384, 398, 399
Лотце Г. 54, 205, 314, 315, 341, 346, 349, 468
Лукач Г. 423
Лукреций 466
Лютер М. 148, 154, 156—158, 218, 312

М
Маймон С. 56, 342, 343
Маймонид М. 343
Макиавелли Н. 380
Маковельский А. О. 473
Максвелл Д. К. 385
Мальбранш Н. 101, 135—137, 139—148, 155, 163, 190, 272, 378, 379
Марбе К. 320
Марвин У. Т. 370
Марк Аврелий Антонин 360
Марков И. К. 280, 443
Марковников В. Н. 337
Маркс К. 35, 36, 42, 89, 326, 332, 333
Мах Э. 362
Махлин В. Л. 14, 317
Мейер А. А. 356
Мейер Г. Ф. 253, 254, 417
Мейерхольд В. Э. 435
Мейклджон И. М. Д. 68, 350, 351
Мейман Э. 364, 416
Мейнонг А. 367
Мелис Г. 363
Мен-де-Биран 100, 183, 185, 361, 362
Мепплатон 59
Мессер А. 100, 103, 104, 123, 364, 365
Местр Ж. де 135
Метерлинк М. 59
Метнер Е. М. 320
Микеланджело Буонаротти 424
Микешина Л. А. 9, 14
Милль Дж. С. 84, 192, 217, 314, 316, 322, 342
Михайлов А. В. 397
Михайловский Н. К. 48, 49, 51, 331, 334
Мицкевич А. 351
Мишле К. Л. 63, 348, 396, 406
Молчанов В. И. 371, 374, 390
Моммзен Т. 424
Монтегю У. П. 370
Монтень М. 59
Морозов П. О. 387
Мур Д. 424
Мюллер И. 59
Мюллер Ф. М. 68, 350, 351
Мюнстерберг Г. 118

Н
Надсон С. Я. 435
Наполеон 59
Наторп П. 58, 100, 118, 292, 293, 297, 301, 305—308, 340, 345, 346, 347, 361, 368, 394, 451, 452, 453, 456, 457, 458, 462, 463, 465, 466
Невежина В. М. 145
Некрашевич С. 429
Нельсон (Нельзон) Л. 100, 106, 361, 362, 367, 368
Нехотин В. 431
Нечаев А. П. 356
Николай Кузанский 174, 378
Николь П. 145, 146
Ницше Ф. 43, 59, 220, 378
Новгородцев П. И. 37, 48, 49, 222, 327, 335, 394
Ноэль Л. 191

О
О'Ши М. 433
Овидий 355
Овсянико-Куликовский Д. Н. 66
Окса Н. 425
Ориген 255, 418, 419
Осипов Б. 396, 415

П
Парменид 113, 211, 284—286, 301, 304, 305, 387, 441, 447, 460, 461
Пастернак Е. В. 14
Патер У. 256, 423, 424
Паульсен Ф. 17, 33, 52, 55, 56, 60, 318, 338, 339,
Пере Б. 264, 433, 434
Перельман А. 319
Перри Р. Б. 370
Петр Ломбардский 187
Петцольд Й. 100, 361, 362
Пиаже Ж. 434
Пий IX 132
Пико дела Мирандола 424
Пирс Ч. 396
Писарев Л. И. 386
Писарев Д. И. 257, 425, 426
Питкин У. Б. 370
Пифагор 155
Платон 13, 93, 94, 129, 136—140, 146—148, 154, 155, 156, 158, 175—178, 190, 193, 196, 208, 244, 251, 272, 290, 297, 345, 359, 360, 376, 378—380, 399, 407, 420, 425, 426, 429, 431, 447, 449, 450, 453, 457, 459, 461, 473

Плетон Г. Г. 171
Плеханов Г. В. 338, 444
Плотин 129, 155, 256, 257, 258, 349, 415
Плотников Н. С. 14, 397
Плутарх 170
Плятт Р. 444
Покровский М. К. 356
Поладьи (Polágyi) М. 192, 383
Полан Ф. 79, 80, 353, 354
Полилов Н. Н. 344
Полынова Н. Н. 321
Полянский Н. Н. 435
Порус В. Н. 9, 14, 317, 350
Преображенский В. П. 318
Прибыткова Е. А. 14
Пришвин М. М. 444
Продан И. С. 86—89, 358
Продик 262, 431
Протагор 262, 286, 297, 298, 299, 311, 413, 430, 431, 458
Пружинин Б. И. 9, 14, 370
Пушкин А. С. 318, 387
Пфендер 102, 104, 105
Пфлейдерер Э. 57

Р

Рабинович Я. 446
Радлов Э. Л. 143, 282, 321, 441, 445
Рейке Р. 57, 343, 344
Рейнах Д. 467
Рейнах Т. 467
Рейнах С. 312, 313, 314, 467
Рейнгольд К. Л. 183, 342, 381
Рейнингер Р. 145
Ремке Й. 106, 115, 116, 367, 368, 372
Ренан Э. 90, 352, 360
Рёскин Д. 59, 424
Реформатский А. А. 10
Рибо Т. 206, 354, 434
Риво А. 293, 452
Рид Т. 122, 169, 193, 259, 427, 428
Риккерт Г. 54, 100, 113, 188, 306, 341, 361, 363, 463, 464
Риль А. 23, 27, 52, 58, 60, 68, 322, 338, 339, 351, 352
Риттер Г. 300, 302, 459, 460
Рихтер Ж. П. 83
Ричль Ф. В. 424
Роде (Рооде) Э. 465
Роджерс А. К. 17, 18, 20, 318
Розанов В. В. 441
Розмини-Сербати А. 130, 137, 155, 193, 377, 378
Россиус А. А. 426
Ростовцев Ю. 10
Руайе-Колар П. П. 193
Румер И. Б. 396, 415, 441
Рунце Г. 58, 59, 338, 340
Русов Н. Н. 265, 278—282, 435, 436, 441—443, 446
Руссо Ж.-Ж. 149

С

Сабанчеев Р. 14
Савальский В. В. 223, 393, 394
Сакулин П. Н. 281, 444
Салагов Л. П. 280, 443
Самсонов Н. В. 253, 415
Самсонова И. Г. 416
Свóбода Г. 116, 373
Сведенборг Э. 59, 74, 75, 360
Секст Эмпирик 219, 261, 284, 289, 292, 447, 451, 464
Симон М. 461
Синебрюхов С. И. 281, 444
Сковорода Г. С. 377
Смелова Е. Б. 143
Соболевский С. И. 430
Сокович П. 338
Соколов В. 338
Соколов Н. М. 62—74, 76, 347—349
Соколов П. П. 28, 202, 322—324
Сократ 93, 139, 158, 176—178, 262, 275, 288, 302, 379, 425, 426, 430, 431, 441, 449
Соловьев В. С. 13, 73, 159, 188, 189, 310, 382, 441, 445
Сольми А. 194, 383
Соляников П. Л. 249
Социн Ф. 379
Спекторский Е. В. 157
Спенсер Г. 83, 184, 434
Спиноза Б. 141, 142, 153, 164, 174, 190, 249, 272, 292, 381, 393, 412
Сполдинг Э. Г. 370
Средний-Камашев И. Н. 259, 428
Степун Ф. А. 363
Стирлинг Д. Х. 393, 398, 412
Столпнер Б. Г. 441
Страхов Н. Н. 66, 278, 310, 348, 349, 413, 437

Струве П. Б. 17, 38, 48—51, 318, 328, 331, 334, 335, 395
Струве Г. Е. 68, 349—351
Стьюарт Д. 122, 193

Т
Таннери П. 321
Тацит 380
Тейхмюллер Г. 455
Телезио Б. 311
Теофраст 300, 302
Теплов П. Ф. 41
Тертуллиан 122, 257
Тиандер К. Ф. 257, 424, 425
Тиссо С. Д. 68, 350, 351
Толстой Л. Н. 59, 89
Тредьяковский В. К. 435
Трёльч Э. 57, 338, 339,
Троицкий М. М. 101, 122
Троцкий Л. 337
Трубецкой С. Н. 13, 37, 106, 260—262
Трубникова Н. Н. 14, 317, 427, 473
Тургенев И. С. 445
Тюлелиев К. 82, 355

У
Уайльд О. 424
Узенер Г. 430
Ульрици Г. 287, 448, 449
Умов Н. А. 125, 375
Утиц Э. 423

Ф
Файхингер (Файгингер) Х. 52, 60—63, 68, 77, 100, 338, 341, 348, 351, 352, 353
Федоров Н. Ф. 352
Федорова Л. В. 12, 382
Фейербах Л. 233, 234, 249, 268, 311, 396, 413, 428, 436, 437, 444
Фейнберг Б. И. 80, 82, 354
Феррари Д. 147, 380
Фесенко (Федченко) И. Ф. 50, 338
Фехнер Г. Т. 21, 32, 287, 324, 448
Фихте И. Г. 34, 56, 83, 157, 171, 223, 227, 345, 394, 395, 398, 412, 416, 449
Фихте И. Г. младший 287, 448, 449
Фишер К. 57, 343, 344, 349
Флоренский П. А. 377, 378
Фома Аквинский 147, 155, 187, 255, 418—421
Форель А. 80—82, 354
Форлендер К. 34, 326, 327
Франк С. Л. 129, 205, 206, 213, 322, 377, 378, 384, 387, 388, 464
Фреге Г. 368
Фрейд З. 100
Фридрих II 440
Фриз Я. 368
Фришайзен-Кёлер М. 106, 367, 369

Х
Хвольсон О. Д. 202, 203, 384
Хейвуд Ф. 68, 350, 351
Хейлброн Д. Л. 440
Хмелевский П. 68, 349, 350
Холл Г. С. 264, 433, 434
Холт Э. Б. 370

Ц
Цезарь Ю. 353, 418
Целлер Э. 257, 297, 305, 307, 425, 426, 455, 456, 462, 463, 465, 466
Церетели Г. Ф. 321
Церетели С. И. 9, 21, 23, 26, 28, 29, 89, 320—322, 359
Цешковский А. 281, 444
Циген Т. 21, 320

Ч
Челпанов Г. И. 21, 29, 32, 320, 324, 325, 443, 444
Чемберлен А. Ф. 264, 433, 434
Чернышевский Н. Г. 259, 352, 428
Чичерин Б. И. 227, 397
Чубаров И. М. 12, 382, 433, 443

Ш
Шантепи де ля Соссей П. Д. 314, 467, 468
Шапп В. 108, 123
Швейцер А. 57
Шен К. Фр. 344
Шекспир В. 59, 423
Шеллинг Ф. В. Й. 34, 37, 227, 239, 240, 251, 327, 345, 360, 362, 398, 414
Шестов Л. И. 10—12, 210—221, 385—393
Шиллер Ф. 34, 83, 273, 439

Шлейермахер Ф. 83, 84, 223, 224, 300, 302, 322, 340, 396, 459, 460
Шмид-Коважик В. 103, 104, 364, 365
Шмид-Нёрр А. Ф. 60, 338, 341
Шмидт Ф. И. 116, 374
Шмитт Э. Г. 223, 225, 229, 233, 234, 272, 395—397, 399, 439
Шопенгауэр А. 58, 111, 318, 348, 362, 371
Шперк Ф. Э. 441
Шпет Г. Г. 7—14, 20, 21, 26—29, 33—35, 37, 40, 42, 44, 45, 47, 49—51, 62, 64—67, 69, 70, 73, 74, 76, 78, 80—83, 86, 89, 90, 96, 124, 125, 183, 195, 201, 204, 205, 211, 214, 230, 231, 259, 261, 262, 264, 268, 278, 279, 280, 284, 285, 288, 291, 295, 296, 298, 300, 303, 310, 317, 320—322, 324—327, 329, 330, 332, 336—338, 342, 346, 350, 355, 363, 368, 370, 371, 376, 377, 380—387, 389, 393, 396, 397, 403, 405, 408, 410—412, 414—419, 421, 423, 424, 427—429, 432, 435—438, 441—444, 446, 447, 449, 452, 453, 457, 460, 468, 473
Шпрангер Э. 364
Штаммлер Р. 38, 40, 41, 44, 47, 48, 51, 326, 328, 329, 330, 356, 394
Штаудингер Ф. 57, 58, 338, 340, 345
Штейн Л. 42, 330, 332
Штейнталь Х. 346
Штерн В. 364
Штирнер М. 234
Шторх М. Г. 9, 14, 444
Штраус Ф. 311
Штумпф К. 33, 102, 320
Шульце Г. Э. 56, 342
Шуппе В. 100, 188, 244, 361, 362, 412
Шушкина А. 14

Щ

Щедрина И. О. 14
Щедрина Т. Г. 9, 10, 13, 51, 317, 320, 370, 371, 384, 385, 393, 428, 437, 442, 444

Э

Эббингауз Г. 100, 319
Эбергард И. П. 381
Эйкен Р. 118, 119
Эйслер Р. 188
Экснер З. 81, 82, 354
Эмерсон Р. У. 59
Эмпедокл 198, 200, 299, 441, 459, 466
Энгельс Ф. 35, 36, 333
Эпикур 311, 466
Эрн В. Ф. 129—143, 145—148, 151—163, 165—184, 186—194, 377, 378, 380, 382, 383
Эрхардт Ф. Б. 100, 361, 362

Ю

Юм Д. 9, 10, 21—29, 33, 63, 65, 78, 88, 89, 123, 153, 180, 263, 320—323, 342, 359, 387, 432, 433, 443, 468
Юнг К. Г. 347
Юнгманн К. 145, 379
Юркевич П. Д. 13, 352
Юстининан 312

Я

Якоби Ф. Г. 239, 240, 268
Яковенко Б. 363
Янцен В. В. 14

Barth H. 145
Barth J. A. 443
Bernhardy G. 427
Denzinger H. 132
Förster F. 406
Fraticelli P. 421
Göbhardt J. A. 230
Grabmann M. 191
Green T. H. 28
Grose T. H. 28
Heinroth J. G. A. 408
Henning L. von 406
Hotho H. 406
Jäsche G. B. von 68, 351
Lehmann H. F. 61
Marheineke Ph. 406
Ring C. L. 336
Roth F. von 441
Schulze J. 406
Stewart J. A. 177

Содержание

Татьяна Щедрина. Философская критика Густава Шпета..... 5

Раздел I. Обзоры и рецензии 15

Роджерс А. Краткое введение в историю новой философии.
Пер. С. С. Зелинского, под ред. Ю. И. Айхенвальда. М., 1903.....17

Липпс Г. Ф. Основы психофизики.
Пер. с англ. Г. Котляра. СПб., 1903. 20

Юм Д. Исследование человеческого разумения.
Пер. с англ. С. И. Церетели. СПб., 1902.....21

Письмо Софьи Церетели Густаву Шпету 26

Челпанов Г. И. Мозг и душа. 2-е изд. СПб., 1903.....29

Новейшие течения в социальной науке 34

Zu Kants Gedächtniss. Zwölf Festgaben zu seinen 100-jahrigen
Todestage. Berlin, 1904.....52

Кант И. Критика чистого разума.
Пер. Н. М. Соколова; 2-е изд. СПб., 1902.....62

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика.
Пер. с нем. Б. П. Бурдес. Под ред. А. Л. Волынского.
СПб., 1904.....74

Кант И. Критика чистого разума.
Пер. с нем. Н. Лосского. СПб., 1907 76

Полан Фр. Воля. Пер. с франц. М. И. Васильевой.
СПб., 1907.....79

Форель А. Мозг и душа. Пер. с нем. Б. И. Фейнберга.
СПб., 1908.....80

Веймер Г. История педагогики. Пер. с нем. К. Тюлелиева.
СПб.—М., 1908.....82

Зигварт Хр. Логика. Пер. И. А. Давыдова. Т. I. СПб., 1908 84

Продан И. С. Практическое руководство по психологии. Харьков, 1908.....86

Юм Д. Исследование о человеческом уме. Пер. с англ. С. И. Церетели. 2-е изд. Пг., 1916.....89

Гиляров А. Н. Руководство к изучению философии. Философия в ее существе, значении и истории. Т. 1. Киев, 1916.....90

Раздел II. Отзывы 97

Критические заметки к проблеме психической причинности (По поводу книги В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности». Киев, 1914).....99

Комментарий к одной кантовской фразе (из «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft», Vorrede) 125

Философия Джоберти (По поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») 129

Некоторые черты из представления Н. О. Лосского о природе (По поводу книги: Н. Лосский. Материя в системе органического мировоззрения. Изд. Лемана и Сахарова. М., 1916) 196

Фидеизм профессора Хвольсона (По поводу брошюры: Хвольсон О. Д. Знание и вера в физике. Пг., 1916).....202

Отзыв о книге С. Л. Франка «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» 205

Отзыв о книге С. Н. Булгакова «Свет Невечерний» 207

Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины» 210

Опыт популяризации философии Гегеля. Отзыв о книге И. А. Ильина «Философия Гегеля».....222

Отзыв о работе Н. В. Самсонова «История эстетических учений». Т. I 253

Отзыв о научно-педагогической пригодности Н. Я. Бойкова....260

Отзывы о научной деятельности Н. Д. Виноградова и Н. И. Жинкина 263

Отзыв о книгах Н. Н. Русова 265

Письма Николая Русова к Густаву Шпету 279

Отзыв о работе С. И. Данелии «Научное знание в представлении Демокрита» 283

Письмо С. И. Данелии Г. Г. Шпету 303

Рецензии по первой секции Государственного издательства научной литературы 310

Комментарии. *Составитель Т. Г. Щедрина* 317

Перевод иноязычных выражений и терминов 469

Указатель имен. *Составитель Т. Г. Щедрина* 477

Научное издание

Российские Пропилеи

Шпет Густав Густавович

Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры

Художественный редактор А. К. Сорокин
Технический редактор М. М. Ветрова
Выпускающий редактор И. В. Киселева
Корректор Н. А. Степина
Компьютерная верстка Ю. В. Балабанов

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98. Подписано в печать 16.06.2010.
Гарнитура Newton. Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 30,5.
Уч.-изд. л. 30,5. Тираж 800 экз. Заказ 5112

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.
Тел.: 334-81-87 (дирекция);
Тел./Факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14