



«ЦАРСТВО ДУХА ДОЛЖНО БЫТЬ СВОБОДНЫМ И МНОГОЦВЕТНЫМ» (Леонид Габрилович и Семен Франк)*

Геннадий Аляев

Полтавский национальный технический университет им. Ю. Кондратюка (Украина)

Цитирование: Аляев Г.Е. «Царство духа должно быть свободным и многоцветным» (Леонид Габрилович и Семен Франк) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. Вып. 2. С. 98–117. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.6>

For citation: Alyayev, G.E. "Tsarstvo dukha dolzhno byt' svobodnym i mnogotsvetnym" (Leonid Gabrilovich i Semen Frank) ["The Kingdom of Spirit is to be free and multicoloured" (Leonid Gabrilovich and Semyon Frank)]. in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy]. 2018, No. 2, pp. 98–117. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.6>

Предметом исследования являются личные и творческие взаимоотношения двух русских философов первой половины XX века – С. Л. Франка и Л. Е. Габриловича. Габрилович, хотя и не стал знаковой фигурой Золотого века русской философии, все-таки сыграл определенную роль в ее развитии, опубликовав ряд интересных работ в российских и немецких философских журналах в 1900–1910-е гг. В статье рассматривается концепция теории познания Габриловича – дативизм в ее соотношении с идеями имманентной школы В. Шuppe, неокантианства и феноменологии Э. Гуссерля. Показаны сходства и различия теории познания абсолютного реализма (Франк) и гносеологии дативизма (Габрилович), а также их расхождение в понимании предмета и сущности философии. Проведено сравнение философско-гносеологических воззрений Габриловича 1900–1910-х гг. с его взглядами 1950 г. В приложении публикуются два письма Габриловича Франку 1950 года. Из писем можно заключить, что Франк все эти годы оставался для Габриловича своеобразным философским alter ego, с которым он сверял свою позицию, во многом не соглашался, но все-таки чувствовал духовное родство.

Ключевые слова: гносеология, метафизика, дативизм, абсолютный реализм, солипсизм момента (крайний солипсизм), Л. Е. Габрилович, С. Л. Франк, русская философия.

The article provides a study of personal and creative relationships between the two Russian philosophers of the first half of the 20th century Leonid Gabrilovich and Semyon Frank. It is shown that Gabrilovich, although he did not become a landmark figure in the Golden Age of Russian philosophy, nevertheless played a certain role in its development, having published a number of interesting works in Russian and German philosophical journals in the 1900–1910s. His theory of knowledge – also known as dativism – is considered with respect to its connections with the ideas of Wilhelm Schuppe's immanence philosophy, Neo-Kantianism, and Edmund Husserl's phenomenology. The author analyzes the similarities and differences between the theory of knowledge elaborated by S. Frank in the context of absolute realism and that one which was proposed by L. Gabrilovich in the context of dativism. He also compares L. Gabrilovich's philosophical and epistemological views expressed in his works in the 1900–1910s with those expressed in 1950. It is concluded that in spite of the fact that the Russian philosophers differently understood the object and essence of philosophy, L. Gabrilovich regarded S. Frank as his philosophical alter ego and respected his position.

Keywords: epistemology, metaphysics, dativism, absolute realism, solipsism of the present moment (extreme solipsism), L. E. Gabrilovich, S. L. Frank, Russian philosophy.

* Работа выполнена по гранту Фонда развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «С. Л. Франк между политической экономией и философией: от марксизма к идеализму через Ницше и Канта».

Поводом к подготовке данной статьи стали два письма Леонида Габриловича Семену Франку, написанные в марте 1950 г., к которым были приложены два «резюме» (как назвал их автор) его теории познания, также написанные им в эпистолярной форме. Документы хранятся в фонде Семена Франка Бахметьевского архива (США). К сожалению, мы не имеем ответных писем (или письма) Франка. Однако и в неполном виде эта переписка представляет определенный историко-философский интерес. Леонид Габрилович, хотя и не стал знаковой фигурой Золотого века русской философии, все-таки сыграл определенную роль в ее развитии, опубликовав ряд интересных статей в российских и немецких философских журналах в 1900–1910-е гг. Изложенная в них гносеологическая концепция была близка той, которую развивал Франк. Габрилович и Франк одновременно были приват-доцентами Петербургского университета в предреволюционные годы. Очевидно, что они хорошо знали друг друга, хотя их отношения и не были дружескими. В эмиграции их контакты были, очевидно, крайне эпизодичны, и лишь спустя десятилетия что-то подвигло Габриловича написать своему давнишнему коллеге и искать именно у Франка хоть какого-то признания своих философских идей.

Письма и наброски Габриловича 1950 г. помогают не только понять, как изменилась (если изменилась) его философская позиция в конце жизни (он умер в 1953 г.), но и насколько разошлись к этому времени их философские пути с Франком, а также в целом уточнить место Габриловича в истории русской философии первой половины XX в.¹ Из писем можно заключить, что Франк все эти годы оставался для Габриловича своеобразным философским alter ego, с которым он сверял свою позицию, во многом не соглашался, но все-таки чувствовал духовное родство (в этом контексте написана им и фраза, взятая в название статьи) и, похоже, мучился завистью и уязвленным самолюбием.

Последняя – слишком резкая – оценка требует пояснения, но для начала остановимся на некоторых фактах биографии нашего основного фигуранта – прямо скажем, сегодня основательно подзабытого.

¹ Впрочем, никакого места он там, судя по подавляющему большинству классических и современных «историй русской философии», вообще не занимает. Пожалуй, только у Б. Яковенко можно встретить упоминание о нем, и то буквально в одной строке: «Л. Габрилович – Галич (1878 г. рожд.) попытался объяснить гносеологию в терминах особой теории дативизма» [25. С. 361]. Даже в последнем издании энциклопедии «Русская философия» [18] статьи о Габриловиче нет. Только в электронном проекте «Биографический словарь философов Петербургского университета» есть страничка с данными о его биографии и работе в университете [2]. Правда, некоторое время назад было анонсировано издание собрания сочинений Габриловича и начали появляться переиздания отдельных работ философа [16; 8].

Леонид Евгеньевич Габрилович родился в 1878 г. в Петербурге¹. В 1899 г. он окончил физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, после чего два года работал в Томске ассистентом кафедры... гистологии и эмбриологии². Разносторонность интересов и личности Габриловича еще более раскрылась по возвращении в столицу, где он приобрел определенную известность как поэт (литературный псевдоним – Леонид Галич), литературный критик, философский публицист. Некоторое время – особенно в период первой русской революции – он тяготел к политическому радикализму, и в 1905 г. даже заведовал отделом в первой легальной большевистской газете «Новая жизнь», однако очень скоро его политическая публицистика приобрела кадетское звучание, чем он заслужил в устах В. Ленина «почетное» звание «рenegата», рядом с Изгоевым и Струве [12, с. 71]. Не все его начинания и на других разных поприщах, очевидно, были успешными. В переписке Ф. Сологуба (декабрь 1912 г.), например, находим такое замечание: «Во время обеда пришел Щеголев... Рассказал, что Габрилович из Аргуса уже выставлен и что там редактор Регинин. Пророчество исполнилось быстрее, чем можно было ожидать» [19]. Речь шла о литературно-художественном журнале «Аргус» – можно заключить, что литературная слава Габриловича была, по крайней мере, неоднозначной. Более успешными, очевидно, были его естественнонаучные занятия – в частности, в области радиотехники (беспроводной телеграф), которые он не оставлял как до эмиграции, так и в эмиграции³.

Все-таки разносторонность интересов требовала, очевидно, философского обобщения. Уже в 1904–1907 гг. Габрилович вынашивает свои основные философские идеи и представляет их публично снача-

¹ Он принадлежал к роду литовских евреев, которые в начале XIX в. приняли православие, что позволило отцу Леонида Евгению Осиповичу (1835–1918) и его дяде Густаву Осиповичу окончить Петербургскую Медико-хирургическую академию. Евгений Осипович специализировался по акушерству и гинекологии, Густав Осипович стал провизором (затем владельцем крупных аптек в Петербурге и Москве). С 1871 г. семья Е. О. Габриловича жила в Петербурге. Старший (сводный) брат Леонида – Николай Евгеньевич Габрилович (1865–1941) – окончил Военно-медицинскую академию, в дальнейшем стал одним из лидеров российской гомеопатии (интерес к которой воспринял от отца), вице-президентом Международной Гомеопатической лиги. После революции он остался в Советской России. По крайней мере, две из четырех сестер Леонида – Софья и Ольга – также посвятили себя медицине (в 1918 г. они вместе с матерью эмигрировали в Париж). Леонид, как и сестры, получил начальное образование в петербургской гимназии Св. Анны, учрежденной еще в 1722 г. сподвижником Петра I Я. В. Брюсом, где преподавание велось на немецком языке [см.: 10, с. 89–95].

² Даже напечатал статью по этой тематике на немецком языке – понятно, что здесь сказались семейная ориентация на медицину и физиологию.

³ Габрилович эмигрировал, очевидно, в 1918 г., сначала жил в Берлине, с 1921 г. – в Париже, в 30-е годы переехал в США.

ла в докладе на заседании Санкт-Петербургского философского общества 4 октября 1907 г. [6, с. 463], а затем в других выступлениях¹ и в серии статей в «Вопросах философии и психологии», а также в «Archiv für systematische Philosophie». Сдав магистерский экзамен, он с 1909 по 1918 гг. работал приват-доцентом на кафедре философии историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета, также состоял профессором Санкт-Петербургской педагогической академии. Основные курсы, им читавшиеся, связаны с философией «естествоведения», математики и точных наук [2]². На этой же кафедре университета с 1912 по 1917 гг. работал и Франк.

Впрочем, их знакомство, очевидно, состоялось раньше. В 1906 г. Галич публикуется в журнале «Свобода и культура», который редактировал Франк под патронатом П. Струве, а затем и в «Русской мысли», которую возглавил Струве и в которой активно сотрудничал Франк³. По своим политическим взглядам в этот период Габрилович был близок Струве (как и Франк), хотя его идеалистически-метафизические тенденции подвергал критике⁴. Между прочим, и Франк,

¹ Кроме СПбФО, Габрилович участвовал в работе Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества, куда вступил в феврале 1910 г. [см.: 16, с. 385], хотя зафиксировано его участие в дискуссии на заседании РФО по докладам А. Блока и В. Розанова еще 26 ноября 1908 г. [см.: 17. Т. 3, с. 549–550]. Очевидно, на это выступление А. Галича откликнулся в своей статье «Богоискательство и “богостроительство”» в начале 1909 г. В. Базаров. По его мнению, Галич «несколько схематично и упрощенно, но тем более отчетливо» выразил дуалистическую точку зрения по вопросу о соотношении культуры и религии, «свойственную интеллигентам желающим быть настоящими “европейцами”» [17. Т. 1, с. 457].

² Названия курсов, читавшихся Габриловичем, и названия подготовленных им пособий (о работах Зигварта, Вундта, Введенского, Наторпа, Таннери) дает также В. Ф. Пустарнаков. Впрочем, в энциклопедической части его книги Габрилович удостоился всего трех строк [см.: 15, с. 215, 350].

³ Их общей темой в эти годы была тема культуры (вспомним неоконченную совместную работу Струве и Франка «Проблема философии культуры», 1906). В условиях послереволюционной реакции эта тема вызвала саркастические конвульсии у левых радикалов – молодой Л. Д. Троцкий в начале 1909 г. писал: «Воцаряется единомыслие без мысли. “Торгово-Промышленная газета” ссылается на Струве, Галич – на “действительный” марксизм, Изгоев – на “Русскую Старину”, Мережковский – на чорта, “Россия” – на свою совесть. И все требуют культуры. Сразу можно подумать, будто общественная мысль, утомившись собственной раздробленностью, нашла, наконец, свое спасительное обобщение, свою формулу действия. Но это обман. “Культура”, как лозунг, – что это, если не торжественное пустое место, в которое можно свалить все и из которого нельзя извлечь ничего...» [20, с. 577]. Такие вполне ленинские инвективы не спасли, однако, в дальнейшем Льва Давидовича не только от ярлыка, но и от трагической судьбы «ренегата».

⁴ Уже в 1904 г. Габрилович довольно ироничной метафорой характеризовал эволюцию «легальных марксистов» во главе со Струве: «Из скромной куколки критицизма выпорхнула бабочка метафизики и устремилась на блуждающий ого-

позднее признававший ключевую роль П. Струве в повороте к философскому идеализму и метафизике на рубеже XIX–XX в., поначалу относился к этому повороту своего старшего друга скептически.

Очевидно, что не только сходные политические позиции, но и общие философские интересы могли на какой-то период сблизить Франка и Габриловича. В первом публикуемом письме от 12 марта 1950 г. Габрилович вспоминает: «В 1906 и 1907 гг. мы с Вами много говорили о философии, а иногда – если память меня не обманывает, Вы садились за рояль и импровизировали. Кажется мне, что это не aberrация памяти. У меня светлое и растроганное чувство, когда я вспоминаю об этом времени». В своем комментарии к этой папке франковского архива Татьяна Сергеевна Франк, правда, отмечала, что она не знала Габриловича и потому предполагает «некоторые неточности в его письмах о встречах с С. Л.»¹. Однако, хотя некоторые хронологические неточности в письмах Габриловича действительно присутствуют, в данном случае он, скорее, прав. Дружеские встречи Франка и Габриловича вполне могли иметь место в 1906–1907 гг., когда Франк жил вместе с семьей Струве на ул. Таврической, а затем в смежных квартирах на Тверской – упоминание о рояле (а любовь Франка к музыке и музицированию Габрилович отнюдь не выдумал) говорит о домашнем характере этих встреч. Однако к моменту начала семейной жизни Франка (1908) и позже, в период их совместной работы, таких контактов, очевидно, уже не было, поэтому жена Франка и «не знала» его коллегу. Какая-то «черная кошка» явно пробежала между ними. Если не конкретную причину, то хотя бы тенденцию, определившую изменение отношений, позволять понять следующий факт. В 1908 г. Франк фактически отвел кандидатуру Габриловича как участника будущих «Вех», написав М. Гершензону: «Я его очень ценю как талантливого и образованного человека, но той глубины и нравственной серьезности, которая нужна в нашей работе, у него нет» [21, с. 252]. Речь шла, таким образом, не столько о теоретических позициях, сколько о каких-то личностных характеристиках Габриловича, которые помешали Франку, рассматривавшему «Вехи»

нек мистических религиозных исканий» [4, с. 647]. В следующем году эта его статья вышла в виде брошюры с адресным подзаголовком: «Новейшие русские метафизики (Идеализм П. Струве)» (СПб., 1905).

¹ Насчет «не знала» – преувеличение. Например, Франк упоминает эту фамилию как вполне знакомую в письме жене 21 августа 1923 г.: «Я думаю сделать так: статья “Основ. идея русск. фил”, которую все равно нужно перевести по-французски, помещу через Габриловича в *Mercur de France*, а для американцев напишу отдельно...» [1. Ед.хр. 1, л. 4] (впрочем, статья Франка в этом французском журнале не появилась). Имя Габриловича также всплывает в некоторых письмах Татьяне Франк после смерти Семена Людвиговича, о чем речь далее.

прежде всего как площадку для диагноза морального состояния русского общества, увидеть его в числе авторов сборника¹.

Перейдем теперь к собственно философскому содержанию писем Габриловича Франку. Прежде всего, направляя Франку свои «резюме», он пишет, что его теория познания «родилась в 1906-м году и, не меняясь по существу, медленно, в течение более 40 лет, подвергалась классическому своему Abklärungsprozess²». Отличие формулируемых им в 1950 г. идей сам Габрилович усматривает, во-первых, в форме изложения – за эти годы «зрела и прояснялась моя манера писания», в результате чего он смог заметить: «Думаю, что о теории познания никто еще не писал так, как я пишу о ней... Мне кажется, что курс литературно-философской манеры нужно брать именно в этом направлении. Чем темнее и сложнее предмет, тем яснее и проще должно быть изложение». Действительно, его художественно-эпистолярный стиль 1950 г. отличается от более академического характера статей сорокалетней давности, но не следует забывать, что он всегда имел склонность к литературно-публицистической форме. Второе отличие, тоже по форме стилистическое, хотя и более значимое по сути: Габрилович как бы с сожалением констатирует, что его ранняя теория «была густо нафарширована школьными терминами немецкой университетской квази-философии», теперь же он только мельком упоминает ««интендирующие акты» Аделяра Батского, подхваченные в наши дни Гуссерлем». Более того, в этом отношении формулируется принципиальная позиция: «А главное, нужно твердо помнить о великих предках и раз навсегда забыть о всех Рильях, Виндельбандах, Риккертах, Шуппе, Ремке, Когенах, Наторпах, Кассирерах, а пожалуй, даже и Киркегартах. Все равно они уже почти забыты, несмотря на их еще недавнюю громкую славу, а через еще 25 лет и окончательно забудутся. Я всю жизнь говорил, что надо учиться перспективе, и всю жизнь никто не хотел меня слушать» (а вот и нотки уязвленного самолюбия!). Таким образом, Габрилович пытается забыть, как страшный сон, немецкое неокантианство и имманентизм, из которых, по сути, сам и вышел (заметим попутно, что Франк тоже был поначалу неокантианцем, а затем перерос его и писал о нем критично, но никогда не позволял себе таких пренебрежительных отзывов о своих учителях). Впрочем, как видно из второго письма, и отношение Габриловича к «великим предкам» тоже было неоднозначным (особенно «досталось» Филону Александрийскому).

В чем, собственно, заключалась теория познания Габриловича, разработанная и изложенная им в 1907–1914 гг.? Прежде всего, заметим, что к теории познания для него, собственно, сводилась вся

¹ О характере Габриловича может свидетельствовать и такой факт, зафиксированный А. Блоком в дневнике 20 ноября 1914 г.: «Л. Е. Габрилович, заступаясь за честь женщины, выстрелил в доктора Нюренберга и арестован» [3, с. 248].

² процесс отстаивания, осветления (нем.).

философия (расхождение с Франком в этом вопросе стало одним из главных пунктов писем 1950 г.). Поэтому свое изложение он начинает с уточнения самого понятия «гносеология». Критикуя распространенное понимание ее как науки о пределах нашего знания или о механизме познавательного процесса, Габрилович отталкивается от требований наук, которые все – и дедуктивные, и эмпирические – стремятся к получению достоверных знаний. При этом, по его мнению, они достигают *веры* в истинность известных суждений (аксиом, или исходных причинно-следственных зависимостей), не задаваясь вопросом о том, на чем такая *вера в достоверность* основана. Гносеология как раз и должна решать «вопрос об основаниях достоверности», т. е. «об основаниях той непосредственной веры, с какою мы относимся к аксиомам и к необходимости логической связи» [6, с. 465]. План своего «труда», намеченного в докладе 1907 г. и в основном изложенного в статьях 1908–1912 гг., Габрилович очерчивает, исходя из намеченной им проблематики гносеологии, в трех частях: «Истинность», «Конкретность» и «Реальность». Рассмотрев в первой статье вопрос об истинности, или очевидности, наличных переживаний, он в последующих двух статьях исследует вопросы об «условиях конкретности» (или об основаниях теории абстракции) и об «условиях реальности» (вопрос о «крайнем солипсизме»); по его словам, эти исследования по объекту совпадают с кантовскими вопросами: «Как возможны априорные синтетические суждения в математике?» и «Как возможны априорные синтетические суждения в чистом естествоведении?» [6, с. 489]. Габриловича, таким образом, интересует достоверность только точных и естественных наук (основаниям достоверности в математике была посвящена и его немецкая книга, вышедшая в 1914 г. в Берлине [29]). Что же касается «знания о трансцендентной действительности», т. е. знания метафизического, то разговор о нем Габрилович отодвигает в неопределенное будущее: «Вопрос о достоверности метафизики можно будет поднять только тогда, когда мы в том или ином виде решим вопрос о достоверности физики» [6, с. 490]. Но до конца жизни, как свидетельствуют письма Франку, это будущее для него так и не наступило.

В такой постановке вопроса хорошо слышатся тенденции европейской философии начала XX в. Можно, например, утверждать, что Габрилович выстраивает концепцию, близкую к антипсихологизму Гуссерля и его идее философии как строгой науки. Но, по справедливому замечанию А. Резниченко, Габрилович «парадоксальным образом» не принимал целый ряд постулатов феноменологии, собственно, усматривая в ней форму платонизма, а значит – метафизики, хотя в своих конечных выводах, в своей онтологии сознания, он «оказывается близким феноменологии» [16, с. 384]. Однако в 1950 г. Габрилович пытается уже откеститься от этих тенденций – как от неокантианства, так и от феноменологии, не говоря уже об антропологии Шелера, экзистенциализме Сартра, и тем более о Кайзерлинге, которых

он характеризует далеко не лестными словами. Что же остается? В чем, все-таки, «соль» его учения, если вчитаться в его «резюме»?

Из всех своих прежних работ в «резюме» 1950 г. Габрилович ссылается практически только на статью о крайнем солипсизме (хотя и путает при этом год издания, все время называя 1907, хотя с докладом на эту тему в Санкт-Петербургском философском обществе он выступал 9 декабря 1910 г., а сама статья вышла весной 1912; но эта путаница, пожалуй, лишь подчеркивает, что именно в этой статье сам автор видел квинтэссенцию своей теории, которую «по частям» – в нескольких статьях и докладах – начал излагать с 1907 г.). Статья имела подзаголовок «К уяснению понятия данности». Действительно, основная идея и новация, которую высказывал в ней Габрилович, – это необходимость реформировать понятие «данность» таким образом, чтобы преодолеть до сих пор непреодолимую тенденцию к солипсизму всей новейшей европейской философии. Эта тенденция была, как утверждал автор, определена Декартом, установившим, что непосредственной и не подлежащей сомнению данностью является существование наших актов сознания, в то время как все остальное, т. е., собственно, существование объективной, независимой от нас реальности, может быть поставлено под сомнение, поскольку мы знаем ее или о ней только, опять-таки, через призму нашей субъективной психики. Если сам Декарт и не делал вполне солипсистских выводов, то, как считал Габрилович, такие выводы в дальнейшем были неизбежны и потому проговорены либо прямо, как у Д. Беркли или К. Брюнэ¹, либо косвенно, как в кантовском критицизме. Последний, хоть и не отрицает существование объективного мира, но утверждает, что «вера в бытие мира равно и недоказуема, и неопровержима», а потому «единственной неоспоримой реальностью является для критициста он сам, да и то не как реальное существо, а просто как единство сознания, как бесплотный трансцендентальный субъект» [5, с. 213].

Здесь следует подчеркнуть, что учение Канта, безусловно, было и оставалось исходным пунктом и основой всех философских поисков Габриловича. Именно в кантианстве он видел начало подлинной гносеологии, к которой, как уже говорилось, для него сводилась вся философия. Конечно, в первую очередь им принимались вопросы, поставленные Кантом, но далеко не всегда его ответы; впрочем, еще менее им принимались ответы некоторых последователей Канта. Можно сказать, что в статьях начала века его отношение к неокантианству – как марбургскому, так и баденскому – отличается от его слов в письмах Франку 1950 г. лишь более уважительным, академическим тоном, но по существу он уже тогда относился к нему критически.

¹ Этот французский медик конца XVII в., кстати, как едва ли не единственный совершенно открытый и последовательный солипсист, причем прямо утверждавший, что наследует учение Декарта, был очень важной фигурой для Габриловича, к которой он обращается и в своих набросках 1950 г.

Был ли он при этом последователем Шуппе (или «примыкающим к защитникам его философии», как утверждал Э. Л. Радлов [16, с. 382–383])?

Критикуя еще в 1904–1905 гг. Струве за поворот к метафизике, Габрилович особенно подчеркивал ошибочность утверждения Струве о том, что он «опирается на учение Шуппе». Это учение, утверждал Габрилович, кратко рассмотрев основные идеи имманентной философии, «принципиально не вяжется с метафизикой – с знанием о чем-то внеопытном» [4, с. 663]. Габрилович, таким образом, не столько критиковал Струве с позиций имманентной философии, сколько доказывал несоответствие его взглядов позиции имманентизма, на которую Струве якобы опирается. Самому Габриловичу эта позиция оказывается действительно ближе – точнее, те выводы, которые из нее можно сделать относительно возможности метафизики. Эти выводы (вывод) звучат у Габриловича однозначно: «*Метафизика, как знание о внеопытном, должна быть признана фикцией*» [4, с. 670]. В этом смысле, т. е. в смысле антиметафизической тенденции, Габриловичу действительно была близка имманентная философия (и он даже готовил, как признается в этой статье, книгу о ней [4, с. 663]). Попутно заметим, что в это же время идеями Шуппе увлекался и Франк: в 1902 г. он писал Струве о построении собственной имманентной философии, а также о невозможности метафизики как науки [13, с. 271, 273]; эта позиция нашла отражение в его статье «О критическом идеализме» (1904), т. е. в этот период Франк и Габрилович находились примерно на одинаковой фазе своего философского развития. Однако «книга об имманентной философии» не появилась, зато появились доклады и статьи 1907–1912 гг., где Габрилович уже не апеллирует к Шуппе, а пытается выстроить свою теорию, которая, конечно, может быть признана близкой имманентизму, но не более, чем в такой же степени близкой, но и отличной от феноменологии и интуитивизма, достоинства которых Габрилович неоднократно подчеркивал, обозначая при этом и их недостатки¹. В его немецких

¹ В рецензии на книгу И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» Габрилович, например, говорил о необходимости «внести кантианские поправки в современную *монистическую* гносеологию», представленную, в частности, школой В. Шуппе, и выражал сожаление, что И. Лапшин, проводя как бы «равнодействующую» между двумя направлениями, «оказался слишком мало кантианцем и проведенная им равнодействующая чересчур близка к имманентной философии» [9, с. 142]. «Ахиллесову пяту» имманентной философии и ошибку Лапшина Габрилович при этом видел в той мысли, что «связь между априорными элементами нашего опыта носит характер *нерасторжимой связи отвлеченных признаков*», а это означает неправомерное «смешение двух видов связи: связи между отвлеченными признаками (*логической* связи) и связи между тесно-сочетанными между собой конкретными содержаниями (*реальной* связи)» [9, с. 143, 144]. Интересно отметить, что свою концепцию живого знания Франк начинал как раз с различ-

статьях появляется и обозначение для его собственной теории – дативизм (*Dativismus*) [30, с. 52], о котором упоминает Яковенко¹.

Кстати, своим учителем Габрилович называл своего, так сказать, непосредственного начальника (по кафедре) – профессора А. И. Введенского [7, с. 510], хотя при этом без всякого пиетета подвергал критике некоторые его позиции, в частности, его соображения о субъективности времени и о реальности (или нереальности) прошлого, из которых, по Габриловичу, вытекает вывод о полной независимости науки от признания реальности прошлого, а это – прямой путь к крайнему солипсизму, т. е. к отрицанию всякой науки [5, с. 226–230].

Итак, признавая великую роль Декарта в постановке вопроса о том, что мы можем знать с полной достоверностью, Габрилович, в то же время, упрекает Картезия за то, что остаток «несомненного знания» у него «устрашающе мал» и недостаточен для обоснования науки. Прежде всего, Декарт, по Габриловичу, утверждая наличие некоего неистребимого остатка реальности, сводит этот остаток к нашим ощущениям, восприятиям и мыслям – «идеям», не различая при этом бытия мыслимого и бытия «непосредственно присутствующего». Такое «упрощение» делает, в конце концов, неизбежным солипсизм. Кроме того, из основного положения Декарта о том, что во всем можно сомневаться, кроме наших собственных переживаний, по мнению Габриловича, следует, что область достоверного не выходит за пределы настоящего, а следовательно, достоверность прошлого никаким образом не может быть доказана: так возникает крайняя форма солипсизма, «солипсизм момента»², или моментализм.

ния, с одной стороны, понятия общеобязательности (истинности) той или иной *идеальной* закономерности, а с другой – понятия «реальной необходимости, как общей связи *реального* характера, действующей в индивидуальном и через индивидуальное» [23, с. 351].

¹ Яковенко, впрочем, вполне определенно относил «дативизм», вместе с интуитивизмом, к тем «современным философским учениям», которые, «оставаясь на чисто философской почве и совсем не стремясь подчинить философию религии» (что для Яковенко было несомненным достоинством), все-таки «объективируют самое что ни на есть субъективное», – т. е., по сути являются имманентизмом, что для Яковенко уже – философский грех [27, с. 47]. Характерно, что составители сборника работ Б. Яковенко в 2000 г. в примечании никак не соотнесли «дативизм» с Габриловичем, указав лишь на латинское происхождение термина от названия дательного падежа (*dativus*) [см.: 26, с. 942]. На что Н. Плотников в своей рецензии справедливо заметил: «При чем здесь падеж?! Это авторское название философской концепции Л. Е. Габриловича, принимающей в качестве исходного пункта “данные” сознания» [14, с. 793]. Падеж тут все-таки причем – Габрилович и называет так свою концепцию, чтобы подчеркнуть ключевую роль *данного*, причем делает это в немецких статьях, а в немецком языке *Dativ* также обозначает дательный падеж.

² Терминологическая конструкция «солипсизм момента» придумана не Габриловичем – ее упоминает И. Лапшин, ссылаясь при этом на Оствальда [11, с. 13].

Выход из этого неизбежного, казалось бы, тупика Габрилович в своих «резюме» видит, прежде всего, в том, что в совокупности предметов, непосредственно данных нам в нашем опыте, следует различать «разные виды существования – существование в мысли и понимании, существование в памяти или воспоминании, существование в фантазии или в представлении, существование в ожидании или предугадывании и, наконец, непосредственное существование, в котором предмет уже не изображается отличным от него элементом сознания (мыслью, воспоминанием, представлением), а просто сам присутствует перед нами». Таким образом, утверждать непосредственную данность идеи нашему сознанию недостаточно, чтобы объявить эту идею достоверной, или подлинно реальной. Задача гносеолога, по Габриловичу, как раз и состоит в том, чтобы отделить в непосредственно данном нам – бытие только мыслимое от бытия, обладающего «привкусом» самостоятельной реальности.

В таком деле (которое сравнивается Габриловичем с искусством ювелира в установлении пробы золота) не может быть места вере. В этом контексте он критикует не только философские (религиозно-философские) попытки разрешить эту гносеологическую проблему, прямо или косвенно обращающиеся к мистике, религиозной вере и т.п. (между прочим, акцентируя внимание на В. С. Соловьеве), но и прагматическую, однако с гносеологической точки зрения необоснованную веру науки в достоверность исходных аксиом. Габрилович утверждает – и это, собственно, называет своим основным («великим») открытием, – что наличное (подлинное) бытие имеет свою «форму», отличающую его от бытия воображаемого и представляемого, и эта «форма» или «вкус» наличного бытия априорно нам известна, так что **«МЫ ЗАРАНЕЕ МОЖЕМ СКАЗАТЬ КАКИМИ ОСНОВНЫМИ СВОЙСТВАМИ БУДЕТ ОБЛАДАТЬ ВСЯКОЕ НАЛИЧНОЕ БЫТИЕ, ВСЯКАЯ ДАННОСТЬ»**. Соответственно, первичное абсолютно достоверное знание, которым мы обладаем (и знание априорное), «относится прежде всего не к разыскиваемому и находимому нами наличному бытию, а к нашему исходному знанию о форме этого бытия, без какого знания никакое отыскивание и разыскание не были бы возможны».

Таким образом, дело гносеологического анализа (а в этом, напомним, по Габриловичу заключается фактически вся задача философии) состоит в том, чтобы установить соответствие «формы бытия в опыте» «моему знанию о форме наличности». Не следует при этом искать у Габриловича какого-то детального разбора этих «основных свойств наличного бытия» в смысле каких-то внешних качеств – он, например, сразу отбрасывает такие характеристики, как «яркость», «живость» и т.п. Однако он устанавливает при этом очень важную характеристику такого анализа, а именно: «процесс нахождения и регистрации элементов настоящего, т.е. элементов непосредственного данного, может быть выражен формулой: “вот это и еще”». Он вы-

ражает эту характеристику формулой «а+х», где «а» означает известную нам часть наличного бытия, а «х» обозначает ту часть, которую мы не знаем как таковую, но мы знаем, что она непосредственно и достоверно существует, и «есть именно тот неистребимый остаток реальности, который заключен в окружающих нас, еще необследованных гносеологических предметах». Иными словами, «мы с полной достоверностью знаем, что, кроме известного нам сейчас наличного бытия, существует еще и другое наличное бытие, но каково оно, мы пока еще не знаем».

В этом, собственно, заключалась необходимая реформа понятия «данности», которую Габрилович сформулировал еще в 1912 г. Отмечая – как несколько позже и Франк – достижения и недостатки в решении проблемы трансцендентного Гуссерля, Лосского и Джемса, – он отстаивал мысль о том, что любой акт знания предполагает трансцендентное бытие, и это доказывается тем, что непосредственный опыт не знает ограниченной «данности» – он по своей природе неограничен, не знает пределов: «Мы со всех сторон окружены действительностью, о которой мы ничего еще не знаем, но которая с достаточной ясностью заявляет о своем существовании» [5, с. 242]. «Опыт этот – совершеннейший икс по своему качественному составу (на данной ступени гносеологического рассмотрения). Но важно то, что он не только мыслится нами, но и прямо “находится” (“wird vorgefunden”) в виде постоянного “и еще”, которое неустранимо стоит за всякою попыткою регистрации» [5, с. 248]. Наличие *априорного* знания о «вкусе» наличного бытия, о его форме и характеристиках, выводится Габриловичем, таким образом, из анализа нашего *опыта*.

На первый взгляд, формула «а+х» как бы вовсе и не отвечает на вопрос – а как же все-таки различить в этом самом «а», т. е. нам непосредственно данным и известном, бытие мыслимое от бытия реального? Однако некий – но очень важный – инструмент она действительно дает. Она позволяет понять, что бытие реальное, этот самый «неистребимый остаток реальности», нельзя просто «перестать мыслить», перейдя от него к другому предмету, от «а» к «b», например, и тем самым как бы «выключить» его из состава непосредственно данного, – он всегда останется в виде этого самого «х», которое, хоть мы и не будем непосредственно воспринимать и знать во всех подробностях, но мы будем знать, что это нечто бесспорно и несомненно существует. Собственно, в этом, очевидно, и мыслился Габриловичем его «пробирный камень» – в процедуре такого мысленного эксперимента над каждым непосредственно данным предметом: останется ли от него что-либо, этот самый «привкус» наличного бытия, т. е. будет ли он входить в состав «х», если мы исключим его из состава нашего непосредственного восприятия, т. е. «а».

Такая процедура, по мысли Габриловича, позволяет преодолеть и моментализм, поскольку «“х” находится вне настоящего», а значит, «бесспорно и несомненно существует нечто, находящееся за предела-

ми настоящего». В этом контексте он также критикует «мозаичное восприятие» (или понимание) настоящего – как мозаику, все кусочки которой можно описать и пронумеровать. Нет, этот реестр никогда не может быть окончен: «Всякий наличный элемент и всякая совокупность (коллекция) наличных элементов даны нам только в виде незаконченного реестра, т. е. как ЧАСТЬ, требующая завершения, нуждающаяся в завершении. Тот мир, в котором мы себя находим, в котором мы осуждены жить, мир, в котором есть непосредственно присутствующее бытие и воображаемое бытие, мир, который есть наполовину действительность, наполовину мысль, – этот мир не может существовать иначе как в виде части – незавершенной и требующей завершения части. Отсюда раздирающие его антиномии; отсюда его мнимость и призрачность в конечном и глубочайшем смысле».

Возвращаясь здесь к отношениям Франка и Габриловича, следует отметить, что Франк в книге «Предмет знания» трижды прямо упоминает Габриловича в контексте большой идейной близости. Прежде всего, он ссылается на статью «О крайнем солипсизме», признавая при этом, что ее мысли «близко соприкасаются с соображениями настоящей главы» [23, с. 144]. Речь идет о главе III «Состав непосредственно очевидного: “данное” и “имеющееся”». Можно утверждать, что некоторые конструкции Габриловича стали кирпичиками в построении Франком своей гносеологической системы. Критикуя, вслед за своим коллегой, крайний идеализм и солипсизм («солипсизм момента»), Франк различает наличное содержание опыта, который я переживаю осознано, так сказать, обозревая его (Габрилович не использует понятие «интенция», хотя речь идет именно об этом; Франк говорит об «интенциональности» сознания, хотя при этом полемизирует с интенционализмом Гуссерля), – и другого опыта, который я пока не обозреваю, однако и не могу отрицать, поскольку непосредственно знаю, что он есть. Отметим, однако, что Габрилович настаивал преимущественно на темпоральном измерении этого опыта, т. е. на присутствии *прошлого* и *будущего* в каждой частице опыта, – на том, что «временная протяженность» является «безусловным фактом», а не только «чувством времени», как у Джеймса и Бергсона [5, с. 249]. Мысль Франка скорее топологична, чем темпоральна – у него речь идет о многомерной глубине действительности, а не только об одном измерении линии времени; более того – речь идет, собственно, о многомерности, которая *преодолевает ограниченность измерений пространства и времени* и переходит во внепространственное и вневременное.

По Франку, любое содержание знания имеет действительный смысл не в себе, а только за своими пределами – отражая часть, неотделимую от целого, в состав которого она входит; это содержание является лишь односторонней заменой этого невысказанного целого, и теряет смысл, если не учитывается эта относительность, частичность его значения. Адекватно эту природу знания выражает лишь один формально-

логический закон – закон *достаточного основания*. Реформирование понятия данности, или наличного опыта, становится у Франка основой нового подхода к логическим законам и категориям.

Также Франк упоминает немецкую статью Габриловича «Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe» в связи с рассуждениями о смысле закона определенности [23, с. 231], при этом и здесь он скорее не повторяет «интересные соображения» своего коллеги, а развивает свою идею о том, что «*единственность определенности* в смысле тождественности ее есть не что иное, как принадлежность ее к единству вневременного бытия» [23, с. 230].

Наконец, важной и характерной представляется ссылка Франка на Габриловича в десятой главе, посвященной, в частности, теории числа. Опираясь на Плотина и Спинозу, Франк обосновывал металогический (*абсолютный*) характер исходного единства (всеединства) в отличие от единства *логического* – последнее необходимо противопоставит множественности и полагает ее вне себя, в то время как единство *металогическое* мыслится как возвышающееся над моментами единства и множественности – «единство единства и множественности» [23, с. 290]. Логическое создание числового ряда происходит при этом не благодаря существованию многих предметов (как результат перехода сознания от одного к другому), а самой формой предметности, «самой категорией “этого”, как такового» [23, с. 293]. Логическая форма «этости» (Франк использует категорию Дунса Скота «haecceitas»), которая в сфере логического единства-множественности противопоставляется категории «инаковости» – т. е. «иное» как таковое оказывается как бы вечной противоположностью «этого», – в сфере единства металогического выступает как единая категория «это-инаковости». *Число есть всеединство, рассматриваемое под формой «этого», т. е. та производная сфера всеединства, в которой оно целиком выражено в форме определенности. При этом форма определенности, как таковая, внутренне связана с моментом движения, перехода. Число есть отражение стихии движения в сфере покоя* [23, с. 291–299]. В этой связи Франк замечает: «Предлагаемое выведение числа уже было написано, когда нам удалось прочесть пронизательное исследование Л. Е. Габриловича «Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form» (Bibl. für Philosophie von L. Stein, В. 8, 1914). Наше выведение числа в основной своей мысли близко к теории Л. Е. Габриловича, что объясняется близостью некоторых наших посылок. Однако предлагаемое Л. Е. Габриловичем выведение числа из понятия “формы формы опыта” требует еще уяснения самой возможности этого *удвоения*, вне этого объяснения оно может также навлечь на себя упрек в “роковом” ложном круге» [23, с. 297].

Подытоживая эти ссылки, можно сказать, что философско-гносеологические ориентиры и конструкции Франка и Габриловича в период написания Франком «Предмета знания» были достаточно близки. Франк не боялся это признавать – как и вообще для него ха-

рактарно постоаанное соотнесение своих идей с историко-философской традицией и с идеями современников, чуткое улавливание малейших новаций и их критическая обработка. Именно в этом смысле речь идет и том, что некоторые направления в реформировании понятия «данности», сформулированные Габриловичем в 1907–1912 гг., были использованы Франком при написании книги в 1913–1915 гг. Однако при этом определяющим для Франка уже с 1908–1910 г. был онтологически-метафизический вектор развития, связанный с влиянием витализма Штерна и универсализма Гете, а позднее – неоплатонизма Плотина и Николая Кузанского. Уже в статье «Личность и вещь», опубликованной в конце 1908 г. в «Русской мысли», Франк, в отличие от Габриловича¹, да и фактически меняя свои прежние позиции, говорил о пробуждении в современной философии интереса к метафизике, а также о «фактической близости» естествознания и метафизики, и о том, что «всегда, при всяких своих методологических и гносеологических убеждениях (за исключением только крайнего скептицизма в античном его стиле), люди обладали известным метафизическим – или, если угодно избегать спорного термина – онтологическим мировоззрением, т. е. отдавали себе отчет во внутренних, невидимых для восприятия свойствах мироздания» [22, с. 51–52]. Соответственно, и «здание» «Предмета знания», несмотря на сходство отдельных «кирпичиков» с гносеологическими конструкциями Габриловича, выстраивалось Франком уже в принципиально ином ключе – как метафизика абсолютного реализма, в которой от постановки проблемы трансцендентности данного (предмета знания) он проходит путь к постижению конкретного бытия в живом знании.

Габрилович не пошел этим – метафизическим и философско-религиозным – путем ни в 1910-х гг., ни в 1950 г. Его второе письмо Франку довольно явно приоткрывает их расхождения во взглядах на предмет философии. При этом, на первый взгляд, может показаться странным – памятуя о «Предмете знания», – что Габрилович как бы критикует Франка за допущение философии без теории познания. К сожалению, как уже говорилось, мы не имеем ответного письма Франка, которое послужило Габриловичу основанием для этих его рассуждений². Однако мы можем попытаться реконструировать ход мыслей Франка по другим его хронологически близким текстам. За пару месяцев до этой переписки, как бы вновь переосмысливая идеи только что завершенной книги «Реальность и человек», в которой, между прочим, говорилось о том, что «философия, в ее отличии от положительного (практического и

¹ Практически одновременно со статьей Франка вышла статья Габриловича «О понятиях истинности и достоверности в теории знания», в которой, как уже говорилось, он «откладывал» вопрос «о достоверности метафизики» на неопределенное будущее [6, с. 490].

² На первом письме Габриловича Франком была сделана пометка: «отв. 23.Ш», т. е. он отправил ответ Габриловичу 23 марта 1950 г.

научного) знания, начинается только там, где кончается “здравый смысл”» [24, с. 254], Франк писал в неоконченной заметке «О жизни»: «Истинный, духовно зрелый философ... сознает, что цель истинного познания есть простое описание того, что есть, и что всякая плодотворная аргументация есть не объяснение сущего из его предполагаемых причин, а простое логическое изъяснение его состава. Но только факты, на которые направлена философская мысль, суть факты общие и вечные... Такие факты, ускользающие от внимания здравого смысла и научного познания и однако наиболее важные для понимания жизни, суть истинный предмет философии. Все остальное в обычной, школьной философии есть лишь метафизика в дурном смысле – плохие отвлеченные доказательства того, что непосредственно очевидно из созерцания сущего» [28. Вох 12. О zhizni]. Характерно, однако, что негативную теологию Габрилович называл «глубокой и своеобразной *гносеологией*», и в этой плоскости, очевидно, до конца жизни чувствовал родство своих идей с идеями Франка, хотя и не принимал их религиозного наполнения.

Для Габриловича, таким образом, была неприемлема не столько метафизика без гносеологии – в этом смысле он был готов «оставить в философии» Паскаля и Ницше, – сколько метафизика, скрещенная с догматическим богословием. Очевидно, именно в этом ключе он воспринимал доминирующую линию русской религиозной философии, оказываясь в отношении нее «маргиналом» (по выражению А. Резниченко [16, с. 383]), хотя и сохранял уважение к Франку и Н. О. Лосскому.

В этой связи, в качестве постскриптума, приведем несколько отзывов о Габриловиче из писем жившего в это время тоже в Америке Глеба Струве. 3 января 1947 г. он пишет «дорогому Нюничу»: «Посылаю тебе ответ на твою статью об утопизме Габриловича в нью-йоркском “Новом Русском Слове”. Мне он показался дешевым и бьющим мимо цели» [28. Вох 3. Struve, Gleb Petrovich] (речь шла о статье Франка «Ересь утопизма», вышедшей осенью 1946 г. в нью-йоркском «Новом журнале»). Сразу после смерти Франка возник вопрос о некрологе в каком-либо американском издании. 13 января 1951 г. Глеб Струве сообщает Татьяне Франк: «Лосский не написал, ибо не хочет сотрудничать в “Нов. Р. Сл.” после того как там Габрилович (Галич) свел на нет русскую философию и газета отказалась напечатать возражение С. А. Левицкого. Но он, Лосский, хочет написать для “Нового журнала”. Почему никак не отозвался печатно Г. П. Федотов, я не знаю (написал ли он Вам?). И вышло так, что написал о Нюниче тот же Габрилович. Многих в Нью-Йорке статья его глубоко возмутила... Габрилович человек умный и талантливый, но капризный и, кажется, озлобленный. Беда его статьи в том, что она не столько о Нюниче, сколько о самом себе и о разных посторонних вещах. И в этом есть своего рода неприличие, хотя о самом Нюниче он говорит хорошо, если и односторонне» [28. Вох 3. Struve, Gleb

Petrovich]. Позднее (уже где-то в 1953 г., когда Татьяна Сергеевна начала готовить сборник памяти Франка) жена Бориса Вышеславцева Наталья Николаевна также вспоминала об этой статье в письме к ней: «Читали, как беспомощно и бессодержательно написал про него (Франка. – Г. А.) Габрилович в Новом Русском Слове» [28. Вох 9. Unidentified U-Z]. Наконец, 20 ноября 1951 г. Глеб Струве сообщает Татьяне Франк о выходе «History of Russian Philosophy» Лосского – саму книгу он еще не видел, но читал «о ней статью Габриловича, написанную в свойственном ему презрительном тоне, хотя и с расшаркиваниями по адресу Лосского (презрение предназначается для русской философии как таковой)» [28. Вох 3. Struve, Gleb Petrovich].

Литература

1. Архив Дома русского зарубежья. Письма С. Л. Франка к жене. Ф. 4. Оп. 1.
2. Биографический словарь философов Петербургского университета. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru/component/fabrik/details/1/328.html>.
3. Блок А. Записные книжки. 1901–1920. М.: Художественная литература, 1965.
4. Габрилович Л. Новейшие русские метафизики (спор о возможности метафизики) // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Кн. 75 (V).
5. Габрилович Л. О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности) // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Кн. 112 (II).
6. Габрилович Л. О понятиях истинности и достоверности в теории познания (Введение к исследованию об истинности, конкретности и реальности) // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 94 (IV).
7. Габрилович Л. Так называемый «формализм» в математике и его отношение к теории знания // Вопросы философии и психологии. М., 1913. Кн. 119 (IV).
8. Габрилович Л.Е. О двух научных понятиях мышления (К обоснованию одной дативистской логики) / Пер. с нем. А. В. Шевцова, под ред. А. А. Шиян и Т. А. Шияна // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1.
9. Галич Л. [Габрилович Л.] Новый труд по теории познания // Русская мысль. 1908. Кн. IX.
10. Кёстнер И., Сорокина М.Ю. Николай Габрилович и российское гомеопатическое общество // Природа. 2008. № 11.
11. Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб.: Сенатская тип., 1910.
12. Ленин В.И. К выборам в Петербурге // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 19. М.: Политиздат, 1968.
13. Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905) / Предисл. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. Публ. и комм. М. А. Колерова // Путь. 1992. № 1.
14. Плотников Н. В ожидании русской философии. Заметки по поводу книги Б. В. Яковенко «Мощь философии». СПб., 2000 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы / Под ред. М. А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002.
15. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003.

16. Резниченко А. Предисловие к публикации // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008.
17. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. М.: Русский путь, 2009.
18. Русская философия. Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М.: Книговек, 2014.
19. Сологуб Ф. Письма к Анастасии Чеботаревской // Неизданный Федор Сологуб. М.: Новое литературное обозрение, 1997.
20. Троцкий Л.Д. Белый бычок и культура // Троцкий Л.Д. Проблемы культуры. Культура старого мира. М.: Директ-Медиа, 2015.
21. Франк С.Л. Письма М. О. Гершензону 1908–1910 гг. (К истории создания «Вех») // Минувшее: Исторический альманах. 11. М.; СПб.: Atheneum, Феникс, 1992.
22. Франк С.Л. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Русская мысль. 1908. Кн. XI.
23. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.
24. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
25. Яковенко Б.В. История русской философии. М.: Республика, 2003.
26. Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000.
27. Яковенко Б.В. Что такое философия? Введение в трансцендентализм // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1911–1912. Кн. 2–3.
28. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. S. L. Frank Papers. Columbia University, New York.
29. Gabrilovitsch L. Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Berlin: Leonhard Simion, 1914.
30. Gabrilovitsch L. Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logik) // Archiv für systematische Philosophie. 1909. No. 15.

Alyayev, Gennadiy E. “The Kingdom of Spirit is to be free and multi-coloured” (Leonid Gabrilovich and Semyon Frank)

References

1. *Arkhiv Doma russkogo zarubezhya. Pis'ma S. L. Franka k zhene* [Archive of the House of the Russian Abroad. S. L. Frank's letters to his wife], fund 4, inventory 1.
2. *Biograficheskiy slovar filosofov Peterburgskogo universiteta* [Biographic dictionary of the Petersburg University philosophers]. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru/component/fabrik/details/1/328.html>.
3. Blok, A. *Zapisnye knizhki. 1901–1920* [Notebooks. 1901–1920], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965.
4. Gabrilovich, L. *Noveyshie russkie metafiziki (spor o vozmozhnosti metafiziki)* [The latest Russian metaphysicians (a dispute over the possibility of metaphysics)], in *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 1904, No. 75 (V).

5. Gabrilovich, L. O krainem solipsizme (K uyasneniyu ponyatiya dannosti) [About extreme solipsism (To the explanation of the concept of givenness)], in *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 1912, No. 112 (II).
6. Gabrilovich, L. O ponyatiyakh istinnosti i dostovernosti v teorii poznaniya (Vvedenie k issledovaniyu ob istinnosti, konkretnosti i realnosti) [About the concepts of validity and reliability in the theory of knowledge (Introduction to a study of validity, concreteness and reality)], in *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 1908, No. 94 (IV).
7. Gabrilovich, L. Tak nazyvaemyy “formalizm” v matematike i yego otnoshenie k teorii poznaniya [So-called “formalism” in mathematics and its relation to the theory of knowledge], in *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 1913, No. 119 (IV).
8. Gabrilovich, L. O dvukh nauchnykh ponyatiyakh myshleniya (K obosnovaniyu odnoy dativistskoy logiki) [About two scientific concepts of thinking (To the justification of a Dativismus logic)], transl. from German by A. V. Shevtsov, ed. A. A. Shiyani, T. A. Shiyani, in *Filosofskiy zhurnal* [Philosophical journal], 2017, vol. 10, No. 1.
9. Galich, L. [Gabrilovich, L.] Novyy trud po teorii poznaniya [A new treatise on the theory of knowledge], in *Russkaya mysl'* [Russian thought], 1908, No. IX.
10. Kyostner, I., Sorokina, M. Nikolay Gabrilovich i rossiyskoe gomeopaticheskoe obshchestvo [Nikolay Gabrilovich and the Russian homeopathic society], in *Priroda* [Nature], 2008, No. 11.
11. Lapshin, I.I. *Problema “chuzhogo” Ya v noveyshey filosofii* [The problem of “the other I” in the latest philosophy]. Saint Petersburg: Senate printing house, 1910.
12. Lenin, V.I. K vyboram v Peterburge [On the election in St. Petersburg], in Lenin, V.I. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete works], vol. 19, Moscow: Politizdat, 1968.
13. Pis'ma S. L. Franka k N. A. i P. B. Struve (1901–1905) [Letters from S. L. Frank to N. A. and P. B. Struve (1901–1905)], in *Put'* [Way], 1992, No. 1.
14. Plotnikov, N.V. V ozhidanii russkoy filosofii. Zаметki po povodu knigi B. V. Yakovenko “Moshch filosofii” [Waiting for Russian philosophy. Notes concerning B. V. Yakovenko’s book “The power of philosophy”], in *Studies in the history of Russian thought: Yearbook of 2001–2002*, ed. M. A. Kolerov, Moscow: Tri kvadrata, 2002.
15. Pustarnakov, V.F. *Universitetskaya filosofiya v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnyye tsentry* [University philosophy in Russia. Ideas. Personalities. Main centers], St. Petersburg: RChHI Publishing House, 2003.
16. Reznichenko, A. Predislovie k publikatsii [Preface to the publication], in *Yezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii* [Phenomenological philosophy yearbook], Moscow: RSHU, 2008.
17. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917* [Religious and philosophical society in St. Petersburg (Petrograd): History in materials and documents, 1907–1917], in 3 vol., Moscow: Russkiy put', 2009.
18. *Russkaya filosofiya. Entsiklopediya* [Russian philosophy. Encyclopedia], 2nd ed., ed. M. A. Maslin, compiled by P. P. Apryshko, A. P. Polyakov, Moscow: Knigovek, 2014.

19. Sologub, F. Pis'ma k Anastasii Chebotarevskoy [Letters to Anastasia Chebotaryovskaya], in *Neizdannyy Fyodor Sologub* [Unpublished Fyodor Sologub], Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 1997.
20. Trotsky, L.D. Belyy bychok i kultura [White bull-calf and culture], in Trotsky, L.D. *Problemy kultury. Kultura starogo mira* [Culture problems. Culture of the old world], Moscow: Direkt-Media, 2015.
21. Frank, S. Pis'ma M. O. Gershenzonu 1908–1910 gg. (K istorii sozdaniya “Vekh”) [Letters to M. O. Gershenzon 1908–1910 (To the history of publishing “Vekhi”)], in *Minuvshee: Istoricheskiy almanakh* [The past: Historical almanac], No. 11, Moscow, St. Petersburg: Atheneum, Feniks, 1992.
22. Frank, S.L. Lichnost' i veshch (Filosofskoe obosnovanie vitalizma) [Personality and a thing (Philosophical justification of vitalism)], in *Russkaya mysl'* [Russian thought], 1908, No. XI.
23. Frank, S.L. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechenogo znaniya [Object of knowledge. About the bases and limits of abstract knowledge], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [Object of knowledge. Man's soul], St. Petersburg: Nauka, 1995.
24. Frank, S.L. Realnost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya [Reality and man. Metaphysics of human being], in Frank, S.L. *Realnost' i chelovek* [Reality and man], Moscow: Respublika, 1997.
25. Yakovenko, B.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], Moscow: Respublika, 2013.
26. Yakovenko, B.V. *Moshch filosofii* [The power of philosophy], St. Petersburg: Nauka, 2000.
27. Yakovenko, B.V. Chto takoe filosofiya? Vvedenie v transtsendentalizm [What is philosophy? Introduction to transcendentalism], in *Logos. Mezhdunarodnyy yezhegodnik po filosofii kul'tury* [Logos. The international year-book on culture philosophy], 1911–1912, vol. 2–3.
28. *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*, Rare Book & Manuscript Library, S. L. Frank Papers, Columbia University, New York,
29. Gabrilovitsch, L. *Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form*, Berlin: Leonhard Simion, 1914.
30. Gabrilovitsch, L. *Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logic)*, in *Archiv für systematische Philosophie*, No. 15, 1909.

Л. Габрилович

ДВА ПИСЬМА С. ФРАНКУ И ДВА «РЕЗЮМЭ»

Публикация и комментарии *Геннадия Аляева* [1]

1. Габрилович Л. – Франку С. 12 марта 1950 г. [2]

112 W. 72nd street
New York 23 NY [3] 12 марта 1950

Дорогой Семен Людвигович,

Посылаю Вам два сжатых и как бы дополняющих друг друга резюме моей теории познания, которая родилась в 1906-м году и, не меняясь по существу, медленно, в течении более 40 лет, подвергалась классическому своему Abklärungsprozess [4]. Когда-то (в «Вопр. фил. и псих.», в Arch. für systematische Philosophie» и т.д. [5]) она была густо нафарширована школьными терминами немецкой университетской квази-философии. Теперь, в прилагаемых резюме, только один раз, да и то мельком, упоминаются «интендирующие акты» Аделяра Батского [6], подхваченные в наши дни Гуссерлем. За эти сорок с лишним лет зрела и, главное, прояснялась не только моя теория познания – зрела и прояснялась и моя манера писания. Я был еще очень «робок на пере» в 1907 году, когда написал и напечатал в «Вопр. фил.» свой «Крайний солипсизм» [7]. Не думаю чтобы я был столь же неуклюж и беспомощен и сейчас.

Оба наброска написаны почти случайно. Вы увидите, что первый из них возник в виде подлинного письма к подлинному Борису – беллетристу Борису Пантелеймонову [8]. Не удивляйтесь обращению: Борис Григорьевич очень захотел стать моим названным племянником, сказав при этом, что я должен заменить ему дядю Володю, образ которого сразу создал Пантелеймонову признание и славу среди нашей литературной élite [9]. Алданов назвал его «украшением русской литературы», а Бунин считает его законнейшим претендентом на литературный престол. Бунин и привел ко мне Пантелеймонова – увы, в порядке эпистолярном – и вся наша тесная сейчас дружба так и осталась в плане эпистолярном. Пантелеймонов живет 43, rue Gazan, Paris (14^e), а я на углу Columbus Avenue и 72nd street New York City 23. Да и с Буниным я был еле знаком до 1946-го года. Встретились с ним как-то один раз у покойного Вяч. Иванова в 1907-м году (опять

1907-й год!) и очень не понравились друг другу. Бунин к тому же приехал к Вяч. Иванову с большой мукой и весьма агрессивным настроением. Он до сих пор убежден, что модернисты нагло смотрели на него как на полное ничтожество. Про муку он мне тоже написал уже теперь. А сошлись мы в 1946 году очень просто: Бунин очень внимательно читал мои статьи [10] (где я уже не столь робок на пере, как в 1907 году), и вдруг написал мне чудесное письмо, после которого мы и подружились. «О как на склоне наших лет нежней мы любим и суеверней» [11]. Я Бунина полюбил очень нежно.

Льщу себя надеждой, что Вам будет нескучно читать мои два наброска. Думаю, что о теории познания никто еще не писал так, как я пишу о ней в письме к Пантелеймонову. Мне кажется, что курс литературно-философской манеры нужно брать именно в этом направлении. Чем темнее и сложнее предмет, тем яснее и проще должно быть изложение. А главное нужно твердо помнить о великих предках и раз навсегда забыть о всех Рильях, Виндельбандтах, Риккертах, Шуппе, Ремке, Когенах, Наторпах, Кассирерах, а пожалуй даже и Киркегартах. Все равно, они уже почти забыты, несмотря на их еще недавнюю громкую славу, а через еще 25 лет и окончательно забудутся. Я всю жизнь говорил, что надо учиться перспективе, и всю жизнь никто не хотел меня слушать.

Скажу в заключение, что когда я писал два при сем прилагаемых наброска, я все время думал о Вас и вспоминал Вас. В 1906 и 1907 гг. мы с Вами много говорили о философии, а иногда – если память меня не обманывает, Вы садились за рояль и импровизировали. Кажется мне, что это не аберрация памяти. У меня светлое и растроганное чувство, когда я вспоминаю об этом времени. Сейчас мы с Вами очень во многом не соглашаемся, но царство духа должно быть свободным и многоцветным. Вот если бы один из нас двоих был искренне религиозный человек, а другой скептический парикмахер вроде Анатоля Франса – тут уже пожалуй диссонанс уже получился бы слишком скрежещущим: пробкой по стеклу. Но мы с Вами оба искренне религиозные люди, – наши разногласия, твердо верю – где-то и как-то неизбежно сливаются в аккорде.

Искренно Вам преданный
Л. Габрилович.

**2. Габрилович Л. <Первое «резюме»
(приложение к письму С. Франку 12 марта 1950 г.)> [12]**

14 февраля 1950.

Милый мой племянник Борюшка,
только что отправил Вам ответ на Ваши размышления о роде, как вдруг стало откуда-то вылезать все слишком уже явно недоговоренное мною. Недоговоренное, как Вы отлично знаете, всегда есть и все-

гда будет, но есть такое, которое нельзя оставлять недоговоренным, а то пропадут весь вкус и весь аромат подаваемого блюда.

Первая половина сегодняшнего моего письма будет философская; вторая, касающаяся Вас лично, как бы литературно-художественная.

Владимир Соловьев в своих просто очаровательных неоконченных «Основах Теоретической Философии» изображает исходную точку новой, родившейся в 17 веке, философии в виде такого диалога между Тургеневым и его слугою:

– Иван, затопи печку, мне холодно.

– Помилуйте, Иван Сергеевич, где же холодно? Нынче утром топил.

– Ну послушай: ну пусть я дурак, ну пусть я даже сущий болван, но не такой же я непроходимый осел, чтобы не знать, холодно мне или тепло.

Анекдот рассказан Влад. Соловьевым [13] для того, чтобы иллюстрировать открытое Декартом неоспоримо-достоверное знание. Топил-ли Иван печку нынче утром, это еще вопрос. Ну а вот, что Ивану Сергеевичу холодно, когда он чувствует, что ему холодно, в этом уже никакого вопроса нет и быть не может. Здесь найдена такая достоверность, к которой никакой скептицизм не подступится. Задача же, которую поставил себе Декарт, именно в том и состояла, чтобы заткнуть рот скептицизму. Декарт требовал: сомневайся во всем (*De omnibus dubitandum*), пока не найдешь такого знания, в котором уже нельзя усумниться. Ну вот, когда Иван Сергеевич знает, что ему сейчас холодно, – у него есть именно такое, недоступное никакому скептицизму, знание.

Мой личный вклад в теорию познания (я сделал этот вклад еще в 1907 году моей статьей «О крайнем солипсизме», напечатанной в московских «Вопросах философии и психологии» [14]) заключается в том, что я и достоверное знание Ивана Сергеевича о том, что ему сейчас холодно, ставлю под сомнение. Чувствовать, что мне сейчас холодно, – это одно; а ЗНАТЬ, что я чувствую, что мне сейчас холодно, это совсем другое. Для того, чтобы проверить мое знание, я должен уметь отличать непосредственно ощущаемый холод от представления о нем. Это вовсе не так просто, как кажется. Вот я слушаю мелодию: «вниз по матушке, по Волге...». А ну-ка: какую ноту и какую гласную я сейчас в самом деле слышу, а какую вспоминаю или предугадываю? Мелодия состоит из последовательности звуков, из серии звуков или нот. В каждое данное мгновение, т. е. в каждый данный момент подлинного настоящего, я слышу, непосредственно слышу, только одну ноту (или один аккорд) из серии; остальные вспоминаю или угадываю наперед. А между тем я могу дать голову на отсечение, что я их слышу. Хотя их нет и не может быть в подлинном настоящем (ведь они в прошлом или будущем), но они все таки как будто каким-то непонятным и таинственным образом присутствуют в этом настоящем, прокрадываются в него. Вот Иван Сергеевич и сбит с тол-

ку: хотя он и не непроходимый осел, но не знает, положительно не знает, что ощущает в данный момент. А тут еще приходит к нему американский психолог Вильям Джэмс и говорит: раскат грома не есть простой грохот, и вспышка молнии не есть просто ослепительный свет. Раскат грома есть прерванная грохотом тишина, а вспышка молнии – прорезанная ярким светом темнота [15]. Ежится бедный Иван Сергеевич. Знаменитого харвардского психолога не оборвешь как слугу Ивана. Ему не скажешь: ну послушай, ну пусть я дурак, ну пусть же я сущий болван, но не такой же уже я все таки непроходимый идиот, чтобы не знать, что я сейчас слышу грохот, а не тишину, и вижу ослепительный свет, а не «предшествующую ему и следующую за ним черноту ночи». Нет, Джэмс не Иван, он что-то знает. Сидит и с убежденностью повторяет: нет, вы слышите не простой грохот, а раскаты грома; вы видите не просто ослепительный свет, а вспышку молнии. То-есть выходит, что и тишину слышите, и темноту видите, когда ни того, ни другого больше нет. Совсем сбит с толку бедный Иван Сергеевич. Но должен быть совсем сбит с толку и гениальный Декарт, несмотря на «свет великого открытия», который «озарил его», когда он находился в карауле во время нидерландского похода.

Ларчик, для не боящихся сделать некоторое умственное усилие людей, открывается сравнительно просто. Я думаю, я верно открыл его сорок три года тому назад. Сначала перед Вами стоит нечто цельное, ни на какие части не разложенное: мелодия, удар грома, вспышка молнии. Кому придет в голову спрашивать, что в этом цельном относится к настоящему, что к прошлому, что к будущему? Кому нужно узнать, что в этом цельном непосредственно ощущается, что вспоминается, что предугадывается? Но вот приходит Декарт и говорит: меня озарил свет великого открытия, и состоит это открытие в том, что у нас есть достоверное знание о том, что мы непосредственно ощущаем. Вот тут и начинаются поиски: что же мы непосредственно ощущаем? Не узнав этого, мы не можем сказать, о чем же во вспышке молнии у нас есть достоверное знание, о чем только гадательное. Если сейчас перед нами свет, то по Декарту мы об нем и знаем с полной достоверностью, а о том, что перед этим было темно и после этого опять будет темно, можем знать только предположительно. То же и в отношении мотива. Пока я не знаю что я действительно слышу в данный момент, о чем же я могу знать и говорить с абсолютной Декартовой достоверностью? У Декартова учения, что есть знание недоступное скептицизму и что это есть знание о непосредственно нами ощущаемом, у этого Декартова учения есть предпосылка. Мы должны допустить, что мы можем ОТЛИЧИТЬ непосредственно ощущаемое нами (или непосредственно находящееся перед нами) от вспоминаемого, предугадываемого, представляемого. Иначе говоря: слушаем мы, например, мотив и никак не сможем с достоверностью сказать, что мы действительно сейчас слышим, а что вспоминаем или преду-

гадываем. Прежде чем оборвать слугу Ивана, Иван Сергеевич должен отличить подлинное ощущение холода от воспоминания или от мысли о холоде, точно также как, беседуя с Джэмсом, он должен уметь отличать подлинное ощущение грохота от очень яркого и убедительного живого воспоминания о грохоте.

Мир, в котором мы живем, безбожный наш, во зле лежащий мир есть мир развертывающийся в пространстве и времени – особенно и прежде всего во времени. Вот нас радует и тешит мелодия. Она есть нечто реальное, живое и целостное. Но только мы начинаем разглядывать ее, она оказывается временной последовательностью звуков. Один непосредственно ощущается нами в НАСТОЯЩЕМ, другие даны в виде воспоминаний и предугадываний. Наш мир характеризуется тем, что в нем есть как бы два вида бытия, два вида присутствия перед сознанием. Одни элементы как бы сами присутствуют перед нами, о других у нас есть только представление. То, что самолично присутствует перед нами, составляет наше настоящее. Все остальное – либо вспоминается, либо представляется, либо мыслится.

Ясно, что достоверное знание может быть только о том, что самолично присутствует перед нами. Воспоминания, представления и мысли вполне могут быть ошибочными. Основной признак нашего мира есть его двойственность, двухсоставность. В нем есть наличное и помышленное бытие, действительность и мысль. Всякое знание должно начинаться с отличия подлинно наличных элементов от помышленных. Иван Сергеевич должен прежде всего узнать, ДУМАЕТ ЛИ он, что ему холодно, или ему в самом деле холодно. Таков наш мир: в нем есть и достоверные лицемерия и обманчивые представления.

Все сказанное можно пересказать еще и так.

Человек находит себя в мире, который состоит из бесчисленного множества предметов. Под его ногами земля, над его головой небо, вокруг него висят деревья и дома, спуют люди, бегут в воздухе звуки. В нашем мире есть близкие и далекие предметы. Окна мои выходят на собор, но есть в нашем городе и вокзал, который из моих окон не виден. Есть, кроме моего города, и другие города, близкие и далекие. О том, что там делается, рассказывает мне радио или газета. Кроме вещей, людей и событий, есть в окружающем нас мире и такие предметы, как те, что описываются в учебниках математики и физики: геометрические фигуры, разного рода функции, электрическое и магнитное поле, напряжение и сила тока, «живая сила» (или кинетическая энергия) и т.д. Иван Сергеевич сидит в своем кресле, и все эти бесконечно разнообразные предметы каким-то образом присутствуют перед ним. И вот, вначале, т. е. до всяких философских и теоретико-познавательных расценок, все эти действительно бесконечно разнообразные предметы существуют как бы на равных правах. Царь Кир, о котором мы узнали из древней истории, есть такая же составная часть мира, как пробежавшая сейчас по двору девчонка, доле-

тающее до меня погромыхивание трамвая и даже желание выкурить папироску.

И вот постепенно мы начинаем узнавать, что не все составляющие наш мир предметы настоящие, подлинно-реальные. Некоторые из них мнимые, несуществующие. Вот мужики верят в леших и домовых, а нам учителя объясняют, что никаких леших и домовых нет. Хотя они каким-то образом и являлись нашему сознанию, но это явление обманчивое, ошибочное. Мы представляем себе леших и домовых, а на самом деле их нет. Так рождается идея об истине и лжи и тут-же, заодно, рождается и теория познания. Задача последней – с полной достоверностью установить, какие из находящихся перед нами предметов – действительные, какие мнимые. Отныне ничего не берется на веру, на слово. Каждый появляющийся перед нашим сознанием предмет подвергается гносеологическому осмотру и расследованию: что в тебе, прекрасное дитя, подлинного? Заслуга Декарта в том, что он первый с необычайной ясностью разъяснил, в каком виде существует бесспорно и подлинно реальный предмет: он существует не в виде представления или мысли о каком-то бытии, а в виде самолично присутствующего перед нами бытия. Декарт неудачно называл такие кусочки подлинного бытия «идеями». Иван Сергеевич, по терминологии Декарта, с полной достоверностью знает, что ему сейчас холодно, потому что у него есть не только представление о холоде, мысль о холоде, но и сама «идея холода», т. е. само переживание холода в сознании. После Декарта стали называть самолично присутствующее перед нами бытие более подходящими терминами, – например, наличным бытием, данностью, непосредственно-данным (см., напр., Бергсоновские «*les données immédiates de la conscience*» [16]) и т. д. Во всей этой интересной умственной работе забыли только одну важную подробность: чтобы успешно заниматься гносеологией надо уметь отличать подлинное бытие от представляемого, данное от мысли. А для того, чтобы такое отличие было возможным, нужно, чтобы у наличного бытия, был как бы особый собственный вкус, а в оценивающем уме было знание об этом вкусе. У наличного бытия должна быть своя **ФОРМА**, а у гносеологической мысли – знание об этой форме. У действительно испытываемого холода не тот вкус, не та форма, что у воображаемого, и только благодаря этому вкусу, этой форме, Иван Сергеевич и знает, что он не воображает, что ему холодно, а что ему действительно холодно.

Вот эту-то весьма важную деталь и сам Декарт, и все следовавшие за ним и упустили из виду. Они забыли, что для того, чтобы находить достоверное наличное бытие, нужно наперед знать каковы его отличительные черты. Нужно знать «как оно выглядит». Стало быть, знание о наличном бытии (т. е. о его форме и «вкусе») **ПРЕДШЕСТВУЕТ** его нахождению. Коли уже говорить об абсолютно достоверном знании, то оно относится прежде всего не к разыскиваемому и находящему нами наличному бытию, а к нашему исходному знанию о

форме этого бытия, без какого-либо знания никакое отыскивание и разыскание не были бы возможны. Вот где корень всякого a priori: еще до всякой гносеологической расценки мира **МЫ ЗАРАНЕЕ МОЖЕМ СКАЗАТЬ КАКИМИ ОСНОВНЫМИ СВОЙСТВАМИ БУДЕТ ОБЛАДАТЬ ВСЯКОЕ НАЛИЧНОЕ БЫТИЕ, ВСЯКАЯ ДАННОСТЬ.**

Таков «свет великого открытия», который озарил меня ранней весной 1907 года, в С. Петербурге, в доме № 10 по Саперному переулку, принадлежавшем отставному гвардии полковнику Павлу Владимировичу Родзянко [17].

Прежде всего поднесу свет моего открытия к удару грома и вспышке молнии, заставившим Джэмса высказать парадокс, что прошлое вливается в настоящее и продолжается в нем.

При моей концепции вполне можно обойтись без парадоксов. Пока человек не произвел гносеологической расценки, перед ним именно грохот, прервавший тишину, и свет, внезапно прервавший темноту. Это и есть первоначальный догносеологический предмет, такой же как пробежавшая по двору девочка, царь Кир или леший с домовым. Теперь начинается расследование: что в этом предмете настоящее, что мнимое. Такие признаки как яркость и живость, ничему не помогают и ничего в познавательном смысле не дают. Когда густой черный мрак сразу как бы растворился в фиолетовом свете, что живее: элемент света или элемент мрака? Я бы сказал – оба одинаково живы и убедительны. Но вот мысль делает быстрое и непреложное констатирование: «вижу я сейчас свет, потому что именно его форма бытия в опыте отвечает моему знанию о форме наличности; следовательно, как бы ярко ни воспринималась моим сознанием темнота, она уже дана в представлении: она уже превратилась в воспоминание».

Гносеолог похож на ювелира, который держит в руках пробирный камень и пробует им каждую вещь, с виду похожую на золотую. Пробирный камень гносеолога это его знание об основных особенностях наличного или непосредственно-данного бытия. Без этого исходного знания никакое гносеологическое расследование окружающих нас предметов и никакая расценка их реальности не были бы возможны. Иван Сергеевич никогда не мог бы узнать, действительно ли ему холодно, или он только очень живо воображает, что ему холодно.

Знание об основных свойствах наличного бытия любопытно тем, что оно заранее предопределяет и основные признаки нашего мира, так как только то, что отвечает этому априорному знанию о форме непосредственно-данного, будет признано реальным. Вот чем объясняется существование и достоверность так называемых «априорных» наук, в частности логики и математики. Философов всегда поражало чудо как бы предустановленной гармонии между математикой и эмпирической действительностью. Математика есть наука рациональная. Создается она чистым мышлением (анализ) или чистым созерцанием (геометрия) без малейшей помощи опыта. И тем не менее все

выводы математики обязательно подтверждаются опытом. Действительность подчинена математике, как подчинена она логике. Такая предустановленная гармония представлялась философам загадочной, более того – чудесной. Кант долгие годы размышлял над этой загадкой и весьма вероятно, что первоначально вся «Критика Чистого Разума» была задумана именно для того, чтобы найти и изложить ее разгадку.

Тот факт, что действительность повинуетя логике и математике, теряет всю свою загадочность, как только увидишь и поймешь, что мы заранее знаем основные свойства всякой действительности, так как предикат реальности можно приписать только тому, чья форма существования отвечает нашему исконному знанию о наличном, т. е. тому гносеологическому пробирному камню, который имеется у каждого из нас. Если бы у Ивана Сергеевича не было этого исконного знания, если бы он не умел отличать действительное ощущение холода от воображаемого, то он, конечно, продолжал бы зябнуть тем же порядком в недостаточно протопленном кабинете, но не мог бы с достоверностью знать, что он зябнет.

Философия Декарта завела человеческую мысль в некоторый тупик еще и в другом отношении. Декарт учил, что во всем можно сомневаться, кроме наших собственных переживаний. Это значит, что область достоверного никоим образом не выходит за пределы настоящего. Отчего бы, например, не предположить, что мир начал существовать только сейчас, что секунду назад вообще ничего не было и что, если нам кажется, что мы прожили уже некоторое число лет, то это происходит потому, что мы созданы только сию секунду, мы наделены таким богатством воспоминаний, что у нас как бы является мнимая, но внушающая нам полное доверие биография.

Очень забавно говорит об этой возможной мнимости прошлого Влад. Соловьев, все в тех же неоконченных «Основах Теоретической Философии».

«Кто мне докажет, – говорит он там же, – что я действительно Владимир Сергеевич Соловьев, бывший профессор философии Московского университета, родившийся в Москве около 50-ти лет тому назад, а не индийская танцовщица, которую какой-то шутник загипнотизировал и при этом внушил ей, что она пожилой русский философ, с длинной седеющей бородой?» [18].

Другими словами: достоверно только то, что я переживал сейчас, в данную минуту. Только об этом мгновении настоящего у меня может быть достоверное знание. Таков тупик, к которому, по-видимому приводит человеческую мысль философия Декарта. Если она и победила скептицизм, то только в отношении бесконечно короткого мгновения настоящего. Для обоснования науки этого как будто мало.

В моей статье «О крайнем солипсизме» рассмотрена и эта сторона вопроса. Там указано, что настоящего, в том виде, в котором оно представляется Декарту и его последователям (например, англий-

ским эмпиристам), т. е. в виде завершенной и законченной мозаики «наличных» элементов, – вообще не существует. Мы всегда находим себя как бы в средоточии бесчисленного множества предметов, о которых мы в большинстве случаев не знаем, какова форма их бытия (или присутствия) в опыте, даны ли они в мысли, в представлении или в непосредственном созерцании. Чрезвычайно характерен и убедителен в этом смысле пример Джэмса относительно вспышки молнии и удара грома. Чтобы найти подлинное настоящее, надо гносеологически «опробовать» и расценить весь этот необозримый ворох предметов. Другими словами: завершенного настоящего нет. Есть процесс нахождения настоящего, выделения его из неисчерпаемого изобилия обступающих нас со всех сторон предметов. Ту же мысль можно выразить еще и так: можно найти кое-какие элементы наличного бытия, но нельзя исчерпать находящееся перед нами наличное бытие, реестры его элементов составить. Реестр этот всегда будет незаконченным, и как только мы попробуем сказать «это все», опыт сейчас же нас опровергнет.

В моей статье «О крайнем солипсизме» я писал, что процесс нахождения и регистрации элементов настоящего, т. е. элементов непосредственного данного, может быть выражен формулой: «вот это и еще». Что такое «вот это» мы, можно сказать, знаем насквозь: это то, что нам сейчас холодно и тепло, что доносится какая-то музыка, что я думаю о природе и структуре настоящего. «И еще» ни к чему определенному не относится. Оно только напоминает нам, что всякий наличный элемент и всякая совокупность (коллекция) наличных элементов даны нам только в виде незаконченного реестра, т. е. как ЧАСТЬ, требующая завершения, нуждающаяся в завершении. Тот мир, в котором мы себя находим, в котором мы осуждены жить, мир, в котором есть непосредственно присутствующее бытие и воображаемое бытие, мир, который есть наполовину действительность, наполовину мысль, – этот мир не может существовать иначе как в виде части – незавершенной и требующей завершения части. Отсюда раздрающие его антиномии; отсюда его мнимость и призрачность в конечном и глубочайшем смысле.

Теперь Вы видите, как сходятся моя теория познания и моя жизненная философия.

Крепко обнимаю Вас.
Ваш дядя Леня.

П.С. Из внимательного анализа нашего исконного знания о форме наличного бытия, моя теория познания выводит принципы логики и математики (см. мою немецкую книгу «Über mathematisches Denken». Bibliothek für Philosophie Bd. 8. Leonhard Simon. Berlin 1914 [19]).

Роковым образом незавершенный мир, в котором мы живем, есть безбожный физико-математический мир.

**3. Габрилович Л. <Второе «резюме»
(приложение к письму С. Франку 12 марта 1950 г.)> [20]**

26 февраля 1950.

В чем заключается великая заслуга Декарта? В том, что он нашел знание, в отношении которого сомнение просто теряет всякий смысл. Когда я смотрю на небо и вижу на нем луну, это, может быть, обман зрения, и, на самом деле, никакой луны, может быть, и нет. Но видеть-то я ее вижу или каким-нибудь другим способом воспринимаю, потому что, если бы не видел и не воспринимал, то и сомнения в ее существовании не могло бы возникнуть. Другими словами: отрицая реальность некоторого предмета (или сомневаясь в этой реальности), мы должны одновременно утверждать реальность восприятия этого предмета – иначе к чему же могло бы прилагаться сомнение? Или еще так: всякое отрицание предполагает утверждение, – мир не может состоять из сплошной мнимости, в нем есть как бы неистребимый остаток реальности.

Более того: первое и несомненное знание, какое есть в нас и у нас, это знание, что существует нечто реальное. Иначе вообще ничего бы не было, включая в это полное «ничего» и философские размышления и сомнения. В том, что есть нечто реальное, никакого сомнения быть не может. Другой вопрос, какова природа этого реального, этого неистребимого никаким скептицизмом последнего остатка реальности. По Декарту, этот неистребимый остаток состоит из наших ощущений, восприятий и мыслей, предметы которых могут быть мнимыми предметами, но которые сами существуют уже с полной несомненностью, потому что, не будь их, и сомнение было бы невозможно.

К сожалению, уже у самого Декарта, этот неистребимый остаток реальности, можно сказать, устрашающе мал. Он целиком состоит из того, что принято называть «содержаниями сознания», т. е. из наших ощущений, восприятий, чувств, представлений и мыслей. Ни один предмет внешнего мира и ни один предмет математики, физики или истории не входит в него. Декартово «несомненное знание» недостаточно для обоснования науки. Это ясно показал пример английского эмпиризма, развившегося на философии Декарта. Эмпиризм этот, с одной стороны, привел к учению Беркли о призрачности всего мира, а, с другой – к Юмову скептицизму. Если нам достоверно известны только содержания нашего сознания (а не хотя бы некоторые из рисуемых ими предметов), то, конечно, никак нельзя обосновать ни реальности внешнего мира, ни истинности или достоверности математики. Так выросший из Декарта английский эмпиризм вернул философию к скептицизму. И в Европе (т. е. на континенте) философия Декарта сразу же привела к учению о призрачности мира. Еще в 17-ом веке ранний Картезианец, парижский врач Клод Брюнэ [21], стал

утверждать, что только он один подлинно существует и что весь остальной мир есть его видение. С точки зрения взятого в чистом виде Декартова учения, этого солипсизма Клода Брюнэ опровергнуть нельзя. Для каждого из нас, по смыслу Декартова учения, достоверно существуют только наши собственные содержания сознания. Выйти из этого заколдованного круга мы не можем. И никто не в состоянии доказать нам, что за пределами этого заколдованного круга вообще существует что-либо, – например, земля, небо, другие люди, причинная связь, числовой ряд и т.д.

Можно пойти еще на один шаг дальше. К убеждению в призрачности всего мира можно прибавить убеждение в такой же призрачности собственного нашего прошлого и собственного нашего будущего. На эту возможность указывали многие. Она есть прямой вывод из основной идеи Декарта, из взятого в чистом виде его учения. Теория, согласно которой подлинно существует только настоящее, называется «крайним солипсизмом», или «моментализмом». Оставаясь в пределах Декартовой гносеологии, опровергнуть эту теорию нельзя. Мы с полной достоверностью знаем, что существует видение прошлого – восприятие прошлого, но мы не знаем и не можем знать с достоверностью, – существовало ли само прошлое. Может быть, наши воспоминания иллюзорны и рисуют нам мнимый предмет. Идея это чрезвычайно нравится клерикально настроенным философам. Она как бы подсказывает им вывод, что без ВЕРЫ никак нельзя выйти из заповедного круга «моментализма». Надо по крайней мере поверить (без всяких доказательств), что было прошлое и есть внешний мир и другие люди. Достоверного знания об этом быть не может; может быть только вера. Ну, а раз всякое знание основано на ничем не доказанной вере, то почему же не признать веру главным источником нашего познания и тем вернуть церковному учению руководящую роль в нашей духовной жизни? Таков по-видимому был замысел и неоконченных «Основ Теоретической Философии» Владимира Соловьева. Вопрос об иллюзорности прошлого поставлен и освещен в этой работе с большим блеском и чрезвычайной убедительностью. Как Декарт иллюстрирует свое «методическое сомнение» как бы методологической гипотезой о злом демоне, вложившем нам в душу ложные мысли и уверенности, так и Владимир Соловьев делает явно методологическое допущение, что все его воспоминания о прошлом внушены ему злым шутником при помощи гипноза. «Кто мне докажет, что я действительно Владимир Сергеевич Соловьев, отставной профессор философии Московского Университета, родившийся в Москве около пятидесяти лет тому назад, а не молоденькая индийская танцовщица, которую гипнотизер заставил вообразить, что она пожилой русский философ?»¹. Конечно, никто этого Владимиру Соловьеву доказать не

¹ Фраза, поставленная в кавычки, не цитата из Соловьева, а сжатый пересказ его забавного «мифа».

может, и сама собою напрашивается мысль, что только ВЕРА может спасти его от сомнений и позволить ему смело и убежденно чувствовать и сознавать себя именно Владимиром Сергеевичем Соловьевым, отставным профессором философии и т. д., а не загипнотизированной индийской танцовщицей. Вывод этот в неоконченном сочинении не высказан, но по-видимому к нему тянутся все нити изложения. Выходит, как будто, что, несмотря на свое гениальное озарение, Декарт все же не до конца справился со скептицизмом, иначе не пришлось бы приглашать в союзницы ему веру.

Повторяю: из философии Декарта, как будто, вытекает, что мы безнадежно и безвыходно заключены в скорлупе настоящего. Картезианство ведет к солипсизму, а затем и к крайнему солипсизму, к моментализму.

Все это было-бы очень убедительно и даже неопровержимо, если бы в любой данный момент мы могли сразу определить, что же является подлинным нашим настоящим. В каждый данный момент мы находим перед собой сложную и богатую реальность. Мы окружены со всех сторон множеством разнообразнейших предметов. Вот я сижу в солнечный летний день у открытого окна моего кабинета и читаю биографию Декарта. В соседнем доме кто-то разучивает на рояле «Бэ-моль сонату» Шопена. Мимо окна, нет-нет, и пронесется, гудя и грохоча, автомобиль. Спрашивается: какие из этих окружающих меня предметов или какие части их находятся в моем подлинном настоящем, какие выступают из него? Яркий свет – это, конечно, настоящее. Его, может быть, даже и нет на самом деле, я, может быть, вижу его во сне или у меня очень яркая галлюцинация. Но во всяком случае ощущение его присутствует передо мною и присутствует передо мною именно сейчас. Не совсем так обстоит дело с серией музыкальных нот, доносящихся из соседнего дома. Начать с того, что Бэ-моль сонату я слышу и отрицать этого никак не могу. В данный момент я воспринимаю знакомые мне ритмы и аккорды Шопеновской сонаты. Но что значит это восприятие? Ведь не могу же я слышать все такты музыкального произведения сразу. Я их слышу в порядке последовательности такт за тактом. При этом я не могу оторвать один от другого, потому что сущность музыкального явления и заключается именно в непрерывном следовании этих тактов. Выходит, что часть музыкального предмета находится в прошлом, другая часть в будущем. Мы, с одной стороны, никак не можем отрицать, что воспринимаем сейчас музыку и, еще точнее, что воспринимаем сейчас такую-то часть Бэ-моль Сонаты, а, с другой стороны, твердо знаем, что это восприятие показывает нам не только элементы настоящего, но и элементы прошлого и будущего.

Пожалуй, еще более поучительно рассмотрение того, что воспринимает человек, читая историческую книгу, например, биографию Декарта. Во-первых, он с полной достоверностью знает, что занят сейчас чтением. Во-вторых, он знает с такой же достоверностью, что

чтение рисует ему Декарта. Благодаря чтению, великий философ и ученый как-то воспринимается им. Восприятие относится к настоящему, воспринимаемое же целиком находится в прошлом. Составляя реестр настоящего, мы должны выкинуть из него жизнь и судьбу Декарта, но включить в него восприятие этой жизни и судьбы.

Все это показывает, что переживание момента настоящего не то же самое, что знание об этом моменте. Разумеется, мы всегда живем в настоящем. Но это не значит, что мы можем начертить границы этого настоящего, не имея достоверного знания о существовании прошлого и будущего. Та реальность, которую мы находим перед собой – сложная и двусмысленная реальность. С одной стороны и под каким-то определенным углом зрения, она вся находится в настоящем. С другой стороны и под другим углом зрения, она не только захватывает прошлое, но и содержит в себе фантастические и даже невозможные предметы (шапка-невидимка, искривленное время). Очевидно, разные бывают формы существования предметов, разные виды реальности. Есть предметы, которые мы воспринимаем только пониманием: мы знаем, что значат обозначающие их слова (например, «круглый квадрат»). И одновременно мы, конечно, понимаем, что слова эти или их сочетания обозначают противоречивую и бессмысленную вещь. И однако, все эти бессмысленные и невозможные предметы, все эти «круглые квадраты», «заключительные числа натурального числового ряда», «не-аристотелевы логики» и т. д. в каком-то смысле все-таки существуют, раз мы можем говорить о них и понимать что говорим о них¹. Это еще раз, и очень убедительно, показывает, что есть разные виды существования – существование в мысли и понимании, существование в памяти или воспоминании, существование в фантазии или в представлении, существование в ожидании или предугадывании и, наконец, непосредственное существование, в котором предмет уже не изображается отличным от него элементом сознания (мыслью, воспоминанием, представлением), а просто сам присутствует перед нами.

Таким непосредственным существованием обладают, например, те содержания сознания, которые рисуют или изображают каким-то образом находящиеся вне их предметы. Я говорю о мыслях, представлениях, воспоминаниях и т. п. Схоластики (напр. Аделяр Батский) называли такие содержания сознания «интендирующими актами» или «интенциями», и в наши дни Эдмунд Гуссерль попытался вновь ввести эти термины в теорию познания (см. Том II^{ой} его «Logische Untersuchungen»).

Когда моментализм утверждает, что мы роковым образом и безвыходно заключены в скорлупку настоящего, он очевидно делает допущение, что эта скорлупка, т. е. граница настоящего, нам досконально и достоверно известна и что так же досконально и достоверно

¹ Вспомним Эвклида Мегарского и «Λεκτόν» стоиков.

известно нам и все содержание настоящего, т. е. все, что заключено в скорлупке. Предположим однако на минуту, что в настоящем, т. е. в наличном бытии, есть части или элементы, которых мы не знаем. Это означало бы, что существует два понятия или вида настоящего или наличного бытия: настоящее в узком смысле (т. е. известная нам часть настоящего) и настоящее в широком смысле (настоящее взятое в целом, включающее и известные нам и неизвестные нам части). При таком положении дела, нам не пришлось бы уже больше бояться моментализма, т. е. перспективы быть безвыходно заточенным в скорлупку настоящего. Мы знали бы, что за пределами известного нам настоящего, известного нам наличного бытия, существует еще и неизвестное нам настоящее, неизвестное нам, но бесспорно существующее, наличное бытие, т. е., что неистребимый, недоступный скептицизму остаток реальности шире нашего знания о нем.

И вот оказывается, что именно сделанное нами выше предположение соответствует нашему непосредственному опыту. Мы никогда ни в один миг нашего существования не знаем ВСЕГО нашего настоящего. Не знаем мы его потому, что для приобретения такого знания надо РАЗОБРАТЬСЯ во всех находящихся перед нами предметах и установить, что в них только мыслится, вспоминается, представляется, предугадывается и что как бы самолично присутствует в нашем опыте. Джэмсов пример вспышки молнии и раската грома красноречиво и убедительно показывает, что «открытие», обнаружение настоящего, вовсе не такая простая задача, как может показаться с первого взгляда. Вообще же говоря, отыскание настоящего требует некоторой умственной операции: оно производится путем исключения. В начале, до того как приступить к гносеологическому рассмотрению и разбору, мы вообще несравненно больше интересуемся самими предметами и их свойствами и особенностями, чем формой их бытия в опыте. Слушая музыку, мы следим за ее мелодическим и гармоническим потоком, и кому же может прийти в голову спросить себя, какой такт и какие ноты он сейчас действительно слышит, а какие только вспоминает? И, однако, чтобы отыскать настоящее, подлинное настоящее, надо поставить себе именно такой сумасбродный и нелепый вопрос. Пока мы его не поставим и пока мы на него не ответим, мы ровно ничего не будем знать о подлинном настоящем, — разве скажем, что «сейчас» слушаем музыку. Это суждение будет вполне верное суждение, потому что восприятие музыки у меня сейчас несомненно и бесспорно есть: это восприятие несомненно составляет часть нашего настоящего. Но такое бесспорное и несомненное присутствие перед нами восприятия музыки ничего не говорит нам о том, в какой мере сам предмет нашего восприятия, т. е. сама музыка, может считаться находящимся в настоящем и какие части его должны быть отнесены к прошлому и будущему. Вот тут-то, для отыскания подлинного настоящего, и вступает в свои права гносеологическая работа очистки и исключения.

В чем заключается работа очистки? В том, что из первоначально сложного и богатого разнообразия находящихся перед нами предметов исключаются и зачеркиваются все те, которые нами мыслятся, вспоминаются, представляются, предугадываются, а не просто и непосредственно находятся. Исключение и зачеркивание незаключающего включения в настоящее предмета производится на том основании, что он оказывается всего только «помышленным» или «представляемым», а не присутствующим перед нами самолично. Пользуясь удачными и удобными схоластическими терминами, подлежащий исключению предмет изображен «интендирующим актом», т. е. отличным от изображенного предмета содержанием сознания (например, мыслью, представлением). И вот, чтобы исключить предмет из настоящего, прежде всего надо установить, что не он сам, а только представление о нем находится перед нами, а для этого надо обнаружить рисующее его нам представление. Вот почему в нашем знании есть всегда неистребимый остаток реальности. Чтобы признать предмет мнимым, мы должны убедиться в реальности рисующего его нам представления. До тех пор пока не открыто, что предмет существует только в представлении, нелепо и бессмысленно сомневаться в реальности этого предмета. Предмет может быть мнимым только в том случае, если он помышляемый или представляемый предмет¹.

Непосредственный опыт показывает нам, что мы в любой данный момент знаем только часть находящегося перед нами наличного бытия, т. е. не помышленного и не представляемого бытия. Происходит это потому, что знание о таком, как бы самолично присутствующем перед нами, бытии есть результат гносеологического рассмотрения и разбора, а производим мы такую работу рассмотрения и расценки только по отношению к интересующим нас в этом смысле предметам. При этом мы достоверно знаем, что, кроме этих, интересующих нас сейчас в гносеологическом смысле предметов, перед нами находится еще огромное множество других. В них тоже имеется тот неистребимый остаток реальности, который есть в каждом предмете. Но какова природа этого остатка, мы не знаем, пока не подвергли гносеологической расценке и эту часть находящегося перед нами мира. Другими словами: мы с полной достоверностью знаем, что, кроме известного нам сейчас наличного бытия, существует еще и другое наличное бытие, но каково оно, мы пока еще не знаем.

Декарт, а за ним, можно сказать, все представители новой философии вплоть до солипсистов, крайних солипсистов и моменталистов, были уверены, что в каждый данный момент человек знает, что ему дано, потому что дано ему именно то, что находится в его сознании. Иначе говоря, для Декарта и всей новой философии (за единственным исключением Канта), настоящее есть завершенная и законченная мозаика известных человеку элементов. Таким образом и получается та

¹ В противном случае самое понятие «мнимости» теряет свой смысл.

роковая скорлупка настоящего, в которую безнадежно и безвыходно заточено наше достоверное знание. Аберрация произошла оттого, что Декарт и все последовавшие за ним смешали присутствие перед нами предметов (например, вспышки молнии, Шопеновской Бэ-моль сонаты и т. д.) с заключенным в этих предметах наличным (т. е. непосредственно данным, а не помышленным или представленным) бытием. Предметы-то нам, конечно, известны, потому что мы воспринимаем и сознаем их. Но воспринимать все эти предметы вовсе не то же самое, что знать их гносеологическую структуру, т. е. отдавать себе отчет в том, какие их части и элементы рисуются нам в мысли или в представлении, какие самолично присутствуют перед нами. Восприятие предмета еще не дает знания о настоящем или, точнее, полного знания о настоящем. Такое знание требует не только восприятия предметов, но и гносеологического рассмотрения их, гносеологической расценки их. Вот эту-то необходимость предварительной гносеологической расценки и сам Декарт, и все последовавшие за ним и упустили из виду. Так у них и создалось ложное представление будто достаточно нам увидеть, чем заполнено наше сознание, чтобы мы тем самым узнали, что нам непосредственно дано. Как известно, Декарт называет восприятия предметов «идеями». Он говорит, что эти «идеи» достоверно существуют, и это, конечно, верно. Когда мы слышим удар грома, мы действительно слышим удар грома. Но Декарт не спрашивает, что же в этих «идеях» представляется в мысли или в воображении и что само присутствует перед нами. Он не задает себе вопроса: что мы действительно сейчас слышим в раскате грома, что вспоминаем или предугадываем. Благодаря этому упущению, теория познания Декарта сильно, но недопустимо, упрощается. Из нее устраняется глубокий и коренной вопрос об условиях нахождения наличного. Вопрос этот был поднят только Кантом во втором (переработанном) издании «Критики Чистого Разума», в главе о трансцендентальной аналитике. После неясных и как бы робких намеков Канта, проблема эта снова забылась, и все попытки преодоления ментализма свелись к тому, что призывалась на помощь вера.

Картина совершенно меняется, если вспомнить, что дело идет не о том, что мы сейчас воспринимаем, а о том, что в этих восприятиях не нарисовано мыслью, памятью, воображением, а само присутствует в опыте. Восприятия охватывают весь мир. Предметы их могут быть безмерно удалены от нас в пространстве и времени. Когда астроном наблюдает внезапно вспыхнувшую звезду, его мысль рисует ему событие, происшедшее на расстоянии многих тысяч световых годов, много тысяч лет тому назад. Но восприятие этого события мыслью составляет бесспорную часть его, астронома, настоящего. Размышляя о своей только-что вспыхнувшей звезде, которая вспыхнула несколько тысяч лет тому назад, астроном усердно думает о таких вещах, как параллаксы, световые годы, туманности, взрывы атомов на погасающих солнцах, но он ни одной секунды не думает о том, что же в вос-

принимаемом им предмете самолично присутствует перед ним, а что только нарисовано мыслью или представлением. Астроном знает наверняка, что какая-то неустранимая реальность в его вспыхнувшей звезде есть, но так как он не гносеолог и гносеологическим анализом не занимается, то он не знает: какова эта реальность. Вот и выходит, что есть несомненно и бесспорно существующие части или элементы наличного бытия, т. е. части или элементы настоящего, которых мы не знаем. Идея о насквозь нам известном и завершённом, как мозаика, настоящем есть просто фикция, миф. На вопрос: что нам сейчас непосредственно дано? – ответ может быть только такой: «вот это и еще». А что такое это «еще» – мы не знаем. В моей статье «Крайний Солипсизм»¹ я предложил изобразить знание о наличном бытии символом: $a + x$ [22].

В этой формуле «а» означает известную нам часть наличного бытия, например, воспринимаемый мною сейчас свет, желание выкурить папиросу, мысль о Додекиндовой теории иррациональных чисел и т. д. Что такое «х», мы не знаем. Мы знаем про него только то, что он несомненно и достоверно существует, потому что он есть именно тот неистребимый остаток реальности, который заключен в окружающих нас, еще необследованных гносеологических предметах. И вот, если понимать под «настоящим» только известную нам часть наличного бытия, «х» находится вне настоящего. Это значит, что бесспорно и несомненно существует нечто, находящееся за пределами настоящего. Крайний солипсизм опровергнут и для преодоления его не надо прибегать к помощи веры.

В моей статье «О крайнем солипсизме» я назвал символическую формулу « $a + x$ », которую можно передать словами «вот это и еще», – формой непосредственно данного [23]. В моей немецкой книжке «Über mathematisches Denken» («Bibliothek für Philosophie», Bd. 8. Berlin. Leonhard Simion. 1914) я назвал ее «актуальной формой». Эта форма нам дана раньше заполняющего ее содержания, так что приступая к гносеологическому анализу какого-нибудь предмета, о котором мы еще не знаем, какое наличное бытие он содержит в себе, мы вправе заранее сказать, что результат будет « $a + x$ », т.е. «вот это и еще». Что это значит? Это значит, что у непосредственно данного, у того наличного бытия, которое само присутствует перед нами, а не нарисовано мыслью или воображением, есть необходимая обязательная для него форма и что эта форма заранее нам известна. Всякое наличное бытие непременно содержит в себе двойственность «вот этого» и «еще чего-то». В моей книжке «Über mathematisches Denken» показано как из этой основной двойственности получаются основные элементы логики и математики – тождество, различие, числовая рядоположенность. Логика и математика основаны не на качественном содержании нашего опыта, а просто на том, как бы основном, факте,

¹ В «Вопр. фил. и псих.» 1907.

что в нашем мире есть два вида бытия – бытие представляемое или помышленное и бытие наличное, т. е. само присутствующее в опыте. В мире, где сосуществуют эти две формы бытия, необходимо имеется налично форма «вот это и еще», и логика с математикой господствуют над знанием. Быть может есть другой мир или другие миры, в которых нет разницы между помышленным или представляемым бытием и непосредственно данным бытием, т. е. между мыслью и фактом. В таком мире или в таких мирах не может существовать вопроса об истинности или ошибочности знания. Там не может быть и логики с математикой. Но, повторяю, мы этих миров не знаем. Разве мистики иногда заглядывают в них. Мы-же, обыкновенные, трезвые, не издававшие мистических озарений, люди знаем только наш как бы двойственный мир, где есть наличное бытие и помышленное бытие, есть вопрос об истинности и ошибочности, есть гносеологический анализ и господствуют логика и математика.

Говоря о достоверности знания, мы, конечно, говорим о достоверности знания в пределах этого мира. И Декарт, разумеется, не думал и не говорил ни о какой иной достоверности.

4. Габрилович Л. – Франку С. 30 марта 1950 г. [24]

112 W. 72nd street
New York 23 NY 30 марта 1950

Дорогой Семен Людвигович,

Спасибо, что откликнулись. Мы с Вами теперь как Арамис и д'Артаньян в третьем томе «Трех Мушкетеров» (Vicomte de Bragelonne): умер Портос, умер Атос, давно нет больше Ришелье, нет даже уже и Мазарини, все прошлое богатство и великолепие жизни провалилось навсегда в черную бездну, из которой все выплескивается и в которую все вливается обратно и которую Шеллинг и Бердяев наивно-эффемистически называли «свободой», – и вот перекликаемся мы с Вами как два переживших свой пышный мир призрака, и мне тепло делается на сердце, когда думаю, что не так мы уже далеко друг от друга – что такое 3000 миль, что такое разница в идеологиях?

Относительно философии и ее сущности и определения мне хотелось бы сказать Вам вот что. Философия без теории познания это уже почти неизбежно – пируэт в сторону Кайзерлинга [25]. Исключение делаю только для подлинных мистиков и подлинных писателей. Хотя Паскаля и преподают во французских лицеях на уроках литературы («en littérature» [26]), но из философии его не выкинешь, хотя у него и вовсе нет гносеологии. Зато он понял, что агония Христа не прекратится до конца нашего мира и что поэтому никто не имеет права спать. Ницше тоже, конечно, следовало бы преподавать en littérature. «Лучше всех писали по-немецки два человека: я и Henri Heine» (нарочно Henri, а не Heinrich). Это неверно, и Гете писал го-

раздо лучше их обоих. Однако, оба великие писатели, особенно Henri Heine. После Гете величайший немецкий поэт. Очень большой (хотя и очень манерный) писатель и Ницше: знает тайны выбора и соединения слов и хорошо знает секрет внешнего и внутреннего ритмов. Но и его из философии не выкинешь, хотя у него, кроме смешной, почти а la Зиммель, дарвинистской гносеологии (в «Веселой науке») вовсе нет теории познания. И он, как Паскаль, понимал многие жуткие и важные вещи. Напр. что наше страшное одиночество заставляет нас подняться выше самих себя. Автор первого послания апостола Иоанна, конечно, признал бы Ницше своим. Автор же посланий апостола Павла нашел даже очень хорошее название для этого поднявшегося выше самого себя: ἄνθρωπος πνευματικός [27]. Для этого πνευματικός «все открыто, даже глубины Бога» – καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ [28]. Если мысль человека дошла до такой религиозной напряженности – как ее выкинешь из философии. Только очень, очень редки Паскали и Ницше. А Кайзерлингами, Шелерами, Сартрами пруд пруди. Ну этих я бы беспощадно метлой и за порог. Мало у нас времени, дорогой Семен Людвигович. Нельзя его терять на шуштуру. Ни на педантическую шуштуру (вроде Риккерта), ни на простую шуштуру, вроде Кайзерлинга.

Но вот Вы верите в метафизику без теории познания, а я считаю, что метафизика это именно и есть теоретико-познавательное ощупывание границ нашего мира, того, который Лейбниц чрезвычайно глубокомысленно называл «хорошо обоснованным призраком» (phenomenon bene fundatum).

Когда гениального Апеллеса, главного и неверного ученика Маркиона [29], какой то видимо очень уже рассудительный тогдашний критик спросил, на каком основании он в отличие от своего учителя, признает только одну ἀρχή [30], а не две [31], – глубокомысленный антирационалист ответил просто: «Οὗτως κινούμαι» – «так влекусь» [32].

Теории познания и у Апеллеса, конечно, не было, и его тоже из философии не выкинешь. Но у него и метафизики не было, и сестры ее, теологии, не было, он никакой системы не создавал, он просто «так влекся». Маркион не интересовался богословием, и философов очень недолюбливал. Теологию создала вселенская, католическая церковь, та самая, что в 144 году отлучила от себя Маркиона.

Что такое метафизика с богословием? Попытка вдвинуть запредельное в рамки посюстороннего, – в логику, «диалектику», чуть не в алгебру и геометрию. Исключается только один вид теологии – негативная. Но я думаю, что «теологией» эта глубокая и своеобразная гносеология называется по недоразумению. Вы мне скажете: один из замечательнейших негативных теологов был кардиналом, и влиятельным кардиналом [33]. А я Вам скажу на это, что есть у меня большой друг, monseigneur, которого Вы по имени, конечно, знаете (он имел большое влияние на покойного Пия XI) и который говорил мне не раз:

– Je m'en fous pas mal que Jesus ait existé ou non. Je vous dirais même que je m'en fous royalement. Et je ne suis pas pour ça un mauvais chrétien [34].

Кардинал Вердье [35], с которым мой monseigneur был чрезвычайно близок, тоже не считал этого. Меня лично monseigneur уговаривал считать себя подлинным христианином, каким он сам считает меня. В этом пункте мы так и не сошлись. Я ему прямо говорил, что и его эсотерическое христианство по существу больше не христианство. Так зачем же надевать маски? Даже библейский Бог не осудил, а похвалил раба своего Иова за то, что тот говорил о Нем честно, открыто и даже «с дерзновением» [36]. Я всегда веселился, читая это интерполированное ортодоксами наивно-литературное разрешение могучего диссонанса гениальной книги. Вот где начинал разгораться подлинный религиозный пожар, и вот куда затрусили гурьбой Ницшевы «последние люди», чтобы убить Бога и подмигивать. Они-то и сочинили приятный литературный конец зловещего de profundis.

Повторяю: во всех исканиях и похождениях эсотеризма всегда есть фальш и актерство. Мне напр. всегда был просто отвратителен Филон [37] с его плоской якобы эсотерикой Ветхого Завета. Церковь сразу уцепилась за него и стал вдруг некрещенный и неискренний болтун ничего не знавший о Христе – beatus Philo. А через две тысячи лет наивные люди вроде кн. С. Н. Трубецкого, принимают мелкое александрийское актерство за подлинное озарение и делают из украденных у стойков и превращенных в местечковую эсотерику обрывков греческой мысли – великую метафизическую систему [38]. А ведь и в Четвертое то Евангелие отголоски этого александрийского попури («rot pourri» [39] – «satyra lynx» [40]) попали путем злоумышленной интерполяции, да еще были всунуты на первое место, до великой гностической символики света и тьмы, которая этот свет не принимает [41].

Филон, конечно, потому сделался beatus, что его актерские выверты положили начало «богословию», т. е. католической метафизике. Ну, дочка и вышла вся в папашу в смысле честности и искренности. У апостола Павла упоминается выдающийся христианский миссионер, «ничего не знавший о Христе» (т. е. по-видимому незнакомый с евангельским преданием): это предшественник и даже конкурент Павла в Коринфе, Аполлос. Но этот Аполлос был, надо думать, подлинный христианин (в смысле моего монсеньора), хотя и ничего не знал περί Ἰησοῦ [42]. Павел пишет что они оба «συνεργοὶ ἔσμεν τοῦ Θεοῦ» [43] – один сажал, другой поливал, а выращивает посаженное Господь [44]. Разумеется, сотрудник Бога Аполлос не попал в святые, а вот Александрийский Миркин Гецевич [45] пролез: «beatus Philo». У меня в Петербурге были omnia quae supersunt [46] этого Миркина, напечатанные в Амстердаме, в 16-ом столетии и я всегда удивлялся его бездарности. Даже когда он описывает свое путешествие к императорскому двору с челобитной о защите александрийских евреев от погромов – и эта репортерская реляция вышла сухой и скучной [47].

Думаю, что тогдашняя Александрия очень была похожа на теперешний Бруклин и Бронкс, где евреи тоже опротивели всякому не чересчур небрежливому человеку. Впрочем еще ап. Павел правильно сказал «бойся обрезанных» [48].

На этом новозаветном поучении разрешите оборвать.

Искренно Вам преданный
Л. Габрилович.

Комментарии

1. Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 9. Unidentified D-G Письма написаны от руки, приложение с «резюмэ» – машинопись с небольшими вставками от руки (в частности, выражений и названий латиницей). Рукописный текст Л. Габриловича написан в старой орфографии (из которой сохраняем только написание «каэолический», а также некоторые особенности написания слов – «резюмэ», «эсотерика», «харвардский»); машинописный текст – в новой орфографии. Сохранился также один конверт авиапочты с обратным адресом Л. Габриловича (см. в тексте) и адресом получателя: Dr. Simon L. Frank, 46 Corringham Road, London NW 11, England. Письма предваряет небольшой листок с машинописным текстом, составленным, очевидно, Татьяной Франк: «Письма Л. Габриловича к С.Л. Франку. Отношения его с С.Л. были еще в Петербурге. Я не знала Габриловича (Галича). Есть некоторые неточности в его письмах о встречах с С.Л. Из писем можно ориентироваться в приложенных “посланиях к племяннику Бориньке”, выдуманному племяннику». Выражаю большую признательность куратору Бахметьевского архива Тане Чеботарёвой, а также профессору Терезе Оболевич и доценту Татьяне Резвых за оказанное содействие. Благодарю доцента В. Чернышова за помощь в расшифровке древнегреческих и французских цитат.

2. Четыре пронумерованные страницы (два листа), рукопись.

3. Под адресом дописано рукой Франка: «отв. 23. III».

4. Abklärungsprozess – процесс отстаивания, осветления (нем.).

5. Кроме упомянутых в предисловии, в этих журналах были опубликованы статьи: *Габрилович Л.* Проблема абстракции (Об основаниях достоверности суждений, исключения из которых непредставимы) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98 (III). С. 444–476; *Gabrilovitsch L.* Über Bedeutung und Wesen der Elementar-begriffe (Versuch einer neuen Inangriffnahme des Universalienproblems) // Archiv für systematische Philosophie, 16, 1910. S. 453–497.

6. Аделард Батский (Adelardus Bathoniensis, ок. 1080 – ок. 1152) – английский философ, математик, астроном и переводчик.

7. Статья «О крайнем солипсизме» увидела свет в 1912 г.

8. Пантелеймонов Борис Григорьевич (1880–1950) – инженер-химик, писатель-эмигрант. В студенческие годы участвовал в революционном движении, некоторое время был в ссылке. Высшее образование завершил в Германии. Перед революцией был директором департамента в Министерстве сельского хозяйства. Профессор, работал с А. Чичибабиным. Занимал высокооплачиваемую должность в Палестинской поташной компании, созданной в мае 1929 г. для разработки месторождений Мертвого моря. В конце 1930-х гг. жил в Париже, куда вернулся после его освобо-

ждения в 1944 г. Оборудовал лабораторию по изготовлению косметики. Тогда же сблизился с И. Буниным, А. Ремизовым (познакомился с ним в 1937 г.), Н. Тэффи, высоко ценившими его талант и человеческие качества. Умер от рака горла. В 2013 г. в Омске издано трехтомное Собрание сочинений Бориса Пантелеймонова.

9. Имеется в виду цикл рассказов «Приключения дяди Володи», печатавшийся с 1946 г. в Париже и вошедший в сборники «Зеленый шум» (1947) и «Звериный знак» (1948).

10. Возможно, речь идет о каких-то статьях Габриловича в нью-йоркском «Новом Русском Слове». В то же время можно отметить, что Габрилович был вхож в дом Буниных уже в начале 1920-х гг. в Париже, о чем свидетельствует, например, дневниковая запись Веры Буниной от 8/21 января 1921 г.: «Вечером был Ландау... Обедал он вместе со Шполянским, Ибнером и Габриловичем. Пол-обеда шел разговор о Яне» (Устами Буниных. Дневники Ивана Алексеевича и Веры Николаевны и другие архивные материалы / Под ред. Милицы Грин. Б. м., Посев, 2005. Т. 2. С. 23).

11. Строки из стихотворения Ф. Тютчева «Последняя любовь».

12. Одиннадцать пронумерованных страниц, машинопись с рукописными вставками.

13. См.: Соловьев Вл. С. [Теоретическая философия]. Достоверность разума // Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 798. «Анекдот» восходит к воспоминаниям А. Фета о Тургеневе:

«Однажды, перед самым обедом, я забежал к Тургеневу поболтать с ним, пока он будет одеваться. В комнатах было, никак не более десяти градусов, которые передевавшимся Тургеневу были всех чувствительнее.

– Иван! – воскликнул он слезливым голосом, – ну, как же мне тебя умолять? Сколько раз, уже, я, слезно просил тебя сильнее топить в такие морозы.

– Помилуйте-с, помилуйте-с, – отвечал Иван.

– Да, ведь, я, – прервал его Тургенев все выше забирающим фальцетом, – и не спорю с тобою! Ну, ты умен, а я дурак. Но, помилуй! Не до такой же степени я глуп, чтобы не мог разобрать, холодно мне или тепло» (Фет А. Мои воспоминания 1848–1889. Часть I. М., 1890. С. 34–35).

14. См. прим. 7.

15. См., напр.: «Разве оглушительный взрыв не разделяет на две части сознание, на которое он воздействует? Нет, ибо сознание грома сливается с сознанием предшествующей тишины, которое продолжается: ведь, слыша шум от взрыва, мы слышим не просто грохот, а грохот, внезапно нарушающий молчание и контрастирующий с ним» [Джемс В. Психология. М.: Педагогика, 1991. С. 65].

16. Имеется в виду работа А. Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания» («Essai sur les données immédiates de la conscience»), 1889.

17. По данным издания А. С. Суворина «Весь Петербург», Леонид Евгеньевич Габрилович жил по адресу Фонтанка, 38. Что связывало его с домом № 10 по Саперному переулку, установить пока не удалось. Однако стоит отметить, что в квартире № 6 этого дома в 1903–1905 гг. размещалась редакция журнала «Новый путь» и сменившего его «Вопросы жизни», и с 1904 по 1909 гг. в этом доме жил Николай Бердяев (Сайт Саперного переулка <http://saperny.narod.ru/s10.htm>). Павел Владимирович Родзянко (1854–1932) – генерал-майор, шталмейстер Императорского Двора, с 1920 г. – в эмиграции в Югославии.

18. В связи с сообщениями об экспериментах по гипнотизму во Франции Вл. Соловьев писал о фактах «раздвоения, растроения и т. д. личности»: «Как эмпирический субъект, сознающий себя пьяным пожарным или же архиепископом париж-

ским, может, по общему признанию, быть на самом деле молодой модисткой, так возможно и то, что данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии, есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало или на госпожу Виргинию Цукки, и если у меня нет положительных оснований и поводов признавать такую метапросопею как факт, то нет также и философского права отрицать заранее и безусловно ее возможность». См.: *Соловьев В.С. [Теоретическая философия]. Достоверность разума // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 786, 787.*

19. *Gabrilovitsch L. Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Berlin, Leonhard Simion 1914. 92 p., «Bibliothek für Philosophie», vol. 8.*

20. Тринадцать пронумерованных страниц, машинопись с рукописными вставками.

21. «В Париже, действительно, проживал мыслитель, проповедовавший солипсистическую точку зрения. Это был Клод Брюне, по профессии врач и довольно плодовитый медицинский писатель... В 1703 г. Брюне издал отдельной брошюрой “Projet d’une nouvelle metaphysique” (Проект новой метафизики). Этот проект представляет ныне величайшую библиографическую редкость, и его опубликование (если только его еще можно будет отыскать) было бы, конечно, весьма желательным. Пока же нам приходится довольствоваться главным образом теми сведениями о философских взглядах Брюне, которые мы находим во второй части изданных Flashat de St Sauveur “Pieces fugitives d’histoire et de litterature, Paris 1704”» (*Робинсон Л. Солипсизм в восемнадцатом столетии // Робинсон Л. Историко-философские этюды. СПб., 1908. С. 48–49.*)

22. См., напр.: «Вы всегда будете вправе сказать, что существует элемент А, существует элемент В, существует элемент С и т. д. в каком угодно количестве, но никогда вам не удастся сказать, что *только* эти данные существуют. Попробуйте заключить ваш реестр и вы увидите, что он не закончен, что в нем не достает многого. Наличный, непосредственный опыт богаче самых длинных реестров» (*Габрилович Л. О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности) // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112 (II). С. 241.* Однако буквально формула «a+x» в этой статье, как и в других статьях Габриловича тех лет, не встречается. Между тем, С. Франк в «Предмете знания» активно использовал символ «Ах» как обозначение «первичного единства определенного содержания с неопределенностью» (*Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 52.*)

23. Точнее – «непосредственная данность» (*Габрилович Л. О крайнем солипсизме. С. 240.* «Рутинная гносеология слишком уже упрощенным порядком описывала исходную данность, как какую-то мозаику или карту, которую достаточно обозреть, чтобы иметь, так сказать, на ладони всю наличную действительность. Но такой карты или мозаики нет. А есть именно “волна” данности, окаймленная непознанным “и еще”» (*Габрилович Л. О крайнем солипсизме. С. 245.*)

24. Шесть пронумерованных страниц (три листа), рукопись.

25. Граф Герман Александр фон Кайзерлинг (Hermann Alexander Graf Keyserling, 1880–1946) – немецкий философ и писатель. В 1911–1912 г. предпринял кругосветное путешествие, описанное в наиболее известном его сочинении – «Путевом дневнике философа» (1919).

26. Литература, словесность (франц.)

27. Человек духовный (греч.). См.: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто

не может» (1 Кор. 2:14, 15) (14. Ο φυσικός όμως άνθρωπος δεν δέχεται τα του Πνεύματος του Θεού· διότι είναι ωφρία εις αυτόν, και δεν δύναται να γνωρίση αυτά, διότι πνευματικός ανακρίνονται. 15. Ο δε πνευματικός ανακρίνει μεν πάντα, αυτός δε υπ' ουδενός ανακρίνεται). У Л. Габриловича здесь и далее неправильное ударение – должно быть «πνευματικός».

28. «А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии» (1 Кор. 2:10) (Εἰς ἡμᾶς δὲ ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψεν αὐτὰ διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ· ἐλεῖδῃ τὸ Πνεῦμα ἐρευνᾷ τὰ πάντα καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ).

29. Маркион (ок. 85 – ок. 160) – христианский богослов, ересиарх, гностик, автор первой попытки составления канона Нового Завета. Основное сочинение – Антитезы, где он до предела заострил учение апостола Павла о противоположности двух Заветов Библии. Около 140 г. прибыл в Рим, но вскоре, в 144 г. был предан анафеме местной общиной. После этого он проникся идеями сирийского гностика Кердона и основал собственную церковь со священноначалием и таинствами, которая обрела своих последователей в Италии, Египте и на Ближнем Востоке.

30. Архэ, начало (греч.).

31. «Итак, этот вышеупомянутый Апеллес и его последователи утверждают, что нет ни трех начал, ни двух, как думали единомышленники Лукиана и Маркиона. Напротив, говорит Апеллес, один есть благий Бог, и одно начало, и одна неизменяемая сила» (*Епифаний. Contra Apelleianos, haeresis XLIV. 1*).

32. «Затем, целиком изложив мнения Апеллеса, Родон говорит: “Когда я ему говорил: “Откуда у тебя доказательства? Как ты можешь говорить, что есть единое начало? Скажи!”, он говорил, что пророчества сами избличают себя и что в них нет ни слова правды: они между собой не согласны, лживы и противоречат одно другому. А что есть одно начало, он, по его словам, этого не знает, а только его влечет к этой мысли. Я заклинал его сказать мне правду, и он поклялся в правдивости своих слов: он не понимает, как это есть единый нерожденный Бог, но верует в Него. Я засмеялся и укорил его, что он, называя себя учителем, не знает, как доказать то, чему учит”» (*Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. 5, 13, 6–7*). Эту историю приводит Э. Ренан в книге «Марк Аврелий и конец античного мира» (СПб.: Изд. Н. Глаголева, [1902]. С. 89–90). Отрывки Родона приведены в *Patrologia Graeca* Миня (т. 5, ст. 1333).

33. Имеется в виду Николай Кузанский.

34. «Меня вовсе не занимает вопрос существовал Иисус или нет? И я вам даже более того скажу, что это мне совершенно безразлично. Но это не делает меня плохим христианином» (франц.).

35. Жан Вердье (Jean Verdier, 1864–1940) – французский кардинал, сульпицианин. Архиепископ Парижа в 1929–1940 гг.

36. В заключительной главе книги Иова Господь обрушивает свой гнев на его друзей «за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов 42:7, 8). Слов «с дерзновением» здесь нет – возможно, это аллюзия на слова ап. Павла: «Посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4:16).

37. Филон Александрийский (ок. 25 г. до н.э. – ок. 50 г. н.э.) – богослов, апологет иудейства и религиозный мыслитель, оказавший большое влияние на последующее богословие своим экзегетическим методом и учением о Логосе,

38. Имеется в виду книга кн. С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории», третья глава первой части которой полностью посвящена Филону. Отметим, что С. Трубецкого вряд ли можно обвинить в «наивном» восхвалении Филона – его изложение достаточно объективно и критично. Он писал, в частности, что если

метод и идеи Филона «оказали столь значительное влияние на последующую мысль, то этот метод и эти идеи не составляют его личного достояния, несмотря на ту специальную разработку, которую он дал им в своей громадной литературной деятельности» (*Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 135*). Филон, по словам С. Трубецкого, «не дает систематического изложения своей философии и не претендует на философскую оригинальность», однако «его мирозерцанию не только нельзя отказать в своеобразной цельности, но надо признать, что он сумел придать этому мирозерцанию наиболее соответственную форму и в его рамках глубже подойти к философским проблемам, стоявшим на очереди» (*Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. С. 194*).

39. Мешанина (франц.).

40. Очевидно, неточное написание латинского выражения «satura lanx» – «полное блюдо различных видов фруктов», в переносном значении – «смесь».

41. Имеются в виду первые стихи Евангелия от Иоанна.

42. Об Иисусе (греч.).

43. «Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение» (1 Кор. 3:9). («Θεοῦ γάρ ἐσμὲν συνεργοί· Θεοῦ γεώργιον, Θεοῦ οἰκοδομῆ ἐστέ»).

44. «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог» (1 Кор. 3:6).

45. Миркин-Гецевич Борис Сергеевич (1892–1955) – юрист и публицист. Родился в Киеве. В 1916 г. был приговорен к ссылке в Сибирь, но так и не сослан. Окончил юридический факультет Петербургского университета и был оставлен для приготовления к профессорскому званию. До 1918 г. работал приват-доцентом Петроградского университета, преподавал международное право. В январе 1920 г. эмигрировал в Париж. С 1922 г. являлся масоном. Под псевдонимом Борис Мирский издал книгу «В изгнание. Публицистические очерки. С предисловием П. Н. Миллюкова» (Париж, 1922) и серию статей и рецензий в различных газетах и журналах. Он также являлся автором ряда глав по истории дореволюционной России в трехтомной «Истории России» под редакцией П. Н. Миллюкова. Сотрудничал во французской прессе, издал в 1921 г. на французском языке книгу «Евреи и русская революция». В эмиграции Б. С. Миркин-Гецевич продолжал заниматься международным правом. Лекции по международному праву он читал на юридическом факультете института славяноведения и русском народном университете. В народном университете он состоял также заведующим историко-юридического факультета. Он также читал курсы «История международно-правовых отношений России в XIX и XX столетиях» во франко-русском институте и «История внешней политики России» в парижской высшей национальной школе восточных языков. Б. С. Миркин-Гецевич опубликовал значительное количество работ по международному праву на русском и французском языках. В годы второй мировой войны жил в США, преподавал в Новой школе социальных наук, участвовал в Международной лиге в защиту прав человека.

46. Полное собрание сочинений (лат.)

47. Имеется в виду произведение Филона «De virtutibus et legatione ad Caium». Отметим здесь оценку С. Трубецким литературного стиля Филона: «Изучая Филона, мы невольно утомляемся этой риторикой, тем бесконечным разглагольствованием, изощренным суесловием, в которое он любит облекать самые простые мысли, подобно, впрочем, большинству своих современников» (*Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. С. 137*).

48. Видимо, аллюзия на Послание ап. Павла к Титу, 1:10: «Ибо есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных».