

которыя у каждаго человѣка такъ свѣтло звучать, когда ихъ тронешь»...

Разсказъ заканчивается важнымъ моментомъ въ жизни и карьерѣ Плевицкой, ея первымъ участіемъ въ концертѣ Л. Собинова, вмѣстѣ съ видными оперными артистами на сценѣ Большаго театра. Это Собиновъ сказалъ ей, услыхавъ ее въ ярмарочномъ нижегородскомъ ресторанѣ:

— Заставить смолкнуть такую аудиторію можетъ только талантъ. Вы талантъ.

«Онъ и не зналъ вѣрно тогда, что благодаря ему выросли у меня сильныя крылья».

Что Плевицкая — высокоталантливая исполнительница народныхъ пѣсень, это теперь извѣстно всѣмъ. Новостью для насъ является вновь открытый ея талантъ литературный.

Небольшое вступленіе къ книгѣ написано А. Ремизовымъ («Вѣнецъ»). Къ красивой простотой и искренностью книгѣ идетъ ремизовская хитрая и искусная филигранная застѣжка.

Издана книга съ большимъ вкусомъ.

Мих. Ос.

Л. Карсавинъ. *Философія исторіи*. Изд-во «Обелискъ». Берлинъ. 1923. Стр. 358.

«Развитая въ этой книгѣ философія исторіи выросла на почвѣ специальныхъ историческихъ работъ и размышленій надъ исторіей конкретной. Вытекавшія непосредственно изъ самой исторической работы основныя идеи въ развитіи своемъ необходимо приводили къ опредѣленнымъ метафизическимъ положеніямъ. Съ другой стороны, метафизическія изысканія съ тою же необходимостью возвращали въ сферу конкретной дѣйствительности, т. е. въ сферу исторіи». Таковъ, по словамъ самого автора (349), генезисъ этой книги. Неоднократно авторъ подчеркиваетъ, что самъ онъ — «по специальности историкъ, изучалъ исторію долго, не безъ усердія и, кажется, не безъ успѣха» (26). И дѣйствительно, книга изобилуетъ слѣдами обширной исторической эрудиціи автора. Несмотря на совершенное отсутствіе въ ней всяческаго «ученаго аппарата» (въ нѣсколькихъ примѣчаніяхъ авторъ ссылается лишь на свои собственныя предыдущіе труды), книга такъ насыщена историческимъ и исторіографическимъ матеріаломъ, въ ней такъ много ссылокъ, намековъ и мѣткихъ замѣчаній чисто историческаго характера, разрастающихся подчасъ въ самостоятельныя историческіе экскурсы (напр. о римской тогѣ, 18; о феодальномъ строеѣ, 20), что и безъ настойчивыхъ напоминаній автора читателю легко догадаться, что онъ имѣетъ дѣло не съ философомъ, извнѣ подходящимъ къ исторіи, а съ историкомъ-профессионаломъ, изнутри пытающимся осознать свою собственную дѣятельность такъ же какъ и ея предметъ. Однако, книга Карсавина менѣе всего похожа на аналогичныя труды другихъ историковъ

(Ланглюа-Сеньобоса, Бернгейма, даже наиболее философский из них — А. С. Лаппо-Данилевского). Сам автор признает, что в этой книге он шел «не от конкретной истории к основным и необходимым ее метафизическим предпосылкам», а обратно «к исторической действительности и исторической науке от метафизической системы», и признается, что «отсюда проистекают и недостаточная конкретность изложения и некоторая его догматичность» (350). Основная тема автора в сущности — «метафизика всеединства». В развитии этой темы он до того подробен (хотя и обвиняет себя в сжатости) и так часто вместо анализа конкретных вопросов теории истории ограничивается простыми ссылками на свой опыт историка-профессионала (напр. в проблеме причинности) или небрежными замечаниями только оценочного характера (напр. в проблеме ценности и оценки в истории), что у читателя иногда создается впечатление, будто философия истории для автора явилась лишь поводом или, вѣрнѣе, трамплином для изложения имъ его метафизической теории.

Хотя Л. Карсавинъ и историкъ по специальности, чисто-философская его эрудиція однако не уступает исторической. Авторъ считаетъ себя продолжателемъ давней традиціи философской мысли. «Метафизика всеединства, говоритъ онъ, «коренится въ философіи Платона, развита и обоснована ново-платонизмомъ и отцами Восточной Церкви, Эрмаченою, Николаемъ Кузанскимъ. Съ большей или меньшей силой и ясностью сказывается она въ системахъ Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Наконецъ, она является отличительной чертой національно-русской философской мысли» (350). Изъ русскихъ философовъ онъ своими предшественниками въ особенности считаетъ Н. Лосского, С. Франка и Б. Вышеславцева, труды которыхъ, по его словамъ, «достаточно выяснили основныя проблемы онтологіи и гносеологіи всеединства». Самъ Л. Карсавинъ «одну изъ наиболее существенныхъ чертъ отличія развиваемой имъ концепціи» усматриваетъ въ «признаніи за понятіями актуальной безконечности, органическаго и систематическаго единства чисто служебнаго, вспомогательнаго значенія» (352). Понятія эти являются не адекватнымъ выраженіемъ идеи всеединства, какъ это мы имѣемъ у Вышеславцева (для актуальной безконечности), С. Франка (для систематическаго единства) и Лосского (съ его близкой къ витализму теоріей органическаго цѣлага), но только «умаленными ея выраженіями». Идея всеединства, которая есть само Абсолютное, превращаетъ эти послѣднія. Поэтому указанная концепція оконечиваютъ, по мнѣнію автора, Абсолютное или, что то же, абсолютируютъ конечное. Послѣдовательное проведеніе метода «умаленія всеединства», обнаруженіе всѣхъ выставленныхъ до сихъ поръ концепцій всеединства, какъ уже ограниченныхъ его умаленій, составляетъ, дѣйствительно, наиболее своеобразную и безспорно самую цѣнную черту обще-философскаго построенія Карсавина. Въ связи



съ этимъ стоитъ высокая оцѣнка имъ Кантовой философіи: «въ сознаніи того, что мы называемъ «предѣльностью» эмпириі, одна изъ величайшихъ заслугъ Канта», говоритъ онъ (355).

Можно ли однако считать положительное построеніе авторомъ идеи всеединства удавшимся? Та структура всеединства, о которой съ такимъ подчасъ педантизмомъ повѣствуетъ намъ Л. Карсавинъ, — можетъ ли она быть самымъ Абсолютнымъ? Достаточно, думается, продумать до конца тѣ мѣста книги автора, въ которыхъ онъ показываетъ «умаленность» понятій организма, системы и актуальной безконечности (напр. 149, 161 сл.), чтобы убѣдиться въ томъ, что и основныя для всего его построенія понятія «стяженности» и «всеременности», съ помощью которыхъ онъ мыслитъ отношеніе Абсolutа къ его моментамъ (индивидуальнымъ «личностямъ» и общимъ «качестваніямъ») находятся въ сферѣ, пераженой уже рѣхомъ «умаленія». Л. Карсавинъ пытается я разрешить возникающія здѣсь трудности, различая понятія «совершенства», «усовершенности» и «усовершенія», но именно эти понятія остаются даже и для самого благожелательнаго читателя его труда наиболѣе туманнымъ пунктомъ его системы. Понятіе абсолютнаго всеединства ясно и философски плодотворно лишь тогда, когда оно у самого Карсавина опредѣляется отрицательнымъ образомъ, т. е. когда оно мыслится имъ какъ предѣльное понятіе. Какъ только Карсавинъ пытается положительнымъ образомъ опредѣлить его структуру, онъ неизменно падаетъ въ сферу «умаленности», быть можетъ меньшей, чѣмъ умаленность понятій организма и актуальной безконечности, но все же отстоящей уже отъ абсолютнаго всеединства. Мы отнюдь не отрицаемъ этимъ возможной плодотворности развиваемаго Л. Карсавинъ понятія «стяженности» и даже думаемъ, что Карсавинъ уловилъ въ немъ нѣкоторыя новыя существенныя черты, характеризующія тотъ міръ идеальныхъ предметовъ, на который направлено диалектическое познаніе философіи (въ частности — міръ этического).

Самъ Карсавинъ сознаетъ чисто логическую недостаточность своей теоріи. Отсюда его ярко выраженный конфессіонализмъ. Свой конфессіонализмъ онъ формулируетъ даже рѣзче, чѣмъ это дѣлаетъ напр. Н. Бердяевъ (на котораго, повидимому не случайно, онъ ни разу не ссылается, несмотря на видимыя совпаденія). «Или религія, говоритъ онъ, — «частное дѣло», совокупность неопредѣленныхъ и неопредѣлимыхъ чувствованій, «вѣра», безразличная къ наукѣ и для науки; или Христосъ, дѣйствительно, есть Истина и Жизнь. И во второмъ случаѣ не безразлична степень близости къ его ученію. Или догмы Церкви — праздыя вымыслы, никакою познавательною цѣнностью не обладающіе, и «наука» не должна съ ними считаться; или эти догмы — основа жизни и знанія, а тогда и наука должна на нихъ строиться, и не безразлично, каково вѣроисповѣданіе ученаго» (357). «Исторія должна быть религіозною. Но необходимо пойти далѣе: исторія должна быть православною» (175). При всемъ томъ конфессіонализмъ этотъ

существенно отличается от конфессионализма других наших религиозных философов. Если у Н. Бердяева напр. он носит догматически-апологетический характер, то Карсавинъ индѣе не стремится его доказывать. Всѣ свои доказательства онъ пытается выдержать въ чисто логическихъ тонахъ. Если все же его теорія всеединства приводитъ къ «метафизикѣ православія» (которой Карсавинъ обѣщаетъ посвятить особый трудъ), то это получается у него какъ то само собой. Онъ не становится внѣ православія; чтобы показать извнѣ правоту догмъ послѣдняго. Не пытаюсь никого убѣждать въ истинности своей вѣры, онъ съ самаго же начала мыслить въ попятіяхъ православной догматики. Поэтому книга его по стилю своему во многомъ напоминаетъ трактаты средневѣковыхъ философовъ, коихъ столь прекраснымъ знатокомъ онъ является. Въ ней есть какое то смѣшеніе естественной религиозной стихии съ тонкой, часто даже subtilной и педантичной діалектикой. Не отвергая чисто логической дедукціи ради религиозной интуиціи, онъ свою подчасъ причудливую діалектику пропитываетъ религиознымъ содержаніемъ. Поэтому, если только читатель преодолѣетъ трудности и туманности изложенія, онъ, даже не раздѣляя вѣроисповѣданія автора, найдетъ въ книгѣ обильный чисто логическій матеріалъ. Правда, часто у читателя создается впечатлѣніе искусной стилизаціи. Впечатлѣніе это усугубляется легкимъ налетомъ скептицизма, окрашивающимъ всю книгу, а также своеобразнымъ догматическимъ пониманіемъ сущности православія, какъ «потенціальности, нераскрытости» (179). Но вѣдь и налетъ скептицизма отчасти относится къ стилю Средневѣковья. И не потому ли, что Карсавинъ болѣе другихъ живетъ въ Средневѣковья, онъ скорѣе съ неодобреніемъ относится къ лозунгу *возврата* къ Среднимъ вѣкамъ?

Если отвлечься отъ конфессионализма, существенно «умаленнаго» въ философіи исторіи автора его требованіемъ, чтобы «раскрытие православія» совершалось въ направленіи «возсоединенія съ нимъ другихъ церквей» и даже «въ развитіи до христіанско-церковнаго бытія всего пехристіанскаго космоса», то болѣе существенными чертами этой на основѣ идеи всеединства развиваемой философіи исторіи являются двѣ: отрицаніе имъ причинности въ исторіи и критика имъ теоріи прогресса. Однако, отрицая причинность, Карсавинъ не менѣе рѣзко отвергаетъ и теорію Провидѣнія, случая и личности въ исторіи. Причинность предполагаетъ, говорить онъ, прерывность, временность и даже пространственность. Исторія же есть непрерывный процессъ развитія челоуѣчества, какъ всеединого субъекта. Предметъ ея есть социальное-психическое, всевременное бытіе. Задача историческаго объясненія — показать подлежащій объясненію историческій фактъ какъ стяженный моментъ превышающей его общности. Въ предѣлѣ эта общность есть само всеединое Абсолютное. Безспорно, что причинность есть уже «умаленіе всеединства». Безспорно также, что философія исторіи, стремящаяся постичь



исторический процесс в его *цѣломъ*, какъ развитие всеединнаго субъекта человѣчества, не можетъ пользоваться категоріей причинности. Но такъ ли дѣло обстоитъ съ эмпирической наукой исторіи, для которой «человѣчество вѣ цѣломъ» всегда остается только предѣльнымъ понятіемъ? Карсавинъ въ сущности не различаетъ между эмпирической исторіей и превышающей ее философіей исторіи и даетъ на дѣлѣ не теорію историческаго знанія, а своеобразную философію философіи исторіи. Впрочемъ и онъ самъ говоритъ о двухъ исторіяхъ, одной — «настоящей», а другой — «предварительной» (344), и признаетъ, что «предварительная» исторія категоріей причинности пользуется. Думаемъ, что Карсавинъ согласится и съ тѣмъ, что это понятіе причинности существенно отлично отъ законосообразной причинности естествознанія. Но въ такомъ случаѣ понятіе особой исторической причинности реабилитируется, также какъ и понятія «цѣнностей», «вдѣній» и даже «факторовъ», которыми, вопреки безапелляціонной ссылки Карсавина на свой опытъ специалиста-историка, фактически пользуется немало выдающихся историковъ. Слишкомъ поспѣшно возводя исторію къ всеединству, Карсавинъ впадаетъ въ тотъ самый порокъ, который онъ такъ хорошо обнаруживаетъ въ витализмѣ. Онъ не только оконечиваетъ Абсолютное, но и игнорируетъ ту своеобразную ступень *уменьшя Абсолютнаго*, на которой пребываетъ эмпирическая исторія. Въ отличіе отъ философіи исторіи, эта послѣдняя не столько обнаруживаетъ явленіе, какъ стяженный моментъ всеединства, сколько погружаетъ его въ объемлющее его цѣлое, которое, будучи уменьшеніемъ всеединства, отличается отъ послѣдняго тѣмъ, что цѣлое въ немъ не дано сразу въ каждомъ его моментѣ, но складывается изъ *разъединенныхъ* элементовъ, отношеніе между которыми тѣмъ самымъ неизбежно мыслится въ категоріяхъ взаимодействія и причинности. Другой вопросъ уже — не долженъ ли чуткій историкъ при *сложеніи* этой разъединенности руководиться интуиціей цѣлаго.

Значительно убѣдительнѣе анализъ Карсавина теоріи прогресса. Въ этомъ пунктѣ его «методъ уменьшенія» оправдываетъ себя блестяще. Особенно интересны его соображенія, что «каждому періоду развитія соответствуетъ идеальность этого періода» (266), его попытка преодолѣть существенный для исторіи субъективизмъ и релятивизмъ не черезъ противопоставленіе ему абстрактнаго объективизма естество-научнаго типа, а черезъ восхожденіе ко всеединному субъекту, во многомъ напоминающее Гегелеву діалектику. Наконецъ, плодотворно то, что Карсавинъ не ограничивается опроверженіемъ теоріи прогресса, но старается понять и «неустрашимый изъ историческаго познанія ея основной мотивъ», «искажаемый и ограничиваемый въ теоріяхъ прогресса» (288). Не объясняется ли это опять-таки тѣмъ, что Карсавинъ даетъ здѣсь въ сущности не теорію историческаго знанія, а критику философско-исторической теоріи?

Было бы однако неправильно считать, что философія исторіи совершенно вытѣсняетъ въ книгѣ Карсавина теорію историческаго знанія. Отмѣтимъ тонкое и оригинальное ученіе объ историческомъ источникѣ (хотя и здѣсь односторонне недооцнвается моментъ умозаключенія въ пользу «непосредственно видящей прошлое» интуиціи), правильныя замѣчанія о реальности коллективной личности (въ частности проводимое различіе между словомъ и классомъ), о «философской публицистикѣ» и связи исторіи съ позитивкой. Интересны и соображенія его о пантеистическомъ и персоналистическомъ моментахъ въ христіанствѣ, а также замѣчанія его о Германіи (313 ст.), рѣзко отмежевывающія автора отъ столь распространенной нынѣ въ кругахъ русской «религіозной философіи» привычки трактовать Европу какъ нерасчлененное и обреченное гибели цѣлое. Повторяемъ, читатель, который преодолѣетъ трудную причудливость стиля автора, прочтеть эту умную книгу съ интересомъ и не безъ удовольствія. Онъ проститъ ему и встрѣчающіяся въ ней (часто не сверхъ- а подь-діалектическія) противорѣчія и нерѣдко туманную неопредѣленность выраженія.

Sergius.

Arthur Pentz. «On the way to a christian sociology».

Эта новая книга родоначальника англійскаго гильдейскаго социализма, одновременно вышедшая и на нѣмецкомъ языкѣ (въ переводѣ Eccius'a, P. Siebeck, «Schriften der englischen Gildenbewegung», № 5), во многихъ отношеніяхъ представляется примѣчательной. Архитекторъ по профессіи, любитель и пропагандистъ «прикладнаго искусства», менѣе всего профессиональный писатель, Пентз, неожиданно для самого себя, сдѣлался инициаторомъ живого литературнаго движенія, оказавшаго большое вліяніе на современную англійскую социально-политическую мысль. Не будучи однако совершенно «лидеромъ» по натурѣ, скорѣе тяготясь тѣмъ бременемъ осторожной осмотрительности, которое связано со всякимъ лидерствомъ, — будь то руководство даже литературнымъ теченіемъ, Пентз скоро вышелъ изъ рамокъ гильдейскаго социализма въ узкомъ смыслѣ этого слова. Его послѣдняя книжка, которая, по его собственнымъ словамъ, есть «лучшее, что онъ написалъ», не представляетъ поэтому никакого «теченія» или «группы». Она есть плодъ одинокой работы мысли, но именно потому, быть можетъ, въ ней чувствуется глубина, насыщенность, связанная со скупостью и словеснаго выраженія и рациональной доказательности. Въ ней есть интуиція и факты, но очень мало разсудочной обработки «посредственно даннаго». И все же книга Пентз очень характерна какъ для гильдейскаго движенія, въ которыхъ тенденціи котораго она заостряетъ до крайности, такъ и для современнаго поствѣнія