

## АНАТОМИЯ НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛИЗМА

- Поверьте, что людям ничего не предназначено.
- Да зачем же они живут?
- Так себе, родились и живут.

*А.И.Герцен «С того берега»*

Эта статья состоит из пяти коротких заметок, тематически самостоятельных, но объединенных одной общей проблемой, — проблемой истоков и смысла нравственного идеализма в России. Нравственный идеализм есть своего рода «болезнь культуры». Ее симптомом является «навязчивое состояние», а именно упорное желание привести жизнь в соответствие с отвлеченным нравственным идеалом. Болезнь эту неоднократно пытались лечить. (См.: А.И.Герцен «С того берега», П.И.Новгородцев «Об общественном идеале», С.Л.Франк «Крушение кумиров», Г.В.Флоровский «Метафизические предпосылки утопизма».) Порой казалось, что она, подобно чуме или оспе, побеждена навсегда. В 20-х годах нашего столетия С.Л.Франк писал: «Пусть мы, нынешние люди, безнадежно слабы, грешны, бредем без пути и цели — нравственным «идеализмом», служением отвлеченной «идее» нас больше соблазнить невозможно».<sup>1</sup> Сейчас становится очевидным, что «оптимизм» Франка был преждевременным. «Болезнь» оказалась более тяжелой, чем это виделось философу. А если это так, то значит необходимо уточнить «диагноз». Иными словами, необходимо углубить наше понимание духовных предпосылок нравственного идеализма. Подобная «диагностика» и является целью предлагаемых заметок.

### Между идеологией и онтологией

Христианская философская традиция испытала на себе сильное влияние платонизма. Однако платонизм не есть нечто цельное. В нем можно выделить по крайней мере две несовместимые друг с другом философские парадигмы, элементы кото-

рых легко обнаружить уже у самого Платона. Согласно первой парадигме, окружающий нас мир вещей представляет собой ущербное, неподлинное бытие и является лишь отражением иного, совершенного мира идей. Согласно второй парадигме, идеи надо рассматривать не в отрыве от вещей, а в качестве имманентно присущего самим вещам принципа их бытия, закона жизни или Логоса. В первом случае, несовершенство нашей жизни объясняется несовершенством окружающего нас мира; во втором — нашим собственным незнанием Истины и склонностью доверять ложным мнениям.

Будем называть первую философскую парадигму идеологией, то есть учением об идеях, а вторую — онтологией, то есть учением о сущем.

Очевидно, что идеология и онтология дают разные ответы на вопрос о смысле жизни и назначении человека. С идеологической точки зрения, наша задача состоит в том, чтобы приблизить здешний мир к миру идей, воплотить должное в сущем. С онтологической точки зрения, мы должны, отбросив ложные мнения, внимать Логосу и жить в гармонии с миром. Идеология учит, что всего надо добиваться; онтология — что все уже дано. Иными словами, идеология ориентирует на деятельность, онтология — на созерцание.

В истории христианства противоречие между идеологией и онтологией неоднократно воспроизводилось в различных контекстах. На русской почве столкновение идеологии с онтологией впервые произошло в полемике о судьбах России между П.Я. Чаадаевым и славянофилами. Чаадаев и славянофилы разошлись прежде всего в понимании сущности христианской религии. С точки зрения Чаадаева, христианство представляет собой универсальную идеологию, дающую людям четкие мировоззренческие ориентиры и властно призывающую к деятельности, направленной на преобразование мира. С точки зрения славянофилов, христианство — это непосредственное понимание смысла Бытия, церковно-мистическое созерцание Истины. Иными словами, для Чаадаева вера есть осуществление идей, для славянофилов — понимание сущего. Все остальное, что мы знаем о Чаадаеве и славянофилах, может быть выведено из этого исходного противоречия: Чаадаев ориентирован на будущее, славянофилы на прошлое; Чаадаев видит причину «нестроений» русской жизни в отказе от участия в общем для христианских народов деле, славянофилы — в засилии лож-

ных мнений и предвзятых идей; согласно Чаадаеву, Небеса «берут силою», согласно славянофилам — смирением и любовью. Таким образом, не различие между космополитизмом и изоляционизмом, а несовместимость идеологии с онтологией лежит в основе всех разногласий между Чаадаевым и славянофилами.

В менее выраженной форме идеология и онтология столкнулись в конце XIX — начале XX века. В этот период самым ярким представителем идеологизма был Вл. Соловьев, который даже теорию славянофилов осмыслил через призму «русской идеи», то есть с помощью понятия, совершенно чуждого славянофильскому мышлению. На противоположном полюсе находился, на наш взгляд, Вл. Эрн, со своим учением об «имманентно проникающем живую и конкретную действительность Логосе». Но в эту эпоху мы находим философов, для которых неприемлема ни идеологическая, ни онтологическая философская парадигма. Речь идет о Н. Бердяеве и Л. Шестове.

Философия Бердяева тяготеет к идеологизму. Однако философ считал, что объективация идей ведет к насилию над жизнью, да и сами идеи в процессе объективации превращаются в нечто иное. (Так, например, «русская идея» обернулась коммунистической идеократией).

Философия Шестова тяготеет к онтологизму. Однако Шестов считал, что познание Истины делает человека рабом необходимости. В конце концов оба мыслителя пришли к выводу, что и идеология и онтология являются рабством, так как заставляют человека считаться с тем, что установлено без него и не для него. Выход Бердяев и Шестов нашли в ином понимании сущности религиозной веры. Согласно Бердяеву, вера есть творчество без объективации; согласно Шестову, вера есть доверие без гнозиса. Обе позиции означают отказ от платонизма как основы христианского мировоззрения...

История столкновений идеологии с онтологией подводит к неутешительному выводу: и должное невоплотимо, и сущее неразумно.

### **Кенозис или домостроительство?**

В русской богословской литературе можно найти только две книги, специально посвященные проблеме кенозиса: книгу М. М. Тареева «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. Экзегетические и историко-критические исследования» (М.,

1901) и книгу А.И.Чекановского «К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Изложение и критический разбор кенотических теорий о лице Иисуса Христа» (Киев, 1910). В первой книге утверждается, что идея кенозиса лежит в основе всего христианского мировоззрения; во второй — что идея кенозиса является еретической. В церковных кругах к сочинению Тареева отнеслись как к опасному отклонению от святоотеческой традиции, а к сочинению Чекановского — как к выражению подлинного благочестия. На этом обсуждение в России одной из центральных тем западноевропейской христологии закончилось. Кенотизм русским богословием был отвергнут.

На каком же основании отвергал идею кенозиса А.И.Чекановский? По мнению богослова, все так называемые «кенотические высказывания» о Христе должны быть истолкованы в свете идеи домостроительства. Вочеловечение и самоуничижение Сына Божия нельзя рассматривать вне целей и конечных причин этого события. А таковыми являлись Искупительная Смерть и Воскресение. С домостроительственной точки зрения, Христос принял условия земного существования для того, чтобы преодолеть их, явив тем самым победу духа над плотью и Божию Славу. Земная жизнь Христа есть развитие, в процессе которого преодолевается ограниченная человеческая природа и жизнь человеческая уподобляется жизни Божественной. И в этом заключается нравственный смысл евангельской истории. Испытав, пережив и выстрадав все, что есть мучительного в жизни людей, Христос возвысил человека, раскрыл в нем возможности жить по нормам жизни Божественной. «Бог стал человеком, для того, чтобы человек стал Богом» (Афанасий Александрийский). Это и есть домостроительство.

Что же утверждал защищавший идею кенозиса М.М.Тареев? Согласно Тарееву, то уничтожение, которое лежало в основе вочеловечения, продолжает действовать на протяжении всей жизни Христа, так что Его Божественная Слава проявляется именно в Его уничтожении. Божественная жизнь открывается в Христе в условиях земного существования, не отменяя и не преодолевая земных законов, но, напротив, предполагая их в качестве условия своего проявления. А, следовательно, и человек может достичь Божественной жизни в условиях исполненной страдания и зла жизни земной, не отрицая и не уничтожая последнюю. Нет и не может быть ни христи-

анского государства, ни христианского общества, ни христианской культуры. Христианский идеал обращен лишь к интимной, внутренней сфере жизни человека и не имеет отношения к сфере его природного или социального бытия. Он определяет выбор поступка, но никогда не осуществляется в качестве внешнего результата. Божественная жизнь может существовать лишь в глубине человеческого самосознания, но никогда вовне. Это и есть кенозис.

Итак, различие между кенотическим и домостроительственным подходом к земной жизни Христа состоит в различном ответе на вопрос о возможности преодолеть условия земного существования. Защищавший в России идею кенозиса М. М. Тареев остался одиноким мыслителем, не имевшим ни учеников, ни последователей. Причина этого лежит, на наш взгляд, в особенностях русской культуры. Важнейшей особенностью русской мысли, как религиозной, так и атеистической, является оптимизм, то есть вера в наступление «иной жизни», земной или загробной, но непременно лучшей, совершенной, в которой будет преодолено противоречие между сущим и должным. Этот оптимизм русской культуры уходит своими корнями в восприятие христианства как религии «надежды». Кенотизм же представляет собой своего рода христианский пессимизм. Но кенотизм — это пессимизм, который является проявлением не отчаяния и упадка, а, напротив, полного духовного здоровья. В отличие от порожденного страданиями оптимистического ожидания иной «светлой» жизни, такой пессимизм свидетельствует о самодостаточности человека. Для пессимиста вся полнота бытия дана здесь и сейчас, он не нуждается в иллюзорных чаяниях «будущей жизни», но в полной мере живет в настоящем. Согласно Тарееву, подлинное христианство пессимистично. В Евангелии нет слова «надежда». «Вечная жизнь» и «Царство Божие», о которых говорил Христос, есть то, что дано в настоящем как глубоко личное и интимное благо. Только каждый человек в отдельности и в глубине своей души может преодолеть противоречие между сущим и должным. Вне внутреннего мира личности сущее и должное не соединятся никогда. И может быть сейчас, когда в России закончился грандиозный эксперимент по строительству Царства Божия «в отдельно взятой стране», кенотический пессимизм является особенно актуальным. Наверное необходимо было пережить все ужасы насилия над сущим во имя

должного, чтобы вслед за Христом сказать: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть». (Лк. 17, 20-21).

## Отвлеченный философ или религиозный учитель?

В конце жизни Л.Н.Толстой записал в своем дневнике: «Канта считают отвлеченным философом, а он — великий религиозный учитель». Толстой был самостоятельным мыслителем и никогда не исходил из чьей-либо философии. У философов он искал только подтверждение своим собственным мыслям. В нравственной философии Канта писатель находил выражение простой мысли, понятной любому крестьянину, дворянину или квартальному надзирателю: «Жить для брюха разумно, но плохо». В этом и заключается, согласно Толстому, кантовский принцип автономии морали, утверждающий, что недопустимо выводить нравственные требования из «разумных» соображений пользы и цели. Заслуга Канта как философа состоит, по мнению писателя, лишь в том, что эту мысль он положил в основу доказательства бытия Бога.

Религиозно-этическое учение самого Толстого действительно имеет много общего с нравственной философией Канта. Подобно Канту, Толстой настаивал на невыводимости морали из эмпирической реальности, на ее исключенности из цепи причинно-следственных связей и, подобно Канту, полагал, что все это не противоречит идее всеобщей связи явлений, так как человек причастен не только к миру явлений, но и к миру «вещей в себе», к миру интеллигибельному. Отличало русского писателя от немецкого философа лишь одно: стремление избавиться от нравственного формализма. Толстой апеллировал не к формальному требованию, а к нравственному чувству и стремился наполнить «категорический императив» конкретным содержанием, свести его к заповедям Нагорной проповеди. Если лишить этику Канта ее формального характера, то она действительно превратится в религиозную проповедь. Однако это чревато двумя следствиями, которые наглядно проявились в учении Толстого.

1. Канта часто упрекали, в том, что из его формального принципа морали невозможно вывести никакие определенные нравственные обязанности. Этот «недостаток» является, на наш взгляд, основным достоинством кантовской системы. Под-

линая мораль не может жестко регламентировать поведение человека, а предполагает свободное и самостоятельное принятие решений в каждой конкретной ситуации. Толстовское сведение нравственного принципа к конкретным правилам означает по сути дела отказ от свободы как основы морали. Это признавал и сам Толстой, считая, что свобода состоит лишь в выборе между истиной и заблуждением. «Закон жизни человеческой, — писал он, — представляется людям в виде понемногу открывающейся истины, которая может быть признана и не признана ими... Свобода человека в этом выборе»<sup>2</sup>.

2. Кант полагал, что феноменальный и ноуменальный миры не могут проникать друг в друга, и поэтому считал недопустимым морализаторское отношение к истории. Историю человеческого рода, по его мнению, надо рассматривать как «выполнение тайного плана природы», который осуществляется помимо нравственных намерений людей. Толстой же не только морализировал по поводу исторического процесса, но и искренне верил, что этот процесс можно и должно остановить. Выходило, что ноуменальный мир может активно вторгаться в феноменальный. Разумеется, допустить подобное можно лишь признав феноменальный мир чем-то нереальным. И Толстой, действительно, был склонен считать всю окружающую нас жизнь ложью, иллюзией, чем-то вроде покрова майи в индийской философии. Кантовский критицизм Толстой переосмыслил в духе иллюзионизма, и верил, что стоит людям отказаться от иллюзий и познать истину, как на земле осуществится то блаженное состояние, которое Евангелие именует Царством Божьим.

Итак, отказ от этического формализма приводит, во-первых, к нравственному ригоризму, во-вторых, к историческому утопизму. Протоиерей Г.Флоровский писал, что в утопизме «тлеющим светом брезжит верная мысль о предельной действительности добра. Этический натурализм... мечтает о воплощении совершенства, преодолевая таким образом отрешенный морализм формального долга»<sup>3</sup>. Возможно, Флоровский прав. Однако нельзя не заметить и другое: всякая попытка преодолеть «отрешенный морализм формального долга» и превратить «отвлеченную философию» в религиозную проповедь является претензией на создание «единственно верного учения», обладающего «правильным» решением всех экзистенциальных проблем, что, как известно из истории, является духовной предпосылкой деспотизма.

## Два моральных пути религиозной философии XX века

«В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности и если бы она там была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего»<sup>4</sup>. Эти слова принадлежат родоначальнику логического позитивизма Л. Витгенштейну. Но под ними могли бы подписаться многие религиозные философы и богословы XX века. Религиозная мысль нашего столетия редко находит что-либо «святое» в эмпирически данном мире. Если протестантская «либеральная теология» XIX века еще могла придавать религиозный смысл социальному прогрессу, свободе личности, гуманизму, то для пришедшей ей на смену «диалектической теологии» человек, чего бы он ни достиг в своей земной жизни, всегда остается «с пустыми руками» перед лицом абсолютно трансцендентного Бога. Если Вл. Соловьев еще мог верить в благой результат всемирной истории, то Н. Бердяев уже не сомневался, что «внутри истории невозможно наступления какого-либо абсолютного состояния» и что «задача истории за ее пределами». Но перед философией, постулирующей некое трансцендентное и ноуменальное бытие, неизбежно встает вопрос: как приблизить наш здешний «непросветленный» мир к высшим ценностям, как перевести высшие ценности в план практической этики.

«Перед нами, — писал в 1916 году Бердяев, — открылись два моральных пути: послушания и творчества, устройства «мира» и восхождения из «мира»»<sup>5</sup>. Первый путь — путь «устройства мира» — это путь создания идеологии, претендующей на монопольное обладание правильным решением всех важнейших проблем человеческой жизни и жестко нормирующей и регламентирующей поведение. Мыслители, придерживающиеся этого направления, считают, что человек не обладает каким-либо личным, непосредственным отношением к высшим ценностям и может приобщиться к ним лишь через подчинение своего сознания каким-либо коллективным образованиям, типа церкви, государства, нации и т.п. Индивид здесь рассматривается как часть целого, элемент некой устремленной к Богу иерархии. В большей или меньшей степени такое мировоззрение прослеживается и в славянофильских рассуж-



дениях о «соборности», и в теократических мечтаниях Вл. Соловьева, и в монархизме Ив. Ильина, и в стремлении П. Флоренского уподобить жизнь религиозному культу. Но особенно ярко путь «устроения мира» проявился в творчестве группы, известной под названием «евразийство». Симпатии, которые испытывали «евразийцы» одновременно к двум тоталитарным режимам — коммунистическому и фашистскому — закономерное следствие первого «морального пути», ибо путь «устроения мира» есть путь насилия над миром.

Второй моральный путь — путь «восхождения из мира» — это путь отрицания мира, путь бунта человека против условий своего существования. Он предполагает то состояние духа, которое западно-европейские экзистенциалисты и персоналисты окрестили «самотрансцендированием». В России идеология «самотрансцендирования» прослеживается и в бердяевском «бунте против объективации человеческого существования», и в «апофеозе беспочвенности» Л. Шестова, и в апокалиптических чаяниях Д. Мережковского. Согласно этому мировоззрению, человек обретает свою «подлинность» лишь выходя за пределы всего сущего, принося свое временное относительное бытие в жертву бытию абсолютному и непреходящему. Путь «восхождения из мира» чреват нигилистической устремленностью к Ничто, к хайдеггеровско-сарТРовскому Небытию, к Смерти. Этот путь, вслед за А. Камю, можно назвать «метафизическим самоубийством». Но тот же Камю писал: «Абсолютный нигилизм, считающий самоубийство вполне законным актом, с тем большей легкостью признает законность убийства. Наше столетие охотно допускает, что убийство может быть оправдано, и причина такого допущения кроется в безразличии к жизни, свойственном нигилизму»<sup>6</sup>. Как бы не относились сторонники «восхождения из мира» к тем или иным конкретным формам насилия и тоталитаризма, их философия лежит в русле тех идеологий, которые требуют от человека постоянной готовности принести себя в жертву во имя абстрактного идеала.

Итак, оба моральных пути представляют серьезную угрозу гуманизму... Между тем Л. Витгенштейн считал, что о высших ценностях вообще нельзя сказать ничего ясного («предложения не могут выражать ничего высшего») и, следовательно, о них лучше молчать. В этом состоит принципиальное отличие позитивной философии от всех богословских и религиозно-философских учений, которые не только не собирались мол-

чать о высших ценностях, но, напротив, усматривали в их философской экспликации путь к новой онтологии, способ преодоления скептицизма и субъективизма. Но язык, на котором мы говорим, — «от мира сего». Говоря о ценностях, мы вольно или невольно возводим в абсолют вполне земные явления или, точнее говоря, придаем нашим мнениям, интересам и целям статус чего-то безусловного и неоспоримого. Не случайно Дж.Э.Мур указывал на наличие во всех этических рассуждениях «натуралистической ошибки», состоящей в приравнивании значения этических терминов к определенным свойствам объективных явлений, которые почему-либо считаются в данный момент ценными; а Б.Рассел вообще утверждал, что этика есть не что иное, как «попытка придать всеобщую значимость некоторым нашим желаниям». С этой точки зрения все религиозно-философские рассуждения о том, что есть истинное благо или в чем состоит подлинное назначение человека, являются либо скрытой формой навязывания какой-то социальной идеологии, либо просто бессмысленны. Во всяком случае они ничего не добавляют ни к знанию о мире, ни к реально практикуемой морали. Поэтому, на наш взгляд, следует признать правоту резких слов Б.Рассела: «философия, не стремящаяся навязать миру свое собственное понимание добра и зла, не просто ближе к истине: она — следствие более высокой нравственной позиции...»<sup>7</sup>

### **Мораль и насилие. Вместо заключения**

Ученый монах Вильгельм — герой романа У.Эко «Имя розы» — наставляет сопровождающего его послушника: «Антихрист способен родиться из того же благочестия, из той же любви к Господу, однако, чрезмерной. Из той же любви к истине». Общественное мнение обычно усматривает источник насилия и жестокости в цинизме, скептицизме, аморализме. Однако история человечества свидетельствует скорее об обратном: самое жестокое насилие совершали не циники и скептики, а, напротив, поборники «вечных нравственных устоев», люди, глубоко верящие в абсолютность и незыблемость каких-то ценностей. Всем деспотическим и тоталитарным режимам был свойственен гиперморализм во всех сферах жизни, все диктаторы боролись со скептицизмом как с главным источником разложения общества. Тот факт, что социальное насилие всег-

да сопровождается морализаторством, легко объясняется тем, что мораль является удобной ширмой для прикрытия вполне «корыстных» интересов, средством, позволяющим возвести социальные цели в абсолют, придать им характер единственной и безусловной Истины. (Об этом шла речь в предыдущей заметке). Однако не только мораль может стать средством оправдания и обоснования насилия, но и само насилие может выступать как своего рода средство обоснования морали. Для раскрытия этого тезиса необходимо рассмотреть семантические особенности ценностных суждений.

Многие философы и лингвисты считают, что ценностные высказывания тождественны высказываниям нормативного или императивного характера. Впервые на единство ценностей и норм обратил внимание Д.Юм, заметив, что во всех этических рассуждениях обычно употребляемая связка «есть» или «не есть» подменяется связкой «должно» или «не должно». В XX веке на тождестве ценностных и нормативных высказываний настаивали Э.Гуссерль, Р.Карнап, Е.Холл и др. (Р.Карнап, например, отмечал, что различие между высказываниями «убийство есть зло» и «не убивай!» является часто стилистическим). Таким образом ценностные высказывания являются теми же императивами, хотя они и не выражены в повелительном наклонении.

С точки зрения семантики, высказывания, носящие императивный (нормативный) характер, отличаются от дескриптивных высказываний (описаний и объяснений) иным направлением соответствия между словами и миром: в случае утверждений необходимо слова привести в соответствие с миром, в случае императивов — мир в соответствие со словами; вопрос об истинности превращается в вопрос о выполнимости. Причем, если в случае утверждений ответственность за соответствие между словами и миром несет говорящий, то в случае императивов эта ответственность переносится на слушателя: он должен своими действиями обеспечить это соответствие. Таким образом человек, постулирующий какие-то «истинные ценности» или «вечные моральные принципы», ответственность за соответствие своих слов миру возлагает на окружающих его людей. Л.Н.Толстой, всю жизнь проповедовавший только самосовершенствование и ненасилие, глубоко переживал, что его проповедь не оказывает никакого влияния, и что окружающие его люди продолжают жить как прежде. «Стра-

даю от того, что окружен такими людьми с искривленными мозгами..., что для них писать что-либо тщетно, их ничем не проберешь»<sup>8</sup>, — записывал он в своем дневнике. Однако далеко не все моралисты согласны страдать от того, что мир не соответствует их словам о нем. И тогда единственным средством добиться этого соответствия становится насилие. Возможно именно это имел в виду В.Шаламов — человек, на себе испытавший все ужасы насилия во имя «великих ценностей» — когда с вызовом и горечью говорил: «Все террористы были толстовцы и вегетарианцы». Насилие — самое убедительное средство обосновать «истинность» ценностей. Зло заложено в семантике моральных суждений. И может быть сейчас, когда у нас в стране поднялась мощная волна морализаторства, когда все в один голос говорят о необходимости духовно-нравственного возрождения, уместно вспомнить слова, сказанные в начале века С.Л.Франком: «Есть только один идеал, который еще хуже материалистического социализма: это — последовательный «идеалистический социализм», теократическая мечта насаждения на земле с помощью отвлеченных принципов морали совершенного общества святых... Ибо такое общество, если бы оно могло быть осуществлено, было бы осуществлением законченного зла, порождаемого ханжеством, изуверством, лицемерием, жестокостью и нравственной тупостью»<sup>9</sup>.

© А.И.Бродский, 1996

**Бродский Александр Иосифович** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета.

### Примечания

- 1 Франк С.Л. Соч. — М., 1990. С.161.
- 2 Толстой Л.Н. К вопросу о свободе воли // Вопросы психологии и философии. 1894. XXI. С.5
- 3 Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1989. № 10. С.84
- 4 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С.94-95.
- 5 Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.473.
- 6 Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С.192.
- 7 Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С.59.
- 8 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М.—Л., 1928—58. Т.51. С.58.
- 9 Франк С.Л. Соч. М., 1990. С.160.