Философія Джоберти.

(По поводу книги В. Эрна, Философія Джоберти *).

«...Вѣдь въ наше время изслѣдованія не въ чести, (они замѣнены «учеными» работами), да и кому охота ломать копья изъ-за того, что лица дѣятелей и лики событій безконечно давняго времени слегка или неслегка «перекошены» въ изображеніяхъ того или иного писателя нашего времени».

Владиміръ Эрнъ.

---

*) Преждевременная смерть вырвала изъ рядовъ нашей славянофильствующей философіи ея самаго прямолинейнаго представителя. В. Ф. Эрнъ скончался наканунѣ уже назначеннаго диспута по поводу его сочиненія о Философіи Джоберти. Моя статья объ этой книгѣ была написана задолго до этого, и я не счелъ нужнымъ измѣнять ея содержаніе, за исключеніемъ тѣхъ возраженій или недоумѣній, отвѣтить на которыя или устранить которыя могъ бы, по моему мнѣнію, только самъ авторъ,—эти мѣста я просто выбросилъ изъ своей статьи. Я не отказался вовсе отъ напечатанія своего философскаго мнѣнія о работѣ Эрна, потому что, во-1-хъ, считаю, что за многіе философскіе грѣхи Эрна отвѣтственно все направленіе нашей философіи, къ которому принадлежалъ Эрнъ, а во-2-хъ, центръ тяжести у меня перенесенъ все же на оцѣнку «философіи» самого Джоберти.

Что о философіи Джоберти и о книгѣ Эрна возможны сужденія и оцѣнки прямо противоположныя тѣмъ, которыя я высказываю, читатель можетъ видѣть изъ слѣд. замѣчаній *С. Франка:* «Изслѣдованіе В. Ф. Эрна о философіи Джоберти... принадлежитъ безспорно къ числу интереснѣйшихъ и самыхъ замѣчательныхъ работъ по исторіи философіи не только въ русской, но и въ новѣйшей западной литературѣ».—«Въ лицѣ Джоберти авторъ обнаруживаетъ едва ли не величайшаго представителя и родоначальника (для XIX вѣка) того *онтологизма* и *антипсихологизма,* подъ знакомъ котораго стоитъ — или, вѣрнѣе, къ осуществленію котораго стремится — новѣйшая философская мысль».—«... мы должны не только знать съ точки зрѣнія исторической оріентаціи нашихъ предшественниковъ, но и по существу *учиться* у такихъ мыслителей, какъ Платонъ, Плотинъ, бл. Августинъ и многіе другіе; и къ такимъ необходимымъ наставникамъ современной философіи послѣ изслѣдованія В. Ф. Эрна, несомнѣнно, долженъ быть причисленъ и Джоберти, глубина, основательность и

В. Ф. Эрнъ — талантливый представитель вполнѣ опредѣленнаго направленія нашей философіи. Всякое новое его произведеніе, однако, должно интересовать насъ не столько со стороны общихъ идей этого направленія, сколько, во-1-хъ, со стороны ихъ развитія и углубленія, а во-2-хъ, со стороны индивидуальнаго мѣста, которое занимаетъ Эрнъ въ названномъ направленіи. Эрнъ относится отрицательно къ современной западной философіи, преимущественно разработывающейся въ Германіи, Англіи и Франціи, и, поэтому, его симпатіи къ итальянской философіи сами по себѣ уже показательны. Хотя и здѣсь ему привлекательны не современные итальянскіе философы, а философы, пусть не отдаленнаго, но прошлаго, тѣмъ не менѣе его работы въ этомъ направленіи слѣдуетъ только привѣтствовать. За Эрномъ останется честь писателя, впервые въ широкомъ масштабѣ введшаго въ нашъ философскій обиходъ идеи совсѣмъ особаго типа національной философіи. Первая книга Эрна въ этой области, *Розмини и его теорія познанія*, правда, во многомъ оставляла неудовлетвореннымъ, — нѣтъ въ ней *изслѣдованія*, и нѣтъ въ ней внутренняго напряженія. Эрнъ — писатель слишкомъ субъективный, и, повидимому, ему трудно было излагать автора, съ которымъ онъ не солидаренъ. Новая книга Эрна, *Философія Джоберти* (Москва 1916), интереснѣе, хотя, на мой вкусъ, предметы обѣихъ книгъ находятся въ обратномъ отношеніи: Розмини — философски сильнѣе, подготовленнѣе и оригинальнѣе Джоберти.

Обѣ книги со стороны метода сходны. Обѣ онѣ, по преимуществу, характера *реферирующаго*, съ утомительнымъ подчасъ множествомъ цитатъ изъ излагаемаго автора, но все же въ книгѣ о Джоберти больше самостоятельности. Своихъ философскихъ симпатій и антипатій Эрнъ вообще не скрываетъ, но философскія *мысли* его едва уловимы; однако, и въ этомъ отношеніи книга о Джоберти содержательнѣе. Хотя и въ очень общихъ формахъ, но Джоберти «обсуждается», и нѣкоторыя неопредѣленныя очертанія самого Эрна обрисовываются. Указаніе на реферативный характеръ изложенія Эрна не слѣдуетъ разсматривать непремѣнно, какъ упрекъ. Пожалуй, «педагогически» это — полезный пріемъ, когда автору приходится знакомить читателя съ совершенно новымъ для послѣдняго мыслителемъ, — близкій къ подлин-

---

сила мысли котораго по истинѣ поразительны». — «Блестяще написанная книга В. Ф. Эрна даетъ рѣдкое и цѣнное сочетаніе горячаго философскаго темперамента, личной внутренней заинтересованности автора въ его темѣ съ основательностью, трезвостью сужденій и большой эрудиціей» (*Русская Мысль*. 1916, сент., «Критич. Обозр.», стр. 3–5. *С. Франкъ*, Вл. Эрнъ, Философія Джоберти. Изд. «Путь». М. 1916. VI + 351. Ц. 3 р.).

нику рефератъ и само обиліе цитатъ, можетъ быть, облегчатъ для нѣкоторыхъ читателей проникновеніе въ духъ и стиль излагаемаго философа. До извѣстной степени въ этомъ состояла задача Эрна. Выполнилъ ли онъ эту задачу до конца, *далъ ли онъ точное и объективное изображеніе философіи Джоберти?* Я думаю, что *нѣтъ, не далъ*. Этимъ опредѣляются намѣреніе и характеръ послѣдующаго изложенія.

I.

Новая книга Эрна написана напряженно, мѣстами реторически приподнято и образно, хотя иной разъ образность автора удовлетворитъ, можетъ быть, не всякому вкусу *). Эта напряженность, по крайней мѣрѣ, при первомъ чтеніи книги захватываетъ, книга читается легко и съ интересомъ, хотя съ самого начала чувствуется несоотвѣтствіе между восторженнымъ отношеніемъ автора къ Джоберти и дѣйствительнымъ значеніемъ итальянскаго философа: римско-католическая Альдонса у автора превращается въ каѳолическую Дульсинею. Книга требуетъ повторнаго чтенія, — тогда читатель освобождается отъ сугестій автора, — и, отдавъ должное его увлеченію, можетъ болѣе независимо оцѣнить философію Джоберти. Отрицательной стороной такого метода изложенія является то, что при повторномъ чтеніи преувеличенія автора легко могутъ вызвать со стороны читателя стремленіе преуменьшить значеніе Джоберти, что также было бы несправедливо, — философское дарованіе Джоберти — не велико, но тѣмъ, что у него было, Джоберти воспользовался въ полной мѣрѣ.

Эрнъ самъ характеризуетъ свою книгу, какъ историко-философское изслѣдованіе, и задачи, которыя онъ ставитъ себѣ въ связи съ этимъ, чрезвычайно обширны: Джоберти долженъ быть освѣщенъ не только на фонѣ итальянской философіи, но и на фонѣ всей общеевропейской философіи; въ особенности, подчеркиваетъ авторъ, его интересуетъ Джоберти, какъ моментъ въ *исторіи платонизма*. «Винченцо Джоберти, — говоритъ онъ, — является однимъ изъ чистѣйшихъ, яркихъ и, я не боюсь сказать, геніальныхъ представителей великаго *платоническаго* «рода» мыслителей» (2). Конечно, никакое историческое изслѣдованіе не можетъ обойтись безъ философскаго анализа соотвѣтственныхъ понятій и проблемъ, ибо историко-философское изслѣдованіе

*) Напр. «Съ истинно платоновской хваткою, съ высоты онтологическихъ созерцаній Джоберти стремительно.... переходитъ...» (стр. 133); «Онъ хвалитъ и одобряетъ нѣмецкую философію въ пику французской....» (79); «умозрительная импотентность» (219); итп.

не есть простое реферированіе чужихъ мнѣній. Тѣмъ болѣе въ правѣ мы ожидать философскаго анализа отъ такого изслѣдованія, которое задается столь широкими цѣлями. Поэтому, работа Эрна должна быть подвергнута двоякому разсмотрѣнію: со стороны историко-философской и собственно философской. Къ историко-философскому освѣщенію вопроса я отношу не только вопросъ о вліяніяхъ и условіяхъ, при которыхъ складывалась философія Джоберти, но также вопросъ о точной и нелицепріятной интерпретаціи сочиненій самого Джоберти. Эту задачу Эрнъ также имѣетъ въ виду, когда признаетъ, что долженъ «въ изложеніи взглядовъ Джоберти возможно ближе придерживаться точныхъ его выраженій» (17).

Изъ краткой біографіи (стр. 23-57), предваряющей у Эрна изложеніе философскихъ взглядовъ Джоберти, видно, что, по окончаніи университета въ 1823 г., Джоберти принимаетъ священство, а въ 1825 г. становится преподавателемъ Туринскаго богословскаго училища. Изъ того же источника мы узнаемъ, что Джоберти черезъ 23 года по окончаніи университета выпускаетъ большое сочиненіе, направленное противъ іезуитовъ, но ни въ комъ не вызываетъ еще сомнѣнія въ своемъ католическомъ правовѣріи; «травля противъ него началась позже» (45). Къ сожалѣнію, авторъ уже не сообщаетъ, какъ, когда и почему началась эта «травля»,— возникла она на почвѣ политической только, или въ основѣ расхожденія Джоберти съ официальною церковью лежали теоретическія и, можетъ быть, философскія разногласія? Онъ упоминаетъ только, что еще въ 1848 г. Папа (Пій IX) благоволилъ къ Джоберти, а «въ 1850 г. всѣ сочиненія его попадаютъ въ Index» (54). Наконецъ, изъ другихъ источниковъ мы можемъ узнать, что декретомъ отъ 18-го сентября 1861 г., т. е. при томъ же Папѣ, были осуждены Errores Ontologistarum, и, какъ видно, изъ содержанія названныхъ въ этомъ декретѣ «ошибокъ», онѣ составляютъ отступленія онтологизма отъ традиціонныхъ теоретическихъ основъ католическаго вѣроученія*). — Казалось бы, при такихъ данныхъ первой и прямой обязанностью автора было выяснить отношеніе философскихъ основъ католицизма и философіи Джоберти. Это существенно важно, даже независимо отъ какихъ-либо теоретическихъ вопросовъ, а просто, какъ историко-философскій фактъ. Но, католицизмъ также основной фактъ и опора всей философіи Джоберти; здѣсь — тотъ центральный пунктъ, съ котораго можно обозрѣть всю филосо-

*) *H. Denzinger*, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Ed. X. 1908 p. 447.— Затѣмъ въ 1862 и 1866 гг. «онтологизмъ» вновь былъ подвергнутъ осужденію со стороны римской куріи.

фію Джоберти, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ, отсюда можно уразумѣть смыслъ всего его философскаго дѣла и значеніе каждой детали въ немъ. Притомъ же католицизмъ для Джоберти не есть нѣчто предполагаемое, не есть не высказанная предпосылка, а напротивъ, вездѣ съ этого начинается и къ этому сводится его мысль. Для философскаго изслѣдованія, разумѣется, католицизмъ важенъ не какъ религіозное настроеніе, чувство или вѣрованіе, а какъ *теоретическое* понятіе, на которое авторъ опирается, изъ котораго исходитъ, и къ которому хочетъ привести читателя.

Ключъ ко всей философіи Джоберти, кажется мнѣ, лежитъ въ послѣдней главѣ его «Введенія»*), на которое, главнымъ образомъ, опирается и Эрнъ въ своемъ изложеніи: заглавіе этой главы само собою открываетъ основную тенденцію философіи Джоберти: «О согласіи идеальной формулы съ откровенной религіей» (cap. VIII). Откровенная религія въ католической интерпретаціи — источникъ, критерій и вдохновеніе всей философіи Джоберти. Роль и положеніе философіи, такимъ образомъ, ярко предопредѣлены; интересъ могутъ вызывать только частности и подробности, такъ какъ только въ нихъ при такой постановкѣ вопроса можетъ обнаружиться оригинальность автора. Я приведу нѣсколько показательныхъ для Джоберти сентенцій изъ названной главы, онѣ сразу покажутъ читателю, съ какимъ философскимъ тономъ онъ имѣетъ дѣло.

«Итакъ, все содѣйствуетъ въ Христіанствѣ тому, чтобы было установлено верховное господство Идеи [значеніе Идеи, съ прописной буквы, см. ниже] надъ душами и надъ ученіями, чтобы въ духъ было вложено истинно-философское предрасположеніе и чтобы онъ былъ пріученъ къ нему. То, что образуетъ дарованіе и опредѣляетъ призваніе философа вовсе не есть вольная свобода мыслить и разсуждать; но, конечно, уваженіе къ Идеѣ, какъ высшей и повелѣвающей нормѣ; такъ какъ всякая наука, выражаетъ идеальную гармонію, а философія есть главная наука, то является дѣломъ слишкомъ не подобающимъ работать въ нихъ при анархіи интелекта. Если кому-нибудь покажется, что я слишкомъ часто повторяю эту мысль, я могу отвѣтить, что я стараюсь повернуть и показать ее со всѣхъ сторонъ, потому что я считаю ее самымъ важнымъ изъ того, что нужно провозглашать въ наши дни. Она является истиной высочайшаго значенія спеціально для философскихъ наукъ, которыя не могутъ быть научнымъ изслѣдованіемъ, если не составляютъ пре-

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

жде религіи..... Но философія не можетъ пользоваться Идеей, если она не приняла ее отъ слова откровенія, черезъ посредство той дисциплины, которая имѣетъ откровеніе собственнымъ и непосредственнымъ предметомъ. Такая дисциплина есть теологія, которая въ научномъ отношеніи, какъ протологическое и универсальное слово, и по достоинству, какъ божественное слово, стоитъ выше философіи и всякой человѣческой науки. Я увѣренъ, что раціональное умозрѣніе придетъ, когда достигнетъ зрѣлости, добровольно исповѣдуетъ, и напишетъ на челѣ универсальной методики: *научное старшинство и научная неприкосновенность теологіи*, соотвѣтственно неприкосновенности религіи въ порядкѣ познанія и верховной власти въ порядкѣ моральномъ и гражданскомъ..... Какъ Богъ повелѣваетъ вселенной, и не можетъ быть судимъ своимъ созданіемъ, такъ религіозная наука не можетъ быть критикуема другими: автономія разума и абсолютная независимость философіи — нечестивы и абсурдны» (Intr. IV, 47).

Къ этому пришелъ Джоберти, но какъ и слѣдуетъ ожидать отъ того, кто отрицаетъ автономію разума и подчиняетъ философію богословію, онъ съ этого и начинаетъ. Своеобразно же, поэтому, самъ Эринъ понимаетъ задачи философіи, когда онъ, только представляя Джоберти своему читателю, уже говоритъ о немъ: «Джоберти возвращаетъ насъ къ большому, «царскому» пути вселенскихъ философскихъ исканій» (Предисл.). «Царскаго» пути въ философіи вообще нѣтъ, но, между прочимъ, есть пути *клерикальные*, — не точнѣе ли было бы именно такъ и назвать путь Джоберти? Эринъ — знатокъ философіи Джоберти, но самъ Джоберти, думается мнѣ, лучше понималъ себя, и онъ прямо говоритъ: «Тотъ, въ комъ католическая религія вызываетъ отвращеніе и гнѣвъ, хорошо сдѣлаетъ, если обратится къ другимъ, и не будетъ читать моего сочиненія» (I, Proem., 16). Нужно, слѣд., знать, какъ Джоберти относится къ католичеству, и какъ онъ его понимаетъ, чтобы понять его самого. Для того, чтобы представить читателю Джоберти въ его истинномъ видѣ, приведу нѣсколько цитатъ изъ того же Proemio.

«Истина сама по себѣ — едина, непзмѣнна, недѣлима. Католицизмъ, будучи истиннымъ моральнымъ и религіознымъ совершенствомъ, обладаетъ тѣми же качествами; настолько, что отъ него ничего нельзя отнять, и къ нему ничего нельзя прибавить, не разрушая его. Тотъ, кто вѣрилъ бы въ поученія церкви съ совершенной вѣрой, за исключеніемъ одной единственной статьи, не былъ бы больше католикомъ, чѣмъ тотъ, кто отвергъ бы все ученіе» (ib., 16). Истина католицизма санкціонируетъ, однако, не только мораль и вѣру, но также знаніе и философію. «Во всякомъ случаѣ, — говоритъ онъ — я счи-

таю католическую религію не только допустимымъ ученіемъ, но благосклонной снисходительности современныхъ эклектиковъ, но единственнымъ ученіемъ, имѣющимъ научную цѣнность въ матеріяхъ спекулятивныхъ, единственнымъ философскимъ ученіемъ, единственнымъ, что можетъ способствовать гражданскому прогресу; и я далекъ отъ того, чтобы считать принципы старой теологіи устарѣвшими, использованными и исчерпанными, я считаю ихъ болѣе новыми, болѣе свѣжими и болѣе плодотворными, чѣмъ тѣ теоріи, которыя помѣчаются годомъ, въ которомъ онѣ зарождаются» (ib., 47). Философія, по Джоберти, иначе не возможна, какъ на основѣ религіи: «Философія, — провозглашаетъ онъ, — не возможна, если она не основывается на религіи и не руководится ею; религія — основаніе, она же и кровъ строенія» (ib., 26). Теперь не покажется неожиданнымъ и то опредѣленіе цѣли философіи, которое мы находимъ у Джоберти: «Истинная философія имѣетъ цѣлью *открыть научно Бога*, примирить черезъ посредство знанія духъ съ религіей, и ее можно опредѣлить, какъ *возстановленіе божественной идеи въ наукѣ*» (ib., 38).

Отсутствіе изслѣдованія вопроса объ отношеніи Джоберти къ школьной католической философіи лишаетъ нужной убѣдительности соображенія Эрна, когда онъ, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, доказываетъ ошибочность того утвержденія, которое ставитъ взгляды Джоберти въ зависимость отъ т. наз. философіи реставраціоннаго католичества первой четверти XIX вѣка (Де-Местра, Бональда, Ламене и др.) (120—130). Мнѣ кажется, этотъ вопросъ можетъ быть *убѣдительно* рѣшенъ только прямымъ сопоставленіемъ тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ отступали отъ официальной церкви французскіе нескатолики, съ одной стороны, и Джоберти, съ другой стороны. Эрнъ, между прочимъ, пишетъ: «Во-первыхъ, Джоберти заявляетъ, что, «прежде чѣмъ приступить къ богословію, съ *тринадцатилѣтняго* возраста онъ сталъ философствовать съ полною свободою», во-вторыхъ, первыми философскими авторами, имъ прочитанными были Бонне и Кондильякъ. Изъ этого слѣдуетъ, прежде всего, что чтеніе неокатолической литературы могло составить *второй* рядъ впечатлѣній, а не первый, и воспринималось къ тому же хотя и молодымъ сознаніемъ, но сознаніемъ, философски себя уже опредѣлившимъ, ибо сенсуализмъ былъ отвергнутъ Джоберти самостоятельно при первомъ же ознакомленіи съ нимъ, и отвергнутъ *во имя онтологизма*» (122). Но вѣдь тутъ и существенно знать, что же составляло у Джоберти «первый рядъ»? На что онъ опирался, опровергая сенсуализмъ? На чемъ «*уже*» опредѣлилось его философское сознаніе? Онъ философствовалъ съ *тринадцатилѣтняго* (!?) возраста, но опредѣленныя

философскія убѣжденія его мы знаемъ только изъ сочиненій вышедшихъ черезъ 15—17 лѣтъ по окончаніи имъ университета, и эти сочиненія обнаруживаютъ опредѣленныя историко философскія симпатіи автора, которыя потомъ самъ Джоберти передаетъ въ слѣдующей генеалогіи своихъ взглядовъ: «Я,—говоритъ Джоберти,—не считаю, что эти первыя понятія найдены мною, потому что въ порядкѣ идеальномъ абсолютное открытіе не возможно; все дѣло у насъ, бѣдныхъ людей, сводится къ объясненію съ помощью рефлексіи, черезъ посредство слова, зародышей данныхъ интуитивнымъ познаніемъ. Слово, которое пробудило во мнѣ эти первыя предчувствія было словомъ религіи (передаваемымъ во многихъ мѣстахъ писанія, и спеціально въ тетраграмѣ) и нѣкоторыхъ блестящихъ христіанскихъ философовъ, между которыми я ссылался только на Мальбранша, Бурсье, (который въ своемъ трактатѣ Action de Dieu отводитъ самое главное мѣсто понятію Сущаго) и Джердиля, который съ большимъ талантомъ защищаетъ августиновское ученіе, возобновленное Мальбраншемъ, противъ его оппонентовъ» (Errori, I, 62). Итакъ, *теперь* Джоберти, какъ установившійся философъ, сторонникъ Мальбранша*), а «уже опредѣлился» онъ, очевидно, богословіемъ. Но, опять-таки, въ какомъ же отношеніи стоитъ мальбраншизмъ Джоберти къ католическому богословію? И въ какомъ лицѣ Джоберти выступаетъ противъ неокатолицизма: въ лицѣ старокатолика или въ лицѣ мальбраншиста?

Не многимъ больше даетъ книга Эрна для уясненія другихъ историческихъ вліяній въ философіи Джоберти, и это относится какъ къ тѣмъ философскимъ теченіямъ, которымъ Джоберти сочувствовалъ, такъ и къ направленіямъ, противъ которыхъ онъ выступалъ. Что касается первыхъ, то Эрнъ относитъ къ нимъ, кромѣ Платона, также Августина, Мальбранша, Лейбница и Вико (135). У каждаго изъ нихъ Джоберти заимствуетъ, по формулировкѣ автора, одну какую-либо сторону изъ философскаго міровоззрѣнія. Но тщетно было бы искать въ книгѣ обстоятельнаго и *самостоятельнаго* анализа соотвѣтственныхъ отношеній. Отъ этого, изложеніе Эрна прежде всего и дѣлаетъ впечатлѣніе, что авторъ непомѣрно преувеличиваетъ оригинальность Джоберти, хотя, разумѣется, настоящее *историко-философское изслѣдованіе* не нанесло бы никакого ущерба Джоберти, но принесло бы большую пользу исторіи философіи. Вмѣсто собственнаго историко-философскаго разъясненія вопроса Эрнъ излагаетъ историко-философскіе взгляды самого Джоберти. Не говоря о томъ, что та-

*) Какъ извѣстно, Мальбраншъ въ опредѣленіи Бога придерживается именно «тетраграмы» (Ср. Разыск. ист., II, 18).

кой «методъ» историко-философскаго изслѣдованія ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть самъ по себѣ оправданъ, Эрнъ, кромѣ того, обнаруживаетъ изумительное *довѣріе* къ историко-философскимъ характеристикамъ Джоберти, хотя, какъ будетъ видно изъ нижеслѣдующаго, его собственныя симпатіи не всегда совпадаютъ со вкусами Джоберти, такъ что ему приходится не разъ то смягчать, то обострять сужденія самого Джоберти.

Но исчерпываютъ ли четыре вышеназванныхъ мыслителя тѣ положительныя вліянія, подъ которыми сложился «огромный платоническій синтезъ философіи Джоберти» (135)? Не стоитъ, можетъ быть, останавливаться на частностяхъ и побочныхъ вліяніяхъ, но рѣчь идетъ объ основномъ и принципіальномъ. Мнѣ кажется, что и при этомъ ограниченіи темы, слѣдовало бы остановиться, напр., на шотландской философіи и на Кантѣ, которыхъ Эрнъ вовсе игнорируетъ *), или напр., на Джердилѣ, не стѣсняя себя той полустраничкой *общихъ соображеній*, которыя ему удѣляетъ Эрнъ, и которыя, тѣмъ не менѣе, способны вызвать недоумѣнія, такъ какъ въ нихъ мы узнаемъ, что Джердиль стойко боролся «за платоническую сущность ученія Мальбранша» (107). Видѣть въ «ученіи Мальбранша» «платоническую сущность», во всякомъ случаѣ, не только удачный каламбуръ, но и интересный историко-философскій взглядъ **), который, однако, не можетъ удовлетворить, пока онъ не обоснованъ, а бросается мимоходомъ. Но существеннѣе, можетъ быть, что если бы Эрнъ остановился на Джердилѣ, онъ долженъ былъ бы коснуться вопроса и о католицизмѣ Мальбранша, а, слѣд., и о католицизмѣ мальбраншиста Джоберти. Однако именно вліяніе ортодоксальнаго католицизма не указано среди перечисленныхъ вліяній! И, я думаю, это сдѣлано со стороны Эрна совершенно неосновательно, такъ какъ Джоберти, перечисляя условія, которымъ удовлетворяетъ его теорія «идеальной формулы», и которымъ не удовлетворяетъ ученіе Розмини, говоритъ и о католицизмѣ. Рѣчь идетъ *о томъ самомъ мѣстѣ* изъ Джоберти,

*) Очень точно опредѣляетъ свое отношеніе къ шотландской философіи и къ Канту самъ Джоберти въ слѣд. словахъ: «Но если онтологическая наука логически можетъ найти основанія только въ себѣ самой, умъ можетъ быть подготовленъ къ ней до извѣстной степени изслѣдованіями психологическими. Въ этомъ отношеніи, я думаю, итальянская молодежь найдетъ помощь болѣе вѣрную и болѣе сильную у себя на родинѣ и въ шотландской школѣ, чѣмъ у нѣмцевъ, за исключеніемъ Лейбница и отчасти Канта» (Introd., Proem. 27).

**) Имѣю въ виду не только спорность вопроса о платонизмѣ Мальбранша, а слѣдовательно и Августина, но и односторонность всего *христіанскаго* истолкованія Платона.

на которое опирается въ вышеприведенномъ перечисленіи Эрнъ *). Джоберти здѣсь прямо утверждаетъ, что его названная теорія «связываетъ философію съ христіанствомъ..... и съ католицизмомъ.....» И, далѣе, здѣсь же онъ говоритъ, что эта теорія «распространяетъ понятіе шотландской философіи (il concetto skozzese)..... и согласуетъ его съ тѣмъ, что есть здраваго въ платоновской идеалогіи; примиряетъ новое ученіе съ ученіями нѣкоторыхъ католическихъ школъ.....; и, наконецъ, основываетъ реализмъ схоластиковъ на непоколебимой почвѣ, связывая настоящее состояніе науки съ ученіемъ св. Августина, который можетъ разсматриваться, какъ научный основатель ортодоксальнаго умозрѣнія». Такимъ образомъ, изъ одного этого уже ясно, какъ обширны пробѣлы историко-философскаго изслѣдованія Эрна.

Но и переходя къ тому, *что есть* у Эрна, мы во многомъ останемся неудовлетворенными.

Платону Эрнъ придаетъ особое значеніе и постоянно говоритъ о «платонизмѣ» Джоберти. На меня же производитъ впечатлѣніе, что Джоберти не достаточно зналъ **) Платона и плохо его понималъ. Но сколько я могъ уловить изъ отдѣльныхъ замѣчаній самого Эрна по этому поводу, онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія такого пониманія Платона, которое я едва ли могу раздѣлить, и слѣд., всякій споръ на эту тему былъ бы теперь безполезенъ.

Это, конечно, не обязываетъ меня вовсе молчать о платонизмѣ Джоберти. Ниже мнѣ еще придется касаться этого вопроса; здѣсь ограничусь только нѣкоторыми общими указаніями. За исключеніемъ одного мѣста, (о которомъ рѣчь — ниже), Эрнъ не даетъ опредѣленныхъ указаній ни на слова, ни на мысли Платона, развитіе которыхъ можно было бы встрѣтить у Джоберти. Съ другой стороны, собственныя замѣчанія Джоберти о Платонѣ переданы Эрномъ недостаточно полно и недостаточно точно. Такъ, приводимыя Эрномъ соображенія Джоберти о Платонѣ на стр. 90 и взятыя изъ Предисловія Джоберти къ его сочиненію Del Buono,— кажется, единственный случай, что Джоберти сравнительно пространно высказывается о Платонѣ,— много теряютъ какъ матеріалъ для характеристики платонизма Джоберти, когда убѣждаешься, что этотъ матеріалъ представленъ односторонне. Здѣсь опущены многіе отрицательные отзывы Джоберти о «гетеродоксіи» Платона, а приведенные смягчены. Джоберти пишетъ: «Vero è che le attinenze ontologiche dell' Idea col mondo sono presso Platone infet-

*) Opere di V. Gioberti. Degli Errori filosofici di A. Rosmini per V. Gioberti. Napoli 1845. T. II, p. 53.

**) Впрочемъ, это, кажется не важно... Эрнъ утверждаетъ: «Джоберти былъ платоникомъ до изученія Платона» (130 прим.).

te di panteismo»,— Эрнъ переводитъ: «Несомнѣнно, онтологическое взаимоотношеніе міра Идей съ Космосомъ у Платона носитъ нѣсколько пантеистическій характеръ» (Del Buono, XVI; Эрнъ, 93). Здѣсь не только смягченіе въ переводѣ слова sono infette, но и прямая ошибка въ переводѣ слова Idea черезъ «міръ Идей», ибо у Джоберти Idea (съ большой буквы) тожественна Сущему, и дуализмъ, который такимъ образомъ подчеркиваетъ Джоберти, есть *дуализмъ теологическій*, т.-е. дуализмъ не «міра идей» и «міра дѣйствительности», а *Творца міра* и *матеріала*, изъ котораго Онъ міръ создалъ, т.-е. самая непріемлемая для Джоберти, какъ католика, точка зрѣнія. Мнѣ и кажется, основной задачей Эрна должно было быть, если онъ хочетъ сдѣлать изъ Джоберти «платоника», изслѣдованіе вопроса: какъ же можно примѣрить *іудаизмъ съ платонизмомъ*?— какъ можетъ платоникъ, ставшій, слѣдовательно, на точку зрѣнія платоновскаго дуализма, принять Моисея и слѣдующее ему христіанство? Съ своей точки зрѣнія Джоберти послѣдовательно назвалъ дуализмъ Платона «абсурднымъ дуализмомъ» («una dualità assurda»), но Эрнъ переводитъ — «коренной дуализмъ» (Ib.). И самое худшее, можетъ быть, то, что Эрнъ обобщаетъ положительные отзывы Джоберти *объ этикѣ* Платона въ оцѣнку *всей философіи* Платона (стр. 92; resp. Del Buono, p. XIX).

Въ дѣйствительности, философія Платона у Джоберти, хотя и ставится довольно высоко, но Джоберти прекрасно понимаетъ, что съ христіанствомъ она не легко согласуется; онъ исправляетъ, поэтому, Платона черезъ христіанство, не забываетъ при каждомъ случаѣ подчеркнуть его гетеродоксію, и ставитъ, разумѣется, всякое ортодоксальное христіанское ученіе выше Платона. Схоластика, напр., по его мнѣнію, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ заслуживаетъ болѣе имени «истинной философіи», чѣмъ Платонъ (Intr., Proem. 10); одинъ изъ основныхъ его упрековъ по адресу социніанизма состоитъ въ томъ, что послѣдній сводитъ мудрость Христа къ ограниченной мудрости Сократа и Платона, и подставляетъ въ результатѣ на мѣсто славной и адекватной Идеи католическаго христіанства несовершенную и темную идею языческой философіи (Intr., II, 38) *). Чтобы дать читателю матеріалъ, между прочимъ, и для сужденія о платонизмѣ Джоберти, я ниже приведу рядъ цитатъ изъ Джоберти, вырисовывающихъ достаточно ярко его ученіе объ идеяхъ, — сколько въ нихъ «платоновскаго» читателю замѣтить будетъ не трудно.

Въ философіи новаго времени кумиромъ Джоберти является Мальбраншъ. Остановимся на немъ. «Ученіе Мальбранша, — говоритъ Эрнъ

*) Ср. отзывы Джоберти о Платонѣ ниже, стр. 325.

(135),— о непрерывномъ твореніи и о видѣніи всѣхъ вещей въ Богѣ, внутренно усвоивается мыслью Джоберти и лишь расширительно понимается въ общемъ контекстѣ его откровеннаго и безусловнаго [!] платонизма». И еще: «Мальбраншъ замѣчателенъ тѣмъ, что свой платонизмъ не хранитъ только, какъ Ансельмъ и Бонавентура, а пытается пустить въ ростъ и творчески утвердить посреди возобладавшихъ ученій антиплатоническаго картезіанства» (105). «Откровенный и безусловный платонизмъ» Джоберти, какъ и «платоническое» «ростовщичество» Мальбранша оставимъ теперь въ сторонѣ. Спросимъ о другомъ: почему Эрнъ такъ довѣряетъ Джоберти, когда послѣдній рѣшительно отдѣляетъ Мальбранша отъ Декарта? Неужели онъ не видитъ поводовъ сомнѣваться въ такомъ выдѣленіи Мальбранша, и ему нечего сказать по поводу явно пристрастныхъ и полемическихъ утвержденій итальянскаго патера? Эрнъ утверждаетъ, что Джоберти внутренно усвоилъ теорію Мальбранша о «непрерывномъ твореніи». Но, я думаю, что и *до* Мальбранша было не мало мыслителей, у которыхъ Джоберти могъ бы почерпнуть эту идею, и между ними — *Декартъ*. *).

Ниже мы еще остановимся на странномъ превознесеніи Мальбранша за счетъ Декарта у Джоберти сейчасъ не можемъ, однако, не высказать, по крайней мѣрѣ, самаго общаго сомнѣнія. Какъ можно, напр., игнорировать тотъ основной фактъ, что если Мальбраншъ — прямой послѣдователь Августина, то и Декартъ въ отправномъ пунктѣ своего философствованія былъ такъ поразительно близокъ Августину? Мальбраншъ удачно совмѣстилъ августинизмъ и картезіанство какъ разъ въ томъ пунктѣ, который заставляетъ Джоберти называть Декарта «психологистомъ», но почему же Эрнъ не показалъ, что въ такой же мѣрѣ нужно было бы назвать «психологистами» и Августина и Мальбранша? Вѣдь историко-философскія изслѣдованія не остановились послѣ того, какъ Джоберти высказалъ свои взгляды, и, мало того, именно изслѣдованія послѣднихъ десятилѣтій упорно подчеркиваютъ «гносеологическій» характеръ философіи Мальбранша. Почему же Эрнъ не привелъ ни одного аргумента противъ этого? Я лично, не сомнѣваюсь, что Мальбраншъ, какъ и Декартъ и Августинъ, были *метафизиками* хорошаго раціоналистическаго тона, но нельзя игнорировать, что всѣ они, и Мальбраншъ въ особенности, *начинаютъ* съ изслѣдованія *сознанія* для опредѣленія условій и началъ познанія. Нужно же дать себѣ и читателю отчетъ въ томъ, чѣмъ разнится

*) Въ порядкѣ метафизическомъ ср. его третье Метафизическое размышленіе, въ порядкѣ физическомъ — Principia, II, 36.

принципіальный анализъ сознанія отъ *психологическаго*, и тогда только можно съ правомъ называть, хотя бы того же Мальбранша — «психологистомъ» или «философомъ».

Значеніе Мальбранша Эрнъ изображаетъ на полутора страничкахъ слѣдующимъ образомъ. Онъ приводитъ цитату изъ Джоберти, кончающуюся фразой: «Этимъ ученіемъ Мальбраншъ завоевываетъ мѣсто продолжателя истинной, онтологической науки и черезъ Бонавентуру, Августина и неоплатониковъ восходитъ къ Платону» (105)*), и затѣмъ продолжаетъ: «Самъ Кузенъ невольно признаетъ это, считая впрочемъ положительную особенность Мальбранша недостаткомъ. Онъ говоритъ: «Нужно различать двѣ эпохи въ картезіанствѣ: первую эпоху, когда методъ Декарта, не смотря на свою новизну, остается непонятымъ, и вторую эпоху, когда мыслители пытаются дѣйствительно овладѣть спасительнымъ путемъ». Мальбранша (и Лейбница) Кузенъ относитъ къ *первой* эпохѣ».—Тутъ не совсѣмъ ясно, что же «это» признаетъ Кузенъ, и совсѣмъ не ясно, почему «самъ Кузенъ» выступаетъ въ качествѣ рѣшающаго авторитета? *Откуда* взята цитата изъ Кузена, этого нѣсколько запоздалаго авторитета для нашего времени? Эрнъ никакихъ указаній на этотъ счетъ не даетъ, и читателю нужно самому потрудиться, чтобы найти ее у *Джоберти* (Introd. I, 116). Именно, Джоберти упрекаетъ современныхъ философовъ въ томъ, что они вмѣсто того, чтобы выводить методъ изъ принциповъ, хотятъ вывести принципы изъ метода, каковая ошибка, по его мнѣнію, идетъ отъ Декарта, и квалифицируется какъ «психологизмъ». «Кузенъ,—говоритъ далѣе Джоберти,— явно признаетъ ее, вмѣняя однако недостатокъ въ достоинство»; затѣмъ, у Джоберти идетъ цитата изъ Кузена, которая начинается словами: «Духъ, который..... отличаетъ Декарта отъ всѣхъ его предшественниковъ..... есть духъ метода», и кончается словами: «Анализъ мысли,— вотъ, въ чемъ картезіанскій методъ»; вслѣдъ за симъ Джоберти пишетъ: «И восхваливъ Декарта за этотъ его пріемъ, онъ (т.-е. Кузенъ) прибавляетъ: «Можно различить двѣ эпохи въ картезіанской эрѣ: одна, гдѣ методъ учителя, несмотря на его новизну, не признается однако, другая, гдѣ стараются выйти на этотъ спасительный путь. Къ первой принадлежатъ Мальбраншъ, Спиноза, Лейбницъ; ко второй—философы XVIII вѣка»».

Одно изъ двухъ: въ разсматриваемомъ пунктѣ Эрнъ хотѣлъ сказать, какъ *самъ Джоберти* характеризуетъ свое отношеніе къ Маль-

*) Буквальный переводъ гласилъ бы: «благодаря этому ученію онъ становится продолжателемъ *истинной науки*, и черезъ посредство св. Бонавентуры, св. Августина, и *александрійцевъ*, восходитъ къ Платону» (Introd. I, 61).

браншу, или онъ беретъ это разсужденіе и ссылку на *свою собственную* отвѣтственность. Въ первомъ случаѣ Эрнъ даетъ поводъ къ серьезнымъ недоумѣніямъ. «Невольное признаніе» Кузена приводится здѣсь, какъ аргументъ въ пользу Мальбранша передъ Декартомъ, но во-1-хъ, Джоберти *не это* хотѣлъ доказать ссылкой на Кузена, какъ видно изъ предыдущаго, а во-2-хъ, Джоберти было бы очень непріятно слышать, что онъ одобряетъ такое мѣсто изъ Кузена, гдѣ Мальбраншъ раздѣляетъ «положительную особенность» съ нелюбезнымъ почтенному патеру *Спинозою*, какъ можно предположить это на основаніи того, что тому же Кузену весьма достается отъ Джоберти за такое сопоставленіе Мальбранша и Спинозы (ср. Intr. II, Nota 34, pp. 166 ss.). Правда, Эрнъ смягчаетъ мысль Кузена, выбросивъ имя Спинозы, но тогда весь этотъ пасажъ онъ беретъ на свою отвѣтственность. Конечно, желательно бы услышать болѣе современный авторитетъ въ дѣлахъ исторіи философіи, чѣмъ «самъ Кузенъ», но Кузенъ, такъ Кузенъ, только хочется спросить: какъ же Эрнъ, ссылаясь на «самого Кузена», проглядѣлъ одну повторяющуюся у него мысль, которая исключаетъ возможность характеризовать приводимыя теперь Эрномъ слова, какъ «невольное признаніе»? Если къ «первой эпохѣ» картезіанства Кузенъ относитъ Мальбранша, Спинозу и Лейбница, то кто принадлежитъ ко второй? *Прежде всего* Локъ, а остальное ясно само собою! Ясно, какъ дойти отъ cogito ergo sum до самого Кузена съ его столь откровеннымъ признаніемъ «психологизма» *), но также должно было быть съ самаго начала ясно, что опасно призывать именно Кузена **) противъ Декарта. Джоберти это хорошо понималъ, обвиняя самого Кузена въ декартовскомъ «психологизмѣ» ***).

Вслѣдъ за приведенными выше словами Эрнъ пишетъ: «Мальбраншъ картезіанствуетъ лишь въ частностяхъ, въ принципахъ же своей фило-

---

*) См., напр., его Premiers Essais de Philosophie. 3-e éd. 1855. P. 216; ср. pp. 224—225.

**) Ср. напр., его Histoire générale de la Philosophie. 11-e éd. 1884. P. 476.

***) Вся философія Джоберти, и въ особенности его ученіе о твореніи и о Богѣ, находится въ *оппозиціонномъ соотвѣтствіи* съ философіей Кузена. Эрнъ не только не поставилъ возникающаго изъ этого историко-философскаго вопроса, но даже не указалъ на такую тѣсную связь Джоберти и Кузена. Упомянувъ о сочиненіи Джоберти, которое посвящено критикѣ религіознаго ученія Кузена, Эрнъ заявляетъ: «Но въ виду малаго интереса, представляемаго не оригинальной философіей Кузена, я оставляю безъ разсмотрѣнія критику Джоберти, на нее направленную» (87 прим.). Но по этой же причинѣ «малаго интереса, представляемаго не оригинальной философіей» можно было бы оставить «безъ разсмотрѣнія» всю философію Джоберти!... Или, можетъ быть, Эрнъ думаетъ, что, только критикуя «не оригинальную философію», и Джоберти начинаетъ представлять «малый интересъ»?...

софіи, въ ея основномъ духѣ онъ рѣшительно преодолѣваетъ Декарта». Доказательство этого тезиса у Эрна состоитъ изъ двухъ частей. Во-1-ыхъ, онъ приводитъ аргументъ Джоберти (Intr. I, 143): Мальбраншъ исходитъ не изъ непосредственнаго факта—я мыслю, слѣдовательно, существую,—какъ Декартъ, а превращаетъ его въ силогизмъ: небытіе не обладаетъ свойствами,—я мыслю, слѣдовательно, существую; а положеніе *небытіе не обладаетъ свойствами* равносильно положенію *Сущее есть*. Какъ справедливо поясняетъ Джоберти, Мальбраншъ здѣсь расходится съ картезіанствомъ, даже тамъ, гдѣ онъ претендуетъ быть картезіанцемъ. Аргументація Джоберти поражаетъ своей слабостью. Допустимъ, что положеніе «небытіе не обладаетъ свойствами» есть первая и самоочевидная истина и можетъ быть большей посылкой силогизма, но откуда пріобрѣтена меньшая посылка «я мыслю»? Она—также первична и очевидна, какъ и большая, и это одинаково для Мальбранша и Декарта. А тогда изъ за чего же шумъ?... Но вся суть въ томъ, что этотъ силогизмъ вообще сомнителенъ, ибо заключаетъ въ себѣ явно quaternio terminorum, при опредѣленіяхъ Джоберти въ особенности. Допустимъ, что, дѣйствительно, положеніе *небытіе не обладаетъ свойствами=Сущее есть*, тогда, по Джоберти, бытіе Сущаго, т.-е. Бога, должно опредѣляться, какъ essere, а бытіе «я» опредѣляется какъ existere,—какую же цѣну имѣетъ весь силогизмъ? Какъ *логически* перейти отъ абсолютнаго бытія къ бытію дѣйствительному? По пути этого перехода неизбѣжно встрѣтятся всѣ тѣ затрудненія, съ которыми такъ тщетно боролся раціонализмъ, напр., у Спинозы. Въ итогѣ, болѣе все-таки правъ Джоберти, считая, что Мальбраншъ разошелся съ Декартомъ въ этомъ пунктѣ, но не правъ Эрнъ, говоря, что Мальбраншъ «въ основномъ духѣ философіи рѣшительно преодолѣваетъ Декарта». Можетъ быть, и самъ Эрнъ почувствовалъ недостаточность приведенной аргументаціи, потому что онъ во второй части разсматриваемаго пункта подкрѣпляетъ ее: «Въ самомъ дѣлѣ, Мальбраншъ говоритъ: «Доказательства бытія Бога и Его совершенствъ, построенныя на идеѣ безконечности, намъ присущей, суть доказательства *простого зрѣнія*. Мы видимъ, что существуетъ Богъ, если мы видимъ безконечность, ибо необходимое существованіе уже заключено въ идеѣ безконечности, или, точнѣе *мы можемъ видѣть безконечное лишь въ немъ самомъ*». Этимъ самымъ методологически обосновывается онтологизмъ» (105—106). Кромѣ цитаты изъ Мальбранша, остальное въ этомъ отрывкѣ принадлежитъ Эрну. Эту же цитату приводитъ у себя и Джоберти*). Но, разумѣется, не это придаетъ ей вѣсъ

*) См. Intr. I, 144. Я потому отмѣчаю несамостоятельность Эрна въ историческихъ цитатахъ, что, 1, хочу подчеркнуть его слѣпое довѣріе

и смыслъ. Она должна быть разъяснена изъ контекста самого Мальбранша. И дѣйствительно, глава, содержащая въ себѣ эту цитату могла бы дать не мало полезнаго для историко-философскаго изслѣдованія о Джоберти, но она интересна и не только исторически *). Вопреки интерпретаціи Джоберти-Эрна Мальбраншъ здѣсь ясно и не двусмысленно утверждаетъ: «*Первое,* что мы познаемъ, это—существованіе нашей души; всѣ акты нашего мышленія суть неопровержимыя доказательства его; ибо то, что дѣйствительно мыслитъ, дѣйствительно есть нѣчто—это вполнѣ очевидно». Достигаемъ мы этого знанія не путемъ вывода, а путемъ непосредственнаго созерцанія (интуиціи), и это знаніе до такой степени надежное, что, если бы даже Богъ захотѣлъ насъ обманывать, «то и тогда,—утверждаетъ Мальбраншъ,—я былъ бы убѣжденъ въ томъ, что онъ не можетъ обмануть меня въ томъ моемъ познаніи, которое основывается на простомъ созерцаніи, каково, напр., познаніе: я существую, ибо я мыслю; дважды 2 есть 4». Напротивъ, умозаключеніе можетъ легко повести къ заблужденіямъ и для гарантіи противъ нихъ требуется еще убѣжденіе въ томъ, что Богъ насъ не обманываетъ. «Чтобы быть вполнѣ убѣжденнымъ въ томъ, что самыя достовѣрныя науки, какъ то ариометика и геометрія, суть и самыя истинныя науки, необходимо прежде познать Бога и знать, что Онъ не обманщикъ; ибо иначе очевидность въ этихъ наукахъ не будетъ полна и можно съ ними не соглашаться. То, что Богъ не обманщикъ, необходимо узнать простымъ созерцаніемъ, а не умозаключеніемъ, ибо умозаключеніе всегда можетъ оказаться ложнымъ, если мы допустимъ, что Богъ обманщикъ.—Всѣ общепринятыя доказательства бытія Божія и свойствъ Его, выведенныя изъ бытія и совершенствъ Его тварей, по моему, имѣютъ тотъ недостатокъ, что они не убѣждаютъ разума черезъ непосредственное созерцаніе. Всѣ эти доказательства суть разсужденія, правда, сами по себѣ убѣдительныя; но, будучи разсужденіями, они, какъ таковыя, неубѣдительны,—стоитъ намъ предположить, что существуетъ какой то злой духъ, обманывающій насъ» (370). Теперь ясна и цитата, приводимая Джоберти-Эрномъ, я только въ ней исправилъ бы переводъ Эрна и вмѣсто «построенныя на идеѣ безконечности», перевелъ бы буквально: «выведенныя изъ идеи, которую мы имѣемъ о безконечномъ» (tirées de

---

къ Джоберти, а 2, хочу опровергнуть его утвержденіе, которое гласитъ: «путемъ параллельныхъ ссылокъ мы старались показать рѣдкую историко-философскую насыщенность умозрительныхъ теорій Джоберти» (327). Подъ «параллельными ссылками» я понимаю самостоятельныя историко-философскія указанія, а не воспроизведеніе указаній самого Джоберти.

*) Кн. VI ч. II, гл. 6. — Разысканія истины Николая Мальбранша. Пер. Е. Б. Смѣловой подъ ред. Э. Л. Радлова. Спб. т. II, стр. 368 сл.

l'idée que nous avons de l'infini—deducta ex idea infiniti quam habemus *), чтобы такимъ образомъ оставить въ неприкосновенности картезіанскій «психологизмъ» Мальбранша и въ этихъ его словахъ. Все это у Мальбранша завершается прекрасною мыслью: «Всѣ эти истины (т.-е. существованіе Бога и Его правдивость) представляются путемъ простого созерцанія уму внимательному, хотя, повидимому, мы и разсуждаемъ здѣсь; эти разсужденія, однако, нужны лишь для того, чтобы изложить эти истины другимъ».—Это въ высшей степени интересно и важно, тѣмъ болѣе, что какъ разъ въ этой главѣ Мальбраншъ резюмируетъ свои положительные взгляды на природу познанія. Обращу вниманіе на слѣдующіе философски-важные моменты въ изложенномъ. (a) Мальбраншъ совершенно такъ же, какъ и Декартъ исходитъ *изъ анализа сознанія*,—тутъ для нихъ обоихъ *первое*. Если, какъ думаетъ Джоберти, Декартъ—психологистъ, то психологистъ и Мальбраншъ. Но существеннѣе всего то, что не съ тѣмъ наивнымъ опредѣленіемъ психологизма, которое даетъ Джоберти, можно разрѣшить, гдѣ у Декарта и Мальбранша психологизмъ, и гдѣ его нѣтъ. *Теологизмъ* Джоберти не менѣе психологистиченъ, чѣмъ спиритуализмъ Декарта или Мальбранша. Критеріемъ различія психологизма отъ не-психологизма служитъ не то, что на мѣстѣ cogito Джоберти ставитъ Бога, а то, какъ берется здѣсь для анализа само сознаніе: какъ сознаніе фактическое или сущное? Въ самомъ же переживаніи Богъ,—если только Онъ не есть «актъ» или «форма» сознанія,—является такою же трансцендентностью,—хотя бы и sui generis,—какъ и человѣкъ; (b) Ссылка на «простое зрѣніе» не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ она никакъ не исключаетъ «доказательства». Формула Мальбранша, приведенная мною, имѣетъ класическій характеръ и съ разъясненія ея слѣдовало бы начинать всякую методологію. Вы можете прійти къ своей истинѣ какимъ угодно путемъ, но разъ вы хотите убѣдить въ своей истинѣ другихъ, вы вынуждены «разсуждать», т.-е. въ концѣ концовъ тѣмъ, или инымъ способомъ *доказывать*. Самая свободная теорія непосредственнаго усмотрѣнія истины, слѣд., всякій интуитивизмъ, вяжется, такимъ образомъ, самымъ естественнымъ путемъ съ логикой и ея законами; даже намѣренный «алогизмъ» есть одна изъ формъ убѣжденія и доказательства, какъ намѣренный методизмъ въ познаніи есть его свободно выбранный путь, отъ котораго человѣку предоставлено отказаться, когда онъ пожелаетъ. Вотъ почему и Мальбраншъ могъ «видѣть» Бога, и тѣмъ не менѣе «доказывать» Его бытіе **).

*) Лат. пер. De Inquirenda Veritate. Genevae. 1689. p. 457.

**) Если бы Мальбраншъ въ этомъ пунктѣ «рѣшительно преодолѣлъ Декарта», едва ли онъ написалъ бы нижеслѣдующее поученіе: «Легко узнать истину или ложность обвиненій, направленныхъ противъ г-на Де-

(c) И его доказательство «изъ идеи безконечнаго», дѣйствительно, есть картезіанское доказательство, и по методу и по содержанію. Напомню только слѣдующее разсужденіе Декарта: «Я подразумѣваю подъ словомъ Богъ субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣнную, независимую, всевѣдущую, всемогущую, создавшую и породившую меня и всѣ остальныя существующія вещи, (если онѣ дѣйствительно существуютъ). Эти преимущества столь велики и возвышены, что чѣмъ внимательнѣе я ихъ разсматриваю, тѣмъ менѣе кажется мнѣ вѣроятнымъ, что эта идея можетъ вести свое происхожденіе отъ меня самого. Слѣдовательно, изъ всего сказаннаго мною раньше, необходимо заключить, что Богъ существуетъ. Ибо, хотя идея субстанціи будетъ находиться во мнѣ потому, что я самъ субстанція, все-таки я, существо конечное, не обладалъ бы идеей субстанціи безконечной, если бы она не была вложена въ меня какой нибудь дѣйствительно безконечной субстанціей.—И я не долженъ думать, что постигаю безконечное не при помощи истинной идеи, а только черезъ отрицаніе того, что, конечно, подобно тому какъ я понимаю покой и мракъ черезъ отрицаніе движенія и свѣта. Наоборотъ, я ясно вижу, что въ безконечной субстанціи находится больше реальности, чѣмъ въ субстанціи конечной и, слѣдовательно, понятіе безконечнаго въ нѣкоторомъ родѣ первѣе во мнѣ, чѣмъ понятіе конечнаго, т.-е. понятіе Бога первѣе понятія меня самого»... *).

карта; его сочиненія легко найти и очень легко понять, если только быть способнымъ ко вниманію. Прочтите же его сочиненія, чтобы имѣть другія доказательства противъ него, чѣмъ простые слухи, и, надѣюсь, если ихъ прочтутъ и подумаютъ надъ ними хорошенько, его не обвинятъ болѣе въ атеизмѣ, а, напротивъ, будутъ уважать всѣмъ тѣмъ уваженіемъ, котораго заслуживаетъ человѣкъ, доказавшій очень простымъ и очевиднымъ способомъ не только бытіе Бога и безсмертіе души, но множество другихъ истинъ, которыя были неизвѣстны до него». Разысканія истины. Т. II, стр. 105.

*) Метафизическія Размышленія. Рус. пер. стр. 48—49 (Oeuvres de Descartes' éd. par Simon, p. 89—90). Ср. Princ. I, §§ 20, 27, 30, гдѣ Декартъ ссылается на «естественный свѣтъ». Извѣстно, какая это—запутанная проблема, но самымъ несомнѣннымъ мнѣ въ ней представляется сопоставленіе этого понятія въ порядкѣ метафизическомъ съ гносеологическою (психологическою) интуиціей (intuitus). Изъ новѣйшихъ работъ о Декартѣ ср. по этому поводу *H. Barth,* Descartes'Begründung der Erkenntnis. Bern 1913. S. 38. *Рейнингеръ* называетъ теорію познанія Декарта «*теологіей познанія*»,«ея обоснованіе,—говоритъ онъ,—даже въ антропологическомъ аргументѣ,—безусловно (durchaus) *онтологично*» (S. 57). «*Философія познанія Декарта,*—по его словамъ,—*есть попытка объяснить возможность раціональнаго познанія изъ связи человѣческаго мышленія съ сверхиндивидуальнымъ разумомъ творческой силы*» (S. 64). *R. Reininger,* Philosophie des Erkennens. Lpz. 1911. *К. Юнгманъ* резюмируетъ слѣд. обр. декартовское

Итакъ, in summa summarum, я не вижу, чтобы вышеприведенное утвержденіе Эрна о томъ, что Мальбраншъ «рѣшительно преодолѣваетъ Декарта», ему удалось обосновать. Единственно, съ чѣмъ я согласился бы, что всетаки Мальбраншъ не настолько картезіанецъ, насколько, напр., Арно и Николь, которыхъ Эрнъ весьма рѣшительно относитъ въ число «блестящихъ писателей», «не искусившихся картезіанствомъ, и оставшихся вѣрными церковному онтологизму» (106)... Арно и Николь!?..

Вслѣдъ за разобраннымъ отрывкомъ Эрнъ приводитъ еще цитату изъ Джоберти, гдѣ послѣдній ставитъ на видъ Мальбраншу неясно проведенное различіе между интуитивной и рефлексивной идеей Сущаго. Но если Мальбраншу можно простить этотъ грѣхъ, то можетъ быть можно быть снисходительнѣе и къ Декарту? Въ этомъ смыслѣ очень полезно, что Эрнъ привелъ эту цитату. Я не сталъ бы только переводить «precessori» черезъ «послѣдователи», а перевелъ бы «предшественники», и, очень просто, отнесъ бы въ число этихъ *предшественниковъ* и Декарта. — За этой цитатой слѣдуетъ опять цитата изъ Джоберти,—хотя ни ковычками, ни указаніемъ страницы она не отмѣчена (Intr. II, 168),—о томъ, что «теорія идеальнаго видѣнія» у Мальбранша есть «цѣлая философія». Къ этому присоединяется самостоятельное слово Эрна объ «грандіозности» мальбраншевскаго «наброска» этой теоріи и, потомъ, прямая ссылка на Джоберти (Intr. II, 169), предваряемая словами: «Кузенъ, «сдѣлавшій своей родинѣ печальный подарокъ, завезя въ нее нѣмецкій пантеизмъ», не умѣетъ понять Мальбранша и просматриваетъ платоническое существо его философіи, и это заставляетъ Джоберти сказать сильное слово....» (106). «Это» ли заставляетъ Джоберти «сказать сильное слово», рѣшить трудно, ибо въ указанномъ мѣстѣ (Intr. II, 169) Джоберти объ этомъ не говоритъ, а если Эрнъ нашелъ такой мотивъ у Джоберти въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ, то почему онъ, какъ историкъ философіи, не отмѣтилъ, что мальбраншевская «теорія идеальнаго видѣнія»—какъ разъ и не можетъ быть отнесена къ «платоническому существу» его философіи. И тогда Эрнъ со-

---

доказательство бытія Божія: «Ich erfahre in mir die Idee Gottes; dies ist eine innere, unmittelbare Erfahrung und darum unbezweifelbar. Denkmöglich bleibt nun nur die eine Annahme, diese Idee repräsentiere ein unabhängig von meinem Geiste existierendes, unendlich vollkomenes Wesen, von dem ich mich in meiner Existenz abhängig erkenne. Kann ich Gott an sich auch nicht erkennen, die Annahme seiner Existenz ist sachlogisch unabweisbar, also logisch notwendig, unbezweifelbar». (*K. Jungmann*, René Descartes. Lpz. 1908. S. 59). Я не предлагаю вѣрить безусловно Рейнингеру или Юнгману, но думаю, что Эрнъ могъ бы и Джоберти довѣрять меньше.

шелся бы во взглядахъ съ Джоберти, такъ какъ послѣдній считаетъ «теорію идеальнаго видѣнія» *необходимымъ дополненіемъ* къ Платону, а, слѣд., никакъ не «платоническимъ существомъ» *). И вотъ, этимъ кончается изображеніе Мальбранша и отношенія къ нему со стороны Джоберти.

Лейбницу удѣляется еще меньше (107—108), чѣмъ Мальбраншу: объ историко-философскомъ *изслѣдованіи* здѣсь не можетъ быть и рѣчи; недоумѣніямъ есть мѣсто, но ограничусь однимъ: на какомъ основаніи Эрнъ утверждаетъ дважды въ этихъ нѣсколькихъ строчкахъ, что Лейбницъ «*каѳоличенъ*», а Декартъ не каѳоличенъ? Основаній Эрнъ не приводитъ. Такъ думалъ Джоберти? Основаній не приведено. Такъ думалъ *бы* Джоберти, если бы зналъ различіе, которое мы дѣлаемъ между «католическимъ» и «каѳолическимъ»? Едва ли, такъ какъ для него, какъ католика, это различіе не имѣло бы, вѣроятно, смысла; едва ли бы онъ сомнѣвался, что «католическое» и «каѳолическое» — одно.

Не буду останавливаться и на Вико,—ему авторъ удѣляетъ больше

*) *Эрнъ*, стр. 106: Теорія идеальнаго видѣнія въ идеѣ своей есть цѣлостная философія; она содержитъ въ себѣ ученіе о природѣ, происхожденіи и закономѣрности знанія. Къ сожалѣнію она не развита и по сравненію съ тѣмъ, чѣмъ она могла бы быть — это только набросокъ, но набросокъ грандіозный, ибо умозрѣніе дѣлаетъ въ немъ дѣйствительный шагъ впередъ. Кузенъ, «сдѣлавшій своей родинѣ печальный подарокъ, завезя въ нее нѣмецкій пантеизмъ», не умѣетъ понять Мальбранша и просматриваетъ платоническое существо его философіи, и это заставляетъ Джоберти сказать сильное слово: «Повторяю,—говоритъ онъ, что теорія Мальбранша далека отъ научнаго совершенства, но даже если ее взять такой, какова она есть, то во французской философіи мы не найдемъ рѣшительно ничего, а во всей современной философіи очень мало, что могло бы пойти съ нею въ сравненіе».

Джоберти, II, p. 168: Теорія идеальнаго видѣнія есть цѣлая философія; она есть необходимое дополненіе (il compimento necessario) ученія Платона, св. Августина, св. Фомы и болѣе здравой части александрійской философіи; она содержитъ въ себѣ полную систему о природѣ, происхожденіи и закономѣрности нашего знанія.....

p. 169: Повторяю, теорія Мальбранша далека отъ научнаго совершенства... (см. слѣва)... пойти съ нею въ сравненіе. И Кузенъ, сдѣлавшій своей родинѣ печальный подарокъ въ видѣ нѣмецкаго пантеизма (il tristo dono del panteismo germanico), и объявляющій себя эклектикомъ, т.-е. собирателемъ цвѣтковъ различныхъ системъ (del fior dei varii sistemi), посвятилъ этимъ тонкимъ мыслямъ только нѣсколько строкъ, въ которыхъ онъ даже не показалъ знанія автора, о которомъ разсуждаетъ.

мѣста (2½ стр., 108—111 *),—такъ какъ въ книгѣ есть болѣе важныя вещи, на которыхъ нужно остановиться. Отъ одного только вопроса не могу воздержаться: Джоберти постоянно цитируетъ Вико, Эрнъ указываетъ три стороны, которые были «дороги Джоберти въ Вико» (109),—какъ же онъ потомъ утверждаетъ: «Кромѣ исторической *зависимости* отъ цѣлаго ряда мыслителей онтологическаго направленія, Джоберти въ вольномъ порывѣ своего философскаго творчества встрѣчается съ самыми трудными и неясными постиженіями Вико и Платона, *вовсе не зная объ этомъ* (курсивъ мой), и продолжаетъ ихъ въ тѣхъ вершинныхъ ихъ идеяхъ, которыя были не восприняты исторіею и оставались безусловно подъ спудомъ» (327—328).

II.

Разсмотрѣнные нами вопросы о предшественникахъ Джоберти входятъ у Эрна подъ заголовкомъ «Преданія истинной философіи» въ главу «Проблема психологизма», но собственно только первая часть этой главы «Критика новой философіи» подходитъ подъ общее названіе главы. Здѣсь Эрнъ прослѣживаетъ отношеніе Джоберти къ отвергаемымъ имъ философскимъ теченіямъ, которыя и подводятся подъ титулъ *психологизма*. Можно было бы пожелать здѣсь прежде всего точнаго уясненія этого термина путемъ теоретическаго анализа тѣхъ опредѣленій, которыя встрѣчаются у Джоберти. Къ сожалѣнію, несмотря на то, что потомъ (225 сл.) Эрнъ высказываетъ цѣлый рядъ теоретическихъ соображеній по поводу этого понятія, названнаго уясненія мы у него не находимъ. Правда, Эрнъ подходитъ къ разъясненію психологизма въ упомянутой «Критикѣ новой философіи» инымъ путемъ: путемъ *историко-философскаго* анализа этого понятія. Такимъ методомъ можно было бы удовлетвориться до извѣстной степени; читатель въ концѣ концовъ самъ могъ бы сдѣлать соотвѣтствующія обобщенія. Но и здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ же своеобразнымъ соединеніемъ у Эрна большого довѣрія къ Джоберти, съ одной стороны, и стремленія «исправить» его, съ другой,—соединеніемъ, которое такъ мѣшало ясности въ уже разсмотрѣнномъ отдѣлѣ.

*) Кромѣ того въ приложеніи къ книгѣ «экскурсъ»: «Сужденія Вико о Декартѣ» (336—338). Назначеніе этого «экскурса» мнѣ не ясно. Эрнъ приводитъ едва шестую часть сужденій Вико объ Декартѣ: это само собою дѣлаетъ его освѣщеніе этого вопроса неполнымъ и одностороннимъ, не говоря ужъ о томъ, что въ приведенныхъ отрывкахъ интерпретація Эрна очень спорна. Собрать сужденія Вико о Декартѣ и дать *исчерпывающее* освѣщеніе вопроса не трудно, пользуясь Tavola analitica въ миланскомъ изданіи Дж. Ферари (2 ed., vol. I, pp. 262—263).

Основателемъ (il fondatore) современнаго психологизма и гетеродоксіи, по Джоберти, является Декартъ, а за Декартомъ и вся *новая философія*, исключеніе изъ коей представляютъ, какъ мы видѣли, Мальбраншъ, Лейбницъ и Вико. Отношеніе Джоберти къ Декарту, поэтому, очевидно, заслуживаетъ особеннаго вниманія. Но, разумѣется, и въ до-декартовской философіи не все пріемлемо для Джоберти при его церковно-католической прямолинейности и ортодоксальности. Эрнъ дѣлаетъ попытку въ качествѣ предшественниковъ декартовскаго психологизма представить Аристотеля и Лютера, при чемъ онъ излагаетъ свои взгляды такъ, что даетъ поводъ думать, будто того же мнѣнія держится и Джоберти. Такъ какъ я не во всемъ согласенъ съ толкованіемъ Эрна, то воспроизведу сперва для освѣщенія послѣдующаго то раздѣленіе философіи, которое даетъ самъ Джоберти.

Ходъ его мысли предваряющей это раздѣленіе такой *): «Первоначальный и главный предметъ философіи, — говоритъ онъ, — есть Идея, непосредственная цѣль (termine immediato) умственной интуиціи. Этимъ словомъ, узаконеннымъ Платономъ въ философскомъ языкѣ всѣхъ цивилизованныхъ народовъ Европы, и принимаемымъ мною въ смыслѣ аналогичномъ платоновскому, я хочу обозначить отнюдь не понятіе наше, и не какую-либо сотворенную вещь или свойство, а абсолютную и вѣчную истину, поскольку она представляется въ интуиціи человѣка» (II, p. 3). «Идея не доказуема, а ее нужно допустить, какъ нѣкоторую первоначальную истину». «Идеальный признакъ, который, будучи эквивалентенъ доказательству, замѣняетъ его, есть очевидность. Очевидность есть умопостигаемость (l' intelligibilità) вещи; и такъ какъ Идея есть Умопостигаемое, то она оказывается очевидной сама собою» (p. 4). «Очевидность не исходитъ отъ духа, но входитъ въ него и его проникаетъ: приходитъ извнѣ, а не извнутри: человѣкъ ее получаетъ, не производитъ, онъ причастенъ ей, а не авторъ ея» (p. 5). «Мысль отражается въ себѣ самой и удвоивается, такъ сказать, въ рефлексіи, черезъ посредство знаковъ; послѣднія являются орудіемъ, которымъ пользуется духъ, повторяя въ себѣ самомъ интуитивную работу, или, точнѣе, интелектуально копируя идеальную модель» (p. 6). «Эта рефлексивная работа духа есть философія; ее можно, слѣд., опредѣлить, какъ послѣдовательную экспликацію перваго идеальнаго понятія» (ib). «Исторія, вѣра и разумъ сходятся въ доказательствѣ того, что отецъ рода человѣческаго былъ созданъ Богомъ съ даромъ слова. Первоначальное слово, будучи божественнымъ, было совершенно, и выражаетъ Идею сполна..... Первая идіома была откровеніемъ; и божественное откровеніе

*) Intr. II, cap. 3, p. 3 ss.

есть слово Идеи, т.-е. *Идея говорящая о себѣ самой и выражающая самое себя*». (р. 7).—«Общества имѣютъ душу, тѣло, а потому и лицо, какъ индивиды..... Идея есть душа вселенскаго общества (della società universale), и видъ человѣческій есть извѣстнымъ образомъ тѣло Идеи..... Идея, дѣйствительно, есть душа душъ, жизненный принципъ всякаго организма, всякой гармоніи, всякаго сотвореннаго порядка, и внутренняя, высшая, всеобщая форма существованій» (р. 9).—«Хотя понятіе Идеи не можетъ быть уничтожено совсѣмъ, оно можетъ быть затемнѣно, и оно было затемнѣно съ самыхъ первыхъ временъ, въ силу тѣхъ же причинъ, которыя наносили ему ущербъ впослѣдствіи, и съ недавняго времени привели философскія науки въ то состояніе упадка, въ которомъ онѣ находятся еще по настоящее время..... *Состояніе рефлексіи противно природѣ, и размышляющій человѣкъ есть испорченное животное* (Русо).....» (р. 10)«... *Христіанство... есть совершенное возстановленіе первобытнаго состоянія человѣка и руководство его къ его конечному состоянію*» (р. 13). — «Нужно различать два человѣческихъ рода, одинъ—по природѣ, другой—по благодати..... Первый есть матеріальное общество скорѣе тѣлъ, чѣмъ душъ, такъ какъ ему не достаетъ цѣлостности идеальнаго принципа. Второй есть духовное общество, соборъ умовъ, организованныхъ Идеей, и тѣсно объединенныхъ въ одно тѣло..... Человѣческій родъ, возстановленный сверхъестественно, путемъ духовнаго избранія и рожденія, есть Церковь; послѣднюю можно въ этомъ отношеніи, опредѣлить, какъ *послѣдовательную реорганизацію человѣческаго рода, раздѣленнаго грѣхомъ, и возсоединеннаго благодатью, посредствомъ идеальнаго единства*» (рр. 14—15). «Такимъ образомъ, хотя Церковь не есть актуально родъ человѣческій, онъ есть Церковь потенціально, и онъ антиципируетъ въ ней небесныя прерогативы..... Полнота Идеи, какъ выяснится это въ теченіе нашего разсужденія, есть привилегія католицизма; поэтому, онъ есть *единственный органическій принципъ, который можетъ преобразовать родъ человѣческій*» (р. 16). «Церковь есть персонифицированная Идея и облеченная въ одежды внѣшняго и чувственнаго тѣла, которое ее представляетъ, и которое, представляя ее, причастно ея интимной очевидности, и освѣщается ея блескомъ» (р. 17). «Если Церковь есть преобразованіе человѣческаго рода, то не-католикъ становится въ состояніе эксцентрическое, внѣ своего естественнаго условія, и морально исключенъ изъ собственнаго рода; по отношенію къ Идеѣ это—человѣкъ безъ закона, необщественный, дикій, и соотвѣтствуетъ въ порядкѣ интелектуальномъ тому, чѣмъ былъ бы въ порядкѣ матеріальномъ человѣкъ, вскормленный и воспитанный внѣ всякаго общества» (ib.) «Католическая іерархія есть организація разныхъ главъ и частныхъ общинъ подъ единымъ и высшимъ

вождемъ. И такъ какъ эта іерархія есть единый организмъ, который, послѣдовательно развертываясь и расширяясь, можетъ осуществить моральное единство всего вида, то отсюда слѣдуетъ, что ея видимый глава есть органическій принципъ, отъ котораго зависитъ будущее единство міра. Первосвященническая власть, поэтому, есть *духовное и избранное отцовство, необходимое для образованія единства великой человѣческой семьи, какъ матеріальное отцовство объединяетъ частныя семьи;* и какъ среди многихъ народовъ, пользующихся уже благомъ католическихъ установленій, есть одинъ, который заслуженно гордится тѣмъ, что занимаетъ центръ столь обширнаго цѣлаго; такъ въ этомъ отношеніи несомнѣнно, что *Италія, содержа въ своемъ лонѣ принципъ моральнаго единства міра, есть нація-мать человѣческаго рода*» (p. 18).—«Церковное общество сохраняетъ божественное сокровище, передавая его отъ поколѣнія къ поколѣнію, и выявляетъ его въ словѣ. Дефинитивныя формулы, составляющія слово Церкви, содержатъ implicite всю истину, но по большей части онѣ обнимаютъ въ словѣ explicite только интегральные элементы, которые, будучи собраны вмѣстѣ, устанавливаютъ то, что я называю полнотою Идеи» (p. 20). «Наука, выявляющая раціональныя элементы, есть философія; наука, раскрывающая элементы сверхраціональные, есть теологія, которую можно назвать откровенной или положительной. Философія и теологія, соединенныя вмѣстѣ, образуютъ совершенную идеальную науку» (p. 20). — «Полнота идеальныхъ элементовъ, которые составляютъ основаніе и предметъ спекулятивныхъ наукъ, требуютъ двухъ вещей: 1) чтобы такіе элементы были получены изъ откровенія, черезъ поддержку традиціи; 2) чтобы традиція могла оказать свое вліяніе, и была, слѣд., сохранена и выражена какимъ-нибудь іерархическимъ и непрерывнымъ учрежденіемъ, первое звено котораго связано съ откровеніемъ» (p. 25).

Я не поскупился на цитаты изъ Джоберти, потому что хотѣлъ не только возможно яснѣе представить основанія того раздѣленія философіи, къ которому мы должны перейти, но также представить читателю подлинный стиль и настоящую философію итальянскаго патера. Приведенные отрывки, на мой взглядъ, вполнѣ достаточно уясняютъ «прагматическое» отношеніе Джоберти къ философіи, — видны источники его собственнаго пафоса, равно какъ и цѣнность его философскаго замысла. Приведенныя цитаты сами по себѣ даютъ уже достаточно для общаго освѣщенія «философскаго» облика Джоберти. Перейдемъ непосредственно къ его раздѣленію философіи, которому, кстати, отмѣтить, Эрнъ приписываетъ совершенно неподобающее значеніе, увѣряя читателя, что джобертіевская «концепція двухъ магистралей поражаетъ своимъ размахомъ, своею философско-историческою глубиною и мѣткостью основной

своей мысли», что «легкость, съ которой Джоберти развязываетъ «узелъ» сложнѣйшихъ историческихъ перипетій философіи и разлагаетъ ихъ причудливую ткань на двѣ основныхъ и простыхъ (въ смыслѣ простыхъ химическихъ элементовъ) нити: нить онтологизма и нить психологизма, запечатлѣна большимъ мастерствомъ и несомнѣннымъ даромъ исторической дивинаціи» (111). Во всемъ этомъ вѣрно, кажется, только указаніе на «легкость», съ которой Джоберти расправляется съ исторіей философіи.

«Исторіографъ философіи, — говоритъ Джоберти, — больше всего долженъ имѣть въ виду эту связь философскихъ ученій съ откровеніемъ черезъ посредство дефинитивныхъ формулъ, адекватно выражающихъ идеальныя истины. Всѣ системы дѣлятся на два класа; и являются традиціонными или антитрадиціонными, смотря потому, связываются онѣ съ откровеніемъ, путемъ традиціоннаго слова, или расходятся съ нимъ; и ортодоксальными и гетеродоксальными, поскольку онѣ соглашаются съ опредѣлительной и іерархической формулой или расходятся съ ней, соотвѣтственно порядкамъ откровенія, отъ которыхъ онѣ берутъ начало, допуская или отвергая ихъ» (Intr. II, 26). Системы традиціонныя и ортодоксальныя затѣмъ дѣлятся еще на два вида: системы *прогресивныя*, гдѣ сохраняется также научная традиція, и *регресивныя*, гдѣ нить научной традиціи прерывается; системы гетеродоксальныя, утерявъ традицію религіозную, не могутъ сохранить научной, а потому всѣ они *ретроградны* (ib).

Теперь въ свѣтѣ этого раздѣленія для насъ станетъ яснымъ отношеніе Джоберти къ различнымъ теченіямъ новой философіи. Всю христіанскую философію онъ дѣлитъ на три эпохи: эпоха Отцовъ церкви. Схоластики и періодъ современной науки (II, 28). Первая эпоха—ортодоксальна и прогресивна; вторая содержитъ рядъ ортодоксальныхъ системъ реализма и рядъ гетеродоксальныхъ системъ номинализма; третья эпоха даетъ небольшое число изолированныхъ ортодоксальныхъ философовъ и множество гетеродоксальныхъ (ib). Философы послѣдней эпохи, отвергая Идею, какъ данное намъ, разсматриваютъ истину, какъ созданіе собственнаго ума, и начинаютъ философію съ «чувственнаго воспріятія»; эту гетеродоксію можно опредѣлить какъ «*подстановку чувственнаго на мѣсто умопостигаемаго, какъ перваго принципа, отъ котораго движется философія*» (II, p. 28). Чувственное бываетъ или спиритуальнымъ и внутреннимъ, или матеріальнымъ и внѣшнимъ; особый видъ спекулятивной гетеродоксіи, поэтому, состоитъ въ «*подстановкѣ внутренняго чувственнаго на мѣсто умопостигаемаго, въ качествѣ перваго принципа, и психологической рефлексіи на мѣсто разума, въ качествѣ главнаго или, по крайней мѣрѣ, начальнаго орудія фило-*

софіи.—Эту систему, которая исходитъ изъ внутренняго чувства, чтобы изъ него извлечь и соорудить все человѣческое познаваемое, подобаетъ обозначить именемъ Психологизма..... Я опредѣляю, слѣдовательно, Психологизмъ, *какъ систему, которая выводитъ умопостигаемое изъ чувственнаго, и онтологію изъ психологіи*» (II, 29).

Изъ этого послѣдняго опредѣленія исходитъ и Эрнъ въ своемъ изложеніи (67), но оно у него не ясно, такъ какъ всѣхъ предшествующихъ, приведенныхъ здѣсь нами, разсужденій Джоберти Эрнъ не разсказываетъ своему читателю. Въ концѣ концовъ, и самъ Эрнъ, можетъ быть, благодаря этому упущенію дѣлаетъ странное на первый взглядъ, утвержденіе, что Джоберти, — и при томъ, «какъ истинный платоникъ» (!?),—«въ *общихъ* вопросахъ онтологической психологіи занимаетъ позицію опредѣленно выраженнаго *спиритуализма*» (235). Оговорки,—«въ *общихъ* вопросахъ», «онтологической психологіи»,—которыми Эрнъ старается придать неопредѣленность своему утвержденію, мало помогаютъ, если имѣть въ виду только-что приведенное опредѣленіе психологизма у Джоберти, такъ какъ оно, какъ очевидно, подводитъ подъ психологизмъ прежде всего всякаго рода *спиритуализмъ* *). Но у Джоберти есть еще одно опредѣленіе психологизма, болѣе соотвѣтствующіе вышеизложеннымъ предпосылкамъ его критики философскихъ ученій, это опредѣленіе гласитъ: «*Всякая система, которая помѣщаетъ принципъ познаваемаго въ чемъ-нибудь, что собственно говоря, не есть Богъ, необходимо есть система психологистическая*: хотѣть найти третье рѣшеніе въ этомъ случаѣ такъ же абсурдно, какъ допустить что-нибудь, что субстанціально не отличается отъ Творца и творенія» **). Имѣя въ виду это опредѣленіе, можно было бы, конечно, допустить и «спиритуалиста» въ лоно ортодоксальной философіи, нужно только, чтобы онъ вѣрилъ въ Іегову и въ Папу... Но вся суть въ томъ, что Джоберти убѣжденъ, что психологизмъ, и слѣдовательно, *спиритуализмъ*, есть философія гетеродоксальная по существу. Какъ совмѣщалъ Джоберти въ себѣ *свой* онтологизмъ, т.-е. точнѣе *теологизмъ*, и спиритуализмъ, это—тайна, которую Эрнъ столь же мало раскрылъ, какъ и тайну «истинно платоновскаго» спиритуализма!...

Во всякомъ случаѣ, послѣ приведеннаго опредѣленія психологизма,

---

*) Джеберти допускаетъ весьма компрометирующее включеніе спиритуализма въ «сенсизмъ», но, нужно согласиться, во многихъ отношеніяхъ — весьма правильное. Возникновеніе и исторія французскаго спиритуализма (начала XIX в.) — лучшее тому доказательство.

**) Errori I, 125—126. «*Ogni sistema que colloca il principio dello scibile in una cosa, che propriamente parlando non è Dio, è necessariamente psicologistico...*» (Курсивъ мой).

которое имѣетъ въ виду, прежде всего, всякаго рода спиритуализмъ, Джоберти непосредственно переходитъ къ Декарту. «Распространеніе,— утверждаетъ Джоберти,—если не первое введеніе, психологизма, который теперь владѣетъ, несмотря на нѣкоторые противоположные примѣры, философіей всего цивилизованнаго міра, и составляетъ современную гетеродоксію, должно быть приписано Рене Декарту» (Intr. II, 29; ср. Эрнъ, 68) Философія, исходящая изъ картезіанскихъ принциповъ, дѣлится, по Джоберти, на 5 школъ или класовъ: философія самого Декарта; философія Лока; философія Спинозы, нѣмецкихъ пантеистовъ и отчасти Беркли; философія Канта и французскихъ сенсуалистовъ, начиная съ Кондильяка; и, наконецъ, абсолютные скептики съ Юмомъ во главѣ (46—47). Остановимся только на Декартѣ, какъ родоначальникѣ всей этой гетеродоксіи. «Декартъ,—говоритъ Джоберти,—сенсистъ въ принципахъ и въ методѣ; въ принципахъ, потому что онъ устанавливаетъ, въ качествѣ первой истины, чувственный фактъ сознанія (il fatto sensibile della coscienza), въ методѣ, такъ какъ онъ идетъ отъ психологіи къ онтологіи, не пройдя противоположнаго пути. Дѣйствительно, психологизмъ и сенсизмъ тожественны: психологизмъ есть сенсизмъ въ примѣненіи къ методу, сенсизмъ—психологизмъ, примѣненный къ принципамъ. Примѣты этого класа философовъ суть: 1) претензія создать новую философію; 2) отказъ отъ религіозной и научной традиціи; 3) предварительный скептицизмъ; 4) желаніе основать онтологію на психологіи, и отсюда необходимость совсѣмъ отвергнуть прежнюю психологію, установленную на онтологическихъ данныхъ; 5) разсмотрѣніе внутренняго чувства, какъ первой истины; 6) научное преобладаніе, данное въ личности человѣка, и, слѣд., автономія духа, анархія идей, абсолютная свобода мысли въ порядкѣ философскомъ и религіозномъ, и гражданская вольность (la licenza civile), которая изъ этого проистекаетъ» (Intr. II, 46).

Теперь, физіономія самого Джоберти и смыслъ его психологизма читателю ясны. Выходитъ, что психологизмъ—весьма соблазнительная вещь. Но не мѣняетъ ли Эрнъ обликъ Джоберти, не разъясняя читателю, въ чемъ же собственно антипсихологизмъ Джоберти, не показывая, какіе подчасъ, нефилософскіе мотивы вооружаютъ Джоберти противъ Декарта, и утверждая вмѣсто этого, что Джоберти философію Декарта и психологизмъ вообще «опровергаетъ не во имя догматическихъ взглядовъ католичества, не по критеріямъ несходства его съ религіозными убѣжденіями, а по чисто философскимъ мотивамъ, во имя иного, болѣе высокаго, по его мнѣнію, принципа философствованія, который называется у него обыкновенно *онтологизмомъ*» (61).

Вмѣсто теоретическаго анализа психологизма въ толкованіи Джоберти Эрнъ хочетъ установить историческіе корни декартовскаго

психологизма, но изображаетъ при этомъ мысль самого Джоберти не совсѣмъ точно. «Но мистико-историческій корень психологизма, — говоритъ онъ, — нужно искать дальше и глубже, чѣмъ въ картезіанствѣ» (68). Что касается «мистическаго» корня, то, навѣрное, это именно такъ: я думаю, даже, онъ уходитъ куда-нибудь въ глубины, предшествующія сотворенію міра. Интереснѣе, поэтому, просто историческіе корни, какъ болѣе или менѣе доступные намъ. И Эрнъ, повидимому, не отказывается отъ этого изысканія. Онъ утверждаетъ: «Исторически само картезіанство есть явленіе производное. И обусловлено оно двумя духовнымн теченіями. Съ одной стороны психологизмъ возникаетъ уже въ системѣ Аристотеля, поскольку Аристотель себя противопоставляетъ Платону и критикуетъ послѣдняго, съ другой стороны свою мощь и власть надъ новоевропейскимъ сознаніемъ психологизмъ получаетъ вслѣдствіе религіозной реформы Лютера» (68). Исторически тутъ, разумѣется, очень интересный фактъ: Декартъ, который стремился освободить философію отъ аристотелевской непогрѣшимости, оказывается, имѣлъ въ его лицѣ своего предшественника, и тотъ же Декартъ, который писалъ «я ни за что не хочу издавать сочиненія, въ которомъ самое малѣйшее слово могло бы не понравиться церкви», оказывается, зараженъ Лютеровой ересью. Такъ какъ двѣ страницы, занятые у Эрна доказательствомъ этого его историческаго тезиса, почти сплошь состоятъ изъ цитатъ, то можетъ явиться вопросъ: не есть ли это опять крайнее довѣріе Эрна къ Джоберти? Но на повѣрку выходитъ, что, какъ я сказалъ, мысли Джоберти здѣсь переданы не вполнѣ точно.

Абзацъ объ Аристотелѣ состоитъ изъ трехъ цитатъ, но послѣдняя,—кстати, неясно откуда взятая авторомъ,—говоритъ только объ номиналистахъ, двѣ первыя—объ Аристотелѣ и номиналистахъ (вторая цитата разбита на двѣ части, между которыми вставлено поясненіе Эрна, основанное, впрочемъ, на словахъ самого Джоберти). Первая изъ нихъ взята изъ предисловія Джоберти къ его сочиненію Del Buono и по контексту ея (р. XX) видно, что Джоберти противопоставляетъ здѣсь Платона и Аристотеля въ ихъ этическомъ ученіи, такъ что видѣть въ этомъ указаніе на то, что Аристотель является предшественникомъ Декарта въ его психологизмѣ, никакъ нельзя. Кромѣ того, цитата не переведена Эрномъ до конца, конецъ же ея гласитъ: «и было возобновлено (дѣло Аристотеля) въ наши дни Антоніо Розмини и его школой»,—вотъ, а о Декартѣ ни слова. Вторая цитата называетъ Аристотеля «гетеродоксомъ и психологистомъ» (у Эрна слово eterodosso осталось непереведеннымъ), но опять не сказано ничего объ его отношеніи къ Декарту, а что же удивительнаго, что Джоберти находитъ у Аристотеля «психологизмъ»,

разъ Аристотель былъ не только гетеродоксомъ, но даже просто язычникомъ. Очевидно, что если Эрнъ, знатокъ Джоберти, не нашелъ у него болѣе ясныхъ для своей мысли цитатъ, то ихъ и нѣтъ. Но за то есть у Джоберти иныя мѣста, которыя обнаруживаютъ иное отношеніе его къ Аристотелю, чѣмъ то, которое изображаетъ Эрнъ. Джоберти опредѣленно противопоставляетъ Декарта и Аристотеля и вводитъ послѣдняго въ рядъ *своихъ* героевъ философіи: Платонъ, Аристотель, св. Августинъ Лейбницъ, Мальбраншъ (Intr., Proem, 47); Платонъ, Аристотель, Плотинъ, Августинъ, Бонавентура, Фома (въ противопоставленіи Декарту) (Intr. II, 31); Пифагоръ, Платонъ, Аристотель, св. Августинъ, Лейбницъ, Вико (Del Buono, p. 3); «И когда я сравниваю философскіе труды этого писателя съ Діалогами Платона, Метафизикой Аристотеля, Троицей св. Августина, и «Summa» Аквината, я не нахожу ничего, что можно было бы поставить въ паралель его высокомѣрію,—развѣ только примѣрную простоту его почитателей. Картезій, я повторяю, былъ великимъ математикомъ; но онъ былъ самымъ плохимъ философомъ» (II, 41—42). Наконецъ, вотъ, недвусмысленная оцѣнка Аристотеля у Джоберти: «Прочтите только Метафизику Аристотеля, и вы увидите, сколько тутъ глубоко трактуется, или, по крайней мѣрѣ, указывается этимъ великимъ философомъ вопросовъ, которые въ наши дни не только остаются безъ вниманія, но игнорируются, и даже не предчувствуются большинствомъ тѣхъ философовъ, въ рукахъ которыхъ, такъ сказать, находится наука, и которые являются признанными учителями ея..... Обширные размѣры и, т. сказ., энциклопедическія и колосальныя пропорціи философіи были сохранены даже въ средніе вѣка, насколько допускала грубость эпохи, благодаря верховному авторитету, который тогда имѣлъ Аристотель, и благодаря широтѣ католической Идеи» (II, 43—44). Обратно, что могло не нравиться Джоберти у Аристотеля, то должно было этому «истинному платонику» не нравиться и у Платона, какъ онъ самъ это и изображаетъ: «Однимъ изъ самыхъ древнихъ заблужденій философіи, безъ сомнѣнія, было пренебреженіе къ догмѣ творенія; это лишило поразительные геніи Платона и Аристотеля счастья постигнуть вполнѣ истину, и оказало фатальное вліяніе на всѣ части ихъ ученія съ ихъ извращенной и абсурдной гипотезой вѣчной матеріи (colla prepostera e assurda ipotesi della materia eterna). Но эта ошибка не была даже первой; она проистекаетъ изъ ложнаго метода (del metodo vizioso), именно изъ извращенія идеальной формулы, какъ мы увидимъ ниже» (Intr. II, 108). Отчего же Эрнъ не считаетъ, что «мистико-историческій корень психологизма» лежитъ въ Платонѣ?..

«Другимъ историческимъ корнемъ психологизма философскаго (psicologismo filosofico),—говоритъ Эрнъ,—Джоберти считаетъ психологизмъ

религіозный (psicologismo religioso)» (69). Это утвержденіе звучитъ не столь парадоксально, но, разумѣется, требуетъ, прежде всего, углубленнаго философскаго анализа, котораго цитаты изъ Джоберти не замѣняютъ. Кромѣ того, цитируя, Эрнъ нѣсколько «смягчаетъ» выраженія Джоберти, и не всегда вѣренъ контексту:

Эрнъ, стр. 69: «Не думая, что разрушаютъ Идею, протестанты даже повидимому утрировали ее перегруженіемъ области непостижимаго, какъ это ясно изъ ихъ догматовъ о предопредѣленіи, о рабствующей волѣ, о вѣрѣ безъ дѣлъ и т. п.». Но принципы реформы, ея методы неизбѣжно вели къ искаженію Идеи, а затѣмъ и къ ея отрицанію. Лютеранское ученіе есть теологическій психологизмъ (psicologismo teologico)». И, если протестантизмъ сначала хранилъ въ себѣ большую часть церковной онтологіи, то затѣмъ, вѣрный своему принципу и логикѣ, долженъ былъ необходимо притти къ подавленію традиціонныхъ инстинктовъ и къ господству одного психологистически опредѣлившаго себя разума [2]).

То, что Лютеръ сдѣлалъ въ области богословія, то Декартъ сдѣлалъ въ области философіи. Поэтому «Декартъ главный извратитель новой философіи (il corruttor principale). Онъ установитель ложныхъ принциповъ и сквернѣйшаго метода» [3]).

Джоберти, Introd. II, 35 (букв. пер.): Напротивъ, они не только не принижали Идеи, они извѣстнымъ образомъ возвеличивали ее, перегружая, такъ сказать, сверхумопостигаемое, какъ явствуетъ изъ ихъ ученій о фатальномъ предопредѣленіи, рабствующей воли, о вѣрѣ безъ дѣлъ, итп. Поэтому, даже въ самыхъ тяжелыхъ заблужденіяхъ Лютеръ и его приверженцы сохранили идеальный геній своего племени.

Но принципы реформы и ея методъ вели прямо къ искаженію Идеи и, слѣд., къ ея отрицанію. Лютеранское ученіе было теологическимъ психологизмомъ, не познавшимъ себя самого, но сохранившимъ въ значительной части исконную католическую онтологію не замѣчая ея противорѣчія собственнымъ принципамъ. Дѣйствительно, желая непосредственно обратиться къ писанному выраженію идеальной истины, т.-е. къ откровенію, безъ помощи слова, т.-е. Церкви, и уничтожая вмѣстѣ съ традиціей пятнадцати столѣтій историческую непрерывность Идеи, Лютеръ дѣлалъ по отношенію къ Христіанству то, что первые схизматическіе жрецы языческой древности дѣлали по отношенію къ первоначальному откровенію *).

[2]) II, 37, II, 36, II, 35. I, 133, 26; 60, II, 138; Ges. III, 451.

[3]) II, 35 [?—I, 63!].

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

Ma i principii della riforma, e il suo metodo, all'alterazion dell'Idea, e

Приведенную же Эрномъ послѣднюю цитату читатель найдетъ не по прямому указанію: II, 35, а совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ (I, 63), и въ другомъ контекстѣ, слѣд., съ другимъ, «поэтому». Тамъ сказано: «Французскіе философы прошедшаго столѣтія примкнули къ психологическому принципу Декарта, но отказываются отъ его онтологическихъ выводовъ; между тѣмъ, какъ Фихте и другіе, отвергая скептическую основу психологіи ихъ учителя (Канта), сохранили его мораль, которая у нихъ есть истинная онтологія.—Декартъ, поэтому, главный извратитель философіи новаго времени, авторъ ложныхъ принциповъ и наихудшаго метода, который привелъ ее къ разрушенію...» Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ *не* объ отношеніи Лютера и Декарта. Это все-таки характеризуетъ *тонъ* «изслѣдованія» Эрна: исчезаетъ настоящій Джоберти, какимъ долженъ онъ предстать передъ *научнымъ*, *а не апологетическимъ* судомъ.

Сама по себѣ мысль Джоберти объ отношеніи между религіознымъ направленіемъ эпохи реформаціи и новой философіей очень интересна, и жалко, что Эрнъ не развилъ ее, а оставилъ въ такомъ скомканномъ и упрощенномъ видѣ. Съ *одной* стороны, во всякомъ случаѣ, этого вопроса не долженъ обходить *историкъ*, разъ онъ къ нему подошелъ. Есть поверхностное мнѣніе, будто новая раціоналистическая философія обязана своимъ раціонализмомъ протестантству. Это мнѣніе отражаетъ на себѣ одинаково, какъ историческую неосвѣдомленность, такъ и не-философскую тенденціозность. Нужно серіозно поставить обратный вопросъ: какъ религіозное сознаніе и теологія новаго времени принимали раціоналистическій характеръ подъ вліяніемъ новой науки и философіи? *)

У Джоберти его мысль все-таки развита лучше. Онъ пытается, по крайней мѣрѣ, освѣтить ее въ болѣе широкомъ историческомъ масштабѣ,

---

quindi alla sua negazione, dirittamente conducevano. La dottrina luterana era un psicologismo teologico, ignaro di sè, che serbava tuttavia in gran parte l'antica ontologia cattolica, senza addarsi della sua ripugnanza coi proprii principii». Итд.

*) Моя статья была уже написана, когда я нашелъ такую же постановку вопроса въ новой книгѣ *Е. Спекторскаго*, Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи. Т. II. Кіевъ 1917. Отд. II, гл. III, стр. 188—375. На основаніи дѣйствительнаго изученія эпохи авторъ утверждаетъ, что «вопреки ходячему мнѣнію, протестантство до XVII вѣка не только не носило раціоналистическаго характера, но, напротивъ, противилось раціонализму, какъ философскому, такъ и религіозному...» Не вѣрно, будто раціонализмъ философіи и науки XVII вѣка обязанъ своимъ возникновеніемъ протестантской мысли. Только во второй половинѣ XVIII в. «протестантство радикально переработывается началами какъ субъективнаго, такъ и объективнаго раціонализма» (стр. 294–295). – Мнѣ кажется только, что работа Спекторскаго не полна въ томъ отношеніи, что онъ, отдавая много схоластикѣ, мало удѣляетъ мистическимъ источникамъ протестантства.

о чемъ Эрнъ не сообщаетъ читателю уже прямо въ ущербъ Джоберти. Послѣдній исходитъ изъ сознанной въ свое время необходимости реформы католической церкви (II, 34 ss.). Въ этомъ направленіи были, по его мнѣнію, предприняты три гетеродоксальныхъ реформы; изъ нихъ двѣ религіозныхъ и третья—философская. «Религіозное заблужденіе XVI вѣка, прежде чѣмъ найти примѣненіе въ философіи благодаря Декарту, приняло двѣ различныхъ формы, сообразно различнымъ характерамъ народовъ, у которыхъ оно утвердилось» (II, 35). Въ Германіи мы встрѣчаемъ уже названный теологическій психологизмъ Лютера и его послѣдователей. Второй видъ религіознаго психологизма Джоберти обнаруживаетъ на собственной родинѣ, въ Италіи. «Оба Социно,—говоритъ онъ,—довели до совершенства протестантскій принципъ, примѣняя его къ разрушенію христіанской онтологіи, какъ Лютеръ воспользовался имъ для ниспроверженія католическихъ сбрядовъ и порядковъ» (II, 37). Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ дѣло социніанизма представляется ему печальнѣе самого лютеранства. «Социніанизмъ,—говоритъ онъ,—отвергая идеальное и откровенное сверхумопостигаемое, затемняетъ, въ силу логической необходимости, умопостигаемое, лишаетъ его той чистоты и совершенства, которыми изобилуетъ евангельское ученіе, сводитъ мудрость Христа къ тѣсной мѣрѣ Сократа и Платона, и подставляютъ въ результатѣ на мѣсто блестящей и адекватной Идеи католическаго христіанства несовершенную и туманную Идею языческой философіи» (II, 38). Въ цѣломъ, положеніе вещей характеризуется слѣдующимъ образомъ: «Первый шагъ по пути заблужденія былъ сдѣланъ нѣмцами; второй—итальянцами; третій и послѣдній былъ дѣломъ французовъ.....» (ib). Тутъ выступаетъ уже философія Декарта.—Теперь мнѣ кажется, позиція «истиннаго Платоника» Джоберти—яснѣе; легче, въ частности, теперь понять и оцѣнить его отношеніе къ Декарту.

«Тамъ, гдѣ Лютеръ хотѣлъ быть религіознымъ реформаторомъ,—замѣчаетъ Эрнъ,—Декартъ хотѣлъ быть *философомъ*, и потому его дѣло подпадаетъ подъ аргументы философскаго порядка и подлежитъ логическому разсмотрѣнію» (70). Такому подходу къ дѣлу нельзя не сочувствовать, а потому очень жаль, что Эрнъ не примѣнилъ этого принципа къ разсмотрѣнію философіи Джоберти, и въ частности по поводу отношенія Джоберти къ Декарту. Увлеченный апологетическими цѣлями онъ и здѣсь не точно изображаетъ самого Джоберти, и,—что еще большее упущеніе,—не поднимаетъ своего голоса историка философіи и философа противъ явно пристрастнаго и несправедливаго Джоберти. Онъ только цитируетъ, но не анализируетъ. Конечно, это дѣлаетъ честь Эрну, что онъ стремится выбрать изъ клерикальнаго арсенала Джоберти лишь философскіе аргументы, но зато онъ не даетъ русскому читателю истин-

наго облика этого противника «свободной мысли» (см. выше 323), а дѣлая видъ, что аргументы Джоберти не вызываютъ сомнѣній, онъ совершаетъ грѣхъ и передъ самой философіей.

Если я правильно понимаю Эрна, то онъ придаетъ значеніе, главнымъ образомъ, пяти аргументамъ Джоберти, на которыхъ я по порядку и остановлюсь. 1) «Декартъ начинаетъ съ сомнѣнія. Онъ его называетъ методическимъ и въ то же время универсальнымъ. Джоберти сомнѣвается въ правильности такого *начала*. «Кто начинаетъ съ сомнѣнія, тотъ долженъ и кончить имъ, ибо вершина познавательной пирамиды должна быть однородной съ ея «основаніями»» (71). Убійственное «ибо»!.. Но почему Эрнъ не привелъ другого аргумента Джоберти *противъ скептицизма* Декарта,—аргумента не столь убійственнаго, но весьма характернаго для Джоберти: «Методическій процесъ и абсолютное сомнѣніе, которое Картезій предпосылаетъ своей философіи, никакимъ образомъ не могутъ быть согласованы съ католическими принципами» (Intr. I, 134). Пусть Декартъ самъ называетъ себя католикомъ!.. Эрнъ ссылается на Владимира Соловьева (70 прим. 2), который пришелъ «къ такому же отрицанію принциповъ декартовской философіи», какъ и Джоберти, при этомъ Эрнъ указываетъ: «ср. также VIII, 177» (Собр. соч. Соловьева). Но именно на этой страницѣ Соловьевъ доказываетъ, что методическое сомнѣніе «не есть праздная игра ума», и между прочимъ, говоритъ, что «...этимъ сомнѣніемъ не только полагается начало философскаго процесса провѣрки нашихъ мнѣній, но и обусловливается желанный конецъ его, который никакъ не будетъ простымъ возвращеніемъ къ прежнему вѣрованію, а долженъ выразиться въ новомъ лучшемъ пониманіи міра, не только формально болѣе осмысленномъ, но и по существу глубоко преобразованномъ. Я не могу заранѣе ручаться за такой результатъ будущей философіи, но знаю только, что безъ предварительнаго сомнѣнія во *всѣхъ* догматическихъ взглядахъ онъ совершенно невозможенъ». Итакъ, кому же вѣрить? Или, можетъ быть, Вл. Соловьевъ также несогласуемъ съ «католическими принципами»?..

2) Второй аргументъ (71—72) можно формулировать, какъ «первенство метода передъ принципами». Не нужно придавать этому аргументу принципіальнаго значенія и сопоставлять, напр., съ новокантіанскими тенденціями къ панметодизму. Эрнъ просто, мнѣ кажется, придалъ здѣсь большее значеніе, чѣмъ оно того заслуживаетъ, замѣчанію Джоберти по поводу уже знакомаго намъ (см. выше) «признанія» Кузена. Въ сущности же рѣчь идетъ все о томъ же психологизмѣ Декарта: духъ метода отличаетъ Декарта отъ его предшественниковъ, заявляетъ здѣсь Кузенъ.—Въ чемъ состоитъ этотъ методъ? Въ «*анализѣ мысли*»,—отвѣчаетъ Кузенъ («L'analyse de la pensée, telle est donc la méthode carté-

sienne») (Intr. I, 116). Упрекать Декарта въ психологизмѣ, разумѣется, не трудно. Но вопросъ этотъ не такъ простъ, и тутъ Эрну представлялся прекрасный случай обнаружить свою компетенцію историка философіи, показавъ, что̀ есть, въ самомъ дѣлѣ, психологизмъ, и въ какихъ предѣлахъ вообще имѣетъ смыслъ говорить о психологизмѣ Декарта. Эрнъ утверждаетъ, что «у Джоберти былъ несомнѣнный даръ особаго, эйдетическаго зрѣнія» (241). Но какъ же тогда проницательный Джоберти не доглядѣлъ, что въ cogito Декарта наряду съ психологизмомъ есть утвержденіе подлиннаго эйдетическаго начала данныхъ сознанія? Откуда у самого Эрна эта модернизація платоновскаго слова *εἶδος*, какъ не отъ самого тонкаго аналитика *сознанія* нашего времени? Эрнъ самъ утверждаетъ: «Феноменологическій методъ Гуссерля, стремящійся проложить робкіе пути къ узрѣнію идеальной сущности явленія, Джоберти долженъ былъ бы привѣтствовать, какъ здоровую «интенцію», какъ нѣкоторое пробужденіе конкретно-примѣняемой метафизической способности» (228). Что же такое у Гусерля «узрѣніе идеальной сущности явленія», какъ не эсенціальная данность сознанія? Я согласенъ съ тѣмъ, что именно отъ эйдетической данности cogito нельзя заключать къ собственному реальному существованію, но точно также и по тѣмъ же основаніямъ нельзя этого дѣлать отъ признанія идеальной сущности Іеговы, какъ дѣлаетъ Джоберти, иначе намъ было бы позволено заключать и отъ идеальной сущности, напр., числа 13 къ реальному бытію «вещи 13». А потому Декартъ много проницательнѣе Джоберти, когда онъ прямо къ сущности Бога относитъ и его бытіе. Но трудно думать, что, какъ это бытіе, такъ и наше собственное, равнымъ образомъ и эйдосъ его, *могутъ быть предметомъ* философскаго анализа, и въ то же время могутъ быть *даны помимо сознанія* — а отказаться отъ того, что предметъ анализа данъ черезъ сознаніе, можно развѣ только подъ угрозой разойтись съ «католическими принципами»...

3) Третій аргументъ составляетъ развитіе той же мысли съ большей опредѣленностью, такъ что философія Декарта прямо упрекается въ *субъективизмѣ*. И этотъ упрекъ имѣетъ за собою нѣкоторое основаніе, но и здѣсь Эрнъ не обнаруживаетъ безпристрастія историка. Вмѣсто того, чтобы слѣпо довѣрять Джоберти, ему слѣдовало бы обратиться къ самому Декарту и показать, что именно Джоберти меньше всего имѣетъ права кипятиться на эту тему, такъ какъ, если Декартъ и берется перейти ко всѣмъ вещамъ отъ своего «я», то все же одно исключеніе у него есть. И это исключеніе—тотъ самый іудейско-католическій Богъ, ad maiorem gloriam котораго Джоберти клевещетъ на Декарта, ибо иначе какъ клеветой нельзя назвать разсужденіе Джоберти, къ которому такъ довѣрчиво отнесся Эрнъ:

Джоберти (Intr. II, 39—40; Эрнъ, 72):

«... если бы кто сказалъ: *моя душа мыслитъ, слѣдовательно, она есть*; онъ выразилъ бы нѣкоторымъ образомъ общую, независимую, абсолютную истину; но кто, наоборотъ, начинаетъ, говоря: *я мыслю, слѣдовательно, я есмь*, тотъ сосредоточиваетъ истину въ собственной индивидуальности, и прививаетъ ее, такъ сказать, къ личности философа. Вѣрно, во всякомъ случаѣ, то, что Декартъ открыто увѣрялъ, что не желаетъ устанавливать энтимему, разрѣшимую въ силогизмъ, а желаетъ выразить простой первичный фактъ; потому что въ противномъ случаѣ онъ долженъ былъ бы подразумѣвать необходимое и общее положеніе: *то, что мыслитъ, есть*. Напротивъ, Картезій полагаетъ корень истины въ себѣ самомъ, и выводитъ бытіе изъ собственной мысли, какъ если бы онъ говорилъ: *я есмь абсолютная истина**). И такъ какъ онъ выражаетъ принципъ всего познаваемаго, персонифицируя его въ себѣ самомъ и говоря въ первомъ лицѣ, онъ сравниваетъ себя съ Богомъ Моисея, провозгласившимъ: *Азъ есмь сый*».

Декартъ, Метафизическія размышленія, *стр. 29*: «Я есмь, я существую (je suis, j'existe),—это достовѣрно; но сколько времени?

Столько, сколько я мыслю; ибо возможно и то, что я совсѣмъ пересталъ бы существовать, если бы я окончательно пересталъ мыслить. Я теперь не допускаю ничего, что не было бы необходимо истиннымъ. Слѣдовательно я, строго говоря, только мыслящая вещь, т.-е. духъ или душа, или разумъ, или умъ. Все это—термины, значеніе которыхъ прежде было мнѣ неизвѣстно. Итакъ, я — истинная и дѣйствительно существующая вещь. — Но какая вещь? Вещь, которая мыслитъ, какъ я уже сказалъ».

Стр. 49: «Наоборотъ, я ясно вижу, что въ безконечной субстанціи находится больше реальности, чѣмъ въ субстанціи конечной и слѣдовательно понятіе безконечнаго въ нѣкоторомъ родѣ первѣе во мнѣ, чѣмъ понятіе конечнаго, т.-е. понятіе Бога первѣе понятія меня самого...»

Послѣднюю фразу цитаты изъ Джоберти Эрнъ не приводитъ, а между тѣмъ это—хорошо знакомый не въ одной Италіи примѣръ «духовной» критики... И хотя Эрнъ утверждаетъ, «что за все новое время *самымъ критическимъ философомъ былъ Джоберти*» (241), тѣмъ не менѣе онъ «смягчаетъ» иногда остріе джобертіевской критики:

Джоберти (Intr. II, 140): «Онъ (Декартъ) и не подозрѣваетъ даже, 1) что чувство собственнаго существованія не можетъ быть мыслимо безъ нѣкоторой общей и абстрактной идеи; 2) что всякая общая и абстрактная

Эрнъ (72—73): «Онъ и не подозрѣваетъ даже, что 1) чувство собственнаго существованія не можетъ быть мыслимо безъ общей и абстрактной идеи *бытія*, 2) что всякая общая и абстрактная идея предполагаетъ, что *въ сущемъ*, а

*) «Io sono il vero assoluto»—Эрнъ *переводитъ*: «я есмь сущій» (стр. 72).

идея предполагаетъ *нѣкоторую универсальную и конкретную идею*; и 3) *что такъ какъ универсальная и конкретная идея есть идея Бога, то отсюда слѣдуетъ, что въ Богѣ*, а не въ чувствѣ собственнаго существованія, надлежитъ полагать первую Истину, и что поэтому первое понятіе въ порядкѣ познавательномъ тожественно съ первой вещью въ сферѣ реальности».

не въ чувствѣ собственнаго существованія надлежитъ полагать первую истину и что поэтому первое понятіе въ познавательномъ планѣ должно быть тожественнымъ съ первою *реальностью* въ планѣ дѣйствительности» (курсивъ мой).

Ну, конечно, сказать «сущее» не такъ «критично», какъ «Богъ»,— неужто и самъ Эрнъ нашелъ, что столь «критическое» утвержденіе «объективнаго» принципа заслуживаетъ смягченія?

4) Четвертый аргументъ состоитъ въ томъ, что Декартъ «беретъ случайный фактъ *я есмь* и на немъ хочетъ строить науку о Сущемъ» (73). Это историко-философское открытіе Эрнъ высказываетъ, повидимому, за свой страхъ, но за отсутствіемъ доказательствъ я противъ него спорить не стану *), а обращу вниманіе на аргументацію Джоберти, которую приводитъ Эрнъ: «кто исходитъ изъ факта, тотъ не можетъ добраться до истины, ибо фактъ относителенъ и случаенъ, истина же въ своей основѣ необходима и безусловна». Этотъ аргументъ такъ нравится Эрну, что онъ потомъ приводитъ его противъ новокантіанскаго трансцендентализма (226). Я—не поклонникъ этой формы трансцендентализма, и не намѣренъ здѣсь ее защищать, но думаю, что упрекъ Эрна основанъ на недоразумѣніи, или, можетъ быть, на пристрастномъ пренебреженіи къ современной философіи. Здѣсь указываю на это съ другой цѣлью: разъ это—аргументъ такого всеобщаго значенія, то почему Эрнъ не примѣнилъ его къ Джоберти? Или видѣніе и слышаніе Моисея: *Азъ есмь сый*, не было *фактомъ*? Но вѣдь если даже Моисей или авторъ Исхода здѣсь сфантазировалъ, всетаки мы имѣемъ дѣло съ фактомъ прежде всего. Во всякой интерпретаціи откровеніе столь же фактично, какъ и любой опытъ эмпирической дѣйствительности. И если Богъ Джоберти — не дѣйствительный Богъ дѣйствительнаго міра, а *только* идея, то его есть съ чѣмъ поздравить: «только идея», — т.-е. идея, которая не была бы идеей *чего-нибудь*, — только тогда не есть понятіе лишенное смысла, когда этимъ словомъ обозначаютъ отсутствіе этого *чего-нибудь*. Я ясно вижу всѣ трудности, которыя проистекаютъ изъ

*) На этой же страницѣ есть заключенные въ ковычки, т.-е. чьи-то, не Эрна, совершенно фантастическія соображенія о «естественномъ свѣтѣ» у Декарта. Такъ какъ Эрнъ не указалъ, откуда взято это сужденіе, то я его также оставляю безъ обсужденія.

утвержденія *дѣйствительности* Бога, т.-е., совершенно вѣрно, Его *относительности*, и *случайности*, а въ то же время Его *абсолютности* и *безусловности*. Но разъ вы утверждаете такія coincidentia oppositorum, вы обязаны принять на себя и все бремя осмысленія ихъ. Сказкѣ, что мы въ познаніи должны исходить изъ Бога, какъ абсолютной дѣйствительности, пожалуй, еще повѣритъ ребенокъ, но сказкѣ, что мы *въ дѣйствительномъ* познаніи исходимъ изъ такого начала, не повѣритъ и ребенокъ, если онъ сколько-нибудь сообразителенъ. Смыслъ рѣчей Джоберти иной: можно ссылаться на фактъ откровенія, о которомъ повѣствуетъ Библія, но не самъ по себѣ этотъ фактъ есть исходный пунктъ, а *его идея*,—въ этомъ фактѣ она только, можно сказать, экземплифицировалась. А потому, все ученіе о Іеговѣ, какъ объ абсолютномъ принципѣ, нужно брать въ порядкѣ идеальномъ. Несомнѣнно, что и Эрнъ цѣнитъ въ «онтологизмѣ» Джоберти именно этотъ «платоническій» подходъ къ дѣлу. Но, вотъ, тутъ мнѣ и кажется, что все это не такая ужъ хитрая вещь, чтобы ее не могли сообразить «трансценденталисты», и точно также въ духѣ «платонизма» они могутъ отвѣтить Эрну, что на *фактъ* науки они оріентируются не затѣмъ, чтобы въ немъ найти историческое обоснованіе для своей философіи, а чтобы черезъ него усмотрѣть самое идею науки и научности. Выходитъ, подводя итогъ всему сказанному, что разсматриваемый аргументъ не такъ страшенъ, и Декартъ имъ не посрамленъ, ибо не трудно видѣть, что «исходя изъ факта», онъ *не на фактѣ* строитъ свою философію, а на его идеальномъ смыслѣ. Но только Декартъ былъ куда «платоничнѣе» Джоберти, когда видѣлъ, что мало признать *идею* Бога, а нужно еще показать, что она *реально* осуществляется, въ видѣ Творца и Вседержителя, или, на его языкѣ, надо «доказать», что Богъ существуетъ,—хотя бы путемъ столь противорѣчиваго утвержденія, что абсолютному присуща дѣйствительность въ полнотѣ его совершенствъ,—иначе было бы еще хуже: пришлось бы думать, что абсолютное, какъ совершеннѣйшее и сущее не эмпирически, слѣд., *не дѣйствующее*,—ибо *идея* и пылинки съ мѣста не смететъ,—*творитъ* нашу эмпирическую, несовершенную, только въ дѣйствіи существующую, дѣйствительность... Худо ли или хорошо, но Декартъ и объ этомъ подумалъ...

5) Послѣдній аргументъ какъ-разъ и относится къ «доказательству» Декартомъ бытія Божія, — такимъ образомъ «*Сущее становится вторымъ моментомъ его философіи*, и первенство Сущаго сознательно и опредѣленно устраняется тѣмъ, что существованіе Бога получаетъ аргументативный характеръ и выводится изъ достовѣрности перваго принципа» (75). Объ этомъ частично уже шла рѣчь при обсужденіи отношенія Джоберти къ Мальбраншу. Довѣряя тутъ Джоберти, Эрнъ, пожалуй,

больше еще погрѣшаетъ, какъ философъ, чѣмъ, какъ историкъ философіи. Онъ долженъ былъ бы, кажется мнѣ, такъ или иначе посчитаться съ тѣмъ простымъ, но дѣйствительнымъ противъ софистики положеніемъ, что pr. cognoscendi отнюдь не обязано совпадать съ pr. essendi, и что, слѣдовательно: *а*, въ порядкѣ бытія Богъ можетъ оставаться «первымъ», а въ порядкѣ познанія, хорошо, если онъ уже «становится вторымъ моментомъ», *в*, что разъ онъ самъ не является,—по крайней мѣрѣ, не является *каждому* изъ насъ,—ex machina, какъ только откроются наши познавательныя очи, то да позволено будетъ къ Его же славѣ «доказывать» Его бытіе.

Это далеко не все изъ того, что Эрнъ повторяетъ вслѣдъ за Джоберти противъ Декарта, но и этого достаточно, чтобы оправдать мое утвержденіе, что Эрнъ, апологизируя Джоберти, не выполнилъ долга историка философіи по отношенію къ Декарту *). Но онъ его не выполнилъ и по отношенію къ Джоберти, такъ какъ и не попытался вскрыть истинныя причины такого ожесточенія Джоберти противъ французскаго философа. Между тѣмъ эти причины не лишены дѣйствительнаго историко-философскаго интереса. Джоберти прежде всего *католикъ*,—все остальное—приложеніе,—тутъ его сила и слабость. На философію онъ смотритъ «прагматически», ибо не потому онъ католикъ, что къ этому ведетъ его философія, а, обратно, будучи католикомъ, онъ ищетъ такой философіи, которая лучше подходила бы къ догматамъ ортодоксальнаго католицизма, и ищетъ-то онъ только потому, что римская курія въ его время еще не догадалась объявить своимъ офиціозомъ *Ангелическаго доктора*. Какъ католикъ, Джоберти, прежде всего, ищетъ опоры *въ откровеніи* и, естественно, видитъ своего врага въ сенсуализмѣ и спиритуализмѣ. Вся современная ему французская философія, «идеологія» и спиритуализмъ, являются для него непримиримыми врагами. Кузенъ, противъ котораго онъ усердно воюетъ, не уставалъ повторять, что современная философія идетъ всецѣло отъ Декарта. Въ такомъ толкованіи исторіи философіи Джоберти совпадаетъ съ Кузеномъ и... inde ira. Какъ католикъ Джоберти—теистъ и сторонникъ идеи творенія ex nihilo. Но пантеизмъ Спинозы вышелъ изъ картезіанства, и, какъ узналъ Джоберти изъ того же Кузена, современная ему нѣмецкая философія обнаруживаетъ пантеистическія тенденціи, и опять... inde ira. Наконецъ, Джоберти, какъ католикъ—ортодоксъ, всякая «гетеродоксія»—не только заблужденіе ума, но и моральный порокъ, и

*) Между прочимъ, Эрнъ не доволенъ «Кузеновскимъ истолкованіемъ Декарта» (72, прим. 2), но отчего онъ не замѣтилъ, что Джоберти опровергаетъ Декарта именно въ *кузеновской интерпретаціи*, и отчего онъ не попытался возстановить «истиннаго» Декарта?

вотъ на Декарта сыпятся уже не возраженія, а прямо обвиненія. Къ уже приведенному выше добавлю еще одинъ примѣръ «самаго критическаго» сужденія Джоберти: «Рене Декартъ, хотя—французъ и католическаго исповѣданія, былъ, быть можетъ, не зная того, гетеродоксомъ по склонности и принципамъ;..... Что Декартъ склонялся къ протестантству, доказывается его преимущественнымъ расположеніемъ къ Голландіи и Швеціи, и нѣкоторыми мѣстами изъ его сочиненій; но главнымъ образомъ его методомъ сомнѣнія и изслѣдованія, который есть философское примѣненіе религіознаго способа дѣйствій новаторовъ» (Intr. II, 60). Онъ не вѣритъ собственнымъ признаніямъ Декарта о его уваженіи къ церкви и стремится доказать, какъ мы видѣли, несогласуемость его ученія съ «католическими принципами». Почтенному патеру не по нраву свобода изслѣдованія въ области принциповъ философіи, и онъ питаетъ понятное нерасположеніе къ Декарту, искавшему этой свободы. «Но спекуляція философа, — возражаетъ онъ самому себѣ, — должна быть свободна, а тутъ она связывается религіозными догматами.—Я отвѣчаю,— устраняетъ онъ собственное возраженіе,—что она должна быть свободна въ разсужденіи, въ дедукціяхъ; но она не должна быть и не можетъ быть свободна, что касается принциповъ и дѣла интуиціи. Религіозная догма въ философіи относится къ принципамъ; нелѣпо для нихъ требовать свободы. Я знаю, что Декартъ и вся современная философія, идущая отъ него, требовала введенія изслѣдованія и, слѣд., свободы выбора принциповъ; но я покажу въ своемъ трудѣ, насколько эта задача неразумна и смѣшна» (Intr. Proem., 10—11). Въ своей ярости Джоберти идетъ дальше... и заходитъ слишкомъ далеко. Декартъ, по его взглядамъ, не только теоретически несостоятеленъ, онъ уничтожаетъ также фундаментъ морали и религіи (I, 136—137) *)... И Джоберти свидѣтельствуетъ о своей солидарности съ декретомъ Конгрегаціи Индекса, направленнымъ противъ сочиненій Декарта (Ib. 143).

Эрнъ говоритъ о Джоберти: «Его отношеніе къ новой философіи характеризуется двумя чертами: принципіальностью и новизною» (60); а, на мой вкусъ, оно мало чѣмъ отличается въ смыслѣ принципіальности и новизны отъ небезызвѣстнаго критика Декарта Гисберта Воеція,—католикъ Джоберти можетъ протянуть руку этому протестанту...

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

III.

Вторая часть книги Эрна, подъ заголовкомъ «Основы онтологіи», излагаетъ положительное содержаніе философіи Джоберти. Она составлена по уже знакомому намъ методу, и только послѣдняя глава этой части, «Смыслъ онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи» (217—248), представляетъ собою оцѣнку Джоберти и обнаруживаетъ самостоятельную работу автора, и потому заслуживаетъ особеннаго вниманія; въ смыслѣ самостоятельнаго творчества это вообще самая интересная глава въ книгѣ. Мы сперва остановимся однако на изображеніи Эрномъ «онтологизма» Джоберти, или правильнѣе было бы говорить, какъ уже ясно изъ предыдущаго, его *теологизма:* первое познаніе не возможно, по его мнѣнію, безъ откровенія, «теологія, слѣд., въ силу этого, — говоритъ онъ, — а никакъ не психологія, должна была бы быть предверіемъ (un preliminare) онтологической науки» (Intr. II, 59).

Такъ какъ весь разсматриваемый отдѣлъ (141—217) почти сплошь состоитъ изъ цитатъ, то первое, что обращаетъ на себя вниманіе, это—большая свобода Эрна въ передачѣ ихъ на русскій языкъ. Эрнъ самъ отмѣчаетъ, что въ виду отсутствія у насъ литературы о Джоберти, онъ почитаетъ своимъ долгомъ «въ изложеніи взглядовъ Джоберти возможно ближе придерживаться точныхъ его выраженій» (17), но, кажется мнѣ, онъ не осуществляетъ этой задачи. Примѣры будутъ ниже. Сейчасъ я хочу сдѣлать только одно замѣчаніе, поводъ къ которому даютъ переводческія колебанія Эрна. Есть цѣлый рядъ терминовъ у Джоберти, которые Эрнъ передаетъ удивительно непостоянно. Такъ напр., cosa у него то *вещь*, то *реальность* (141, 142); tutte le cose—*реаліи* (sic! 141) и *дѣйствительность* (142); psychologicamente—то *психологически*, то *идеологически* (143); l'Intelligibile—*умопостигаемость* (146), *идеальное* (177), *разумное* (167, 176), *идея* (176), *постижимость* (206); intuitivo—*божественное* (147); dogma supremo—*философія творенія* (194); итп.; ср. также—le verità razionali—*идеальныя истины* (68); scibile—*идеальное* (78); sensitivi—*психологостическіе* (ib); итп. Это можетъ свидѣтельствовать прежде всего о томъ, что переводчикъ хочетъ подчеркнуть тотъ или иной оттѣнокъ понятія, смотря по контексту, но тогда слѣдовало въ скобкахъ повторять терминъ оригинала. Но если дѣло именно въ этомъ, то не въ правѣ ли мы заключить о чрезвычайной *приблизительности* мышленія Джоберти и неустановленности его понятій? Эрнъ даетъ поводъ такъ думать, но у меня, по крайней мѣрѣ, сложилось другое впечатлѣніе отъ Джоберти. Онъ — необычайно *бѣденъ* терминологически; его плоская и ординарная мысль движется въ весьма огра-

ниченномъ кругѣ понятій; жалкое количество проблемъ, которыя онъ задѣваетъ, не даетъ повода расширить этотъ кругъ, — если онъ и наталкивается на новые вопросы, то все же стремится разрѣшить ихъ съ уже готовымъ запасомъ терминовъ *), располагаемыхъ по весьма примитивнымъ и несложнымъ схемамъ. И только *въ полемикѣ*, которую неустанно ведетъ Джоберти со всякимъ инакомыслящимъ, «гетеродоксомъ», его словарь,—хотя и не въ терминологическомъ отношеніи,—сразу обогащается. Если мое впечатлѣніе вѣрно, то къ «стилю» Джоберти будетъ ближе тотъ переводъ, который точно будетъ воспроизводить его терминологію со всѣмъ угнетающимъ однообразіемъ ея. Въ нижеслѣдующемъ читатель найдетъ матеріалъ для провѣрки и этого моего впечатлѣнія.

Сущность «онтологизма» Джоберти раскрывается изъ анализа его «идеальной формулы» (Intr. II, сзр. 4), которая есть ничто иное, какъ основоположеніе всей его философіи. «Я называю *идеальной формулой* предложеніе, — такъ начинаетъ онъ главу, — которое выражаетъ Идею ясно, просто и точно, при посредствѣ сужденія. Такъ какъ человѣкъ не можетъ мыслить, не разсуждая (senza giudicare), то ему не дано мыслить Идею, не составляя (senza fare un giudizio) сужденія, коего выраженіе есть идеальная формула» (Intr. II, 67). Что такое—«Идея», мы видѣли изъ приведенныхъ мною цитатъ изъ Джоберти, поэтому, не трудно теперь понять это его опредѣленіе. «Построеніе идеальной формулы,—далѣе говоритъ онъ,—связано съ изслѣдованіемъ того, что я называю Первымъ философскимъ» (ib. 68). Это Первое философское, составляющее «принципъ и единственное основаніе всего реальнаго и познаваемаго», заключаетъ въ себѣ, какъ въ тожествѣ «*Первое онтологическое*» и «*Первое психологическое*», т.-е. первую вещь и первую идею, — первое въ порядкѣ бытія, и первое въ порядкѣ познавательномъ. — Таково «критическое» вступленіе Джоберти. Тщетно читатель будетъ недоумѣвать, почему Идея выражается одной формулой, а не двадцатью пятью; почему pr. cognoscendi обязано, вопреки очевидности, совпадать съ pr. essendi или fiendi; почему въ «Идеѣ», съ прописной буквы, отожествляется «вещь» и «идея», съ малой буквы; итп.,— «*самый критическій философъ*» новаго времени молчитъ объ этомъ,

*) См. главы 3 и 4 этого Отдѣла книги Эрна, гдѣ неумѣніе Джоберти выйти за предѣлы десятка собственныхъ терминовъ, становится просто смѣшнымъ, ибо производитъ впечатлѣніе, что весь философскій словарь нашего философа исчерпывается тремя магическими словами: Сущее, творитъ, существующее. Словесную бѣдность Джоберти отчасти признаетъ и Эрнъ: «...писатель въ немъ ниже мыслителя и мыслитель отяжеленъ нѣсколько несоотвѣтствующими ему, сравнительно малыми средствами словеснаго выраженія» (225).

какъ и его первый русскій почитатель, который только переводитъ (142) опредѣленія Джоберти съ итальянскаго на русскій.—*Семнадцать* идей *единаго* Перваго насчиталъ самъ Джоберти, но тринадцать изъ нихъ онъ отвергаетъ въ силу того, что онѣ не могутъ быть психологически первоначальными, изъ оставшихся четырехъ—три, потому что онѣ вторичны, какъ относительныя, и, такимъ образомъ, остается дѣйствительно всего одно, — *Сущее* (l'Ente) (Intr. II, 69). Читатель *долженъ* вѣрить, что оно психологически первоначально и безотносительно, — иначе ему грозитъ участь Декарта и позорная кличка «гетеродокса». Эрнъ, во всякомъ случаѣ, подчинился этому долженствованію.

Дальше, какъ увидимъ, Эрнъ обнаруживаетъ бо́льшую независимость отъ Джоберти. По вопросу о томъ, какъ же мы приходимъ къ установленію идеальной формулы, Эрнъ сообщаетъ: «Первое философское, какъ Сущее, *реальное*, должно быть исходнымъ пунктомъ идеальной формулы» (145, курсивъ мой). Но откуда это «реальное», такъ невинно, въ запятыхъ, между прочимъ, вдругъ проникшее въ наше разсужденіе? Или «cosa» потому и сталъ «реальностью», что нужно было подготовить это «реальное»? Самъ Джоберти, куда смѣлѣе: fiat, и Сущее стало «реальнымъ»!.. До сихъ поръ мы знали, что «первая вещь» есть Первое онтологическое, т.-е. это «начало» того дѣйствительнаго порядка вещей, который мы въ просторѣчіи зовемъ міромъ, и къ которому, какъ часть къ цѣлому, принадлежимъ. Если само Абсолютное, какъ одну изъ идей Перваго философскаго, мы признали относительнымъ, то тѣмъ болѣе относительна эта «первая вещь» нашего дѣйствительнаго міра. Мы ухватились за Сущее только потому, что въ ней никакой относительности нѣтъ, мы въ немъ признали тѣмъ самымъ чистую идею. Какъ же теперь эта идея оказывается реальнымъ? Или «реальное» *не* значитъ дѣйствительное, насъ окружающее? Но одно изъ двухъ: или Сущее — реально, и тогда оно относительно, или Сущее — идеально, тогда оно безусловно, но только не реально. Выходъ изъ этой дилемы извѣстенъ: есть два міра — данный, илюзорный, «представленіе», и «реальный» за нимъ, трансцендентный. Сущее — трансцендентно, и въ этомъ смыслѣ — реально и безусловно. Прекрасный выходъ для того, кому не жаль репутаціи не то, что «*самаго критичвскаго философа*», но даже просто зауряднаго критика, но вѣдь Джоберти, во-1-хъ, такъ накричалъ на «психологистовъ», что какъ будто неловко ему теперь прикрывать свою наготу плащомъ *субъективнаго идеализма*, а во-2-хъ, онъ обѣщалъ намъ, что Сущее есть также Первое психологическое, а трансцендентное, какъ Первое психологическое, есть чудо, въ которое и не всякій католикъ повѣритъ. Это чудо Джоберти изображаетъ слѣд. обр.: «Идея Сущаго, какъ мы ее разъяснили, содержитъ нѣкоторое сужденіе. Не-

возможно, чтобы духъ имѣлъ первоначальную интуицію Сущаго, не признавая, что Сущее есть; ибо въ противномъ случаѣ бытіе было бы ничѣмъ, и реальное Сущее не было бы реальнымъ: что непріемлемо. И реальность Сущаго не обнаруживается въ духѣ, какъ нѣчто случайное, относительное, что можетъ не быть, а напротивъ, какъ необходимое, абсолютное, и такое, противоположность чему ни мыслима, ни осуществима» (Intr. II, 78—79 *). Названное сужденіе, такимъ образомъ, выражается въ словахъ: «*Сущее необходимо*» (ib). И такъ, съ одной стороны, Сущее — *реально*, а, съ другой, *необходимо* по закону противорѣчія («противоположность немыслима»), т.-е. только мыслимо, — таково непритязательное описаніе Сущаго у Джоберти. Но какъ же отъ мыслимости перейти къ реальности?..

Какъ видитъ читатель, мы уже вступили на путь гносеологіи, и если гносеологія Джоберти, дѣйствительно, желаетъ быть не католической, а каѳолической, — какой ее желаетъ видѣть Эрнъ, — то было бы въ высшей степени важно, чтобы Джоберти показалъ, какъ эта «первоначальная интуиція», невзирая на противорѣчивыя атрибуты Сущаго, просвѣтляетъ не только католическія, но и еретическія головы? Отвѣтъ Джоберти не лишенъ остроумія, и какъ многое остроумное, мысль Джоберти проста: человѣческій духъ — ограниченъ и потому легко можетъ впасть въ психологизмъ и гетеродоксію, посему, Джоберти заставляетъ сперва философствовать *самого Бога*, — («L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso; il quale, ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono necessariamente». Intr. II, 79), — а человѣку остается только слушать, вѣрить, и потомъ разсказывать услышанное своими словами. Богъ, какъ авторъ первоначальнаго сужденія, говоритъ: *Я есмь необходимо*; духъ тутъ «не судья» [еще бы!..], а только «свидѣтель и слушатель» (testimonio e uditore). Это «выслушиваніе» есть «первоначальная интуиція», которую духъ можетъ только формулировать въ сужденіи «*Сущее есть необходимо*», не обнаруживая при этомъ своей воли и свободы, какъ онъ это дѣлаетъ въ другихъ сужденіяхъ. Но произнося свое сужденіе: «Сущее есть», очевидно, духъ уже выходитъ изъ первоначальнаго интуитивнаго транса, «философствуетъ» уже не Богъ, а самъ человѣкъ. Этотъ второй гносеологическій моментъ Джоберти характеризуетъ, какъ моментъ *рефлексіи*. Тутъ опять можетъ быть произвольность, субъективность и человѣчность (Il giudizio riflesivo è volontario, subbiettivo, umano), но нужно только, чтобы оно было простымъ повтореніемъ

*) Съ нѣкоторыми неточностями эта цитата приводится Эрномъ на стр. 145.

(la semplice ripetizione) сужденія интуитивнаго, и тогда оно останется «законнымъ и имѣетъ объективную цѣнность» (è legittimo e ha un valore obbiettivo) (Intr., II, 79—80; Эрнъ, 146—147). Ну, а если человѣкъ услышитъ одно, а скажетъ другое, и, какъ знать, не грѣшитъ ли этимъ сама католическая церковь? Но больше того, какъ заставить человѣческій духъ, обнаруживающій иногда удивительные порывы своеволія, быть «просто свидѣтелемъ и слушателемъ»? Если онъ захочетъ вступить въ дальнѣйшее собесѣдованіе съ Богомъ и распросить Его о нѣкоторыхъ весьма крупныхъ неудобствахъ созданнаго Имъ міра? Нельзя! — потому что, «еслибы духъ былъ дефинитиромъ, а не простымъ зрителемъ, первое сужденіе, основа всякой достовѣрности и всякаго другого сужденія, было бы субъективно, и скептицизмъ былъ бы неизбѣженъ» (Intr., II, 79; Эрнъ, 146). Такова обратная сторона всякаго *догматизма*: онъ непремѣнно ведетъ къ скептицизму! Никто не обязанъ вѣрить Моисею и его діалогу у горы Хоривъ, а потому еслибы нашъ «*самый критическій философъ*» (новаго времени) былъ правъ, ничего не оставалось бы, какъ предаться скептицизму...

Самое интересное въ гносеологіи Джоберти — его ученіе объ интуиціи. Оно не покажется глубокимъ или оригинальнымъ, если сопоставить его съ презентативизмомъ шотландской философіи, — напротивъ, Джоберти прочно усвоилъ самое слабое утвержденіе Рида: отожествленіе сознанія и «внутренняго чувства», — тѣмъ не менѣе нѣкоторыя частности въ немъ могутъ представлять свой интересъ. Творческія или вообще активныя способности человѣческаго духа здѣсь никакъ не проявляются, онъ до такой степени пасивенъ, что нельзя даже сказать, что онъ «воспринимаетъ» Сущее или Бога. Сущее само философствуетъ и наполняетъ своей философіей человѣческій духъ. Не ясно только, ограничиваетъ Сущее свои сношенія съ человѣкомъ тѣмъ, что внушаетъ ему противорѣчивыя предикаты о Себѣ, или оно можетъ «набить» его, — какъ набиваютъ чемоданъ вещами, — всяческими достовѣрными познаніями? Или, наконецъ, философія самаго Сущаго кончается съ провозглашеніемъ своего: *Азъ есмь*? И далѣе, стоитъ ли заниматься философіей, если въ концѣ концовъ никакой активности допущено быть не можетъ? Вѣдь самый заурядный патеръ можетъ обнаружить въ себѣ джобертіевскую интуицію, и самый тонкій и свободный умъ можетъ оказаться только психологистомъ и еретикомъ. Правда, активности человѣческаго духа Джоберти предоставляетъ всю область *рефлексіи*, но вѣдь это — область самой здравой раціональной логики, т.-е. область «произвольнаго, субъективнаго и человѣческаго», въ результатѣ всегда мало достовѣрнаго. Является искушеніе отвоевать хотя бы нѣкоторую свободу и активность также для интуиціи. Эрнъ поддается этому соб-

лазну, и здѣсь онъ обнаруживаетъ независимость, о которой я выше упомянулъ:

Джоберти, Intr., II 79:	Эрнъ, 146:
«Духъ, какъ субъектъ интуиціи, видя Сущее, какъ свой объектъ, созерцаетъ съ нимъ автономію, которая ему присуща;...» *)	«Духъ, какъ субъектъ интуиціи, созерцая Сущее какъ свой объектъ, созерцаетъ и свою автономію,..»

Такъ, по Эрну, вопреки Джоберти, духъ не только «свидѣтель и слушатель», онъ обладаетъ при этомъ «автономіей», хотя и не весьма широкой... Не на этомъ ли основаніи Эрнъ потомъ слѣд. образомъ характеризуетъ актъ познанія по Джоберти: «Безъ специфической активности не можетъ состояться познаніе, не можетъ случиться то событіе, которое характеризуется встрѣчею субъекта и объекта, соединеніемъ постижимаго съ постигающимъ» (237). Съ другой стороны, мнѣ кажется, Эрнъ не въ соотвѣтствіи съ Джоберти смягчаетъ активность рефлексіи, сводя ее къ простой функціи «*усвоенія*» (148). На самомъ дѣлѣ, у Джоберти «рефлексія» работаетъ довольно активно, и, воззвавъ на откровеніе Сущаго, на: Я есмь, — Ты еси, она совершаетъ только *первый свой актъ*. За нимъ слѣдуетъ *второй актъ рефлексіи*, возвѣщающій истину уже не самому Сущему, а urbi et orbi: *Онъ есть* **или** *Сущее творитъ существующее***).

При точномъ различеніи понятій «интуиціи» и «рефлексіи» нельзя не замѣтить сходства между основными мыслями Джоберти и нѣкоторыми сторонами ученія Канта. Кантъ, подобно Джоберти, задумалъ преодолѣть Декарта и раціонализмъ: онъ отвергъ ихъ утвержденіе, что у насъ есть единственный «органъ» познанія — *разумъ*, и допустилъ

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

**) Даже въ изобрѣтеніи діалога между Богомъ и человѣкомъ Джоберти не такъ новъ, какъ можетъ показаться. Нужно только припомнить слѣдующее разъясненіе по поводу «ты еси» у Плутарха: «Къ каждому изъ насъ сюда приходящему богъ, какъ бы привѣтствуя, обращался: Познай себя, — что есть ничто иное, какъ — здравствуй. Мы же съ своей стороны въ отвѣтъ Богу говоримъ: *Εἶ*, — ты еси, — воздавая такимъ образомъ истинное, правдивое, единственное единственному подобающее привѣтствіе сущаго (бытія — *τοῦ Εἶναι*). (*Εἶ* apud Delphos. Vol. VII. Lips. 1777. p. 539.). — По содержанію же, мнѣ кажется, теорія Джоберти имѣетъ своимъ источникомъ нѣкоторыя идеи *Кампанелы*. Къ сожалѣнію, Эрнъ вовсе не касается этого источника философіи Джоберти. Впрочемъ, не слѣдуетъ забывать, что мысль о томъ, что болѣе совершенное нисходитъ въ человѣческую душу только отъ болѣе же совершеннаго бытія, есть общая и распространенная мысль среди итальянскихъ неоплатониковъ эпохи Возрожденія, исходя отъ Георгія Гемиста Плетона.

ихъ два: чувственность и разсудокъ, способность интуицій и способность понятій. При чемъ характеризуются, какъ извѣстно, эти «источники познанія» у него весьма сходно съ тѣмъ, какъ они характеризуются у Джоберти: чувственность пасивно принимаетъ, разсудокъ наводитъ порядокъ *). Сходны у нихъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и результаты, проистекающіе изъ этого дуализма. Разуму у Канта дѣлать нечего, и когда Кантъ доходитъ до трансцендентнаго, у него выступаетъ на сцену воля и вѣра; Джоберти боится разума,—ибо онъ-то и претендуетъ на «абсолютную свободу мысли въ философіи и религіи», — и также разрѣшается сверхпостижимымъ и вѣрою въ него. И не случайно Джоберти питалъ такую симпатію къ этикѣ Канта. Зато въ желаніи вывести все знаніе изъ одной «идеальной формулы» Джоберти, очевидно, приближается къ Фихте. Нельзя не пожалѣть, что Эрнъ не воспользовался случаемъ изслѣдовать вопросъ о вліяніи Канта на Джоберти. Мы еще скажемъ объ этомъ нѣсколько словъ, когда познакомимся съ ученіемъ Джоберти о «сверхумопостигаемомъ», и съ тѣмъ, какъ у него получается формула: Сущее творитъ существующее.

Посредникомъ, благодаря которому содержаніе интуиціи становится предметомъ рефлексіи, по Джоберти, является *слово*, выражающее эту интуицію: «Между первичнымъ божественнымъ сужденіемъ и вторичнымъ человѣческимъ сужденіемъ, *т.-е. между интуиціей и рефлексіей* (cioè fra l'intuito e la rifflessione), посредствуетъ слово, благодаря которому интуитивная истина становится доступна размышляющей способности, и человѣкъ въ состояніи повторить себѣ самому и другимъ сужденіе Бога» (II, 80; Эрнъ, 150,—съ пропускомъ подчеркнутыхъ много словъ). Въ названномъ сужденіи, т.-е. въ сужденіи: *Сущее есть*,— продолжаетъ Джоберти,—мы имѣемъ принципъ идеальной формулы, но такъ какъ эта формула, какъ предложеніе, должна состоять изъ трехъ различныхъ понятій, то нужно теперь найти новую формулу, которая совпадала бы съ названнымъ сужденіемъ, но состояла бы изъ трехъ понятій. Такое совпаденіе необходимо, ибо иначе мы имѣли бы не одну идеальную формулу, а двѣ. Отсюда требованіе: найти такое понятіе, которое, съ одной стороны, существенно (sostanzialmente), отличалось бы

*) Какъ формулируетъ Эрнъ мысли Джоберти: «Разумъ и чувственность при коренномъ различіи другъ отъ друга имѣютъ и объекты, коренным образомъ различающіеся» (161). На той же стр. Эрнъ говоритъ: «Онтологическое разъясненіе раскрываетъ корень этой самой способности (разума) и ея отношеніе къ первоначальной и всеопредѣляющей интуиціи». Но раскрыть «корень разума» и составляетъ задачу Критики чистаго разума; также самъ Кантъ сопоставляетъ *трансцендентальную философію* съ *онтологіей*,—см. Kr. d. r. V. 873 B.

отъ понятія Сущаго, а, съ другой стороны, имѣло бы съ нимъ внутреннюю связь. Такое понятіе Джоберти видитъ въ понятіи *существованія* (esistenza, II, 80)*), изъ опредѣленія котораго (см. Эрнъ, 152) слѣдуетъ, что идея существованія не можетъ существовать сама по себѣ, а необходимо относится къ другой идеѣ, какъ дѣйствіе къ причинѣ. Такой идеей-матерью можетъ быть только Сущее (II, 82). Духъ, разсматривая существованіе, какъ дѣйствіе, ищетъ причину, въ которой видитъ новое дѣйствіе болѣе высокой причины, итд., пока не дойдетъ до причины абсолютной и по своей природѣ необходимой. Такой причиной и является Сущее (р. 82). Поскольку идея причины примѣняется къ Сущему, она должна браться чисто и абсолютно, т.-е. быть первой и дѣйствующей причиной. Какъ первая, она не есть дѣйствіе другой предшествующей причины; какъ дѣйствующая, она производитъ не только форму и модальность своихъ дѣйствій, но и всю ихъ субстанціальность. Она есть, слѣдовательно, Первая причина и Первая субстанція. «Первая и дѣйствующая причина должна быть *творческой* (курсивъ мой), потому что, еслибы она не была таковой, она не могла бы обладать этими двумя свойствами» (р. 83). — Такимъ незамысловатымъ и мало оригинальнымъ путемъ Джоберти подвелъ насъ къ новому выраженію идеальной формулы. Разъяснивъ ближе понятіе творенія (II, 83 — 87; см. Эрнъ, 172 — 173), Джоберти возвращается къ идеальной формулѣ (II, 88), и провозгласивъ ее: *Сущее творитъ существующее*, дѣлаетъ слѣд. заключеніе: «Въ этомъ предложеніи Идея выражается понятіемъ творящаго Сущаго, заключающаго въ себѣ понятія существованія и творенія; поэтому, эти два понятія косвенно участвуютъ въ Идеѣ и въ интегральныхъ элементахъ формулы, которая ее выражаетъ. Идея Сущаго есть принципъ и органическій центръ формулы; идея творенія въ ней есть органическое условіе: три понятія возсоединенныя вмѣстѣ образуютъ идеальный организмъ..... Какъ субъектъ идеальной формулы, (Сущее), содержитъ implicite сужденіе: *Сущее есть*, такъ

*) Эрнъ настаиваетъ на чрезвычайной важности различенія *Сущаго* и *существующаго*. Ему, конечно, должно быть извѣстно, что это различеніе играло весьма видную роль прежде всего въ схоластической, затѣмъ, въ раціоналистической философіи, и, — не говоря ужъ о Гегелѣ, — играетъ ее въ нѣкоторыхъ теченіяхъ современной философіи, что оно такъ истолчено критикой, что мѣста въ немъ живого не осталось, между тѣмъ онъ только отмѣчаетъ что Вико «бѣгло набросалъ» его, а у Джоберти оно «пріобрѣтаетъ универсальный характеръ» — (153)... Оперировать теперь надъ этимъ различеніемъ, и не давать читателю историко-философскаго и теоретическаго анализа его, значитъ, *ничего не давать*.

предикатъ (*творящее существованія*) содержитъ другое сужденіе: *существованія суть въ Сущемъ*» *).

Изъ того, какое мѣсто занимаетъ понятіе *творенія* въ идеальной формулѣ можно уже догадаться, что оно должно играть видную роль въ теоріяхъ Джоберти. Однако, въ высшей степени не ясное само по себѣ, и у Джоберти это понятіе нисколько не уясняется. Напротивъ, съ самого же начала Джоберти прячется за *агностическую* загородку, дѣлая самый разговоръ на эту тему безплоднымъ. Эрнъ посвящаетъ цѣлую главу («теорія сверхразумнаго и ученіе о твореніи», стр. 160—179) вопросу о твореніи, но также цѣли не достигаетъ. Вмѣсто того, чтобы подвергнуть понятіе теоретическому анализу, сопоставить съ другими понятіями и теоріями, Эрнъ хочетъ помочь дѣлу количествомъ цитатъ изъ Джоберти. Но что дѣлать, если у самого Джоберти нѣтъ ясности и критическаго анализа? Мнѣ кажется даже, что Эрнъ еще больше затемняетъ Джоберти, не подвергнувъ критическому анализу одно важное для Джоберти,—слѣдовательно, и для нашего пониманія Джоберти,—понятіе, и дѣлая неправильное историческое сопоставленіе теоріи Джоберти.

Эрнъ совершенно основательно излагаетъ ученіе Джоберти о твореніи въ связи съ его теоріей *сверхпостижимаго*. Правъ Эрнъ и въ томъ своемъ утвержденіи, что, пользуясь этой теоріей какъ «философскимъ основаніемъ», Джоберти «нисколько не смущается его темной и таинственной стороной» (169). Въ похвалу Джоберти я сказалъ бы еще больше: онъ и здѣсь остается послѣдовательнымъ «онтологистомъ»,—не желая отвѣчать за слабость своей философской мысли, и возлагая отвѣтственность на самого Бога. Ибо разъ первичная интуиція есть такое дѣло, въ которомъ Ему самому благоугодно намъ открыться, то, кто же виноватъ, что Онъ остается потомъ «сверхпостижимымъ»?... Подходъ Джоберти къ вопросу логически весьма непринужденъ: могутъ сказать, говоритъ онъ (Intr. II, 83), что, съ одной стороны, теологи и философы, допускающіе идею творенія, считаютъ ее величайшей тайной

*) «Come il soggetto della formola ideale, (*l'Ente*), contiene implicitamente il giudizio: *l'Ente è*, così il predicato, (*creante le esistenze*), contiene un altro giudizio: *le esistenze sono nell'Ente*» (II. 88).—На стр. 158 Эрнъ сообщаетъ: «Въ самомъ дѣлѣ, идеальная формула, состоящая изъ трехъ членовъ, согласно всему предыдущему разсужденію, получаетъ слѣдующій видъ: *Сущее* (первый членъ — подлежащее) творитъ (третій членъ — связка) *существующее* (второй членъ сказуемое)». Нужно отмѣтить, что Эрнъ совершенно точно воспроизводитъ мысль Джоберти, приводя этотъ «анализъ» (ср. напр. класификацію наукъ Джоберти), но меня поражаетъ, что онъ ни словомъ не обмолвился о *логическомъ* достоинствѣ такого *логического* анализа!..

(un mistero altissimo), непостижимой догмой (un dogma incomprensibile), съ другой стороны, ее не знали древніе философы (tutti i filosofi antichi l'ignorarono), а многіе современные отвергаютъ; да и еслибы твореніе было разумно очевидно (razionalmente evidente), пантеизмъ не владѣлъ бы умами... Отвѣтъ Джоберти: понятіе творенія не яснѣе и не темнѣе другихъ понятій, участвующихъ въ идеальной формулѣ. Всякое идеальное понятіе имѣетъ два лика,—умопостигаемый и сверхумопостигаемый (l'una intelligibile e l'altra sovrintelligibile): одно предполагаетъ другое, какъ свѣтъ и тьма. «Темнота Идеи есть сверхпостижимое; оно воспроизводится во всякой части идеальнаго міра, и находится въ понятіи Сущаго, какъ въ понятіи творческаго акта. И какъ понятіе Сущаго есть корень и принципъ другихъ идеальныхъ понятій, такъ непроницаемость Сущаго есть корень и принципъ другихъ темнотъ; отсюда, чтобы выразить немыслимый элементъ, мы пользуемся именемъ *сущности* (per esprimere l'elemento inescogitabile, ci serviamo del nome di *essenza*)» (II. 83).

Такимъ образомъ, изъ «сущности» Джоберти хочетъ сдѣлать ширму, въ тѣни которой можно было бы скрыть свою философскую и историческую слабость. Что же мы знаемъ о вещи, спрашивается, если мы не знаемъ того, что для нея существенно? Этимъ опредѣленіемъ «сущности» только наглядно опровергается убѣжденіе Эрна въ «рѣдкой историко-философской насыщенности умозрительныхъ теорій Джоберти (Эрнъ, 327). И въ античной философіи, и въ средневѣковой, и въ новой*), «сущность» понималась какъ то, что доступно разуму, что невыводимо, а непосредственно дано разуму, какъ первое въ вещахъ, что противостоитъ случайному, акциденціямъ. Что же мы знаемъ о Сущемъ, о Богѣ, какъ существенно сущемъ, если его сущность выше постиженія? Какую цѣнность имѣетъ теорія творенія у Джоберти, если его повѣствованіе объ этомъ — только акциденція Сущаго съ непознаваемой сущностью?.. И странно, когда Эрнъ утверждаетъ, что у Джоберти «понятіе творенія впервые (!!) берется эйдетично, а не догматично,—универсально, а не фактично,—каоолично, а не традиціонно» (171). Какой же

*) Очень ярко опредѣленіе Спинозы: Ad *essentiam* alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Eth. II, Def. 2.—Видное исключеніе—Николай Кузанскій. Наоборотъ, непостижимость и непознаваемость Бога, какъ Абсолюта, Безусловнаго, напр., въ качествѣ положительнаго ученія,—весьма распространенный видъ ignorantiae doctissimae. Съ др. ст. ученіе о непостижимости Абсолютнаго, какъ критическое ученіе (напр., у Гамильтона),—весьма плодотворно.—Изъ знакомыхъ Джоберти авторовъ *Боне* утверждалъ: Nous ne connoissons donc point l'Essence réelle des choses... *Bonnet*, Essai analyt. T. I. 2 éd. 1769. p. 197.

это эйдетизмъ, гдѣ «сущность»,—«непознаваемый элементъ»? Наоборотъ, понятіе творенія у Джоберти берется не эйдетически, а эмпирически,—но только, такъ какъ въ «воспріятіи» онъ его не могъ найти, онъ нашелъ его въ «фантазіи». Вся его теорія творенія и есть гносеологическая(=психологическая) фантазія на библейскую тему.

Больше всего въ разъясненіи нуждалась бы онтологическая сторона вопроса. Къ сожалѣнію, Эрнъ не счелъ нужнымъ ни разъяснить понятіе сущности съ этой стороны, ни исправить его, но, столкнувшись въ одной цитатѣ съ нимъ, передастъ всю цитату въ такомъ видѣ, что можно только предположить, что онъ не согласенъ съ Джоберти. Рѣчь идетъ объ онтологическомъ превосходствѣ сверхумопостигаемаго надъ умопостигаемымъ (la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile).

Джоберти, (Intr. IV, 12): «... это превосходство проистекаетъ изъ того, что сверхумопостигаемое много обширнѣе умопостигаемаго, и изъ того, что оно образуетъ логическій принципъ послѣдняго. Сверхумопостигаемое, разсматриваемое въ этомъ двойномъ отношеніи къ умопостигаемому, даетъ начало метафизическому понятію сущности. Сущность, слѣдовательно, есть непознаваемое вещи, которое разсматривается, какъ болѣе обширное, чѣмъ познаваемое, и какъ принципъ его»*).

Эрнъ, (стр. 167): «Это прообладаніе основывается на томъ, что сверхразумное больше разумнаго, содержа въ себѣ его логическій принципъ. Метафизическое понятіе сущности, какъ чего-то такого, что недоступно мысли, потому что выходитъ за ея границы, и въ тоже время логически содержитъ принципъ ея мыслимости, рождается изъ этого двойного аспекта сверхразумнаго».

Вольностью своего перевода Эрнъ достигаетъ того, что откровенно агностическій характеръ разсужденій Джоберти сильно смягчается, а Эрнъ получаетъ право говорить о «положительномъ характерѣ» ученія Джоберти о сверхумопостигаемомъ. И онъ даже задается вопросомъ объ историческихъ корняхъ положительнаго значенія сверхумопостигаемаго. На этотъ разъ Эрнъ, однако, не обнаруживаетъ своего обычнаго довѣрія къ историко-философскимъ познаніямъ Джоберти, а пытается отвѣтить на вопросъ *самостоятельно*. «...Несомнѣнно прежде всего и больше всего, — говоритъ онъ, — мы должны указать на Платона»

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

(168—169), у котораго «мы встрѣчаемъ» «положительную идею *сверхразумнаго*, обыкновенно игнорируемую изслѣдователями». Затѣмъ слѣдуетъ указаніе *двухъ весьма извѣстныхъ* мѣстъ изъ Платона.

Первое изъ нихъ,—по истинѣ locus classicus, а не «игнорируемая» идея,—Эрнъ вводитъ замѣчаніемъ: «Сущности у Платона признаются послѣднимъ предѣломъ знанія». Это замѣчаніе двусмысленно, поскольку уже заставляетъ предполагать, будто, по Платону, «послѣдній предѣлъ знанія» еще не есть послѣдній предѣлъ бытія. Дѣло было бы яснѣе, если бы Эрнъ указалъ, по крайней мѣрѣ, *кѣмъ* это *признается?* Онъ предпочитаетъ, однако, просто опровергать: «Но идея блага «не есть сущность, но силою и достоинствомъ выше предѣловъ сущности, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέκεινος*» (*ὑπερέχοντος?*). На это сравненіе, какъ извѣстно, Главконъ разсмѣялся и отвѣтилъ: *Ἀπολλον. δαιμονίας ὑπερβολῆς*, чѣмъ побудилъ Сократа искать другихъ сравненій... Но дѣло даже не въ этомъ: какая вообще можетъ быть почва для сравненія Джоберти съ Платономъ? У Джоберти сперва самъ Богъ внѣдряетъ въ насъ интуицію своего бытія и творенія Имъ существующаго, а затѣмъ оказывается, что это бытіе въ преобладающей части лежитъ выше постиженія, и это сверхумопостигаемое, какъ непознаваемое въ вещи (l' inconoscibile della cosa), есть сущность Сущаго,—никакое остроуміе не станетъ восходить здѣсь къ Платону, какъ источнику, и абсолютно не ясно, какая здѣсь можетъ быть аналогія съ разумопостигаемымъ солнцемъ-благомъ? И во всякомъ случаѣ, ясно, что сопоставлять идею платоновскаго «блага» съ «непознаваемымъ» Джоберти, нѣтъ основаній, ибо двухъ толкованій не можетъ быть въ опредѣленіи «мѣста» этой идеи у Платона, какъ *νοητὸς τόπος* (509 D), и ея самой, какъ *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον* (518 C)*). Можетъ быть, слѣпой или ослѣпленный и не видятъ ея, но это не значитъ, что «непознаваемость» составляетъ ея сущность. Главное же, не слѣдуетъ забывать всего хода разсужденія у Джоберти: признавъ «твореніе» существеннымъ для Сущаго, онъ, не умѣя объяснить это понятіе, скрываетъ его за идеей *непознаваемости* сущности. Но именно идеи *творенія* самъ Джоберти не могъ найти ни у одного изъ древнихъ философовъ (tutti i filosofi antichi l'ignorarono)**). «Платонизмъ» здѣсь можно было бы навязать Джоберти только противъ его собственной воли.

Вторая ссылка на Платона непосредственно слѣдуетъ за вышеприведенной цитатой: «Въ описаніи своего высшаго постиженія «занебесной

*) Ср. также 517 C: *ἓν τε νοητῷ αὐτῇ κυρίᾳ ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένῃ, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

**) См. выше, стр. 345. Intr. II, 83, и еще разъ то же p. 84: I filosofi Gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione....

области» Платонъ говоритъ, что положительная и божественная сущность безсмертія, открывающаяся чистому переживанію экстаза, *недоступна никакому разсужденію οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου*, и мы, недостаточно постигающіе истинную природу Бога — *οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν*,—должны остановиться передъ живымъ порогомъ, поставляемымъ самимъ Сущимъ — *ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω*» (168—169; ср. также 297).

Не буду останавливаться на томъ, что видно изъ простого сопоставленія обѣихъ ссылокъ, т.-е., что между ними нѣтъ ни связи, ни единства мысли, что тѣмъ болѣе не видно, съ какой стороны вопросъ о *безсмертіи* имѣетъ отношеніе къ ученію Джоберти о твореніи и сверхумопостигаемости *Сущаго*. Но, мнѣ кажется, интерпретація Эрна и сама по себѣ непріемлема. Въ главѣ XXV Федра Платонъ (въ рѣчи Сократа) хочетъ перейти къ тому, что слѣдуетъ сказать объ идеѣ души*), и тутъ, уподобивъ ее окрыленной колесницѣ и возничему, вдругъ, задается вопросомъ, какимъ образомъ возникли самыя названія и понятія «смертный» и «безсмертный», — *πῇ δὴ οὖν θνητὸν καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν* (246 B). Засимъ слѣдуютъ отвѣты: Душа, утерявшая крылья, соединяется съ земнымъ тѣломъ, и это соединеніе получаетъ названіе смертнаго существа,—*θνητὸν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα* (246 C—Д). Т.-е. это значитъ: безсмертное получило названіе не въ силу какого-либо (*οὐδὲ εἷς*=ne unus quidem) разумнаго основанія (*λόγος λελογισμένος*=ratio recte conclusa), а мы вымышляемъ (*πλάττω*=fingo), не видавъ и какъ слѣдуетъ не уразумѣвъ Бога, какое-то безсмертное существо, имѣющее душу, имѣющее тѣло, вѣчно связанныя другъ съ другомъ. — Мысль Платона, слѣдовательно, ясна: имя «безсмертнаго» прилагается къ необоснованному антропоморфическому представленію о Богѣ,—таково вульгарное представленіе о «безсмертномъ», отъ котораго возникло ходячее понятіе и имя его, пониманіе же безсмертнаго у самого Платона, какъ извѣстно, совершенно иное. Такимъ образомъ, здѣсь и рѣчи не можетъ быть о

*) Для «души» собственно у Платона нѣтъ идеи, подобно тому, какъ она есть для чувственно даннаго. Какъ правильно замѣчаетъ Зибекъ, само *родство* ея съ идеями предполагаетъ ея отличіе отъ нихъ (*Siebeck*, Geschichte der Psychologie I, 1, S. 187). Ср. Phaed. 79 A; Resp. 611 E. Но душа сопоставляется съ идеей, какъ «форма» подобная эйдосу—Phaed. 103. E.—Phaedr. 246 A—не противорѣчитъ этому, такъ какъ, обратившись здѣсь къ «идеѣ» души, Платонъ, на самомъ дѣлѣ, переходитъ къ мифу (значеніе этого мифа см. *Stewart*, The Myths of Plato. p. 306—395).

«положительной и божественной сущности безсмертія, открывающейся чистому переживанію экстаза», и *здѣсь* Платонъ, слѣд., *не даетъ* «описанія своего высшаго постиженія «занебесной области»». Что касается «живого порога, поставляемаго самимъ Сущимъ», будто бы выраженнаго въ словахъ: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν κτλ.*, — (кстати, имѣющаго продолженіе: *τὴν δ'αἰτίαν..... λάβομεν*), — то... то съ такимъ же успѣхомъ можно было бы извѣстное русское выраженіе: «Ну тебя къ Богу!» интерпретировать, какъ выраженіе религіознаго пафоса любви къ ближнему и единенія съ Сущимъ!..*).

Такъ-то у Эрна получается отвѣтъ на вопросъ: «откуда Джоберти заимствовалъ основную идею своей теоріи сверхразумнаго и на что опирался, поставляя въ связь сверхразумное съ первоначальной интуиціею» (168). Этотъ *платоническій* экскурсъ Эрна, однако, тѣмъ интереснѣе, что это — случай, гдѣ Эрнъ не повторяетъ слова Джоберти, а производитъ самостоятельное изслѣдованіе. И, вотъ теперь, я опять высказываю сожалѣніе по поводу того, что Эрнъ не указалъ другой, на мой взглядъ, болѣе поучительной исторической паралели. Я уже отмѣчалъ выше нѣкоторые пункты соприкосновенія между Кантомъ и Джоберти. Теперь Джоберти самъ подчеркиваетъ нѣкоторые моменты паралелизма, не лишенные интереса. *Дѣло вѣдь не въ томъ, что Богъ непостижимъ* или не до конца постижимъ,—труднѣе найти тѣхъ, кто утверждалъ бы Его полную постижимость,—а дѣло въ утвержденіи

*) Въ примѣчаніи къ этому выраженію Эрнъ поясняетъ: «Несмотря на нѣсколько [!?] провербіальный характеръ послѣдняго выраженія, въ философіи Платона ему приписывается особый интимный смыслъ въ связи съ теоріей истины, какъ Дружбы между постигающимъ и постигаемымъ. Lys. 212. D. E.» По моему мнѣнію, ссылка на «Дружбу» Лисиса никакого отношенія къ дѣлу здѣсь не имѣетъ, но говорить опредѣленнѣе объ этомъ не приходится, такъ какъ Эрнъ не показалъ этотъ «особый интимный смыслъ»...

На стр. 321 Эрнъ пишетъ: «Общую схему откровенія Платонъ даетъ въ *Лисисѣ*. «Любимое любящему должно быть дружественно»; «нѣтъ... любителей [мудрости?..], если не отвѣчаетъ имъ любовью мудрость». Активный *отвѣтъ* самой мудрости на любовь любителя мудрости и есть та форма взаимодѣйствія между ищущимъ постиженія и открывающимся Сущимъ,...» итд. Въ прим. ссылка опять: «Lys. 212 E; 212 D». Но вѣдь Сократъ здѣсь говоритъ также о томъ, что нѣтъ любителей лошадей, если не отвѣчаетъ любовью лошадь, также перепеловъ, собакъ, вина, итп... «Схема откровенія»?!.. Самъ Сократъ этотъ путь характеризуетъ словами: *οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν*, но зато не вполнѣ удачный русскій переводчикъ Платона проф. Карповъ во Введеніи къ діалогу «Лизисъ» обронилъ сужденіе: «Тутъ скользитъ легкій намекъ на то, что истинный философъ бываетъ обратно любимъ мудростью (р. 212 D)». (Сочиненія Платона. Ч. IV, стр. 233—234).

Джоберти, что «сверхумопостигаемость» Сущаго, *непознаваемый элементъ въ Немъ*, есть Его *сущность* Именно въ *этомъ* пунктѣ своеобразіе Джоберти,—въ томъ, что онъ утверждаетъ одновременно, что «сущность есть непознаваемое въ вещи» (l'inconoscibile della cosa) и «принципъ познаваемаго» (Intr. IV, 12), «источникъ всѣхъ свойствъ, какія находятся въ объектахъ» (ib., 13), *Сущее, какъ причина, творящая существующее.* Вѣдь это и есть ничто иное, какъ пресловутая *вещь въ себѣ въ кантовскомъ пониманіи*,—въ этомъ пунктѣ *Кантъ такой же онтологистъ, какъ и Джоберти*; Кантъ—сенсуалистъ и психологистъ только по отношенію къ міру явленій, т.-е. по отношенію къ *существующему*. Самъ Джоберти заявляетъ, что «идея того, что простирается за эти границы (за границы умопостигаемаго), и идея непостижимыхъ для насъ основаній Сущаго, называется *сущностью*, если разсматривается вещь сама по себѣ (la cosa in sè stessa), и *сверхумопостигаемымъ*, если имѣется въ виду наша способность познанія» (Intr. IV, 66). Разница съ Кантомъ у Джоберти больше всего терминологическая: какъ ни неудачна терминологія Джоберти, у Канта она еще хуже: интеллигибельное у него *не*постижимое и разумъ—*не*способность познанія. Самъ Джоберти слѣдующимъ образомъ изображаетъ свое отношеніе къ Канту въ этомъ вопросѣ: «Сверхумопостигаемое, въ смыслѣ субъективной природы своего принципа и въ непроницаемой реальности своего объекта, по истинѣ, есть *ноуменъ* Эмануила Канта, и основа единственной трансцендентальной философіи, какая явилась бы возможной для человѣческаго духа» (Intr. IV, 14). Только, по мнѣнію Джоберти,—съ которымъ нельзя тутъ не согласиться,—Кантъ построилъ свою систему на смѣшеніи умопостигаемаго и сверхумопостигаемаго, и приписалъ первому то, что присуще второму. Но въ примѣненіи къ сверхумопостигаемому все же оно, какъ «недостижимая реальность (realtà inarrivabile), соотвѣтствуетъ *ноумену*, а какъ субъективное понятіе—трансцендентальному критической философіи» (ib). Но кантовскія субъективныя формы имѣютъ лишь видимость объективную, а объективность сверхумопостигаемаго удостовѣряется объективностью умопостигаемаго. «Но внѣ этого различія,—признаетъ самъ Джоберти,—тожество между обоими понятіями, въ критицизмѣ и у насъ — совершенное...» (ib). «Общая идея дающая первой Критикѣ Канта ея основаніе, сама по себѣ вѣрна: ошибка состояла въ томъ, что онъ приписываетъ разуму качество, которое присуще только высшей и сверхразумной способности» (ib). Нѣмецкій философъ сбился съ пути истины, смѣшавъ предметъ откровенной теологіи съ метафизикой, и субъективировавъ умопостигаемое, которое само по себѣ объективно*).

*) Интерпретацію Канта у Джоберти мы оставляемъ, разумѣется, на отвѣтственности автора; насъ интересуетъ только фактъ, какъ и въ

Мнѣ нѣтъ надобности слѣдить дальше за защитой Джоберти своей позиціи, хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ, — особенно по отношенію къ этикѣ Канта, которую Джоберти также одобрялъ, — она представляетъ интересъ въ смыслѣ уясненія самого Джоберти. Собственно это долженъ былъ сдѣлать Эрнъ *). Мнѣ же важно было отмѣтить нѣкоторыя совпаданія Джоберти съ Кантомъ, чтобы тѣмъ самымъ сказать, что у Джоберти съ его сущностью вводятся всѣ тѣ великія недоразумѣнія, которыя раскрыты критикой у Канта, т.-е. помимо противорѣчивости въ самомъ понятіи, прежде всего, *принципіальный* агностицизмъ, а вмѣстѣ съ нимъ и самый неуклюжій видъ скептицизма. Сомнѣніе Декарта есть даже не методъ въ строгомъ смыслѣ, а просто методологически допустимая и оправдываемая *фикція;* его сомнѣніе есть фиктивное сомнѣніе. У Джоберти гносеологически скептицизмъ — результатъ его философствованія, а онтологически—принципъ. Разорвавъ съ Декартомъ и съ раціонализмомъ въ лицѣ его лучшихъ представителей, Джоберти отсюда легко уже сближался съ Кантомъ. *Его фикціей* является уже ничто иное, какъ *его интуиція.* Какъ и Кантъ, отвергнувъ разумъ, онъ долженъ былъ подъ покровомъ психологистическихъ и біологическихъ сурогатовъ его искать себѣ убѣжища и пріюта, — «вѣра» и «инстинктъ» составляютъ тотъ туманъ, въ которомъ можно скрыть любое уродство! Сюда скрылся, въ концѣ концовъ, Кантъ, сюда же прячетъ свои концы Джоберти: «постиженіе сущности,—говоритъ онъ,—есть скорѣе вѣрованіе въ нѣчто непознаваемое, чѣмъ воспріятіе ея разумомъ, и способность, производящую вѣрованіе нужно понимать скорѣе какъ инстинктъ, нежели, какъ отвѣтвленіе общей способности познанія». «Способность, которая заставляетъ насъ вѣрить въ реальность неизвѣстныхъ сущностей, я называю *сверхразумомъ* (Sovrintelligenza)» (см. Эрнъ, 163). «Сверхразумъ,—комментируетъ Эрнъ,—вѣрою обличаетъ сущности» (166). Это — не только скептицизмъ,—постоянная оборотная сторона вѣры, — это также самый грубый и самый примитивный *психологизмъ,* ибо психологизмъ опредѣляется вовсе не тѣмъ, что на мѣсто Бога или Сущаго, какъ предмета философскаго изслѣдованія, ставится сознаніе, а тѣмъ, что темный эмпирическій фактъ переживанія провозглашается послѣднимъ, не подлежащимъ дальнѣйшему анализу, принципомъ. Скептицизмъ Джоберти *принципіально* въ этомъ отношеніи не отличается отъ скептицизма, напр., того же Юма, потому что они въ критическій для себя моментъ

чемъ обнаруживается сходство идей Канта и Джоберти, даже помимо его интерпретаціи.

*) И это тѣмъ больше, что Эрнъ самъ требуетъ: «Съ Кантомъ Джоберти долженъ былъ бы посчитаться гораздо серьезнѣе уже по одному тому, что онъ ставитъ его безконечно выше Декарта» (114).

обращаются къ психологическому факту *вѣрованія* и біологическому факту *инстинкта;* вопросъ о предметѣ послѣ этого становится второстепеннымъ.

IV.

Я не имѣю возможности здѣсь, да и не считаю дѣломъ продуктивнымъ, слѣдить за дальнѣйшимъ примѣненіемъ идеальной формулы Джоберти. Съ ея и Божьей помощью на протяженіи двухъ десятковъ страницъ онъ не только сокрушаетъ своихъ философскихъ и теологическихъ противниковъ, но еще разрѣшаетъ по пути 8 философскихъ проблемъ, да какихъ: о необходимомъ и случайномъ, объ умопостигаемомъ, о существованіи тѣлъ, объ индивидуаціи, объ очевидности и достовѣрности, о происхожденіи идей, о сужденіяхъ аналитическихъ и синтетическихъ, о природѣ умозаключенія!.. Съ такой же легкостью потомъ (сар. V) онъ на протяженіи 30 стр. разрѣшаетъ проблемы классификаціи и методологіи математики, логики и морали, космологіи и эстетики. Эрнъ знакомитъ читателя съ первой групой вопросовъ въ главѣ подъ громкимъ заглавіемъ: «Расчлененіе идеальной формулы въ систему принциповъ» и со второй—въ главѣ: «Опытъ новой классификаціи знаній». Изобразить всю полноту мысли Джоберти здѣсь можно было бы на нѣсколькихъ страничкахъ, но такъ какъ Эрнъ дѣлаетъ изъ этого «большія» проблемы, а я на каждомъ шагу расхожусь съ нимъ, то я ограничусь лишь однимъ вопросомъ: отношеніемъ идеальной формулы и принципа достаточнаго основанія, который Эрнъ также помѣщаетъ въ «расчлененіи идеальной формулы». Останавливаюсь именно на этомъ вопросѣ по причинѣ его тѣсной связи съ основнымъ для Джоберти понятіемъ «творенія».

Вопросъ объ отношеніи того или иного философа къ принципу достаточнаго основанія всегда представляетъ особый интересъ, такъ какъ этимъ однимъ уже рѣшительно опредѣляется отношеніе данной философіи къ *положительной* философіи. Дѣло не въ простомъ отрицаніи или признаніи принципа, а въ его *пониманіи.* Самъ принципъ достаточнаго основанія, въ концѣ концовъ, есть принципъ *пониманія;* въ его собственномъ свѣтѣ, поэтому, опредѣляется и все направленіе философской системы, и важно, выступаетъ ли она, какъ система отношеній субъективныхъ или раціональныхъ, эмпирическихъ или идеальныхъ, формальныхъ или онтологическихъ, фатальныхъ или свободныхъ итп. Какъ понимаетъ это дѣло Джоберти, и что сдѣлалъ для рѣшенія вопроса Эрнъ?

Эрнъ поднимаетъ его дважды, но анализа входящихъ въ него понятій не даетъ ни въ первомъ, ни во второмъ случаѣ. Впервые онъ его поднимаетъ въ связи съ ученіемъ Джоберти о твореніи, второй разъ—

въ «расчлененіи идеальной формулы». Однако, и то немногое, что сказано, такимъ образомъ, Эрномъ, способно вызвать недоумѣнія, такъ какъ не понятно, какъ согласуются три версіи, въ которыхъ выступаетъ у него принципъ основанія. Одинъ разъ онъ утверждаетъ: «понятіе *творческой* причинности возникаетъ изъ *синтеза принципа достаточнаго основанія съ понятіемъ подлиннаго Сущаго* (курс. мой), тогда какъ причинность механическая является неизбѣжной чертой мысли, исходящей изъ существующаго» (156), и на той же страницѣ: «Понятіе безусловнаго творческаго акта формально можетъ быть выведено изъ подлиннаго понятія Сущаго путемъ *синтеза Лейбницева принципа достаточнаго основанія съ принципомъ противорѣчія*» (курс. мой). Но вѣдь не одно и то же — синтезъ принципа основанія съ понятіемъ Сущаго, какъ понятіе творческой причинности, и синтезъ принципа основанія съ принципомъ противорѣчія, какъ выводъ изъ понятія Сущаго. Другой разъ (3-я версія) онъ говоритъ: «Къ высшимъ принципамъ знанія Джоберти относитъ, прежде всего, принципъ противорѣчія и Лейбницевъ законъ достаточнаго основанія. Оба они содержатся въ идеальной формулѣ» (181), т.-е. уже не въ понятіи Сущаго, а въ формулѣ: Сущее творитъ существующее. Которое же есть мнѣніе Джоберти?

Джоберти говоритъ (Errori, I, 62 – 63):

«...и такъ какъ я уже отожествилъ съ идеальнымъ Сущимъ принципъ противорѣчія, мнѣ пришло на умъ, что если отожествить съ нимъ такимъ же образомъ принципъ достаточнаго основанія, непроизводительное Сущее становилось творцомъ, и пантеизмъ разрушался тѣмъ самымъ принципомъ, который казалось ему благопріятствовалъ» *).

Эрнъ переводитъ (156):

«Но если съ этимъ отождествленіемъ идеальнаго Сущаго съ принципомъ противорѣчія синтезировать отождествленіе Сущаго съ принципомъ достаточнаго основанія, замкнутое въ Себѣ Сущее сразу превратится въ творческое начало».

Такой ли переводъ привелъ къ «синтезу», или рѣшивъ, что у Джоберти «синтезъ», Эрнъ такъ перевелъ, но, ясно, что самъ Джоберти дѣло представлялъ не точно такъ, какъ изображаетъ Эрнъ. Между тѣмъ, мнѣніе Джоберти ясно: Богъ есть источникъ какъ возможности (принципъ противорѣчія), такъ и дѣйствительности (принципъ основанія). Сообразно этому и далѣе Джоберти признаетъ, что принципъ противорѣчія устанавливаетъ необходимость «логическую, метафизическую, абсолютную, без-

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

условную», а принципъ достаточнаго основанія — «относительную, гипотетическую, условную» (Errori, II, 66; Эрнъ 181). Все это очень напоминаетъ раціоналистическую докантовскую онтологію, но удержаться на этой почвѣ Джоберти не удается. «Принципъ достаточнаго основанія, — говоритъ онъ.—раздѣляется на два принципа, одинъ изъ нихъ относится къ разумному основанію (*ragione*), и другой — къ *причинѣ* вещи, а вмѣстѣ они объединяются въ протологическомъ принципѣ творенія» (ib). Эрнъ прямо переводитъ здѣсь «alla ragione» — «къ логическому основанію», и на этотъ разъ его интерпретація имѣетъ основаніе, но зато въ такомъ случаѣ Эрнъ не правъ, называя «принципъ основанія», какъ его понимаетъ Джоберти, «Лейбницевымъ» (Эрнъ 181, 156), такъ какъ лейбницевскій принципъ такъ «раздѣленъ» быть не можетъ, какъ его дѣлитъ Джоберти, не говоря ужъ о томъ, что вообще квалификація его какъ логическаго принципа или требуетъ особаго объясненія, или просто не правильна. Все это у Джоберти—вліяніе опять-таки *кантовскаго* истолкованія «достаточнаго основанія». Напротивъ, онъ расходится съ Кантомъ дальше, когда утверждаетъ, что «аксіома основанія стоитъ во главѣ всѣхъ сужденій синтетическихъ и аподиктическихъ». Кантъ тутъ лучше понималъ дѣло и, какъ видно изъ его писемъ къ Рейнгольду, предусмотрѣлъ «опасность», къ которой приводитъ такое обоснованіе синтетическихъ сужденій*). Не понятно также, какъ у Джоберти принципъ необходимости «относительной, гипотетической, условной» «стоитъ во главѣ» *аподиктическихъ* сужденій. Никакихъ разъясненій Эрнъ къ этому не даетъ, если не считать «разъясненіемъ» стремленіе скрыть въ туманѣ «сверхумопостигаемаго» всякую трудность въ разрѣшеніи философскихъ проблемъ. Такъ, по поводу апріорныхъ синтетическихъ сужденій Эрнъ замѣчаетъ: «Правда, онтологизмъ также безсиленъ указать положительныя основанія связи между подлежащимъ и сказуемымъ, какъ и психологизмъ, но зато онъ понимаетъ разумный смыслъ этой невозможности и потому логически ее обосновываетъ» (189). Это — очень остроумно, но и только, а для философіи этого качества мало...

Въ принципѣ основанія содержится также принципъ, какъ мы видѣли, «реальной причины». Опять — большое количество проблемъ, и опять — критерій, по которому можно опредѣлить истинное мѣсто всякой философіи. Но и опять:

Джоберти, Errori, II, 66:	Эрнъ, 181.
Изъ принципа рождается идея *силы*, вокругъ которой вращается вся динимаческая философія, осно-	Изъ принципа причинности рождается понятіе *силы*, которое должно быть поставлено въ центръ со-

*) Разъясненіе этого вопроса см. въ моей книгѣ: Исторія какъ проблема логики. Ч. I, гл. 2, § 6 (стр. 208 сл.).

ванная Лейбницемъ, но, тѣмъ не менѣе дѣтская, принимая во вниманіе столѣтнее блужданіе современной мудрости; эта идея, мнѣ кажется, предназначена начать лучшую эпоху для спекулятивныхъ занятій, лишь бы только они возвратились на добрый путь. Прототипъ идеи силы, будучи сведенъ къ творческому акту, можетъ быть данъ только идеальной формулой: а хотѣть искать ее въ абстрактномъ и чисто логическомъ понятіи, какъ дѣлаетъ Лейбницъ, или въ сотворенномъ конкретномъ человѣческой воли, какъ на нашей памяти дѣлалъ Менъ-де-Биранъ, есть, кажется мнѣ, причина, по которой спекулятивный динамизмъ до сихъ поръ не принесъ тѣхъ плодовъ, которые можно было бы отъ него ожидать.

временнаго умозрѣнія и которое воистину можетъ стать центромъ лишь при условіи соотнесенія съ идеальнымъ типомъ зиждительной силы творческаго акта».

У Эрна — значительно короче, но яснѣе — у Джоберти. По существу же оба вызываютъ недоумѣнія, хотя и разныя. Предсказаніе Джоберти внушаетъ опасность насчетъ его намѣренія ввергнуть насъ опять въ дебри *оказіонализма*. Императивъ и возможность Эрна, напротивъ, соблазнительны и болѣе современны: будемъ, какъ Богъ, — вопросъ только въ томъ, какъ съ Нимъ «соотнестись»?.. Во всякомъ случаѣ, общее между обѣими концепціями, повидимому, то, что прототипомъ или «идеальнымъ типомъ» нашего понятія силы, какъ производящей причины, нужно считать актъ божественнаго творенія. Это утвержденіе заслуживаетъ особаго вниманія не только по своему содержанію, но,—и это даже особенно,—методологически. Можетъ быть, со стороны теологическаго онтологизма, какимъ является философія Джоберти, только послѣдовательно стремиться разсматривать земныя дѣла по образу небесныхъ, но та же послѣдовательность тогда требуетъ, чтобы всѣ теоріи, построенія, выводы и практическія слѣдствія такого разсмотрѣнія не притязали на земное признаніе. Между тѣмъ, такова всегда была,—можетъ быть, *почти* всегда, но я исключеній не знаю,— тенденція богословскихъ системъ философіи; есть она и у Джоберти. Идея, напримѣръ, воплощается въ Церкви съ папой во главѣ, не «небеснымъ», а земнымъ, «живымъ, настоящимъ»; ортодоксія и гетеродоксія не только философскія направленія, а Imprimatur или Index librorum prohibitorum,—«живой, настоящій»; итд. Печальная роль фило-

софіи въ устроеніи земли по «идеальному типу» неба въ томъ, что она должна служить какой-то посредницей, «комисіонеромъ», въ вѣдѣніе котораго отдается все «познаваемое», а только инструкціи она получаетъ отъ «сверхпостижимаго». *Философія совершенно такъ же должна устраняться отъ комисіонныхъ порученій неба, какъ она должна остерегаться предпріимчивости инженеровъ*, — Джоберти и Спенсеры, абаты и инженеры, одинаково готовы сдѣлать изъ нее рабу, хотя и для разной работы. Оберегая свою свободу, философія должна въ самомъ началѣ отстранять всякія предложенія «сдѣлокъ», какъ со стороны богословія, такъ и со стороны техники. Во всѣхъ же завѣреніяхъ о «тожествѣ философіи и религіи» (Эрнъ, 218), объ ихъ «паралелизмѣ» (205), итп., ничего нѣтъ для философіи ни почетнаго, ни добраго. Послѣднимъ вершителемъ и разрѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ у Джоберти служитъ «сверхумопостигаемое», — и прекрасно, но пусть онъ не впутываетъ этихъ рѣшеній въ «постижимое», ибо съ трудомъ, можетъ быть, но здѣсь мы разберемся и безъ его помощи. Я не противъ всякаго рода небесныхъ теорій вообще, и свободы ихъ высказыванія, — даже если имъ мѣсто — въ Индексѣ глупости, — но я противъ того, чтобы благоустроеніе неба навязывалось землѣ. Можно говорить сколько-угодно о «сверхпостижимомъ», — но нельзя заставить думать, что этимъ разрѣшается хотя бы малѣйшая земная загадка. А что касается энтузіазма, съ которымъ приподносятся богословскія банальности, то въ этомъ дѣлѣ имъ не уступятъ и позитивистическія банальности, — «Богъ создалъ міръ изъ ничего» можно произнести съ такимъ же апломбомъ, какъ и «Міръ есть движеніе атомовъ», и одинаковую цѣнность имѣютъ выводы: изъ перваго, что нужно устраивать церковный приходъ и не отдѣлять церкви отъ государства, а изъ второго, что нужно питаться рыбою, чтобы быть умнымъ и хорошимъ. Все это дѣла — *нефилософскія*.

Въ конкретномъ примѣненіи къ Джоберти это значитъ: пока онъ говоритъ о твореніи, какъ о причинности въ мірѣ «сверхумопостигаемаго», тутъ ему и книги въ руки, — Іегова ли или Элогимъ, — это въ концѣ концовъ можетъ быть даже интересно. Но при чемъ здѣсь «достаточное основаніе» и «законъ причинности»? А если Богъ создалъ міръ, не имѣя къ тому достаточнаго и разумнаго основанія, и вопреки всякому закону причинности, дѣйствительно, *изъ ничего*, — на то Его святая воля, но изъ этого не слѣдуетъ, что нашъ міръ нужно толковать по образу Божественнаго каприза. Да и какъ мы можемъ пользоваться этимъ образцомъ или «идеальнымъ типомъ»? Прежде всего, онъ «непознаваемъ», но допустимъ, что все происходило такъ, какъ разсказываетъ Моисей, а за нимъ Джоберти. Тогда мы признаемъ, что воля Бога всемогуща,—

захотѣлъ и все сдѣлано,—но какой же это для насъ «идеальный типъ», когда и волосы на насъ растутъ помимо нашей воли? «Силу» и «причину» мы должны, по Джоберти, мыслить не по типу, предлагаемому Лейбницомъ и Менъ-де-Бираномъ, а по типу, предлагаемому Моисеемъ,—если таково наше *первое* понятіе о причинѣ, то почему такъ чуждо земнымъ дѣламъ пресловутое ex nihilo? Твореніе и причина,—вещи отъ начала до конца разныя. То же относится къ закону разумнаго достаточнаго основанія. Въ аспектѣ творенія міръ созданъ самымъ сверхразумнымъ образомъ, но даже самый божественно настроенный человѣкъ не найдетъ достаточнаго основанія въ томъ, что «сотворенныя существованія» болѣютъ, или что для того, чтобы обладать св. Софіей, нужны кровавыя гекатомбы. Еще въ другомъ отношеніи наша причинность обладаетъ признаками, которыхъ нѣтъ въ божественномъ твореніи: Джоберти намъ разсказываетъ, согласно съ іудейско-христіанской традиціей, что твореніе относится къ *сущности* Бога, т.-е., выходитъ, и хотѣлъ бы не творить, да не можетъ. Въ этомъ единственно, повидимому, Его воля ограничена. «Сотворенные духи» тутъ свободнѣе: не все мы можемъ причинить, но, если захотимъ, то кой отъ чего и воздержимся.—Итакъ, можетъ быть, и Лейбницъ не правъ, можетъ быть, и Менъ-де-Биранъ не правъ, но Джоберти, утверждая, что «протипомъ идеи силы» является творческій актъ Бога, сказалъ просто нелѣпость.

Хочется мнѣ остановиться на этомъ вопросѣ и съ другой стороны. Для того, чтобы говорить о прототипѣ понятія причины, къ этому прототипу такъ или иначе нужно прійти,—въ опытѣ ли мы его встрѣтимъ, или прійдемъ къ нему изъ эйдетическаго анализа опытныхъ примѣровъ. Тотъ фактъ, что намъ сообщаетъ объ этомъ Моисей, дѣла не мѣняетъ, онъ-то долженъ былъ испытать это, и, слѣд., можно спрашивать: какъ вообще «человѣческій духъ» приходитъ къ названному «прототипу»? Вѣдь если онъ присутствовалъ при твореніи, такъ сказать, соприсутствовалъ возникновенію міра, то онъ самъ не сотворенъ. Но дѣло было не такъ: «Сущее,—говоритъ Эрнъ,—произнося свое сужденіе, свершаетъ актъ откровенія, при чемъ субъектъ откровенія, или то, чему откровеніе совершается, т.-е. человѣческая интуиція, вызывается сущимъ изъ абсолютнаго небытія и впервые созидается въ актѣ самооткровенія Сущаго и для него» (159). Итакъ, своимъ «Іегова» Богъ вызываетъ человѣка изъ небытія, но *какъ*,—объ этомъ человѣкъ не можетъ ничего сказать, разъ онъ *не былъ до своего бытія*. Если онъ пытается пролить на свой переходъ отъ небытія къ бытію какой-нибудь свѣтъ рефлексіи, то образцомъ для него какъ-разъ является собственная воля и причинность, а не божественная. Конечно, аналогія—не надежный методъ, но, вотъ, тутъ и обнаруживается важный фактъ. Разъ это внушено чело-

вѣку въ первой интуиціи, какъ разъясняетъ Джоберти, и человѣкъ «воспринялъ» это, то тѣмъ самымъ утверждено, что есть какое-то *единство и общность между сознаніемъ Бога и сознаніемъ человѣка*. И если теперь мы захотимъ это сознаніе изслѣдовать принципіально, то мы вернемся... къ Декарту, иначе есть полное основаніе думать, что «человѣческій духъ», при всемъ своемъ энтузіазмѣ въ утвержденіи «идеальной фоумулы», просто фантазируетъ. Есть, впрочемъ, еще выходъ: если принципіальный анализъ сознанія—дѣло трудное, и съ нимъ не укроешься въ «сверхумопостигаемое», то остается апелировать къ «сверхестественнымъ» состояніямъ сознанія, въ родѣ «экстаза», «сошествія благодати» итп. Но вѣдь это — *психологизмъ*, избѣжать коего можно только однимъ путемъ: найти слѣды актуальныхъ экстравагантныхъ переживаній въ инактуальномъ фондѣ сознанія. Но тутъ мы опять приходимъ къ требованію принципіальнаго анализа сознанія... Не больше ли тогда соотвѣтствуетъ достоинству философіи, не желающей выполнять комисій богословія, брать прототипъ всѣхъ понятій, въ томъ числѣ и понятій причины и разумнаго основанія, не изъ Ветхаго Завѣта, а изъ самого сознанія ихъ?

Послѣдняя глава второй части книги Эрна «Смыслъ онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи»,—самостоятельная глава, въ которой подводятся итоги и даются оцѣнки. Правда, самъ Эрнъ опредѣляетъ задачу этой главы, какъ задачу «не столько критическую, сколько истолковательную» (218), но, какъ увидимъ, «критика» у него есть, хотя и не по отношенію къ Джоберти.

Пять признаковъ, по Эрну, характеризуютъ философію Джоберти. 1) «*Исходнымъ пунктомъ* философіи Джоберти является субъективно-объективный моментъ тожества философіи и религіи» (218).—Это не вполнѣ точно. Болѣе точная формула Джоберти гласитъ: «идеальная и католическая наука обнимаетъ философію и теологію, и, поэтому, она—единственная совершенная дисциплина въ порядкѣ раціональнаго познанія» (Intr. II, 109). Тогда и признакъ этотъ можно было бы формулировать, мнѣ кажется, точнѣе: *Исходнымъ пунктомъ*, какъ и завершающимъ, философіи Джоберти является его *католицизмъ*. 2) Историко-философское противопоставленіе *психологизма* и *онтологизма* (219). Опять, мнѣ кажется, какъ видно изъ предыдущаго изложенія, точнѣе было бы сказать противопоставленіе *гетеродоксіи* и *ортодоксіи*. 3) Универсальная борьба съ *психологизмомъ* (221). Это — вѣрно, только не слѣдуетъ забывать, что антипсихологизмъ у Джоберти—понятіе *отрицательное*, и исключающее всякій *не* католическій теизмъ, ибо, хотя Джоберти говоритъ: «всякая система, помѣщающая принципъ познаваемаго въ чемъ-нибудь, что, собственно говоря, не есть Богъ,

необходима психологистична» (Errori, I, 125)*), тѣмъ не менѣе едва ли онъ призналъ бы магометанскаго Бога принципомъ всего познаваемаго. 4) Послѣдовательно проведенный *онтологизмъ* (222). Точнѣе, снова *теологизмъ*. 5) «...всю философію Джоберти можно назвать *философіей творческаго акта*, и универсальный креаціонизмъ обозначить какъ *пятую* черту его системы» (223). Разумѣть, подъ этимъ нужно, конечно, философію *божественнаго* творческаго акта, иначе возможны недоразумѣнія: можно подумать, что философія Джоберти съ какой-нибудь стороны похожа на бергсоніанство или динамическій спиритуализмъ, чего на дѣлѣ нѣтъ. Терминъ «креаціонизмъ», болѣе или менѣе подходитъ, хотя и можетъ дать поводъ: (*a*) къ мысли, что Джоберти — *деистъ* той формы, которая обозначалась именемъ креаціонизма; но Эрнъ, впрочемъ, и не сдѣлалъ попытки показать, что Джоберти теистъ, такъ что можетъ быть онъ и имѣлъ въ виду обозначить это родство Джоберти съ деизмомъ; (*b*) къ мысли, что Джоберти за одно съ Ансельмомъ, Фомою, Петромъ Ломбардскимъ выступалъ противъ теорій предсуществованія и традуціонизма; но опять-таки Эрнъ не разъяснилъ, какъ творятся души по Джоберти, такъ что и тутъ его названіе, можетъ быть, намѣренно.— Эрнъ приглашаетъ «къ болѣе подробному разсмотрѣнію двухъ пунктовъ міровоззрѣнія Джоберти: его антипсихологизма и креаціонизма» (225). Я остановлюсь еще на первомъ, тѣмъ болѣе, что и самъ Эрнъ потомъ находитъ, что ему «остается сказать нѣсколько словъ о креаціонизмѣ Джоберти», (244),—этой «исключительной чертѣ» его онтологизма (222).

Къ современному понятію психологизма, по мнѣнію Эрна, понятіе психологизма у Джоберти относится, какъ цѣлое къ части (225). Это— вѣрно съ той стороны, что не всѣ ученія, которыя не дѣлаютъ Бога своимъ принципомъ, въ современной философіи будутъ названы психологистическими, но зато богословствующіе философы, навѣрное, будутъ отнесены къ психологистамъ въ подавляющемъ большинствѣ, ибо и они по чести должны бы сказать: *πλάττομεν ἀθάνατόν τι ζῶον κτλ.*

Далѣе, Эрнъ различаетъ два типа современнаго антипсихологизма: «Первый типъ есть антипсихологизмъ *трансцендентальный*, второй антипсихологизмъ *логическій*. Первый типъ представленъ неокантіанскими школами, между собою расходящимися, а именно школою Когена, Риккерта, отчасти Шуппе, второй — школой Гуссерля» (225)**).

---

*) См. выше стр. 322.

**) Въ примѣчаніи Эрнъ пишетъ: «невыясненность термина «психологизмъ» въ современномъ мышленіи хорошо подчеркивается справ ами въ словаряхъ: *Krug*.... 1883 (?), *Baldwin*...., Eisler...» Но въ словарѣ Круга вовсе ничего не говорится о психологизмѣ; Эйслеръ даетъ свое опредѣленіе и перечисляетъ цѣлый рядъ другихъ опредѣленій и именъ, какъ

Положеніе, отведенное Эрномъ Шупе въ этой класификаціи, болѣе, чѣмъ сомнительно, но еще сомнительнѣе, конечно, сама класификація: какъ же можно противополагать «трансцендентальный» и «логическій»? Какъ будто Когенъ въ *логикѣ* не антипсихологистъ, и какъ будто Гусерль въ *философіи* не трансценденталистъ!?... Или Эрнъ думаетъ, что «трансцендентализмъ» спеціально кантовское и новокантіанское достояніе? Но, не уходя далеко за примѣрами, онъ могъ бы въ тѣхъ же Пролегоменахъ, которыя цитируетъ на слѣдующей страницѣ найти: «Ибо то, что носитъ это названіе (т.-е. трансцендентальной философіи), есть собственно часть метафизики, тогда какъ настоящая трансцендентальная философія должна еще вывести возможность метафизики и, слѣдовательно, должна ей предшествовать» (Пер. Соловьева, стр. 36). Ну, такъ вотъ, можетъ быть, эта, *по Канту*, не настоящая трансцендентальная философія и есть самая настоящая?.. И тогда получается то, что никакъ не согласуется съ раздѣленіемъ Эрна: именно потому-то и логика должна быть антипсихологистической, что того требуетъ антипсихологистическая философія. Я — не сторонникъ трансцендентализма Канта и новокантіанцевъ, но тѣмъ болѣе не могу, въ интересахъ историко-философской справедливости, не отмѣтить странныхъ пріемовъ «критики» этого вида трансцендентализма у Эрна. Давъ неправильное опредѣленіе и разъясненіе трансцендентальнаго метода, — о чемъ у насъ уже была рѣчь (см. выше, стр. 332 сл.), — Эрнъ ссылается на Канта (226 прим.): «У Канта можно найти много мѣстъ, подтверждающихъ нашу мысль. Всего опредѣленнѣе онъ высказывается въ *Пролегоменахъ*: «Намъ не нужно здѣсь искать простой возможности такихъ (апріорныхъ) положеній, т.-е. спрашивать, возможны ли они. Ибо *есть* достаточно такихъ положеній, и притомъ данныхъ, дѣйствительно, съ безспорною достовѣрностью, и такъ какъ наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнемъ *съ признанія, что такое синтетическое, но чистое разумное познаніе дѣйствительно существуетъ*». Пер. Вл. Соловьева М. 1905, стр. 31—32». Но вмѣсто того, чтобы ставить *точку* послѣ «существуетъ» Эрнъ долженъ былъ поставить *точку съ запятой* и продолжить фразу Канта по тому же переводу: «но затѣмъ однако, мы должны *изслѣдовать* основаніе этой возможности

психологистовъ, такъ и ихъ противниковъ, въ числѣ коихъ названъ и Джоберти; Болдвинъ указываетъ два типа психологизма, изъ коихъ первый характеризуется въ опредѣленіи американскаго *послѣдователя Джоберти* Браунсона. Итакъ, рекомендательная справка только заставляетъ спросить: почему Эрнъ намъ ничего не сообщилъ о Браунсонѣ? А вопросъ этотъ тѣмъ болѣе законенъ и интересенъ, что, повидимому, Браунсонъ весьма «исправляетъ» Джоберти...

и спросить: *какъ* возможно это познаніе, съ тѣмъ, чтобы мы могли изъ принциповъ его возможности опредѣлить условія его употребленія, его объемъ и границы» (курсивъ Канта). Кромѣ того, Эрнъ долженъ былъ пояснить, что значатъ въ его цитатѣ изъ Канта слова: «здѣсь» и «теперешняя», каковое поясненіе выражается слѣдующей краткой цитатой изъ Канта: «Въ *Критикѣ чистаго разума* относительно этого вопроса я приступилъ къ дѣлу синтетически, именно такъ, что я дѣлалъ изслѣдованіе въ самомъ чистомъ разумѣ, и въ самомъ этомъ источникѣ старался опредѣлить по принципамъ какъ элементы, такъ и законы его чистаго употребленія. Эта работа трудна и требуетъ отъ читателя рѣшимости вдумываться мало-помалу въ такую систему, которая не кладетъ въ основаніи ничего даннаго кромѣ самого разума, и старается, такимъ образомъ, не опираясь *ни на какой фактъ* (курсивъ мой), развить познаніе изъ его первоначальныхъ зародышей» (ib. 29—30). А если бы послѣ этого Эрну пришлось отказаться отъ своего возраженія противъ «трансцендентализма», то.... отъ этого Джоберти не потерялъ бы, какъ не пріобрѣтаетъ онъ при наличности такого «аргумента» въ книгѣ Эрна.

Эрнъ находитъ «нѣсколько больше общаго у Джоберти со вторымъ типомъ современнаго антипсихологизма» (228), — т.-е. съ чѣмъ же: съ «логизмомъ» или съ «Гуссерлемъ»? Если первое, то онъ также «больше общаго» долженъ имѣть съ Когеномъ, напримѣръ! Если второе, то я какъ разъ сказалъ бы обратно: имѣетъ *еще меньше* общаго! *) Эрнъ поясняетъ свою мысль: «Выводя свой эйдетизмъ изъ Лейбница, Гуссерль оставляетъ ту магистраль, которая является господствующей въ новое время, и присоединяется къ той линіи, на которой, по Джоберти, свершается истинный прогрессъ умозрѣнія въ новое время и сохраняется живая связь съ нетлѣнными достиженіями Платоновой философіи» (228), и тутъ Эрнъ дѣлаетъ ссылку на мою книгу «Явленіе и смыслъ». Но я не утверждалъ и не давалъ повода къ утвержденію, что Гусерль можетъ «присоединиться» къ «магистрали», которую одобряетъ Джоберти, ибо не понимаю «магистрали» Гусерля безъ «атеистовъ» и «еретиковъ» *Декарта и Спинозы*. Что касается его связи съ Платономъ, то такова, дѣйствительно, *моя* интерпретація Гусерля, самъ же Гусерль осторожнѣе и,

*) Собственныя измышленія Джоберти о логикѣ въ концѣ вздорны и не заслуживаютъ даже обсужденія. (Эрнъ ихъ излагаетъ на стр. 212—213). Для любителей курьезовъ приведу опредѣленіе логики, какъ искусства, у Джоберти: логика есть «*искусство восходить познаніемъ къ Сущему, нисходить отъ него къ существующему и ментально реконструировать идеальную формулу, коей сама логика есть повтореніе*» (Intr. III, 17; ср. Эрнъ, 212). Искусство, вѣроятно, душеспасительное...

повидимому, не безъ основаній. Ему дѣлали «упрекъ» въ томъ, что онъ возвращается къ «платоновскому гипостазированію» идей или сущности, такой упрекъ онъ и признаетъ несправедливымъ *). Я же настаиваю на платонизмѣ Гусерля, потому что и по отношенію къ Платону такой «упрекъ» считаю несправедливымъ. Гипостазированіе Платоновскихъ идей я считаю неоплатоническимъ и въ особенности христіанскимъ *извращеніемъ* Платона, начатымъ, впрочемъ, еще легкою рукой Аристотеля. Теперь, какъ же сопоставлять Джоберти съ Гусерлемъ черезъ Платона? Платона, по моему наблюденію, Джоберти зналъ не достаточно глубоко, преимущественно изъ вторыхъ рукъ, принималъ его въ «пониманіи» Августина и Мальбранша. Конечно, и это всетаки платонизмъ, и я не затрудняюсь отнести Августина и Мальбранша къ *положительной* философіи, но платонизмъ Гусерля, по моему, тѣмъ и цѣненъ, что онъ освобождается, наконецъ, отъ пресловутаго *существованія*, resp. *видѣнія идей въ Богѣ* и, надѣюсь, мы доберемся до признанія настоящаго *здороваго* Платона. Выше я привелъ достаточно матеріала для того, чтобы компетентный читатель могъ составить сужденіе о «платонизмѣ» Джоберти и его дѣйствительномъ замыслѣ. Но, кажется мнѣ, достаточно одного слѣдующаго афоризма Джоберти, чтобы не сомнѣваться въ томъ, *кто* передъ нами: «и какъ, по прекрасному ученію Платона, св. Августина и Мальбранша, духъ видитъ идеи въ Богѣ, т.-е. въ самой Идеѣ; такъ, по католической наукѣ, *духъ созерцаетъ Идею въ Церкви*, потому что Идею нельзя помыслить безъ содѣйствія слова, а христіанское слово есть единственно чистое и адекватное отраженіе (la riflessione) идеальнаго міра» (Intr., II, 109).

Интересно дальше, что назвавъ антипсихологизмъ Гусерля *логическимъ*, Эрнъ говоритъ о «феноменологическомъ методѣ Гуссерля» (228). Но какъ же феноменологическій методъ подходитъ подъ терминъ «логическій антипсихологизмъ?».. Вѣдь, право же, у Гусерля, кромѣ переведеннаго на русскій языкъ и цитируемаго Эрномъ *I-го тома* Логическихъ Изслѣдованій, есть еще нѣкоторыя сочиненія!.. «Кромѣ того,— разсуждаетъ Эрнъ, — гуссерліянскій антипсихологизмъ въ своей отвлеченной *логичности*, съ точки зрѣнія основныхъ идей философіи Джоберти, долженъ былъ бы быть обвиненъ въ дурномъ *статизмѣ*, создающемъ неизбѣжный тупикъ и тотъ переходъ къ новой утонченной схоластикѣ, который правильно былъ отмѣченъ однимъ изслѣдователемъ, какъ характерная черта антипсихологизма Гуссерля» (228). Видно, нашимъ отечественнымъ мыслителямъ все еще ближе философскія extemporalia Вунта, что они такъ охотно повторяютъ вунтовскую квалификацію

*) Ср. его Ideen, S. 40.

Логическихъ Изслѣдованій Гусерля! *) «Одинъ изслѣдователь», на котораго ссылается Эрнъ, С. А. Алексѣевъ находитъ у Гусерля «чистѣйшую схоластику безконечныхъ подраздѣленій и дисъюнкцій, не только что никому и не для чего не нужныхъ, но совершенно безполезныхъ и для самого Гуссерля, который въ концѣ-концовъ, утопаетъ въ нагроможденныхъ имъ самимъ тончайшихъ различеніяхъ и подраздѣленіяхъ, не дѣлая изъ нихъ никакого употребленія» (Эрнъ. 229, прим.). Какого же «употребленія» ждетъ г. Алексѣевъ? Стрѣлять нужно этими «различеніями» или доказывать бытіе Бога или подготовлять революцію?.. Это—различенія, увы, только *теоретическія*, и разъ они сдѣланы, они уже «употреблены». Или самихъ различеній и дѣлать не нужно? Но это вопросъ... не только вкуса, а, какъ гласитъ нѣкое вполнѣ «схоластическое» изрѣченіе: *discernit sapiens res quas confundit asellus*... Эрнъ находитъ еще у Гусерля «дурной *статизмъ*», который противополагается «эйдетическому *энергетизму*» Джоберти (229). Что у Гусерля нѣтъ «эйдетическаго *энергетизма*», съ этимъ я согласенъ, ибо, «эйдосъ», конечно, не моторъ и не паровозъ, но что, значитъ «статизмъ», и при томъ «дурной?» Статизмъ, и корелативно динамизмъ, вообще суть способы подхода къ вещамъ, нѣкоторые пріемы мысли, но, я думаю, нѣкоторымъ вещамъ соотвѣтствуетъ статическій подходъ, другимъ — динамическій, однако, одинъ другого не исключаютъ. Въ упрекъ та или иная квалификація можетъ превратиться только тогда, когда по существу динамическое изображается *только* статически, или обратно. Такъ напр., я считаю серьезнымъ упрекомъ по адресу Эрна, что взявшись за историко-философскую тему въ своей работѣ о философіи Джоберти, онъ именно отъ историческаго ея освѣщенія уклонился, полагаясь во всемъ на Джоберти, — это *статизмъ*, гдѣ нуженъ динамизмъ; онъ уклонился и отъ діалектическаго анализа философскихъ понятій Джоберти,—опять статизмъ. Но почему *будто бы* «отвлеченная *логичность*» Гусерля есть статизмъ, не понятно: если это дѣйствительно, «отвлеченная *логичность*», то какой ей быть, ей принципіально присуща статичность, а если это—«феноменологическій методъ», о которомъ упоминаетъ Эрнъ, то, боюсь, что квалификація этого «антипсихологизма», какъ статическаго, есть, вещь, которую трудно было бы доказать, а высказывать такое сужденіе безъ доказательства — весьма неосмотрительно. Впрочемъ,

*) Но, разумѣется, ничего нельзя имѣть противъ *серьезныхъ* попытокъ сопоставленія Гусерля (а также Вюрцбургской школы психологовъ) съ схоластикой не въ одіозномъ, а въ историческомъ смыслѣ. Такое сопоставленіе дѣлалъ лувенскій философъ Ноэль въ Revue néoscolastique de philosophie (1910). Ср. *M. Grabmann*, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Wien 1913. S. 49.

на страницѣ 230 (прим.) Эрнъ какъ будто мотивируетъ свое мнѣніе: «Статизмъ антипсихологизма Гуссерля связанъ съ его исключительнымъ математизмомъ»*). Однако, какъ же согласовать этотъ мотивъ хотя бы со слѣдующемъ, напр., заявленіемъ Гусерля: «Трансцендентальная феноменологія. какъ дескриптивная наука о сущностяхъ относится къ *совершенно иному основному классу* (*eine total andere Grundklasse*) *эйдетическихъ наукъ*, чѣмъ математическія науки»**); или со слѣдующимъ: «Въ философіи нельзя давать дефиницій какъ въ математикѣ; всякое подражаніе математическимъ пріемамъ въ этомъ отношеніи не только не плодотворно, но ошибочно и сопряжено съ вреднѣйшими послѣдствіями (ist..... verkehrt und von schädlichsten Folgen»)***).

Между тѣмъ, еслибы Эрнъ не игнорировалъ историко-философскихъ источниковъ самого Джоберти, и еслибы онъ внимательнѣе отнесся къ современной философіи, въ частности къ названной имъ «феноменологіи», онъ не дѣлалъ бы такихъ неосновательныхъ замѣчаній по адресу «логическаго антипсихологизма», и могъ бы извлечь изъ Джоберти интересную для исторіи философіи XIX вѣка страничку. Современная феноменологія вышла, какъ извѣстно, изъ *австрійской* школы психологовъ, во главѣ которой стоялъ Фр. Брентано. Отличительная черта ея—въ томъ, что въ противоположность *германской* психологіи, она удѣляла большое вниманіе *англійской и шотландской* психологіи, въ частности Милю и Гамильтону. Многія ея характерныя черты заставляютъ и въ феноменологіи видѣть историческаго преемника въ особенности шотландской философіи****). Джоберти почерпалъ свои аргументы противъ кондильяковскаго «сенсизма» и противъ картезіанства, откуда только можно было при его плохомъ знакомствѣ съ исторіей философіи. Какъ нѣмецкую философію онъ изучалъ по Кузену, такъ шотландскую философію онъ изучалъ по ея французскимъ проводникамъ,—по тому же Кузену, по Руайе-Колару,—открывшему походъ противъ Кондильяка на почвѣ шотландской философіи,—и въ особенности, по Жуфруа, переводившему на французскій языкъ Рида и Д. Стьюарта. Спиритуалистическіе и психологическіе выводы этихъ своихъ наставниковъ Джоберти не раздѣлялъ; психоло-

*) Эрнъ ссылается при этомъ на Поладьи (Palágyi), (называя его *Палагій*), но Поладьи въ указанномъ мѣстѣ говоритъ объ общемъ *формалистическомъ* теченіи современной логики, а въ своемъ послѣдующемъ изложеніи онъ также опирается только на *1-ый томъ* Логическихъ Изслѣдованій.

**) Ideen, S. 141.

***) Ib., S. 6.

****) Между прочимъ, именно Гамильтонъ опредѣляетъ первую *описательную* часть философіи какъ *феноменологію*, которая «ограничивается собственно фактами, доставляемыми въ сознаніе, которое разсматривается исключительно въ себѣ самомъ». Lectures on Metaphysics. V. I, p. 124.

гистическіе выводы шотландской философіи не можетъ принять и антипсихологизмъ феноменологіи. Вотъ — интересная почва для сравненія. Укажу только одинъ, но важнѣйшій пунктъ въ этомъ вопросѣ, на которомъ, кстати, илюстрируется философская слабость и несамостоятельность Джоберти.

Джоберти *отрицалъ* психологизмъ, но ошибки, идущей отъ Рида, онъ назвать не могъ. Эту ошибку прямо назвалъ Гамильтонъ. Она состоитъ въ томъ, что Ридъ считалъ «сознаніе» особой способностью «внутренняго воспріятія», на ряду, слѣд., съ другими «способностями», а не всеобщей характеристикой и условіемъ. Опредѣляя психологизмъ, какъ ученіе, всегда сводящееся къ «сенсизму» (см. выше 321 сл.), хотя бы и внутренняго чувства, Джоберти однимъ опредѣленіемъ этимъ уже становился самъ на почву психологизма. Еслибы Джоберти замѣтилъ то, что замѣтилъ Гамильтонъ, онъ не только былъ бы предшественникомъ современнаго антипсихологизма, но иначе оцѣнилъ бы всю философію, и въ особенности философію Платона и Декарта, а равнымъ образомъ и ученіе своего соотечественника Розмини о «возможномъ», и самое главное, онъ не могъ бы оставаться «онтологистомъ». — Что же ему помѣшало сдѣлаться дѣйствительнымъ предшественникомъ современнаго антипсихологизма? Почему Джоберти отдалъ предпочтеніе онтологизму и теологизму передъ философіей? Отвѣты здѣсь могутъ быть разные, но въ основу ихъ нельзя не положить *католицизмъ* Джоберти, а еще глубже, можетъ быть, здѣсь лежитъ коренная антиномія европейской мысли: мифъ и докса или философія и знаніе?

Третья часть работы Эрна «Завершеніе системы» (249—330) основывается, въ значительной части, на сочиненіи Джоберти «Protologia», котораго я не видѣлъ, и потому тутъ мое сужденіе о «Философіи Джоберти» подходитъ къ концу.

На страницѣ 282—3 Эрнъ предупреждаетъ: «Глубокомысленный опытъ метафизики исторіи, лежащій въ основѣ второй философіи Джоберти, требуетъ отъ излагающаго, *творческаго* истолкованія, ибо онъ образуетъ «подземный» слой мысли Джоберти, болѣе имъ подразумѣваемый, чѣмъ выявляемый, болѣе очерчиваемый намеками и выводимыми слѣдствіями, чѣмъ прямыми опредѣленіями». Слѣд., судить объ этой части иначе, какъ путемъ сравненія съ самимъ Джоберти не возможно*). Между тѣмъ, если разобранное мною *не* было «*творческой* интерпрета-

*) Только предупредительности В. Ф. Эрна, любезно предоставившаго въ мое распоряженіе собственные экземпляры цитированныхъ мною сочиненій Джоберти, я обязанъ тѣмъ, что ближе познакомился съ этимъ представителемъ «молодой Италіи».

ціей», то, легко представить, почему теперь авторъ самъ принуждаетъ воздержаться отъ сужденія объ этой части его книги.

Что общая моя оцѣнка Джоберти радикально расходится съ оцѣнкой Эрна, въ этомъ читатель уже достаточно убѣдился, и ни въ какихъ резюме это не нуждается. Что касается книги Эрна, то я все же думаю, что въ цѣломъ она можетъ оказаться полезной. Она — не совершенна, но думается, ея промахами не затушевывается вполнѣ обликъ Джоберти. Я сожалѣю, что книга бѣдна историко-философскимъ и критическимъ освѣщеніемъ, но, какъ я указывалъ, можетъ быть, для «перваго ознакомленія» повѣствовательный методъ имѣетъ свои достоинства. Вѣдь не только потому можетъ быть интересенъ Джоберти, что насъ интересуетъ исторія западной философіи. Въ различныхъ индивидуальныхъ и національныхъ образцахъ ея мы знакомимся съ путями и пріемами, изъ которыхъ одни могутъ намъ пригодиться, какъ положительныя указанія, другіе, какъ испробованные и оказавшіеся негодными,—путями, заводящими въ тупикъ. Едва ли путь Джоберти соблазнитъ многихъ, но важно знать этотъ путь, чтобы его не повторять. Философія Джоберти въ особенности поучительна въ этомъ отношеніи не потому только, что Джоберти—слабый мыслитель,—я не вижу, чтобы Эрнъ, при всей своей философской одаренности, значительно подвинулся впередъ по пути Джоберти,—а потому, прежде всего и главнымъ образомъ, что Джоберти не цѣнилъ философію самое по себѣ, а цѣнилъ ее какъ средство укрѣпленія своихъ вѣроисповѣдныхъ, церковно-политическихъ и политическихъ убѣжденій. Эрнъ самъ не счелъ нужнымъ познакомить читателя съ этическими и эстетическими теоріями Джоберти, соглашаясь съ Сольми, что соотвѣтствующія работы Джоберти «принадлежитъ къ самому слабому изъ всего, что написано Джоберти» (216 прим.). Эрнъ это сдѣлалъ напрасно, потому что такимъ образомъ можно было бы лучше провѣрить плодотворность теоретической философіи Джоберти. *Для себя*, я не сомнѣваюсь, Эрнъ произвелъ эту провѣрку, и всетаки не измѣнилъ своей оцѣнки Джоберти... Но если, въ самомъ дѣлѣ, Джоберти можетъ выдержать серьезное испытаніе философской критики, то зачѣмъ же у Эрна этотъ приподнятый тонъ? Зачѣмъ апологія и панегирикъ?.. Тутъ уже я вижу не столько личныя качества Эрна, сколько характеръ цѣлаго направленія нашей философской мысли, яркимъ представителемъ которой онъ является.

Мнѣ лично этотъ тонъ тѣмъ болѣе кажется неподходящимъ, что не можетъ быть спора о философской «величинѣ» Джоберти. Но какой здѣсь можетъ быть критерій? Не является ли такое рѣшеніе дѣломъ субъективныхъ склонностей и собственнаго философскаго самоопредѣленія? Навѣрное! Но есть одинъ признакъ, который сразу ставитъ подъ отрицаніе значи-

тельность философа и его ученія: это—подчиненіе философіи не-философскимъ цѣлямъ и, слѣд., рѣшеніе философскихъ задачъ сообразно практическимъ,—преимущественно политическимъ и религіознымъ,—идеаламъ. Провозглашеніе гетерономіи философіи можетъ исходить отъ большого писателя, великаго человѣка, крупнаго политическаго дѣятеля, религіознаго реформатора, но всѣ они этимъ провозглашеніемъ выносятъ рѣшительно осуждающій приговоръ самимъ себѣ, *какъ философамъ* и *своей философіи*. Джоберти произнесъ себѣ свой приговоръ (см. выше, стр. 302): «автономія разума и абсолютная независимость философіи — нечестивы и абсурдны»... Чему же должна быть подчинена философія?— *Катехизису*, читатель!.. «Катехизисъ есть вся онтологія народа и дѣтей, и онъ долженъ быть основою онтологіи ученыхъ, если они не хотятъ стать ниже дѣтей и народа» (Intr. II, 62).

Густавъ Шпетъ.