



Л. ЛОПАТИН

По поводу сочинения В. Ф. Эрн «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия»

В. Ф. Эрн в своем исследовании «Розмини и его теория знания» дает характеристику личности, судьбы и гносеологических воззрений одного из наиболее выдающихся итальянских философов XIX века — Антонио Розмини Сербати. В введении автор рассматривает положение вопроса о Розмини в западной историко-критической литературе, делает краткий очерк явлений итальянской философии до Розмини и старается дать общее определение места Розмини среди других европейских, и в частности итальянских, философов. В первой главе («Жизнь и личность Розмини») содержится биография Розмини, перечисляются и кратко характеризуются его произведения и живыми чертами изображается его личность. Во второй главе («Введение в идеологию») автор излагает критику Розмини учений его предшественников по первому тому его «Нового опыта о происхождении идей». В третьей главе («Очерк идеологии Розмини») излагаются гносеологические воззрения Розмини, также по «Новому опыту», с немногими ссылками на некоторые другие сочинения Розмини. Глава оканчивается несколькими критическими замечаниями автора, указывающими на недостатки гносеологии Розмини. Четвертая глава («Спор о психологизме») посвящена спору Розмини с другим знаменитым представителем итальянской мысли в XIX веке — Джоберти. Точнее говоря, эта глава представляет изложение критических замечаний Джоберти против идеологии Розмини, причем для уяснения их смысла автор излагает общее философское мирозерцание Джоберти. Автор всецело примыкает к критике Джоберти, изобличающей

«психологизм» Розмини и требующей онтологического обоснования гносеологии, и думает, что эта критика произвела глубокий переворот во взглядах Розмини, хотя сам Розмини и не признавал этого. В пятой главе («Онтологическое обоснование идеологии») автор излагает гносеологию Розмини в ее позднейшей стадии, по сочинению Розмини «Теософия». Наконец, в заключении автор формулирует свой приговор о гносеологических построениях Розмини: они не были удачны, но значение философии Розмини в том, что он «прошел некоторый *типичский* путь в своем идеологическом строительстве» (с. 296) и содействовал пробуждению весьма важных вопросов.

В. Ф. Эрну принадлежит несомненная и большая заслуга детального ознакомления русской читающей публики с взглядами мало известного у нас в России мыслителя, оригинального и тонкого, в свое время пользовавшегося, по крайней мере у себя на родине, огромным авторитетом. В. Ф. Эрн глубоко изучил произведения Розмини, очень многочисленные, чрезвычайно обширные, по своему изложению трудные и далеко не всегда ясные. Г. Эрн вообще превосходный знаток итальянской философии во все эпохи ее развития, и это помогает ему хорошо ориентироваться при обсуждении идей Розмини. Нельзя также не отметить чрезвычайно живого и даже пылкого отношения у автора к принципиальным проблемам, которые пытался разрешить Розмини. Воззрения Розмини представляют для него не только *исторический* интерес, он принимает их к сердцу по их *существу* и горячо спорит с Розмини, защищая против него абсолютный онтологизм Джоберти. Все это делает исследование г. Эрна интересным вкладом в текущую философскую литературу.

Тем не менее нужно сознаться, что в книге г. Эрна бросаются в глаза и некоторые крупные недостатки. Самый главный между ними заключается в некоторой ограниченности и субъективной прихотливости его плана и метода. Странным образом исследование ведется как бы вне всякой исторической перспективы. Янисколько не сомневаюсь, что внутри-то она у автора есть, — она иногда даже сквозит в его отдельных замечаниях, — но беда его сочинения в том, что она почти всецело остается только *внутри автора*. Он не делает сколько-нибудь законченных или хотя бы только мотивированных попыток объяснить, под какими влияниями сложились взгляды Розмини и какая именно связь и зависимость существует между его учениями и учениями его предшественников и современников. В этом отношении автор ограничивается лишь мимоходными

и сравнительно редкими высказываниями своих личных мнений; полное исключение делает он только для Джоберти, — об его влиянии на Розмини он говорит очень много. Но тут-то особенно резко и отражается отсутствие у автора *общей* исторической перспективы. Я уже не говорю, что при этом вопрос об исторических условиях *первого* возникновения философской системы Розмини нисколько не затрагивается: автор привлекает влияние Джоберти, чтобы объяснить перемены в философских идеях Розмини в течение его жизни. Не менее важно то, что при том одиноком положении, в которое у него поставлен Джоберти, в ум читателя невольно закрадывается сомнение: не преувеличивает ли В. Ф. Эрн роли Джоберти? При дальнейшем развитии своей системы не испытал ли Розмини и еще чьих-нибудь влияний, кроме Джоберти, — ведь он же был страшно начитан? Как учесть влияние одного философа, совсем не поставив вопроса о возможном влиянии других философов, — тем более что сам Розмини влияния на себя Джоберти не признавал, и что они все-таки остались навсегда весьма далекими друг от друга по своим взглядам? Но, конечно, тут вопрос не об одном Джоберти и его значении. Как вообще понять и научно оценить философа, не рассмотрев со всею серьезностью влияний, под которыми слагалось и образовывалось его мирозерцание в своем целом? Как тогда вообще сказать, — что в его учении принадлежит ему самому и что в его взглядах *не его*?

Правда, вместо собственных соображений о том, какие явления предшествующей и современной философии могли оказать определяющее влияние на образование воззрений Розмини, В. Ф. Эрн дает изложение критических замечаний Розмини о разных гносеологических теориях. Но не говоря уже о том, что одно никак не может заменить другого, и это изложение лишено необходимой полноты, притом в наиболее существенных пунктах. Остановлюсь на одном примере: каждого исследователя гносеологии Розмини, мне кажется, должен прежде всего занимать и беспокоить вопрос об основном источнике и критерии познания в системе Розмини, — о его *идее чистого, возможного, неопределенного бытия* в ее загадочном логическом составе. Ее логическая мотивировка у Розмини так неясна и даже противоречива, она сама предполагает так много недосказанных предпосылок, а в то же время она так могущественно владеет умом Розмини и он так настойчиво сосредоточивает в ней все свои объяснения, — что неизбежно закрадывается мысль о каких-то очень сложных влияниях, вызвавших возникновение этой идеи, а может быть, и о внутренней борьбе

с этими влияниями, которая, так сказать, кристаллизовалась в этой идее. Невольно при этом представляется Мальбранш с его идеей умопостигаемого пространства, непосредственно созерцаемого нами, из которой как бы выкраиваются для нас все познания о действительности. И Мальбранш, несомненно, пользовался высоким авторитетом в итальянской философии XVIII в. и имел среди итальянских философов этой эпохи очень популярного и влиятельного последователя в лице Джердиля. И Розмини знал их обоих и оспаривал их. Почему же автор совсем на них не остановился? (О Джердилье, если не ошибаюсь, он мимоходом упоминает в своем труде всего один раз.) Почему совсем не изложена критика Розмини учения Мальбранша? Быть может, она бросила бы для читателя некоторый свет на своеобразную позицию Розмини в гносеологии. С другой стороны, само собой бросается в глаза некоторое сродство замысла Розмини с попытками немецких идеалистов (Фихте, Шеллинга, Гегеля) свести все положения знания к единому, всеопределяющему принципу. В частности, невольно припоминается Гегель, видевший в чистом, неопределенном бытии точку исхода для диалектического построения всех умозрительных категорий и всех законов науки. Почему же автор не передал критики Розмини основных учений немецкого идеализма? Ведь тут дело идет не только об идее бытия, и во многих других пунктах (хотя бы в вопросе о последовательных стадиях внутренней эволюции природных форм) у Розмини ясно обнаруживается влияние немецкой идеалистической философии. Оттого предшествовавшие исследователи обыкновенно серьезно останавливались на отношении Розмини к немецкому идеализму. В. Ф. Эрн *сознательно* уклоняется от этого пути и старается оправдать свое решение. Это оправдание выливается в очень категорическую форму. Он говорит (с. 82, примеч. 2): «В его (Розмини) позднейших сочинениях находится целый ряд критических замечаний против Фихте, Шеллинга и Гегеля. Мы останавливаемся на Канте потому, что сам Розмини *прошел* лишь через Канта, к Фихте же, Шеллингу и Гегелю относился как равный к равным, ибо когда он знакомился с ними, его система уже была готова...» Я решаюсь спросить: почему г. Эрн думает, что система Розмини была тогда уже готова? Тем более что дело здесь идет именно только о *знакомстве*, а не о детальном изучении сочинений немецких идеалистов. Для самого глубокого влияния иногда бывает достаточно самого поверхностного знакомства и даже вовсе не из первых рук. (Исторические примеры: Белинский как один из виднейших представителей гегелизма в России,

или отношение схоластиков-реалистов к Платону. — Изучали ли они его?) Между тем я спрошу: может ли быть, чтобы до Розмини совсем не дошли взгляды немецких идеалистов в эпоху создания его системы? Ссылка на них и разбор их воззрений встречаются уже в «Новом опыте» и в «Возрождении итальянской философии». По определению автора, Розмини делается самостоятельным философом между 1828—1830 гг. (с. 20), стало быть, незадолго до смерти Гегеля, через 14—15 лет после смерти Фихте и в эпоху, когда Шеллинг уже давно завершил цикл своих трудов идеалистического типа. Розмини был человек тонкообразованный, чрезвычайно начитанный, принадлежавший к самому культурному кругу. Возможно ли, чтобы до него совсем не доходило (в подлиннике или в передаче — это даже не важно) то, чем умственно жила вся Германия? В. Ф. Эрн говорит, что он относился к Фихте, Шеллингу и Гегелю как к равным. Что же из этого? Гегель тоже относился к Шеллингу как к равному, — он был его старшим товарищем, — это не помешало ему испытать от него очень сильное влияние. Но главное, как можно говорить о готовой системе Розмини в начале его философской деятельности, когда сам автор исследования именно доказывает, что система его не была готовым статическим продуктом, что она развивалась и менялась? Правда, г. Эрн тут все относит к влиянию Джоберти; но я уже говорил о том, какой шаткий вид получает это мнение, раз все другие возможные влияния вынесены за пределы исследования.

Таким образом, по отношению к вопросу о влиянии на философию Розмини предшествующих философских учений, у г. Эрн можно только найти изложение критических замечаний на них самого Розмини, а иногда нет и такого изложения. Понятно, что кругозор его изысканий чрезвычайно суживается. Суживается он и с другой стороны: почему-то г. Эрн совсем уклоняется от последовательной попытки самостоятельного критического анализа воззрений Розмини по их существу. Через это метод его приобретает характер чрезмерно *повествовательный*. Например, изложению идеологии Розмини он посвящает около ста страниц (с. 43—145). А своим критическим замечаниям на нее отдает только 17 страниц и при этом оговаривается, что (с. 145) его возражения против Розмини имеют характер только дополнительный, что он высказывает лишь такие замечания и соображения, которых нет в критике Джоберти. Тут автор делает четыре или пять возражений против Розмини, в наибольшей своей доле, как мне кажется, основанных на недоразумении: он настойчиво выдвигает (с. 149, 150,

151) малопонятный и логически немотивированный запрет по отношению к самой задаче Розмини, — объяснить состав человеческого опыта из его онтологических и психологических условий (с. 44), — и предъявляет ему странное требование вывести все содержание его гносеологии и даже самое существование разумного духа и единство в нас субъекта чувствующего и постигающего чисто априорным путем из отвлеченной идеи неопределенного бытия (с. 149, 150, 151), хотя сам Розмини никогда подобной задачи себе не ставил. Впрочем я, может быть, чего-нибудь здесь не понимаю: рассуждения г. Эрн облакаются в такие загадочные формы, они так неясны и в то же время так категоричны, что читатель перед ними невольно теряется, и мне не хотелось бы пускаться в детальные препирательства по такому смутному вопросу. Мне важно то, что его собственный анализ «Нового Опыта» ограничивается соображениями, высказанными на с. 145—162. Далее идет повествование о различных перипетиях в спорах между Джоберти и школой Розмини и им самим по поводу психологизма, дается краткий очерк жизни Джоберти, излагаются основы философии Джоберти [главным образом его идеальная формула (с. 199, 172)] затем излагаются возражения Джоберти против мирозерцания Розмини и ответы на них Розмини, и этим оканчивается обширный отдел книги, посвященный гносеологии «Нового опыта».

Я никак не думаю, чтобы такая подмена самого себя лично Джоберти была уместным и удачным выходом при решении задач исследования. Пускай автор во всем согласен с Джоберти, все же, мне кажется, было бы лучше, если б он стал на более принципиальную точку зрения и определенно выяснил свои общие критерии. Как ни блестяща критика Джоберти, его возражения против Розмини так тесно слиты с его метафизическими и религиозными предпосылками, что отдельно от них в значительной своей доле теряют свою силу и смысл. Чтобы сделать приговоры Джоберти более убедительными, надо было возможно более приблизить к нему читателя и со всею наглядностью обнаружить философскую правомерность его философского мирозерцания. В. Ф. Эрн и пытается это сделать, но я не решусь сказать, что это ему удалось. Возьмем хотя бы его толкование идеальной формулы. По его изложению выходит (с. 169—170), что у Джоберти основоположным утверждением философского знания, абсолютно и непосредственно очевидным и все другое определяющим, является суждение: *сущее творит существующее*, — или в переводе на простой язык: Бог

творит мир. Я уверен, что многие из читателей должны прийти в большое недоумение пред этим превращением догмата о творении мира в непосредственно очевидную и убедительную аксиому всякой науки. Как могли бы существовать атеисты, как могли бы существовать учения хотя и признающие Бога, но при этом отрицающие творение мира из ничего, если б это творение было такой же самоочевидной аксиомой, как $2 \times 2 = 4$, или *часть меньше целого*? Что за странное начало философского построения! А между тем мне представляется, что подлинная мысль Джоберти в этом пункте допускает и менее парадоксальное толкование. У него, скорее, выходит, что идеальная формула обладает непосредственной достоверностью только с точки зрения высшей интуиции. Напротив, с точки зрения логической, идеальная формула представляет лишь выводную истину и является синтезом двух других положений, которым можно приписать уже непосредственную несомненность. 1) Сущее *необходимым образом есть* (Primum verum). 2) Фактически дано существование, т. е. раскрытие бытия в конечных, зависимых и случайных формах (этим выражается Primum factum — наличность реализации Божественного творчества). Джоберти полагает, что примирение и связь между этими двумя истинами мы находим лишь в идее творения. Я не буду настаивать, что и в таком толковании все оказывается ясным. Но, по крайней мере, в нем нет прямых несообразностей.

Еще более приходится жалеть, что В. Ф. Эрн, так подробно изложив гносеологию Розмини, не дал в своей книге даже самого общего очерка философской системы Розмини в ее целом. Казалось бы, его должно было побуждать к тому уже то соображение, что большинство русских читателей не имеет об учении Розмини никакого ясного представления. Как заставить понять и оценить часть системы, совсем не ознакомив с самой системой? Я не говорю уже о том, что гений Розмини выражается особенно ярко и оригинально в некоторых онтологических положениях его философии: достаточно напомнить его учения о времени, пространстве, движении, материи, а также лежащее в основе его своеобразного идеализма тонкое различие между *полным* и *неполным* существованием тварей, — т. е. их бытием *в себе*, как существуют животные, люди, чистые духи, и бытием *в другом*, как существуют, например, пространство и материя. С другой стороны, у Розмини гносеология теснейшим образом связана с его общим философским мирозерцанием: если можно сказать, что философия Розмини во всех своих разветвлениях обосновывается из начал его гносеологии, то не ме-

нее справедливо было бы утверждать и обратное, что гносеология Розмини насквозь проникнута чисто метафизическими и религиозными предпосылками. Я, например, совершенно уверен, что коренное предположение его гносеологии о врожденной нашему уму чистой идее *бытия вообще*, или *неопределенного бытия*, или *возможности* получает объяснение только в свете его религиозно-метафизических воззрений, а вне их имеет до невероятности темный и произвольный вид. По отношению к этой идее я прямо не могу постигнуть, как автор исследования не заметил, что тут мы имеем у Розмини не что-нибудь само по себе разумеющееся и понятное, но что здесь лежит очень важная проблема, которую если не разрешить, в гносеологии Розмини все окажется тусклым? Он не делает ни одного шага, чтобы от себя сколько-нибудь подготовить усвоение этой загадочной идеи читателями. Она появляется у него с первых страниц изложения идеологии Розмини в качестве неотразимого критерия ценности гносеологических теорий: в этом качестве она выдвигается уже на с. 45—48, при оценке учения Локка, и продолжает фигурировать в образе исчерпывающего мерила всех гносеологических построений прошлого на целом ряде страниц, везде сильно понижая убедительность приговоров излагаемого автора. Читатель с нетерпением ждет, когда В. Ф. Эрн наконец перейдет к изложению гносеологических взглядов самого Розмини и тогда растолкует ему, что именно означает та идея бытия, которою все измеряется и все судится. Однако надежды его обманываются самым жестоким образом: обращаясь к самому Розмини, г. Эрн с невозмутимым догматизмом продолжает излагать соображения Розмини (с. 84—93), спокойно закрывая глаза на заключающиеся в них двусмысленности. Я готов согласиться, что при общей точке зрения Розмини возникновение этих двусмысленностей представляется довольно естественным; но тем более на авторе исследования лежала обязанность их отметить и ориентировать в них своих читателей. И мне кажется, задача эта не так уж трудна. Бытие есть самое отвлеченное, но потому и самое бессодержательное из наших понятий, — оно указывает не какие-нибудь частные признаки предмета, а только то, что предмет *есть*. Но именно поэтому при внесении в понятие бытия каких-нибудь определенных моментов, которых по его прямому значению в нем нет, — мы неизбежно его суживаем и тем извращаем смысл его простого применения. В своем отвлеченном, чистом смысле бытие принадлежит всем категориям существующего от самых высших до самых низших и обозначает только то, что выража-

ется словами: *есть, существует*. Мы говорим: есть Бог, есть красота, есть правда, и мы говорим: есть ощущение боли, есть ощущение радости, есть ошибка, есть сапоги, есть деньги. Во всех этих случаях словом *есть* мы просто обозначаем *наличность, данность* чего бы то ни было и в каких бы то ни было отношениях. Таким бытием обладают и вещи, и факты, и состояния, и свойства, и совершенства, и недостатки. И мы очень хорошо знаем, что бытие в этом смысле вовсе не есть что либо реально (нумерически) тождественное во всех нас и во всех вещах, не есть оно и какая-нибудь за нами стоящая основа, из которой бы мы все выделялись. Может быть, такое тождественное во всех вещах начало и существует, может быть, существует и их всевыделяющая основа, но не о них мы говорим, когда говорим *есть* о каждой вещи в отдельности. Но можно и ограничить этот первоначальный смысл понятия *бытия*. Можно назвать *бытием* только бытие субстанциальное или даже бытие абсолютное, противопоставляя такое бытие, как истинное, всякому другому, как ложному. Этого никак нельзя запретить, и философы постоянно это делают. Но беда в том, что мы никак не можем отказаться от слов *есть* и *нет* в их обычном значении. И вот, если мы недостаточно различим наш высший философский смысл понятия бытия от его общеупотребительного значения — и будем зараз иметь в мысли их оба, мы рискуем впасть в величайшие несообразности и поставить пред собою весьма сложные, бесплодные и ненужные проблемы.

Мне кажется, что главный промах в основных рассуждениях Розмини заключается в постоянном смешении самых разнообразных смыслов идеи бытия. С одной стороны, Розмини определяет бытие как наиболее общее свойство всех вещей (с. 84), причем, однако, понимает эту общность в духе схоластического реализма, как присутствие в вещах чего-то одного и себе тождественного. С другой стороны, он понимает бытие как бытие объективное и независимое от наших ощущений и восприятий (с. 87). В других случаях бытие отождествляется с бытием субстанциальным (с. 45—46). И наконец, доминирующее значение идеи бытия для Розмини, вытесняющее все другие, заключается в ее смысле как идеи о бытии абсолютном: это ясно видно из принципиального выведения свойств идеи бытия у Розмини (с. 87—88) и из всего положения идеи бытия в его гносеологии. Такое разнообразие значений уже само по себе является источником весьма серьезных антиномий (как, например, абсолютное бытие рассматривать как *свойство* вещей). Эти трудности усугубляются, когда идея бытия отождествляется с идеей чистой

возможности: для ясного понимания *только возможность бытия* и *само бытие* как уже данное для мысли находятся в отношении явного взаимного отрицания. Трудности растут еще более, когда мы видим, что свойства *бытия* как содержания идеи о бытии переносятся на самую эту идею как мысль об этом содержании. Таким образом, на пути логического или гносеологического анализа идея неопределенного бытия оказывается тусклым клубком несовместимых значений.

Между тем она получает гораздо более понятный и определенный вид, когда обратимся к общепhilософскому мирозерцанию Розмини и, в частности, к его учению о человеке и к учению о Боге. Для Розмини идея бытия есть тот Божественный свет, который дан нашей непосредственной интуиции с самого нашего рождения и которым освещаются и направляются все процессы нашего понимания. Правда, это еще не сам Бог, — Бог недоступен человеческому созерцанию в непостижимых глубинах своей внутренней жизни, — но это есть нечто присутствующее Богу, — это есть то Божественное, которое только может вместить человеческая мысль при своей ограниченности. В своей «Теософии» Розмини учит, что идея бытия есть универсальная форма содержания созерцаний Божественного разума, самим этим разумом отвлеченная от этих созерцаний и в этом абстрагированном виде сообщенная разуму человеческому. Через это она становится идеальным, внутренним мерилom и основным стимулом всех актов человеческого сознания. Ее помощью в нашей мысли загорается представление о нечувственном, в себе независимом и самостоятельном, вечном, неизменном, и она предстает нашему пониманию с такою неотразимую убедительностью, что мы вырываемся из пут субъективного хаоса наших ощущений и чувственных восприятий, приводим все содержание нашего сознания на суд этого свыше нам данного идеала и отсюда получаем начало все формы нашего познания и все определения познаваемых вещей: мы только тому можем приписать какую бы то ни было действительность, что примиряется с этим идеалом и как-нибудь отвечает ему. Это верховное мерило истины есть идея бытия и притом бытия самостоятельного, а в то же время оно есть идея бытия неопределенного, потому что конкретное содержание Божественной жизни человеку недоступно. С другой стороны, его можно назвать и идеей *возможности*, потому что в нем заключается условие возможности всяких данных содержаний как в человеческом, так и в Божественном разуме.

В. Ф. Эрн излагает метафизическую характеристику идеи бытия в пятой главе своей книги, когда излагает «Теософию» Розмини, но при этом утверждает, что эта характеристика возникла только в эпоху написания «Теософии» под непосредственным влиянием спора Розмини с Джоберти, а что до этого идея бытия была простым результатом гносеологического анализа (с. 243). Я решаюсь настаивать, что этого положения автор совсем не доказал. Не буду спорить — в частности метафизическая характеристика идеального бытия у Розмини, может быть, и менялась, и во всяком случае она получила полное и до конца развитое выражение в «Теософии». Но чтобы до «Теософии» у Розмини в идее бытия не подразумевалось никаких метафизических предпосылок — это неправда. Против этого говорят факты: уже в первых произведениях Розмини, когда никакого спора с Джоберти у него еще не было, уже говорится о *врожденности* идеи бытия, о ее непосредственной интуитивной данности и об ее благороднейшей сущности, как света, несотворенного в себе, но который может быть назван сотворенным по той частной форме, в которой он светит человеку, и как *принадлежности Бога* (с. 101—102). Наконец, объяснению автора можно противопоставить важный внутренний признак: при чисто гносеологическом истолковании идеи о бытии получается нечто крайне скудное, смутное, противоречивое и непонятное в своем логическом значении; напротив, при ее метафизическом истолковании является теория, у которой нельзя отрицать ни оригинальности, ни последовательности, ни своеобразной содержательности.

Нельзя также не упрекнуть автора исследования за избранную им форму изложения взглядов Розмини. Розмини писал очень много и очень многословно, нередко загромождая развитие своей мысли натянутыми тонкостями и схоластическими дистинкциями и подразделениями. Казалось бы, для исследователя тем самым диктуется единственно возможный путь при передаче идей Розмини: он должен занять центральное положение и обращаться ко всем сочинениям Розмини, отбрасывая в них несущественное, но зато выдвигая вперед основные пункты его учения, во всей полноте относящейся к ним аргументации, в каких бы сочинениях элементы этой аргументации ни содержались. Лишь тогда могла бы получиться законченная и определенная схема гносеологии Розмини. Между тем г. Эрн поступил как раз наоборот: он, конечно, не мог детально изложить всех сочинений Розмини, — для этого потребовались бы целые томы; но он избрал из них два — «Новый опыт» и «Тео-

софию» — и постарался их передать с возможной дословностью. Это в особенности относится к «Новому опыту»: его изложению автор книги посвящает около 100 страниц. Однако «Новый опыт» состоит из трех томов, — поэтому, чтобы пересказать их, пришлось очень *сжимать* их содержание: на одной своей странице г. Эрну приходится излагать 3—5—10, а то и более страниц Розмини. Понятно, что при таком приеме сжимания отчетливость мысли Розмини, и без того довольно темной, выигрывает мало. Особенно досадно, что такой прием распределяется между отделами сочинения Розмини довольно равномерно: он применяется и там, где дело идет о несущественных мелочах, и там, где решаются самые основные вопросы для системы Розмини. Я думаю, что, между прочим, от этого идея о бытии получила в передаче г. Эрна такой смутный облик. С другой стороны, от того же глубокие и оригинальные объяснения Розмини принципов *субстанциальности* и *причинности* выливаются у г. Эрна в такие бледные и тусклые формы. В самом деле, мысль Розмини в решении этого вопроса чрезвычайно проста. Кратко говоря, он рассуждает так: мыслить можно только *сущее*, и только ему мы можем приписать реальность. Поэтому все другое: свойства, состояния, изменения, — должны относиться к сущему и выражать его, — иначе они превратятся в пустые абстракции. То же самое прилагается и к *действиям* всякого рода: *действие* мыслимо лишь тогда, когда дано *сущее действующее*, в нем себя реализующее; но сущее действующее, по отношению к вызываемому им действию, называется *причиной его*; итак, нет действия без причины. Но, с другой стороны, всякое состояние, всякое происшествие, всякое событие протекают также в сущем, зависят от него, определяются им, выражают его, и без него их совсем бы не было. Следовательно, в общем смысле слова, и они суть действия сущего. А это значит, что все происходящее вообще должно иметь причину. Мы имеем здесь аналитическую, универсальную истину, и из различных видов ее приложения получается частное значение принципов субстанциальности и причинности.

Посмотрим, как в изложении г. Эрна выводится та же истина. Он говорит на с. 104: «Выражение: всякое происшествие имеет производящую причину, можно совершенно адекватно выразить словами: “невозможно мыслить происшествие без той причины, которая его произвела”. Эта невозможность есть не что иное, как противоречивость понятия беспричинного происшествия. В самом деле, сказать: “то, что не существует, действует” противоречиво, ибо воспринимать действие вне бытия —

это значит воспринимать, не воспринимая. Ведь первый принцип говорит: «Предмет мысли есть бытие» и без бытия невозможно ничего мыслить. Понятие же беспричинного происшествия и есть как раз то, что не существуя действует. Таким образом, принцип причинности выводится без труда». Едва ли многие между читателями «*без труда*» поймут это рассуждение; едва ли им покажется убедительною фраза: «Понятие беспричинного происшествия и есть как раз то, что не существуя действует». Что же тут действует? Происшествие? Понятие? И почему «не существуя»? Через несколько страниц г. Эрн опять возвращается к обоснованию истины причинности, но едва ли более удачно. Он говорит (с. 113): «Действие же мы можем воспринимать или как произведенное нами, или как нами не произведенное. В первом случае связь между причиной и действием нам очевидна. Во втором она не только очевидна, но и *необходима*. Ибо действие, по основному принципу разума, мыслится нами как некоторая принадлежность сущего (*una cosa appartenente ad un ente*) и, следовательно, необходимо предполагает сущее». Почему «в первом случае связь между причиной и действием нам *очевидна*. Во втором она не только очевидна, но и *необходима*»? И почему: *ибо*? Вот как у него изложен ход мысли, по существу далеко не темный, и в таком важном вопросе!

Ограничение изложения философии Розмини лишь двумя его сочинениями влечет за собою и еще один серьезный недостаток разбираемого труда. Автор видит в *психологизме* наиболее существенную особенность и в то же время коренной порок гносеологии Розмини; и тем не менее он не сделал никакой последовательной попытки ознакомить читателя с интересной и оригинальной психологией Розмини. Между тем, казалось бы, вредоносные последствия психологизма должны находиться в некоторой зависимости от того, как именно будем мы смотреть на душу человека. Мне, напр<имер>, странно, каким образом г. Эрн, столь горячо настаивающий в одном из своих критических замечаний (с. 151) на полном отсутствии у Розмини перехода от идеального к чувственному, мог совсем пройти молчанием учение Розмини об *основном чувстве* как гармонической параллели нашей интуиции идеального бытия, которая как бы содержит схемы для применения идеальных определений?

Указанные мной недостатки, в моих глазах, значительно понижают научную ценность рассматриваемой работы, но, конечно, они не лишают ее принадлежащих ей положительных ка-

честв. Иногда мне кажется, что главная ошибка автора заключается в заглавии его труда: если бы его назвать не «исследованием по истории итальянской философии», а «критическим исследованием» и озаглавить его не «Розмини и его теория познания», а, напр<имер>, «Спор Розмини и Джоберти о психологизме», многие из моих возражений отпали бы или, по крайней мере, получили другой вид. Я от души желаю, чтобы В. Ф. Эрн продолжал знакомить русскую публику с оригинальными представителями итальянской мысли. Такой превосходный и глубокий знаток итальянской философии может многое сделать в этом направлении. Но невольно приходится также желать, чтобы в будущем, при разработке новых тем, он не слишком сужал свой кругозор и применял более широкие методы.

