



## Г. ШПЕТ

### Философия Джоберти

(По поводу книги В. Эрн «Философия Джоберти» \*)

...ведь в наше время исследования не в чести (они заменены «учеными» работами), да и кому охота ломать копыя из-за того, что лица деятелей и лики событий бесконечно давнего времени слегка или неслегка «перекошены» в изображениях того или иного писателя нашего времени.

*Владимир Эрн*<sup>1</sup>

В. Ф. Эрн — талантливый представитель вполне определенного направления нашей философии. Всякое новое его произведение, однако, должно интересовать нас не столько со стороны

---

\* Преждевременная смерть вырвала из рядов нашей славянофильствующей философии ее самого прямолинейного представителя. В. Ф. Эрн скончался накануне уже назначенного диспута по поводу его сочинения о философии Джоберти. Моя статья об этой книге была написана задолго до этого, и я не считал нужным изменять ее содержание, за исключением тех возражений или недоумений, ответить на которые или устранить которые мог бы, по моему мнению, только сам автор, — эти места я просто выбросил из своей статьи. Я не отказался вовсе от напечатания своего философского мнения о работе Эрн, потому что, во-первых, считаю, что за многие философские грехи Эрн ответственно все направление нашей философии, к которому принадлежал Эрн, а во-вторых, центр тяжести у меня перенесен все же на оценку «философии» самого Джоберти. Что о философии Джоберти и о книге Эрн возможны суждения и оценки прямо противоположные тем, которые я высказываю, читатель может видеть из след. замечаний С. Франка: «Исследование В. Ф. Эрн о философии Джоберти <...> принадлежит бесспорно к числу интереснейших и самых замечательных работ по истории философии не только в русской, но и в новейшей западной литературе». — «В лице Джоберти автор обнаруживает едва ли не величайшего представителя и родоначальника (для

общих идей этого направления, сколько, во-первых, со стороны их развития и углубления, а во-вторых, со стороны индивидуального места, которое занимает Эрн в названном направлении. Эрн относится отрицательно к современной западной философии, преимущественно разрабатывающейся в Германии, Англии и Франции, и, поэтому, его симпатии к итальянской философии сами по себе уже показательны. Хотя и здесь ему привлекательны не современные итальянские философы, а философы пусть не отдаленного, но прошлого, тем не менее его работы в этом направлении следует только приветствовать. За Эрном останется честь писателя, впервые в широком масштабе введшего в наш философский обиход идеи совсем особого типа национальной философии<sup>2</sup>. Первая книга Эрна в этой области «Розмини и его теория познания», правда, во многом оставляла неудовлетворенным, — нет в ней исследования, и нет в ней внутреннего напряжения. Эрн — писатель слишком субъективный, и, по-видимому, ему трудно было излагать автора, с которым он не солидарен. Новая книга Эрна «Философия Джоберти» (М., 1916), интереснее, хотя, на мой вкус, предметы обеих книг находятся в обратном отношении: Розмини — философски сильнее, подготовленнее и оригинальнее Джоберти.

Обе книги со стороны метода сходны. Обе они по преимуществу характера реферирующего, с утомительным подчас множеством цитат из излагаемого автора, но все же в книге Джоберти больше самостоятельности. Своих философских симпатий и антипатий Эрн вообще не скрывает, но философские мысли его едва уловимы; однако и в этом отношении книга Джоберти содержательнее. Хотя и в очень общих формах, но Джоберти «обсуждается» и некоторые неопределенные очертания самого Эр-

---

XIX века) того онтологизма и антипсихологизма, под знаком которого стоит — или, вернее, к осуществлению которого стремится — новейшая философская мысль», — «...мы должны не только знать с точки зрения исторической ориентации наших предшественников, но и по существу учиться у таких мыслителей, как Платон, Плотин, бл. Августин и многие другие; и к таким необходимым наставникам современной философии после исследования В. Ф. Эрна, несомненно, должен быть причислен и Джоберти, глубина, основательность и сила мысли которого поистине поразительны». — «Блестяще написанная книга В. Ф. Эрна дает редкое и ценное сочетание горячего философского темперамента, личной внутренней заинтересованности автора в его теме с основательностью, трезвостью суждений и большой эрудицией» (Русская мысль. 1916. Сент.; Критическое обозрение. С. 3—5; Франк С. Вл. Эрн. Философия Джоберти. Изд. «Путь». М., 1910. VI + 351. Ц. 4 р.).

на обрисовываются. Указание на реферативный характер изложения Эрна не следует рассматривать непременно как упрек. Пожалуй, «педагогически» это — полезный прием, когда автору приходится знакомить читателя с совершенно новым для последнего мыслителем, — близкий к подлиннику реферат и само обилие цитат, может быть, облегчат для некоторых читателей проникновение в дух и стиль излагаемого философа. До известной степени в этом состояла задача Эрна. Выполнил ли он эту задачу до конца, дал ли он точное и объективное изображение философии Джоберти? Я думаю, что нет, не дал. Этим определяются намерение и характер последующего изложения.

## I

Новая книга Эрна написана напряженно, местами риторически приподнято и образно, хотя иной раз образность автора удовлетворит, может быть, не всякому вкусу\*. Эта напряженность, по крайней мере при первом чтении книги, захватывает, книга читается легко и с интересом, хотя с самого начала чувствуется несоответствие между восторженным отношением автора к Джоберти и действительным значением итальянского философа: римско-католическая Альдонса у автора превращается в кафолическую Дульсиною. Книга требует повторного чтения, — тогда читатель освобождается от суггестий автора, — и, отдав должное его увлечению, может более независимо оценить философию Джоберти. Отрицательной стороной такого метода изложения является то, что при повторном чтении преувеличения автора легко могут вызвать со стороны читателя стремление преуменьшить значение Джоберти, что также было бы несправедливо, — философское дарование Джоберти не велико, но тем, что у него было, Джоберти воспользовался в полной мере.

Эрн сам характеризует свою книгу как историко-философское исследование, и задачи, которые он ставит себе в связи с этим, чрезвычайно обширны: Джоберти должен быть освещен не только на фоне итальянской философии, но и на фоне всей общеевропейской философии; в особенности, подчеркивает автор, его интересует Джоберти как момент в истории платониз-

\* Напр<имер>: «С истинно платоновской хваткою, с высоты онтологического созерцаний Джоберти стремительно <...> переходит...» (с. 133); «Он хвалит и одобряет немецкую философию в пику французской...» (79); «умозрительная импотентность» (219); и т. п.

ма. «Винченцо Джоберти, — говорит он, — является одним из чистейших, ярких и, я не боюсь сказать, гениальных представителей великого платонического “рода” мыслителей» (с. 2). Конечно, никакое историческое исследование не может обойтись без философского анализа соответственных понятий и проблем, ибо историко-философское исследование не есть простое реферирование чужих мнений. Тем более вправе мы ожидать философского анализа от такого исследования, которое задается столь широкими целями. Поэтому работа Эрна должна быть подвергнута двоякому рассмотрению: со стороны историко-философской и собственно философской. К историко-философскому освещению вопроса я отношу не только вопрос о влияниях и условиях, при которых складывалась философия Джоберти, но также вопрос о точной и нелицеприятной интерпретации сочинений самого Джоберти. Эту задачу Эрн также имеет в виду, когда признает, что должен «в изложении взглядов Джоберти возможно ближе придерживаться точных его выражений» (с. 17).

Из краткой биографии (с. 23—57), предваряющей у Эрна изложение философских взглядов Джоберти, видно, что по окончании университета в 1823 г. Джоберти принимает священство, а в 1825 г. становится преподавателем Туринского богословского училища. Из того же источника мы узнаем, что Джоберти через 23 года по окончании университета выпускает большое сочинение, направленное против иезуитов, но ни в ком не вызывает еще сомнения в своем католическом правоверии; «травля против него началась позже» (с. 45). К сожалению, автор уже не сообщает, как, когда и почему началась эта «травля», — возникла она на почве политической только, или в основе расхождения Джоберти с официальной Церковью лежали теоретические и, может быть, философские разногласия? Он упоминает только, что еще в 1848 г. папа (Пий IX) благоволил к Джоберти, а «в 1850 г. все сочинения его попадают в Index» (с. 54). Наконец, из других источников мы можем узнать, что декретом от 18 сентября 1861 г., т. е. при том же папе, были осуждены «*Errores Ontologistarum*»<sup>3</sup>, и, как видно из содержания названных в этом декрете «ошибок», они составляют отступления онтологизма от традиционных теоретических основ католического вероучения\*. — Казалось бы, при таких данных первой

\* *Denzinger H. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Ed. X. 1908. P. 447.* — Затем в 1862 и 1866 гг. «онтологизм» вновь был подвергнут осуждению со стороны римской курии.

и прямой обязанностью автора было выяснить отношение философских основ католицизма и философии Джоберти. Это существенно важно, даже независимо от каких-либо теоретических вопросов, а просто как историко-философский факт. Но католицизм также основной факт и опора всей философии Джоберти; здесь — тот центральный пункт, с которого можно обозреть всю философию Джоберти как в целом, так и в частностях, отсюда можно уразуметь смысл всего его философского дела и значение каждой детали в нем. Притом же католицизм для Джоберти не есть нечто предполагаемое, не есть высказанная предпосылка, а напротив, везде с этого начинается и к этому сводится его мысль. Для философского исследования, разумеется, католицизм важен не как религиозное настроение, чувство или верование, а как теоретическое понятие, на которое автор опирается, из которого исходит и к которому хочет привести читателя.

Ключ ко всей философии Джоберти, кажется мне, лежит в последней главе его «Введения»\*, на которое главным образом опирается и Эрн в своем изложении, заглавие этой главы само собою открывает основную тенденцию философии Джоберти: «О согласии идеальной формулы с откровенной религией» (сар. VIII). Откровенная религия в католической интерпретации — источник, критерий и вдохновение всей философии Джоберти. Роль и положение философии, таким образом, ярко предопределены; интерес могут вызывать только частности и подробности, так как только в них при такой постановке вопроса может обнаружиться оригинальность автора. Я приведу несколько показательных для Джоберти сентенций из названной главы, они сразу покажут читателю, с каким философским тоном он имеет дело.

«Итак, все содействует в Христианстве тому, чтобы было установлено верховное господство Идеи (значение Идеи, с прописной буквы, см. ниже) над душами и над учениями, чтобы в дух было вложено истинно философское предрасположение и чтобы он был приучен к нему. То, что образует дарование и определяет призвание философа, вовсе не есть вольная свобода мыслить и рассуждать; но, конечно, уважение к Идее как высшей и повелевающей норме; так как всякая наука выражает идеальную гармонию, а философия есть главная наука, то является делом слишком не подобающим работать в них при анархии интеллекта. Если кому-нибудь покажется, что я слиш-

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

ком часто повторяю эту мысль, я могу ответить, что я стараюсь повернуть и показать ее со всех сторон, потому что я считаю ее самым важным из того, что нужно провозглашать в наши дни. Она является истиной высочайшего значения специально для философских наук, которые не могут быть научным исследованием, если не составляют прежде религии... Но философия не может пользоваться Идеей, если она не приняла ее от слова откровения, через посредство той дисциплины, которая имеет откровение собственным и непосредственным предметом. Такая дисциплина есть теология, которая в научном отношении, как протологическое и универсальное слово, и по достоинству, как божественное слово, стоит выше философии и всякой человеческой науки. Я уверен, что рациональное умозрение придет, когда достигнет зрелости, добровольно исповедует и напишет на челе универсальной методике: научное старшинство и научная неприкосновенность теологии, соответственно неприкосновенности религии в порядке познания и верховной власти в порядке моральном и гражданском... Как Бог повелевает вселенной и не может быть судим своим созданием, так религиозная наука не может быть критикуема другими: автономия разума и абсолютная независимость философии — нечестивы и абсурдны» (Intr. IV, 47).

К этому пришел Джоберти, но, как и следует ожидать от того, кто отрицает автономию разума и подчиняет философию богословию, он с этого и начинает. Свообразно же поэтому сам Эрн понимает задачи философии, когда он, только представляя Джоберти своему читателю, уже говорит о нем: «Джоберти возвращает нас к большому, “царскому” пути вселенских философских исканий» (Предисл.). «Царского» пути в философии вообще нет, но, между прочим, есть пути клерикальные, — не точнее ли было бы именно так и назвать путь Джоберти? Эрн — знаток философии Джоберти, но сам Джоберти, думается мне, лучше понимал себя, и он прямо говорит: «Тот, в ком католическая религия вызывает отвращение и гнев, хорошо сделает, если обратится к другим и не будет читать моего сочинения» (I, Proem., 16). Нужно, следовательно, знать, как Джоберти относится к католичеству и как он его понимает, чтобы понять его самого. Для того чтобы представить читателю Джоберти в его истинном виде, приведу несколько цитат из того же Proemio.

«Истина сама по себе — едина, неизменна, неделима. Католицизм, будучи истинным моральным и религиозным совершенством, обладает теми же качествами; настолько, что от него

ничего нельзя отнять и к нему ничего нельзя прибавить, не разрушая его. Тот, кто верил бы в поучения Церкви с совершенной верой, за исключением одной-единственной статьи, не был бы больше католиком, чем тот, кто отверг бы все учение» (Ibid. 16). Истина католицизма санкционирует, однако, не только мораль и веру, но также знание и философию. «Во всяком случае, — говорит он — я считаю католическую религию не только допустимым учением, но благосклонной снисходительности современных эклектиков, но единственным учением, имеющим научную ценность в материях спекулятивных, единственным философским учением, единственным, что может способствовать гражданскому прогрессу: и я далек от того, чтобы считать принципы старой теологии устаревшими, использованными и исчерпанными, я считаю их более новыми, более свежими и более плодотворными, чем те теории, которые помечаются годом, в котором они зарождаются» (Ibid. 47). Философия, по Джоберти, иначе не возможна, как на основе религии. «Философия, — провозглашает он, — невозможна, если она не основывается на религии и не руководится ею; религия — основание, она же и кровь строения» (Ibid. 26). Теперь не покажется неожиданным и то определение цели философии, которое мы находим у Джоберти: «Истинная философия имеет целью открыть научно Бога, примирить через посредство знания дух с религией, и ее можно определить как восстановление божественной идеи в науке» (Ibid. 39).

Отсутствие исследования вопроса об отношении Джоберти к школьной католической философии лишается нужной убедительности соображения Эрна, когда он, вопреки мнению некоторых исследователей, доказывает ошибочность того утверждения, которое ставит взгляды Джоберти в зависимость от так называемой философии реставрационного католичества первой четверти XIX века (Де Местра, Бональда, Ламенне и др.) (с. 120—130). Мне кажется, этот вопрос может быть убедительно решен только прямым сопоставлением тех пунктов, в которых отступали от официальной Церкви французские неокатолики, с одной стороны, и Джоберти, с другой стороны. Эрн, между прочим, пишет: «Во-первых, Джоберти заявляет, что “прежде чем приступить к богословию, с тринадцатилетнего возраста он стал философствовать с полною свободою”, во-вторых, первыми философскими авторами, им прочитанными, были Бонне и Кондильяк. Из этого следует, прежде всего, что чтение неокатолической литературы могло составить второй ряд впечатлений, а не первый, и воспринималось к тому же хотя и молодым со-

знанием, но сознанием, философски себя уже определившим, ибо сенсуализм был отвергнут Джоберти самостоятельно при первом же ознакомлении с ним, и отвергнут во имя онтологизма» (с. 122). Но ведь тут и существенно знать, что же составляло у Джоберти «первый ряд». На что он опирался, опровергая сенсуализм? На чем «уже» определилось его философское сознание? Он философствовал с тринадцатилетнего (!?) возраста, но определенные философские убеждения его мы знаем только из сочинений, вышедших через 15—17 лет по окончании университета, и эти сочинения обнаруживают определенные историко-философские симпатии автора, которые потом сам Джоберти передает в следующей генеалогии своих взглядов: «Я, — говорит Джоберти, — не считаю, что эти первые понятия найдены мною, потому что в порядке идеальном абсолютное открытие невозможно; все дело у нас, бедных людей, сводится к объяснению с помощью рефлексии, через посредство слова, зародышей данных интуитивным познанием. Слово, которое пробудило во мне эти первые предчувствия, было словом религии (переданным во многих местах Писания и специально в тетраграмме) и некоторых блестящих христианских философов, между которыми я ссылался только на Мальбранша, Бурсье, (который в своем трактате *Action de Dieu* отводит самое главное место понятию Сущего) и Джердиля, который с большим талантом защищает августиновское учение, возобновленное Мальбраншем, против его оппонентов» (*Errori*, I, 62). Итак, теперь Джоберти как установившийся философ — сторонник Мальбранша\*, а «уже определился» он, очевидно, богословием. Но опять-таки, в каком же отношении стоит мальбраншизм Джоберти к католическому богословию? И в каком лице Джоберти выступает против неокатолицизма: в лице старокатолика или в лице мальбраншиста?

Не многим больше дает книга Эрн для уяснения других исторических влияний в философии Джоберти, и это относится как к тем философским течениям, которым Джоберти сочувствовал, так и к направлениям, против которых он выступал. Что касается первых, то Эрн относит к ним, кроме Платона, также Августина, Мальбранша, Лейбница и Вико (с. 135). У каждого из них Джоберти заимствует, по формулировке автора, одну какую-либо сторону из философского мировоззрения. Но тщетно было бы искать в книге обстоятельного и самостоятельного анализа соответственных отношений. От этого изло-

\* Как известно, Мальбранш в определении Бога придерживается именно «тетраграммы» (Ср.: Разыск<ание> ист<ины>. II, 18)<sup>4</sup>.

жение Эрн прежде всего и делает впечатление, что автор непомерно преувеличивает оригинальность Джоберти, хотя, разумеется, настоящее историко-философское исследование не нанесло бы никакого ущерба Джоберти, но принесло бы большую пользу истории философии. Вместо собственного историко-философского разъяснения вопроса Эрн излагает историко-философские взгляды самого Джоберти. Не говоря о том, что такой «метод» историко-философского исследования ни в коем случае не может быть сам по себе оправдан, Эрн, кроме того, обнаруживает изумительное доверие к историко-философским характеристикам Джоберти, хотя, как будет видно из нижеследующего, его собственные симпатии не всегда совпадают со вкусами Джоберти, так что ему приходится не раз то смягчать, то обострять суждения самого Джоберти.

Но исчерпывают ли четыре вышеназванных мыслителя те положительные влияния, под которыми сложился «огромный платонический синтез философии Джоберти» (с. 135)? Не стоит, может быть, останавливаться на частностях и побочных влияниях, но речь идет об основном и принципиальном. Мне кажется, что и при этом ограничении темы следовало бы остановиться, например, на шотландской философии и на Канте, которых Эрн вовсе игнорирует\*, или, напр<имер>, на Джердилье, не стесняя себя той полустраничкой общих соображений, которые ему уделяет Эрн и которые тем не менее способны вызвать недоумения, так как в них мы узнаем, что Джердилье стойко боролся «за платоническую сущность учения Мальбранша» (с. 107). Видеть в «учении Мальбранша» «платоническую сущность», во всяком случае, не только удачный каламбур, но и интересный историко-философский взгляд\*\*, который, однако, не может удовлетворить, пока он не обоснован, а бросается мимоходом. Но существеннее, может быть, что если бы Эрн остановился на Джердилье, он должен был бы коснуться вопро-

---

\* Очень точно определяет свое отношение к шотландской философии и к Канту сам Джоберти в след<ующих> словах: «Но если онтологическая наука логически может найти основания только в себе самой, ум может быть подготовлен к ней до известной степени исследованиями психологическими. В этом отношении, я думаю, итальянская молодежь найдет помощь более верную и более сильную у себя на родине и в шотландской школе, чем у немцев, за исключением Лейбница и отчасти Канта» (Introd., Proem. 27).

\*\* Имею в виду не только спорность вопроса о платонизме Мальбранша, а следовательно и Августина, но и односторонность всего христианского истолкования Платона.

са и о католицизме Мальбранша, а след<овательно>, и о католицизме мальбраншиста Джоберти. Однако именно влияние ортодоксального католицизма не указано среди перечисленных влияний! И, я думаю, это сделано со стороны Эрна совершенно неосновательно, так как Джоберти, перечисляя условия, которым удовлетворяет его теория «идеальной формулы» и которым не удовлетворяет учение Розмини, говорит и о католицизме. Речь идет о том самом месте из Джоберти, на которое опирается в вышеприведенном перечислении Эрн\*. Джоберти здесь прямо утверждает, что его названная теория «связывает философию с христианством... и с католицизмом...» И далее, здесь же он говорит, что эта теория «распространяет понятие шотландской философии (*il concetto scozzese*) <...>, и согласует его с тем, что есть здравого в платоновской идеологии; принимает новое учение с учениями некоторых католических школ; <...> и, наконец, основывает реализм схоластиков на непоколебимой почве, связывая настоящее состояние науки с учением св. Августина, который может рассматриваться как научный основатель ортодоксального умозрения». Таким образом, из одного этого уже ясно, как обширны пробелы историко-философского исследования Эрна.

Но и переходя к тому, что есть у Эрна, мы во многом остаемся неудовлетворенными.

Платону Эрн придает особое значение и постоянно говорит о «платонизме» Джоберти. На меня же производит впечатление, что Джоберти недостаточно знал\*\* Платона и плохо его понимал. Но сколько я мог уловить из отдельных замечаний самого Эрна по этому поводу, он стоит на точке зрения такого понимания Платона, которое я едва ли могу разделить, и след<овательно>, всякий спор на эту тему был бы теперь бесполезен.

Это, конечно, не обязывает меня вовсе молчать о платонизме Джоберти. Ниже мне еще придется касаться этого вопроса; здесь ограничусь только некоторыми общими указаниями. За исключением одного места (о котором речь ниже), Эрн не дает определенных указаний ни на слова, ни на мысли Платона, развитие которых можно было бы встретить у Джоберти. С другой стороны, собственные замечания Джоберти о Платоне переданы Эрном недостаточно полно и недостаточно точно. Так,

\* Opere di V. Gioberti Degli Errori filosofici di A. Rosmini per V. Gioberti. Napoli, 1845. Т. II. Р. 53.

\*\* Впрочем, это, кажется, не важно — Эрн утверждает: «Джоберти был платоником до изучения Платона» (130 прим.).

приводимые Эрном соображения Джоберти о Платоне на с. 90 и взятая из Предисловия Джоберти к его сочинению «*Del Buono*»<sup>5</sup>, — кажется, единственный случай, что Джоберти сравнительно пространно высказывается о Платоне, — много теряют как материал для характеристики платонизма Джоберти, когда убеждаешься, что этот материал представлен односторонне. Здесь опущены многие отрицательные отзывы Джоберти о «гетеродоксии» Платона, а приведенные смягчены. Джоберти пишет: «*Vero è che le attinenze ontologiche dell' Idea col mondo sono presso Platone infette di panteismo*», — Эрн переводит: «Несомненно, онтологическое взаимоотношение мира Идей с Космосом у Платона носит несколько пантеистический характер» (*Del Buono*, XVI; Эрн, 93). Здесь не только смягчение в переводе слова *sono infette*, но и прямая ошибка в переводе слова *Idea* через «мир Идей», ибо у Джоберти *Idea* (с большой буквы) тождественна Сущему, и дуализм, который таким образом подчеркивает Джоберти, есть дуализм теологический, т. е. дуализм не «мира идей» и «мира действительности», а Творца мира и материала, из которого Он мир создал, т. е. самая неприемлемая для Джоберти как католика точка зрения. Мне и кажется, основной задачей Эрна должно было быть, если он хочет сделать из Джоберти «платоника», исследование вопроса: как же можно примерить юдаизм с платонизмом? — как может платоник, ставший, следовательно, на точку зрения платоновского дуализма, принять Моисея и следующее ему христианство? С своей точки зрения, Джоберти последовательно назвал дуализм Платона «абсурдным дуализмом» («*una dualita assurda*»), но Эрн переводит — «коренной дуализм» (*Ibid.*). И самое худшее, может быть, то, что Эрн обобщает положительные отзывы Джоберти об этике Платона в оценку всей философии Платона (с. 92; resp. *Del Buono*, p. XIX).

В действительности, философия Платона у Джоберти хотя и ставится довольно высоко, но Джоберти прекрасно понимает, что с христианством она не легко согласуется; он исправляет поэтому Платона через христианство, не забывает при каждом случае подчеркнуть его гетеродоксию и ставит, разумеется, всякое ортодоксальное христианское учение выше Платона. Схоластика, напр<имер>, по его мнению, в некоторых отношениях заслуживает более имени «истинной философии», чем Платон (*Intr.*, Proem. 10); один из основных его упреков по адресу социанизма<sup>6</sup> состоит в том, что последний сводит мудрость Христа к ограниченной мудрости Сократа и Платона и подставляет в результате на место славной и адекватной Идеи католи-

ческого христианства несовершенно и темную идею языческой философии (Intr., II, 38)\*. Чтобы дать читателю материал, между прочим и для суждения о платонизме Джоберти, я ниже приведу ряд цитат из Джоберти, вырисовывающих достаточно ярко его учение об идеях, — сколько в них «платоновского», читателю заметить будет не трудно.

В философии Нового времени кумиром Джоберти является Мальбранш. Остановимся на нем. «Учение Мальбранша, — говорит Эрн (135), — о непрерывном творении и о видении всех вещей в Боге внутренне усваивается мыслью Джоберти и лишь расширительно понимается в общем контексте его откровенного и безусловного [!] платонизма». И еще: «Мальбранш замечателен тем, что свой платонизм не хранит только, как Ансельм и Бонавентура, а пытается пустить в рост и творчески утвердить посреди возобладавших учений антиплатонического картезианства» (с. 105). «Откровенный и безусловный платонизм» Джоберти, как и «платоническое ростовщичество» Мальбранша, оставим теперь в стороне. Спросим о другом: почему Эрн так доверяет Джоберти, когда последний решительно отделяет Мальбранша от Декарта? Неужели он не видит поводов сомневаться в таком выделении Мальбранша и ему нечего сказать по поводу явно пристрастных и полемических утверждений итальянского патера? Эрн утверждает, что Джоберти внутренне усвоил теорию Мальбранша о «непрерывном творении». Но, я думаю, что и до Мальбранша было немало мыслителей, у которых Джоберти мог бы почерпнуть эту идею, и между ними — Декарт\*\*.

Ниже мы еще остановимся на странном превознесении Мальбранша за счет Декарта у Джоберти, сейчас не можем, однако, не высказать по крайней мере самого общего сомнения. Как можно, напр<имер>, игнорировать тот основной факт, что если Мальбранш — прямой последователь Августина, то и Декарт в отправном пункте своего философствования был так поразительно близок Августину? Мальбранш удачно совместил августинизм и картезианство как раз в том пункте, который заставляет Джоберти называть Декарта «психологистом», но почему же Эрн не показал, что в такой же мере нужно было бы назвать «психологистами» и Августина, и Мальбранша? Ведь историко-философские исследования не остановились после того, как Джоберти высказал свои взгляды, и, мало того, именно иссле-

\* Ср. отзывы Джоберти. о Платоне ниже, с. 325.

\*\* В порядке метафизическом ср. его третье «Метафизическое размышление», в порядке физическом — Principia, II, 36.

дования последних десятилетий упорно подчеркивают «гносеологический» характер философии Мальбранша. Почему же Эрн не привел ни одного аргумента против этого? Я лично не сомневаюсь, что Мальбранш, как и Декарт и Августин, были метафизиками хорошего рационалистического тона, но нельзя игнорировать, что все они, и Мальбранш в особенности, начинают с исследования сознания для определения условий и начал познания. Нужно же дать себе и читателю отчет в том, чем разнится принципиальный анализ сознания от психологического, и тогда только можно с правом называть хотя бы того же Мальбранша — «психологистом» или «философом».

Значение Мальбранша Эрн изображает на полутора страничках следующим образом. Он приводит цитату из Джоберти, кончающуюся фразой: «Этим учением Мальбранш завоевывает место продолжателя истинной, онтологической науки и через Бонавентуру, Августина и неоплатоников восходит к Платону» (105)\*, и затем продолжает: «Сам Кузен невольно признает это, считая, впрочем, положительную особенность Мальбранша недостатком. Он говорит: “Нужно различать две эпохи в картезианстве: первую эпоху, когда метод Декарта, несмотря на свою новизну, остается непонятым, и вторую эпоху, когда мыслители пытаются действительно овладеть спасительным путем”. Мальбранша (и Лейбница) Кузен относит к первой эпохе». — Тут не совсем ясно, что же «это» признает Кузен, и совсем не ясно, почему «сам Кузен» выступает в качестве решающего авторитета? Откуда взята цитата из Кузена, этого несколько запоздалого авторитета для нашего времени? Эрн никаких указаний на этот счет не дает, а читателю нужно самому потрудиться, чтобы найти ее у Джоберти (Introd. I, 116). Именно Джоберти упрекает современных философов в том, что они вместо того, чтобы выводить метод из принципов, хотят вывести принципы из метода, каковая ошибка, по его мнению, идет от Декарта и квалифицируется как «психологизм». «Кузен, — говорит далее Джоберти, — явно признает ее, вменяя, однако, недостаток в достоинство»; затем у Джоберти идет цитата из Кузена, которая начинается словами: «Дух, который... отличает Декарта от всех его предшественников... есть дух метода», и кончается словами: «Анализ мысли — вот в чем картезианский

---

\* Буквальный перевод гласил бы: «благодаря этому учению он становится продолжателем истинной науки и через посредство св. Бонавентуры, св. Августина и александрийцев, восходит к Платону» (Introd. I, 61).

метод»; вслед за сим Джоберти пишет: «И, восхвалив Декарта за этот его прием, он (т. е. Кузен) прибавляет: “Можно различить две эпохи в картезианской эре: одна, где метод учителя, несмотря на его новизну, не признается, однако, другая, где стараются выйти на этот спасительный путь. К первой принадлежат Мальбранш, Спиноза, Лейбниц; ко второй — философы XVIII века”».

Одно из двух: в рассматриваемом пункте Эрн хотел сказать, как сам Джоберти характеризует свое отношение к Мальбраншу, или он берет это рассуждение и ссылку на свою собственную ответственность. В первом случае Эрн дает повод к серьезным недоумениям. «Невольное признание» Кузена приводится здесь как аргумент в пользу Мальбранша перед Декартом, но во-первых, Джоберти не это хотел доказать ссылкой на Кузена, как видно из предыдущего, а во-вторых, Джоберти было бы очень неприятно слышать, что он одобряет такое место из Кузена, где Мальбранш разделяет «положительную особенность» с нелюбезным почтенному патеру Спинозой, как можно предположить это на основании того, что тому же Кузену весьма достается от Джоберти за такое сопоставление Мальбранша и Спинозы (ср. *Intr. II, Nota 34, p. 166 ss.*). Правда, Эрн смягчает мысль Кузена, выбросив имя Спинозы, но тогда весь этот пассаж он берет на свою ответственность. Конечно, желательно бы услышать более современный авторитет в делах истории философии, чем «сам Кузен», но Кузен так Кузен, только хочется спросить: как же Эрн, ссылаясь на «самого Кузена», проглядел одну повторяющуюся у него мысль, которая исключает возможность характеризовать приводимые теперь Эрном слова, как «невольное признание»? Если к «первой эпохе» картезианства Кузен относит Мальбранша, Спинозу и Лейбница, то кто принадлежит ко второй? Прежде всего Локк, а остальное ясно само собою! Ясно, как дойти от *cogito ergo sum* до самого Кузена с его столь откровенным признанием «психологизма»\*, но также должно было быть с самого начала ясно, что опасно призывать именно Кузена\*\* против Декарта. Джоберти это хорошо понимал, обвиняя самого Кузена в декартовском «психологизме»\*\*\*.

\* См., например, его: *Premiers Essais de Philosophie*. 3-е ed. 1855. P. 216; ср.: P. 224—225.

\*\* Ср. например, его: *Histoire generale de la Philosophie*. 11-е ed. 1884. P. 476.

\*\*\* Вся философия Джоберти, и в особенности его учение о творении и о Боге, находится в оппозиционном соответствии с философией

Вслед за приведенными выше словами Эрн пишет: «Мальбранш картезианствует лишь в частностях, в принципах же своей философии, в ее основном духе он решительно преодолевает Декарта». Доказательство этого тезиса у Эрна состоит из двух частей. Во-первых, он приводит аргумент Джоберти (Intr. I, 143): Мальбранш исходит не из непосредственного факта — я мыслю, следовательно, существую, — как Декарт, а превращает его в силлогизм: небытие не обладает свойствами, — я мыслю, следовательно, существую; а положение небытие не обладает свойствами равносильно положению Сущее есть. Как справедливо поясняет Джоберти, Мальбранш здесь расходится с картезианством, даже там, где он претендует быть картезианцем. Аргументация Джоберти поражает своей слабостью. Допустим, что положение «небытие не обладает свойствами» есть первая и самоочевидная истина и может быть большей посылкой силлогизма, но откуда приобретена меньшая посылка «я мыслю»? Она так же первична и очевидна, как и большая, и это одинаково для Мальбранша и Декарта. А тогда из-за чего же шум?.. Но вся суть в том, что этот силлогизм вообще сомнителен, ибо заключает в себе явно *quaternio terminorum*<sup>7</sup>, при определениях Джоберти в особенности. Допустим, что, действительно, положение небытие не обладает свойствами = Сущее есть, тогда, по Джоберти, бытие Сущего, т. е. Бога, должно определяться как *essere*, а бытие «я» определяется как *existere*, — какую же цену имеет весь силлогизм? Как логически перейти от абсолютного бытия к бытию действительному? По пути этого перехода неизбежно встретятся все те затруднения, с которыми так тщетно боролся рационализм, напр<имер>, у Спинозы. В итоге, более все-таки прав Джоберти, считая, что Мальбранш разошелся с Декартом в этом пункте, но не прав Эрн, говоря, что Мальбранш «в основном духе философии решительно преодолевает

---

Кузена. Эрн не только не поставил возникающего из этого историко-философского вопроса, но даже не указал на такую тесную связь Джоберти и Кузена. Упомянув о сочинении Джоберти, которое посвящено критике религиозного учения Кузена, Эрн заявляет: «Но ввиду малого интереса, представляемого не оригинальной философией Кузена, я оставляю без рассмотрения критику Джоберти, на нее направленную» (с. 87, прим.). Но по этой же причине «малого интереса, представляемого не оригинальной философией» можно было бы оставить «без рассмотрения» всю философию Джоберти!.. Или, может быть, Эрн думает, что, только критикуя «неоригинальную философию», и Джоберти начинает представлять «малый интерес»?..

Декарта». Может быть, и сам Эрн почувствовал недостаточность приведенной аргументации, потому что он во второй части рассматриваемого пункта подкрепляет ее: «В самом деле, Мальбранш говорит: “Доказательства бытия Бога и Его совершенств, построенные на идее бесконечности, нам присущей, суть доказательства простого зрения. Мы видим, что существует Бог, если мы видим бесконечность, ибо необходимое существование уже заключено в идее бесконечности, или, точнее мы, можем видеть бесконечное лишь в нем самом”. Этим самым методологически обосновывается онтологизм» (с. 105—106). Кроме цитаты из Мальбранша, остальное в этом отрывке принадлежит Эрну. Эту же цитату приводит у себя и Джоберти\*. Но, разумеется, не это придает ей вес и смысл. Она должна быть разъяснена из контекста самого Мальбранша. И действительно, глава, содержащая в себе эту цитату, могла бы дать немало полезного для историко-философского исследования о Джоберти, но она интересна и не только исторически\*\*. Вопреки интерпретации Джоберти—Эрна Мальбранш здесь ясно и недвусмысленно утверждает: «Первое, что мы познаем, это — существование нашей души; все акты нашего мышления суть неопровержимые доказательства его; ибо то, что действительно мыслит, действительно есть нечто, — это вполне очевидно». Достигаем мы этого знания не путем вывода, а путем непосредственного созерцания (интуиции), и это знание до такой степени надежное, что если бы даже Бог захотел нас обманывать, «то и тогда, — утверждает Мальбранш, — я был бы убежден в том, что он не может обмануть меня в том моем познании, которое основывается на простом созерцании, каково, напр<имер>, познание: я существую, ибо я мыслю; дважды два есть четыре». Напротив, умозаключение может легко повести к заблуждениям, и для гарантии против них требуется еще убеждение в том, что Бог нас не обманывает. «Чтобы быть вполне убежденным в том, что самые достоверные науки, как-то: арифметика и гео-

\* См.: Intr. I, 144. Я потому отмечаю несамостоятельность Эрна в исторических цитатах, что, 1) хочу подчеркнуть его слепое доверие к Джоберти, а 2) хочу опровергнуть его утверждение, которое гласит: «путем параллельных ссылок мы старались показать редкую историко-философскую насыщенность умозрительных теорий Джоберти» (с. 327). Под «параллельными ссылками» я понимаю самостоятельные историко-философские указания, а не воспроизведение указаний самого Джоберти.

\*\* Кн. VI, ч. II, гл. 6. — Разыскания истины Николая Мальбранша. Пер. Е. Б. Смеловой под ред. Э. Л. Радлова. СПб. Т. II. С. 368 сл.

метрия, суть и самые истинные науки, необходимо прежде познать Бога и знать, что Он не обманщик; ибо иначе очевидность в этих науках не будет полна и можно с ними не соглашаться. То, что Бог не обманщик, необходимо узнать простым созерцанием, а не умозаключением, ибо умозаключение всегда может оказаться ложным, если мы допустим, что Бог обманщик. — Все общепринятые доказательства бытия Божия и свойств Его, выведенные из бытия и совершенств Его тварей, по-моему, имеют тот недостаток, что они не убеждают разума через непосредственное созерцание. Все эти доказательства суть рассуждения, правда, сами по себе убедительные; но, будучи рассуждениями, они как таковые неубедительны, — стоит нам предположить, что существует какой-то злой дух, обманывающий нас» (с. 370). Теперь ясна и цитата, приводимая Джоберти-Эрном, я только в ней исправил бы перевод Эрна и вместо «построенные на идее бесконечности» перевел бы буквально: «выведенный из идеи, которую мы имеем о бесконечном», (*tirées de l'idée que nous avons de l'infini — deducta ex idea infiniti quam habemus\**, чтобы таким образом оставить в неприкосновенности картезианский «психологизм» Мальбранша и в этих его словах. Все это у Мальбранша завершается прекрасною мыслью: «Все эти истины (т. е. существование Бога и Его правдивость) представляются путем простого созерцания уму внимательному, хотя, по-видимому, мы и рассуждаем здесь; эти рассуждения, однако, нужны лишь для того, чтобы изложить эти истины другим». — Это в высшей степени интересно и важно, тем более что как раз в этой главе Мальбранш резюмирует свои положительные взгляды на природу познания. Обращу внимание на следующие философски важные моменты в изложенном. (а) Мальбранш совершенно так же, как и Декарт, исходит из анализа сознания, — тут для них обоих первое. Если, как думает Джоберти, Декарт — психологист, то психологист и Мальбранш. Но существеннее всего то, что не с тем наивным определением психологизма, которое дает Джоберти, можно разрешить, где у Декарта и Мальбранша психологизм и где его нет. Теологизм Джоберти не менее психологистичен, чем спиритуализм Декарта или Мальбранша. Критерием различия психологизма от непсихологизма служит не то, что на месте *cogito* Джоберти ставит Бога, а то, как берется здесь для анализа само сознание: как сознание фактическое или сущное? В самом же переживании Бог, — если только Он не есть «акт» или «форма» сознания, — являет-

\* Лат. пер.: *De Inquirenda Veritate. Genevae, 1689. P. 457.*

ся такую же трансцендентностью, — хотя бы и *sui generis*<sup>8</sup>, — как и человек; (b) Ссылка на «простое зрение» не имеет никакого значения, так как она никак не исключает «доказательства». Формула Мальбранша, приведенная мною, имеет классический характер и с разъяснения ее следовало бы начинать всякую методологию. Вы можете прийти к своей истине каким угодно путем, но раз вы хотите убедить в своей истине других, вы вынуждены «рассуждать», т. е. в конце концов тем, или иным способом доказывать. Самая свободная теория непосредственного усмотрения истины, след<sup>о</sup>вательно, всякий интуитивизм вяжется, таким образом, самым естественным путем с логикой и ее законами; даже намеренный «алогизм» есть одна из форм убеждения и доказательства, как намеренный методизм в познании есть его свободно выбранный путь, от которого человеку предоставлено отказаться, когда он пожелает. Вот почему и Мальбранш мог «видеть» Бога, и тем не менее «доказывать» Его бытие\*. (c) И его доказательство «из идеи бесконечного», действительно, есть картезианское доказательство и по методу и по содержанию. Напомню только следующее рассуждение Декарта: «Я подразумеваю под словом Бог субстанцию бесконечную, вечную, неизменную, независимую, всеведущую, всемогущую, создавшую и породившую меня и все остальные существующие вещи (если они действительно существуют). Эти преимущества столь велики и возвышенны, что чем внимательнее я их рассматриваю, тем менее кажется мне вероятным, что эта идея может вести свое происхождение от меня самого. Следовательно, из всего сказанного мною раньше, необходимо заключить, что Бог существует. Ибо, хотя идея субстанции будет находиться во мне потому, что я сам субстанция, все-таки я, существо конечное, не обладал бы идеей субстанции бесконечной, если бы она не была вложена в меня какой-нибудь дей-

---

\* Если бы Мальбранш в этом пункте «решительно преодолел Декарта», едва ли он написал бы нижеследующее поучение: «Легко узнать истину или ложность обвинений, направленных против г-на Декарта; его сочинения легко найти и очень легко понять, если только быть способным ко вниманию. Прочтите же его сочинения, чтобы иметь другие доказательства против него, чем простые слухи, и, надеюсь, если их прочтут и подумают над ними хорошенько, его не обвинят более в атеизме, а, напротив, будут уважать всем тем уважением, которого заслуживает человек, доказавший очень простым и очевидным способом не только бытие Бога и бессмертие души, но множество других истин, которые были неизвестны до него» (Разыскания истины. Т. II. С. 105).

ствительно бесконечной субстанцией. — И я не должен думать, что постигаю бесконечное не при помощи истинной идеи, а только через отрицание того, что, конечно, подобно тому как я понимаю покой и мрак через отрицание движения и света. Наоборот, я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной, и следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первее во мне, чем понятие конечного, т. е. понятие Бога первее понятия меня самого...» \*

Итак, *in summa summarum*<sup>9</sup>, я не вижу, чтобы вышеприведенное утверждение Эрна о том, что Мальбранш «решительно преодолевает Декарта», ему удалось обосновать. Единственно, с чем я согласился бы, что все-таки Мальбранш не настолько картезианец, насколько, напр<имер>, Арно и Николь, которых Эрн весьма решительно относит в число «блестящих писателей», «не искусившихся картезианством и оставшихся верными церковному онтологизму» (106)... Арно и Николь!?.

Вслед за разобранным отрывком Эрн приводит еще цитату из Джоберти, где последний ставит на вид Мальбраншу неясно

\* Метафизические размышления. Рус. пер. С. 48—49 (*Oeuvres de Descartes / Ed. par Simon. P. 89—90*). Ср.: Frinc. I, § 20, 27, 30, где Декарт ссылается на «естественный свет». Известно, какая это запутанная проблема, но самым несомненным мне в ней представляется сопоставление этого понятия в порядке метафизическом с гносеологической (психологической) интуицией (*intuitus*). Из новейших работ о Декарте ср. по этому поводу: *Barth H. Descartes Begründung der Erkenntnis. Bern, 1913. S. 38*. Рейнинггер называет теорию познания Декарта «теологией познания»; «ее обоснование, — говорит он, — даже в антропологическом аргументе, — безусловно (*durchaus*) онтологично» (S. 57). «Философия познания Декарта, — по его словам, — есть попытка объяснить возможность рационального познания из связи человеческого мышления с сверхиндивидуальным разумом творческой силы (*Reininger R. Philosophie des Erkennens. Lpz., 1911. S. 64*). К. Юнгман резюмирует след<ующим> обр<азом> декартовское доказательство бытия Божия: «*sich 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 vollkommenes 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*» (*Jungmanrt K. René Descartes. Lpz., 1908. S. 59*)<sup>10</sup>. Я не предлагаю верить безусловно Рейнинггеру или Юнгману, но думаю, что Эрн мог бы и Джоберти доверять меньше.

проведенное различие между интуитивной и рефлексивной идеей Сущего. Но если Мальбраншу можно простить этот грех, то, может быть, можно быть снисходительнее и к Декарту? В этом смысле очень полезно, что Эрн привел эту цитату. Я не стал бы только переводить «precessori» через «последователи», а перевел бы «предшественники», и очень просто отнес бы в число этих предшественников и Декарта. — За этой цитатой следует опять цитата из Джоберти, — хотя ни кавычками, ни указанием страницы она не отмечена (Intr. II, 168), — о том, что «теория идеального видения» у Мальбранша есть «целая философия». К этому присоединяется самостоятельное слово Эрна об «грандиозности» мальбраншевского «наброска» этой теории, потом прямая ссылка на Джоберти (Intr. II, 169), предваряемая словами: «Кузен, “сделавший своей родине печальный подарок, завезя в нее немецкий пантеизм”, не умеет понять Мальбранша и просматривает платоническое существо его философии, и это заставляет Джоберти сказать сильное слово...» (106). «Это» ли заставляет Джоберти «сказать сильное слово», решить трудно, ибо в указанном месте (Intr. II, 169) Джоберти об этом не говорит, а если Эрн нашел такой мотив у Джоберти в каком-либо другом месте, то почему он, как историк философии, не отметил, что мальбраншевская «теория идеального видения» — как раз и не может быть отнесена к «платоническому существу» его философии. И тогда Эрн сошелся бы во взглядах с Джоберти, так как последний считает «теорию идеального видения» необходимым дополнением к Платону, а след<овательно>, никак не «платоническим существом»\*. И вот этим кончается изображение Мальбранша и отношения к нему со стороны Джоберти.

\* Эрн. С. 106: «Теория идеального видения в идее своей есть целостная философия; она содержит в себе учение о природе, происхождении и закономерности знания. К сожалению, она не развита и по сравнению с тем, чем она могла бы быть, — это только набросок, но набросок грандиозный, ибо умозрение делает в нем действительный шаг вперед. Кузен, “сделавший своей родине печальный подарок, завезя в нее немецкий пантеизм”, не умеет понять Мальбранша и просматривает платоническое существо его фи-

Джоберти. II. P. 168: «Теория идеального видения есть целая философия; она есть необходимое дополнение (il compimento necessario) учения Платона, св. Августина, св. Фомы и более здоровой части александрийской философии; она содержит в себе полную систему о природе, происхождении и закономерности нашего знания...»

P. 109: «Повторяю, теория Мальбранша далека от научного совершенства (см. слева) <...> пойти с нею в сравнение. И Кузен, сделавший своей родине печаль-

Лейбницу уделяется еще меньше (с. 107—108), чем Мальбраншу; об историко-философском исследовании здесь не может быть и речи; недоумениям есть место, но ограничусь одним: на каком основании Эрн утверждает дважды в этих нескольких строчках, что Лейбниц «кафоличен», а Декарт не кафоличен? Оснований Эрн не приводит. Так думал Джоберти? Оснований не приведено. Так думал бы Джоберти, если бы знал различие, которое мы делаем между «католическим» и «кафолическим»? Едва ли, так как для него как католика это различие не имело бы, вероятно, смысла; едва ли бы он сомневался, что «католическое» и «кафолическое» — одно.

Не буду останавливаться и на Вико, — ему автор уделяет больше места (2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> стр., с. 108—111\*), — так как в книге есть более важные вещи, на которых нужно остановиться. От одного только вопроса не могу воздержаться: Джоберти постоянно цитирует Вико, Эрн указывает три стороны, которые были «дороги Джоберти в Вико» (с. 109), — как же он потом утверждает: «Кроме исторической *зависимости* от целого ряда мыслителей онтологического направления, Джоберти в вольном порыве своего философского творчества встречается с самыми трудными и неясными постижениями Вико и Платона, вовсе не зная об этом (курсив мой), и продолжает их в тех вершинных их идеях, которые были не восприняты историей и оставались безусловно под спудом» (с. 327—328).

лософии, и это заставляет Джоберти сказать сильное слово: «Повторяю, — говорит он, что теория Мальбранша далека от научного совершенства, но даже если ее взять такой, какова она есть, то во французской философии мы не найдем решительно ничего, а во всей современной философии очень мало, что могло бы пойти с нею в сравнение»).

ный подарок в виде немецкого пантеизма (*il tristo dono del pan-teismo germanico*) и объявляющий себя эклектиком, т. е. собирателем цветков различных систем (*del fior dei vani sistemi*), посвятил этим тонким мыслям только несколько строк, в которых он даже не показал знания автора, о котором рассуждает».

\* Кроме того, в приложении к книге: «Экскурсы: Суждения Вико о Декарте» (с. 836—338). Назначение этого «экскурса» мне не ясно. Эрн приводит едва шестую часть суждений Вико об Декарте: это само собою делает его освещение этого вопроса неполным и одно-сторонним, не говоря уж о том, что в приведенных отрывках интерпретация Эрна очень спорна. Собрать суждения Вико о Декарте и дать исчерпывающее освещение вопроса не трудно, пользуясь «*Tavola analitica*» в миланском издании Дж. Ферари (2 ed. Vol. 1. P. 262—263)<sup>11</sup>.

## II

Рассмотренные нами вопросы о предшественниках Джоберти входят у Эрн под заголовком «Предания истинной философии» в главу «Проблема психологизма», но, собственно, только первая часть этой главы «Критика новой философии» подходит под общее название главы. Здесь Эрн прослеживает отношение Джоберти к отвергаемым им философским течениям, которые и подводятся под титул психологизма. Можно было бы пожелать здесь прежде всего точного уяснения этого термина путем теоретического анализа тех определений, которые встречаются у Джоберти. К сожалению, несмотря на то, что потом (с. 225 сл.) Эрн высказывает целый ряд теоретических соображений по поводу этого понятия, названного уяснения мы у него не находим. Правда, Эрн подходит к разъяснению психологизма в упомянутой «Критике новой философии» иным путем: путем историко-философского анализа этого понятия. Таким методом можно было бы удовлетвориться до известной степени; читатель в конце концов сам мог бы сделать соответствующие обобщения. Но и здесь мы встречаемся с тем же своеобразным соединением у Эрн большого доверия к Джоберти, с одной стороны, и стремления «исправить» его, с другой, — соединением, которое так мешало ясности в уже рассмотренном отделе.

Основателем (*il fondatore*) современного психологизма и гетеродоксии<sup>12</sup>, по Джоберти, является Декарт, а за Декартом и вся новая философия, исключение из коей представляют, как мы видели, Мальбранш, Лейбниц и Вико. Отношение Джоберти к Декарту поэтому очевидно, заслуживает особенного внимания. Но, разумеется, и в додекартовской философии не все приемлемо для Джоберти при его церковно-католической прямолинейности и ортодоксальности. Эрн делает попытку в качестве предшественников декартовского психологизма представить Аристотеля и Лютера, причем он излагает свои взгляды так, что дает повод думать, будто того же мнения держится и Джоберти. Так как я не во всем согласен с толкованием Эрн, то воспроизведу сперва для освещения последующего то разделение философии, которое дает сам Джоберти.

Ход его мысли, предвещающей это разделение, такой \*: «Первоначальный и главный предмет философии, — говорит он, — есть Идея, непосредственная цель (*termine immediate*) умственной интуиции. Этим словом, узаконенным Платоном в фило-

\* Intr. II. Cap. 3. P. 3 ss.

софском языке всех цивилизованных народов Европы и принимаемым мною в смысле аналогичном платоновскому, я хочу обозначить отнюдь не понятие наше, и не какую-либо сотворенную вещь или свойство, а абсолютную и вечную истину, поскольку она представляется в интуиции человека» (II, р. 3). «Идея не доказуема, а ее нужно допустить как некоторую первоначальную истину». «Идеальный признак, который, будучи эквивалентен доказательству, заменяет его, есть очевидность. Очевидность есть умопостигаемость (*l'intelligibilita*) вещи; и так как Идея есть Умопостигаемое, то она оказывается очевидной сама собою» (р. 4). «Очевидность не исходит от духа, но входит в него и его проникает: приходит извне, а не изнутри: человек ее получает, не производит, он причастен ей, а не автор ее» (р. 5). «Мысль отражается в себе самой и удваивается, так сказать, в рефлексии, через посредство знаков; последние являются орудием, которым пользуется дух, повторяя в себе самом интуитивную работу, или, точнее, интеллектуально копируя идеальную модель» (р. 6). «Эта рефлексивная работа духа есть философия; ее можно, след., и определить как последовательную экспликацию первого идеального понятия» (*Ibid.*). «История, вера и разум сходятся в доказательстве того, что отец рода человеческого был создан Богом с даром слова. Первоначальное слово, будучи божественным, было совершенно и выражает Идею сполна... Первая идиома была откровением; и божественное откровение есть слово Идеи, т. е. Идея, говорящая о себе самой и выражающая самое себя». (р. 7). — «Общества имеют душу, тело, а потому и лицо, как индивиды... Идея есть душа вселенского общества (*della societa universale*), и вид человеческий есть известным образом тело Идеи... Идея, действительно, есть душа душ, жизненный принцип всякого организма, всякой гармонии, всякого сотворенного порядка, и внутренняя, высшая, всеобщая форма существований» (р. 9). — «Хотя понятие Идеи не может быть уничтожено совсем, оно может быть затемнено, и оно было затемнено с самых первых времен, в силу тех же причин, которые наносили ему ущерб впоследствии и с недавнего времени привели философские науки в то состояние упадка, в котором они находятся еще по настоящее время... Состояние рефлексии противно природе, и размышляющий человек есть испорченное животное (Руссо)...» (р. 10) «...Христианство <...> есть совершенное восстановление первобытного состояния человека и руководство его к его конечному состоянию» (р. 13). — «Нужно различать два человеческих рода, один — по природе, другой — по благодати... Пер-

вый есть материальное общество скорее тел, чем душ, так как ему недостает целостности идеального принципа. Второй есть духовное общество, собор умов, организованных Идеей и тесно объединенных в одно тело <...> Человеческий род, восстановленный сверхъестественно, путем духовного избрания и рождения, есть Церковь; последнюю можно в этом отношении определить как последовательную реорганизацию человеческого рода, разделенного грехом и воссоединенного благодатью, посредством идеального единства» (р. 14—15). «Таким образом, хотя Церковь не есть актуально род человеческий, он есть Церковь потенциально, и он антиципирует в ней небесные prerogatives... Полнота Идеи, как выяснится это в течение нашего рассуждения, есть привилегия католицизма; поэтому он есть единственный органический принцип, который может преобразовать род человеческий» (р. 16). «Церковь есть персонифицированная Идея и облеченная в одежды внешнего и чувственного тела, которое ее представляет и которое, представляя ее, причастно ее интимной очевидности и освещается ее блеском» (р. 17). «Если Церковь есть преобразование человеческого рода, то не католик становится в состояние эксцентрическое, вне своего естественного условия, и морально исключен из собственного рода; по отношению к Идее это — человек без закона, необщественный, дикий, и соответствует в порядке интеллектуальном тому, чем был бы в порядке материальном человек, вскормленный и воспитанный вне всякого общества» (Ibid.) «Католическая иерархия есть организация разных глав и частных общин под единым и высшим вождем. И так как эта иерархия есть единый организм, который, последовательно развертываясь и расширяясь, может осуществить моральное единство всего вида, то отсюда следует, что ее видимый глава есть органический принцип, от которого зависит будущее единство мира. Первосвященническая власть поэтому есть духовное и избранное отцовство, необходимое для образования единства великой человеческой семьи, как материальное отцовство объединяет частные семьи; и как среди многих народов, пользующихся уже благом католических установлений, есть один, который заслуженно гордится тем, что занимает центр столь обширного целого; так в этом отношении несомненно, что Италия, содержа в своем лоне принцип морального единства мира, есть нация-мать человеческого рода» (р. 18). — «Церковное общество сохраняет божественное сокровище, передавая его от поколения к поколению, и выявляет его в слове. Дефинитивные формулы, составляющие слово Церкви, содержат *implicite* всю истину, но по боль-

шей части они обнимают в слове *explicite* только интегральные элементы, которые, будучи собраны вместе, устанавливают то, что я называю полнотою Идеи» (р. 20). «Наука, выявляющая рациональные элементы, есть философия; наука, раскрывающая элементы сверхрациональные, есть теология, которую можно назвать откровенной или положительной. Философия и теология, соединенные вместе, образуют совершенную идеальную науку» (р. 20). «Полнота идеальных элементов, которые составляют основание и предмет спекулятивных наук, требуют двух вещей: 1) чтобы такие элементы были получены из откровения, через поддержку традиции; 2) чтобы традиция могла оказать свое влияние и была, след<овательно>, сохранена и выражена каким-нибудь иерархическим и непрерывным учреждением, первое звено которого связано с откровением» (р. 25).

Я не поскупился на цитаты из Джоберти, потому что хотел не только возможно яснее представить основания того разделения философии, к которому мы должны перейти, но также представить читателю подлинный стиль и настоящую философию итальянского патера. Приведенные отрывки, на мой взгляд, вполне достаточно уясняют «прагматическое» отношение Джоберти к философии, — видны источники его собственного пафоса, равно как и ценность его философского замысла. Приведенные цитаты сами по себе дают уже достаточно для общего освещения «философского» облика Джоберти. Перейдем непосредственно к его разделению философии, которому, кстати отметить, Эрн приписывает совершенно неподобающее значение, уверяя читателя, что джобертиевская «концепция двух магистралей поражает своим размахом, своею философско-историческою глубиною и меткостью основной своей мысли», что «легкость, с которой Джоберти развязывает «узел» сложнейших исторических перипетий философии и разлагает их причудливую ткань на две основных и простых (в смысле простых химических элементов) нити: нить онтологизма и нить психологизма, запечатлена большим мастерством и несомненным даром исторической дивинации» (с. 111). Во всем этом верно, кажется, только указание на «легкость», с которой Джоберти справляется с историей философии.

«Историограф философии, — говорит Джоберти, — больше всего должен иметь в виду эту связь философских учений с откровением через посредство дефинитивных формул, адекватно выражающих идеальные истины. Все системы делятся на два класса; и являются традиционными или антитрадиционными, смотря по тому, связываются они с откровением, путем тради-

ционного слова, или расходятся с ним; и ортодоксальными и гетеродоксальными, поскольку они соглашаются с определенной и иерархической формулой или расходятся с ней, соответственно порядкам откровения, от которых они берут начало, допуская или отвергая их» (Intr. II, 26). Системы традиционные и ортодоксальные затем делятся еще на два вида: системы прогрессивные, где сохраняется также научная традиция, и регрессивные, где нить научной традиции прерывается; системы гетеродоксальные, утерев традицию религиозную, не могут сохранить научной, а потому все они ретроградны (Ibid.).

Теперь в свете этого разделения для нас станет ясным отношение Джоберти к различным течениям новой философии. Всю христианскую философию он делит на три эпохи: эпоха Отцов церкви, схоластики и период современной науки (II, 28). Первая эпоха — ортодоксальна и прогрессивна; вторая содержит ряд ортодоксальных систем реализма и ряд гетеродоксальных систем номинализма; третья эпоха дает небольшое число изолированных ортодоксальных философов и множество гетеродоксальных (Ibid.). Философы последней эпохи, отвергая Идею как данное нам, рассматривают истину как создание собственного ума и начинают философию с «чувственного восприятия»; эту гетеродоксию можно определить как «подстановку чувственного на место умопостигаемого, как первого принципа, от которого движется философия». (II, p. 28). Чувственное бывает или спиритуальным и внутренним, или материальным и внешним; особый вид спекулятивной гетеродоксии поэтому состоит в «подстановке внутреннего чувственного на место умопостигаемого, в качестве первого принципа, и психологической рефлексии на место разума, в качестве главного или, по крайней мере, начального орудия философии. — Эту систему, которая исходит из внутреннего чувства, чтобы из него извлечь и соорудить все человеческое познаваемое, подобает обозначить именем Психологизма... Я определяю, следовательно, Психологизм, как систему, которая выводит умопостигаемое из чувственного и онтологию из психологии» (II, 29).

Из этого последнего определения исходит и Эрн в своем изложении (с. 67), но оно у него не ясно, так как всех предшествующих, приведенных здесь нами рассуждений Джоберти Эрн не рассказывает своему читателю. В конце концов, и сам Эрн, может быть, благодаря этому упущению делает странное на первый взгляд утверждение, что Джоберти, — и притом «как истинный платоник» (!?) — «в общих вопросах онтологической психологии занимает позицию определенно выраженного спи-

ритуализма» (с. 235). Оговорки, — «в общих вопросах», «онтологической психологии», — которыми Эрн старается придать неопределенность своему утверждению, мало помогают, если иметь в виду только что приведенное определение психологизма у Джоберти, так как оно, как очевидно, подводит под психологизм прежде всего всякого рода спиритуализм\*. Но у Джоберти есть еще одно определение психологизма, более соответствующее вышеизложенным предпосылкам его критики философских учений, это определение гласит: «Всякая система, которая помещает принцип познаваемого в чем-нибудь, что, собственно говоря, не есть Бог, необходимо есть система психологистическая: хотеть найти третье решение в этом случае так же абсурдно, как допустить что-нибудь, что субстанциально но отличается от Творца и творения»\*\*. Имея в виду это определение, можно было бы, конечно, допустить и «спиритуалиста» в лоно ортодоксальной философии, нужно только, чтобы он верил в Иегову и в Папу... Но вся суть в том, что Джоберти убежден, что психологизм и, следовательно, спиритуализм есть философия гетеродоксальная по существу. Как совмещал Джоберти в себе свой онтологизм, т. е., точнее, теологизм, и спиритуализм, это — тайна, которую Эрн столь же мало раскрыл, как и тайну «истинно платоновского» спиритуализма!..

Во всяком случае, после приведенного определения психологизма, которое имеет в виду прежде всего всякого рода спиритуализм, Джоберти непосредственно переходит к Декарту. «Распространение, — утверждает Джоберти, — если не первое введение, психологизма, который теперь владеет, несмотря на некоторые противоположные примеры, философией всего цивилизованного мира и составляет современную гетеродоксию, должно быть приписано Рене Декарту» (Intr. II, 29; ср. Эрн, 68). Философия, исходящая из картезианских принципов, делится, по Джоберти, на 5 школ или классов: философия самого Декарта; философия Локка; философия Спинозы, немецких пантеистов и отчасти Беркли; философия Канта и французских сенсуалистов, начиная с Кондильяка; и наконец, абсолютные скептики с Юмом во главе (с. 46—47). Остановимся только на

\* Джоберти допускает весьма компрометирующее включение спиритуализма в «сенсизм»<sup>13</sup>, но, нужно согласиться, во многих отношениях — весьма правильное. Возникновение и история французского спиритуализма (начала XIX в.) — лучшее тому доказательство.

\*\* Errori I, 125—126: «*Ogni sistema che colloca il principio dello scibile in una cosa, che propriamente parlando non e Dio, e necessariamente psicologista...*» (Курсив мой).

Декарте как родоначальнике всей этой гетеродоксии. «Декарт, — говорит Джоберти, — сенсист в принципах и в методе; в принципах, потому что он устанавливает в качестве первой истины, чувственный факт сознания (*il fatto sensibile della coscienza*), в методе, так как он идет от психологии к онтологии, не пройдя противоположного пути. Действительно, психологизм и сенсизм тождественны: психологизм есть сенсизм в применении к методу, сенсизм — психологизм, примененный к принципам. Приметы этого класса философов суть: 1) претензия создать новую философию; 2) отказ от религиозной и научной традиции; 3) предварительный скептицизм; 4) желание основать онтологию на психологии, и отсюда необходимость совсем отвергнуть прежнюю психологию, установленную на онтологических данных; 5) рассмотрение внутреннего чувства как первой истины; 6) научное преобладание, данное в личности человека, и, следовательно, автономия духа, анархия идей, абсолютная свобода мысли в порядке философском и религиозном, и гражданская вольность (*la licenza civile*), которая из этого проистекает» (Intr. II, 46).

Теперь физиономия самого Джоберти и смысл его психологизма читателю ясны. Выходит, что психологизм — весьма соблазнительная вещь. Но не меняет ли Эрн облик Джоберти, не разъясняя читателю, в чем же, собственно, антипсихологизм Джоберти, не показывая, какие подчас нефилософские мотивы вооружают Джоберти против Декарта, и утверждая вместо этого, что Джоберти философию Декарта и психологизм вообще «опровергает не во имя догматических взглядов католичества, не по критериям несходства его с религиозными убеждениями, а по чисто философским мотивам, во имя иного, более высокого, по его мнению, принципа философствования, который называется у него обыкновенно онтологизмом» (с. 61).

Вместо теоретического анализа психологизма в толковании Джоберти Эрн хочет установить исторические корни декартовского психологизма, но изображает при этом мысль самого Джоберти не совсем точно. «Но мистико-исторический корень психологизма, — говорит он, — нужно искать дальше и глубже, чем в картезианстве» (с. 68). Что касается «мистического» корня, то, наверное, это именно так: я думаю даже, он уходит куда-нибудь в глубины, предшествующие сотворению мира. Интереснее поэтому просто исторические корни, как более или менее доступные нам. И Эрн, по-видимому, не отказывается от этого изыскания. Он утверждает: «Исторически само картезианство есть явление производное. И обусловлено оно двумя ду-

ховными течениями. С одной стороны, психологизм возникает уже в системе Аристотеля, поскольку Аристотель себя противопоставляет Платону и критикует последнего, с другой стороны, свою мощь и власть над новоевропейским сознанием психологизм получает вследствие религиозной реформы Лютера» (с. 68). Исторически тут, разумеется, очень интересный факт: Декарт, который стремился освободить философию от аристотелевской непогрешимости, оказывается, имел в его лице своего предшественника, и тот же Декарт, который писал «я ни за что не хочу издавать сочинения, в котором самое малейшее слово могло бы не понравиться Церкви», оказывается, заражен Лютеровой ересью. Так как две страницы, занятые у Эрн доказательством этого его исторического тезиса, почти сплошь состоят из цитат, то может явиться вопрос: не есть ли это опять крайнее доверие Эрн к Джоберти? Но на поверку выходит, что, как я сказал, мысли Джоберти здесь переданы не вполне точно.

Абзац об Аристотеле состоит из трех цитат, но последняя, — кстати, неясно откуда взятая автором, — говорит только о номиналистах, две первые — об Аристотеле и номиналистах (вторая цитата разбита на две части, между которыми вставлено пояснение Эрн, основанное, впрочем, на словах самого Джоберти). Первая из них взята из предисловия Джоберти к его сочинению «*Del Vuono*», и по контексту ее (р. XX) видно, что Джоберти противопоставляет здесь Платона и Аристотеля в их этическом учении, так что видеть в этом указание на то, что Аристотель является предшественником Декарта в его психологизме, никак нельзя. Кроме того, цитата не переведена Эрном до конца, конец же ее гласит: «...и было возобновлено (дело Аристотеля) в наши дни Антонио Розмини и его школой», — вот, а о Декарте ни слова. Вторая цитата называет Аристотеля «гетеродоксом и психологистом» (у Эрн слово *eterodosso* осталось непереверденным), но опять не сказано ничего об его отношении к Декарту, а что же удивительного, что Джоберти находит у Аристотеля «психологизм», раз Аристотель был не только гетеродоксом, но даже просто язычником. Очевидно, что если Эрн, знаток Джоберти, не нашел у него более ясных для своей мысли цитат, то их и нет. Но зато есть у Джоберти иные места, которые обнаруживают иное отношение его к Аристотелю, чем то, которое изображает Эрн. Джоберти определенно противопоставляет Декарта и Аристотеля и вводит последнего в ряд своих героев философии: Платон, Аристотель, св. Августин Лейбниц, Мальбранш (Intr., Proem, 47); Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Бо-

навентура, Фома (в противопоставлении Декарту) (Intr. II, 31); Пифагор, Платон, Аристотель, св. Августин, Лейбниц, Вико (Del Buono, p. 3); «И когда я сравниваю философские труды этого писателя с “Диалогами” Платона, “Метафизикой” Аристотеля, “Троицей” св. Августина, и “Summa” Аквината, я не нахожу ничего, что можно было бы поставить в параллель его высокомерию, — разве только примерную простоту его почитателей. Картезий, я повторяю, был великим математиком; но он был самым плохим философом» (II, 41—42). Наконец, вот недвусмысленная оценка Аристотеля у Джоберти: «Прочтите только “Метафизику” Аристотеля, и вы увидите, сколько тут глубоко трактуется или, по крайней мере, указывается этим великим философом вопросов, которые в наши дни не только остаются без внимания, но игнорируются и даже не предчувствуются большинством тех философов, в руках которых, так сказать, находится наука и которые являются признанными учителями ее... Обширные размеры и, т<ак> сказ<ать>, энциклопедические и колоссальные пропорции философии были сохранены даже в Средние века, насколько допускала грубость эпохи, благодаря верховному авторитету, который тогда имел Аристотель, и благодаря широте католической Идеи» (II, 43—44). Обратное, что могло не нравиться Джоберти у Аристотеля, то должно было этому «истинному платонику» не нравиться и у Платона, как он сам это и изображает: «Одним из самых древних заблуждений философии, без сомнения, было пренебрежение к догме творения; это лишило поразительные гении Платона и Аристотеля счастья постигнуть вполне истину и оказало фатальное влияние на все части их учения с их извращенной и абсурдной гипотезой вечной материи (*colla prepostera e assurda ipotesi della materia eterna*). Но эта ошибка не была даже первой; она проистекает из ложного метода (*del metodo vizioso*), именно из извращения идеальной формулы, как мы увидим ниже» (Intr. II, 108). Отчего же Эрн не считает, что «мистико-исторический корень психологизма» лежит в Платоне?..

«Другим историческим корнем психологизма философского (*psicologismo filosofico*), — говорит Эрн, — Джоберти считает психологизм религиозный (*psicologismo religioso*)» (с. 69). Это утверждение звучит не столь парадоксально, но, разумеется, требует, прежде всего, углубленного философского анализа, которого цитаты из Джоберти не заменяют. Кроме того, цитируя, Эрн несколько «смягчает» выражения Джоберти и не всегда верен контексту:

Эрн, с. 69: «Не думая, что разрушают Идею, протестанты даже, по-видимому, утрировали ее перегрузением области непостижимого, как это ясно из их догматов о предопределении, о рабствующей воле, о вере без дел и т. п. Но принципы реформы, ее методы неизбежно вели к искажению Идеи, а затем и к ее отрицанию. Лютеранское учение есть теологический психологизм (*psicologismo teologico*). И если протестантизм сначала хранил в себе большую часть церковной онтологии, то затем, верный своему принципу и логике, должен был необходимо придти к подавлению традиционных инстинктов и к господству одного психологически определившего себя разума\*.

То, что Лютер сделал в области богословия, то Декарт сделал в области философии. Поэтому «Декарт главный извратитель новой философии (*il corruttore principale*). Он установитель ложных принципов и сквернейшего метода»\*\*.

*Джоберти*, *Introd.* II, 35 (букв. пер.): Напротив, они не только не принижали Идеи, они известным образом возвеличивали ее, перегружая, так сказать, сверхумопостижимое, как явствует из их учений о фатальном предопределении, рабствующей воли, о вере без дел и т. п. Поэтому даже в самых тяжелых заблуждениях Лютер и его приверженцы сохранили идеальный гений своего племени.

Но принципы реформы и ее метод вели прямо к искажению Идеи и, след<овательно>, к ее отрицанию. Лютеранское учение было теологическим психологизмом, не познавшим себя самого, но сохранившим в значительной части исконную католическую онтологию, не замечая ее противоречия собственным принципам. Действительно, желая непосредственно обратиться к писанному выражению идеальной истины, т. е. к откровению, без помощи слова, т. е. Церкви, и уничтожая вместе с традицией пятнадцати столетий историческую непрерывность Идеи, Лютер делал по отношению к Христианству то, что первые схизматические жрецы языческой древности делали по отношению к первоначальному откровению\*\*\*.

\* II, 87, II, 36, II, 35 1, 133, 26; 60, II, 138; Ges. III, 451.

\*\* II, 35 [? — I, 63!].

\*\*\* «Anzi, non che menomare l'idea, l'esagerarono inuncerto modo, caricando, per dir così, il sovrintelligibile, come apparisce dai loro dogmi

Приведенную же Эрном последнюю цитату читатель найдет не по прямому указанию: II, 35, а совсем в другом месте (I, 63), и в другом контексте, след<овательно>, с другим «поэтому». Там сказано: «Французские философы прошедшего столетия примкнули к психологическому принципу Декарта, но отказываются от его онтологических выводов; между тем как Фихте и другие, отвергая скептическую основу психологии их учителя (Канта), сохранили его мораль, которая у них есть истинная онтология. — Декарт поэтому главный извратитель философии Нового времени, автор ложных принципов и наихудшего метода, который привел ее к разрушению...» Ясно, что здесь речь идет не об отношении Лютера и Декарта. Это все-таки характеризует тон «исследования» Эрна: исчезает настоящий Джоберти, каким должен он предстать перед научным, а не апологетическим судом.

Сама по себе мысль Джоберти об отношении между религиозным направлением эпохи Реформации и новой философией очень интересна, и жалко, что Эрн не развил ее, а оставил в таком скомканном и упрощенном виде. С одной стороны, во всяком случае, этого вопроса не должен обходить историк, раз он к нему подошел. Есть поверхностное мнение, будто новая рационалистическая философия обязана своим рационализмом протестантству. Это мнение отражает на себе одинаково как историческую неосведомленность, так и нефилософскую тенденциозность. Нужно серьезно поставить обратный вопрос: как религиозное сознание и теология нового времени принимали рационалистический характер под влиянием новой науки в философии? \*\*

---

della predestinazione fatale, del servo arbitrio, della fede senza le opere, e altri somiglianti. Perchio anche in mezzo agli errori piu gravi, Lutero e i suoi fautori conservarono il genio ideale della loro sllirpe. Ma i principii della riformB, e il suo metodo, all'alterazion dell'Idea, e quindi alia sua negazione, dirittamente conducevano. La dottrina luterana era un psicologismo teologico, ignaro di se, che servava tuttavia in gran parte l'antica ontologia cattolica, senza addarsi della sua ripugnanza coi propri principii». И т. д.

\*\* Моя статья была уже написана, когда я нашел такую же постановку вопроса в новой книге: *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. II. Киев, 1917. Отд. II. Гл. III. С. 188—375. На основании действительного изучения эпохи автор утверждает, что «вопреки ходячему мнению, протестантство до XVII века не только не носило рационалистического характера, но, напротив, противилось рационализму, как философскому, так и религиозному...» Неверно, будто рационализм философии и науки XVII века

У Джоберти его мысль все-таки развита лучше. Он пытается, по крайней мере, освоить ее в более широком историческом масштабе, о чем Эрн не сообщает читателю уже прямо в ущерб Джоберти. Последний исходит из признанной в свое время необходимости реформы Католической церкви (II, 34 ss.). В этом направлении были, по его мнению, предприняты три гетеродоксальных реформы; из них две религиозных и третья — философская. «Религиозное заблуждение XVI века, прежде чем найти применение в философии благодаря Декарту, приняло две различных формы, сообразно различным характерам народов, у которых оно утвердилось» (II, 35). В Германии мы встречаем уже названный теологический психологизм Лютера и его последователей. Второй вид религиозного психологизма Джоберти обнаруживает на собственной родине, в Италии. «Оба Социно, — говорит он — довели до совершенства протестантский принцип, применяя его к разрушению христианской онтологии, как Лютер воспользовался им для ниспровержения католических обрядов и порядков» (II, 37). В некоторых отношениях дело социнианства представляется ему печальнее самого лютеранства. «Социнианизм, — говорит он, — отвергая идеальное и откровенное сверхумопостигаемое, затемняет, в силу логической необходимости, умопостигаемое, лишает его той чистоты и совершенства, которыми изобилует евангельское учение, сводит мудрость Христа к тесной мере Сократа и Платона и подставляет в результате на место блестящей и адекватной Идеи католического христианства несовершенную и туманную Идею языческой философии» (II, 38). В целом положение вещей характеризуется следующим образом: «Первый шаг по пути заблуждения был сделан немцами; второй — итальянцами; третий и последний был делом французов...» (Ibid.). Тут выступает уже философия Декарта. — Теперь, мне кажется, позиция «истинного платоника» Джоберти — яснее; легче, в частности, теперь понять и оценить его отношение к Декарту.

«Там, где Лютер хотел быть религиозным реформатором, — замечает Эрн, — Декарт хотел быть философом, и потому его дело подпадает под аргументы философского порядка и подле-

---

обязан своим возникновением протестантской мысли. Только во второй половине XVIII в. «протестантство радикально перерабатывается началами как субъективного, так и объективного рационализма» (с. 294—295). Мне кажется только, что работа Спекторского не полна в том отношении, что он, отдавая много схоластике, мало уделяет мистическим источникам протестантства.

жит логическому рассмотрению» (с. 70). Такому подходу к делу нельзя не сочувствовать, а потому очень жаль, что Эрн не применил этого принципа к рассмотрению философии Джоберти и, в частности, по поводу отношения Джоберти к Декарту. Увлеченный апологетическими целями, он и здесь неточно изображает самого Джоберти, и, — что еще большее упущение, — не поднимает своего голоса историка философии и философа против явно пристрастного и несправедливого Джоберти. Он только цитирует, но не анализирует. Конечно, это делает честь Эрну, что он стремится выбрать из клерикального арсенала Джоберти лишь философские аргументы, но зато он не дает русскому читателю истинного облика этого противника «свободной мысли» (см. выше, с. 323), а делая вид, что аргументы Джоберти не вызывают сомнений, он совершает грех и перед самой философией.

Если я правильно понимаю Эрна, то он придает значение, главным образом, пяти аргументам Джоберти, на которых я по порядку и остановлюсь. 1) «Декарт начинает с сомнения. Он его называет методическим и в то же время универсальным». Джоберти сомневается в правильности такого начала. «Кто начинает с сомнения, тот должен и кончить им, ибо вершина познавательной пирамиды должна быть однородной с ее «основаниями» (71). Убийственное «ибо»!.. Но почему Эрн не привел другого аргумента Джоберти против скептицизма Декарта, — аргумента не столь убийственного, но весьма характерного для Джоберти: «Методически процесс и абсолютное сомнение, которое Картезий предпосылает своей философии, никаким образом не могут быть согласованы с католическими принципами» (Intr. I, 134). Пусть Декарт сам называет себя католиком!.. Эрн ссылается на Владимира Соловьева (с. 70, примеч. 2)<sup>14</sup>, который пришел «к такому же отрицанию принципов декартовской философии», как и Джоберти, при этом Эрн указывает: «ср. также VIII, 177» (Собр. соч. Соловьева). Но именно на этой странице Соловьев доказывает, что методическое сомнение «не есть праздная игра ума», и, между прочим, говорит, что «...этим сомнением не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обусловливается желанный конец его, который никак не будет простым возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном. Я не могу заранее ручаться за такой результат будущей философии, но знаю только, что без предварительного сомнения во всех догматических взглядах

он совершенно невозможен». И так, кому же верить? Или, может быть, Вл. Соловьев также несогласуем с «католическими принципами»?..

2) Второй аргумент (с. 71—72) можно формулировать как «первенство метода перед принципами». Не нужно придавать этому аргументу принципиального значение и сопоставлять, напр<имер>, с новокантианскими тенденциями к панметодизму. Эрн просто, мне кажется, придал здесь большее значение, чем оно того заслуживает, замечанию Джоберти по поводу уже знакомого нам (см. выше) «признания» Кузена. В сущности же речь идет все о том же психологизме Декарта: дух метода отличает Декарта от его предшественников, заявляет здесь Кузен. — В чем состоит этот метод? В «анализе мысли», — отвечает Кузен («L'analyse de la pensée, telle est donc la méthode cartésienne») (Intr. I, 116). Упрекать Декарта в психологизме, разумеется, не трудно. Но вопрос этот не так прост, и тут Эрну представлялся прекрасный случай обнаружить свою компетенцию историка философии, показав, что есть в самом деле психологизм и в каких пределах вообще имеет смысл говорить о психологизме Декарта. Эрн утверждает, что «у Джоберти был несомненный дар особого, эйдетического зрения» (с. 241). Но как же тогда пронизательный Джоберти не доглядел, что в *cogito* Декарта наряду с психологизмом есть утверждение подлинного эйдетического начала данных сознания? Откуда у самого Эрна эта модернизация платоновского слова εἶδος, как не от самого тонкого аналитика сознания нашего времени? Эрн сам утверждает: «Феноменологический метод Гуссерля, стремящийся проложить робкие пути к узрению идеальной сущности явления, Джоберти должен был бы приветствовать как здоровую “интенцию”, как некоторое пробуждение конкретно-применяемой метафизической способности» (228). Что же такое у Гуссерля «узрение идеальной сущности явления», как не эссенциальная давность сознания? Я согласен с тем, что именно от эйдетической данности *cogito* нельзя заключать к собственному реальному существованию, но точно так же и по тем же основаниям нельзя этого делать от признания идеальной сущности Иеговы, как делает Джоберти, иначе нам было бы позволено заключать и от идеальной сущности, напр<имер>, числа 13 к реальному бытию «вещи 13». А потому Декарт много пронизательнее Джоберти, когда он прямо к сущности Бога относит и его бытие. Но трудно думать, что как это бытие, так и наше собственное, равным образом и эйдос его, могут быть предметом философского анализа и в то же время могут быть даны помимо

сознания, — а отказаться от того, что предмет анализа дан через сознание, можно разве только под угрозой разойтись с «католическими принципами»...

3) Третий аргумент составляет развитие той же мысли с большей определенностью, так что философия Декарта прямо упрекается в субъективизме. И этот упрек имеет за собою некоторое основание, но и здесь Эрн не обнаруживает беспристрастия историка. Вместо того чтобы слепо доверять Джоберти, ему следовало бы обратиться к самому Декарту и показать, что именно Джоберти меньше всего имеет права кипятиться на эту тему, так как если Декарт и берется перейти ко всем вещам от своего «я», то все же одно исключение у него есть. И это исключение — тот самый иудейско-католический Бог, *ad maiorem gloriam*<sup>15</sup> которого Джоберти клеветает на Декарта, ибо иначе как клеветой нельзя назвать рассуждение Джоберти, к которому так доверчиво отнесся Эрн:

*Джоберти* (Intr. II, 39—40, Эрн, 72):

«...если бы кто сказал: моя душа мыслит, следовательно, она есть, он выразил бы некоторым образом общую, независимую, абсолютную истину; но кто, наоборот, начинает, говоря: я мыслю, следовательно, я есмь, тот сосредоточивает истину в собственной индивидуальности, и прививает ее, так сказать, к личности философа. Верно, во всяком случае, то, что Декарт открыто уверял, что не желает устанавливать энтимему, разрешимую в силлогизме, а желает выразить простой первичный факт; потому что в противном случае он должен был бы подразумевать необходимое и общее положение: то, что мыслит, есть. Напротив, Картезий полагает корень истины в себе самом и выводит бытие из собственной мысли, как если бы

*Декарт*. Метафизические размышления, с. 29: «Я есмь, я существую (*je suis, j'existe*), — это достоверно; но сколько времени?»

Столько, сколько я мыслю; ибо возможно и то, что я совсем перестал бы существовать, если бы я окончательно перестал мыслить. Я теперь не допускаю ничего, что не было бы необходимо истинным. Следовательно, я, строго говоря, только мыслящая вещь, т. е. дух или душа, или разум, или ум. Все это — термины, значение которых прежде было мне неизвестно. Итак, я — истинная и действительно существующая вещь. — Но какая вещь? Вещь, которая мыслит, как я уже сказал».

С. 49; «Наоборот, я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной, и, следовательно,

он говорил; я есмь абсолютная истина\*. И так как он выражает принцип всего познаваемого, персонифицируя его в себе самом и говоря в первом лице, он сравнивает себя с Богом Моисея, провозгласившим: *Аз есмь сый*».

Последнюю фразу цитаты из Джоберти Эрн не приводит, а между тем это — хорошо знакомый не в одной Италии пример «духовной» критики... И хотя Эрн утверждает, «что за все Новое время самым критическим философом был Джоберти (с. 241), тем не менее он «смягчает» иногда острие джобертиевской критики:

*Джоберти* (Intr. II, 140): «Он (Декарт) и не подозревает даже, 1) что чувство собственного существования не может быть мыслимо без некоторой общей и абстрактной идеи; 2) что всякая общая и абстрактная идея предполагает некоторую универсальную и конкретную идею и 3) что так как универсальная и конкретная идея есть идея Бога, то отсюда следует, что в Боге, а не в чувстве собственного существования, надлежит полагать первую Истину и что поэтому первое понятие в порядке познавательном тождественно с первой вещью в сфере реальности».

Ну, конечно, сказать «сущее» не так «критично», как «Бог», — неужто и сам Эрн нашел, что столь «критическое» утверждение «объективного» принципа заслуживает смягчения?

4) Четвертый аргумент состоит в том, что Декарт «берет случайный факт я есмь и на нем хочет строить науку о Сущем»

понятие бесконечного в некотором роде первое во мне, чем понятие конечного, т. е. понятие Бога первое понятия меня самого...»

*Эрн* (72—73); «Он и не подозревает даже, что 1) чувство собственного существования не может быть мыслимо без общей и абстрактной идеи бытия, 2) что всякая общая и абстрактная идея предполагает, что в сущем, а не в чувстве собственного существования, надлежит полагать первую истину и что поэтому первое понятие в познавательном плане должно быть тождественным с первой *реальностью* в плане действительности» (курсив мой).

\* «Io sono il vero assoluto» — Эрн переводит: «я есмь сущий» (с. 72).

(с. 73). Это историко-философское открытие Эрн высказывает, по-видимому, за свой страх, но за отсутствием доказательств я против него спорить не стану\*, а обращаю внимание на аргументацию Джоберти, которую приводит Эрн: «кто исходит из факта, тот не может добраться до истины, ибо факт относителен и случаен, истина же в своей основе необходима и безусловна». Этот аргумент так нравится Эрну, что он потом приводит его против новокантианского трансцендентализма (с. 226). Я не поклонник этой формы трансцендентализма и не намерен здесь ее защищать, но думаю, что упрек Эрна основан на недоразумении, или, может быть, на пристрастном пренебрежении к современной философии. Здесь указываю на это с другой целью: раз это — аргумент такого всеобщего значения, то почему Эрн не применил его к Джоберти? Или видение и слышание Моисея: Аз семь сый, не было фактом? Но ведь если даже Моисей или автор Исхода здесь сфантазировал, все-таки мы имеем дело с фактом прежде всего. Во всякой интерпретации откровение столь же фактично, как в любой опыт эмпирической действительности. И если Бог Джоберти — не действительный Бог действительного мира, а только идея, то его есть с чем поздравить: «только идея», т. е. идея, которая не была бы идеей чего-нибудь, — только тогда не есть понятие, лишенное смысла, когда этим словом обозначают отсутствие этого чего-нибудь. Я ясно вижу все трудности, которые проистекают из утверждения действительности Бога, т. е., совершенно верно, Его относительности, и случайности, а в то же время Его абсолютности и безусловно-сти. Но раз вы утверждаете такие *coincidentia oppositorum*, вы обязаны принять на себя и все бремя осмысления их. Сказке, что мы в познании должны исходить из Бога как абсолютной действительности, пожалуй, еще поверит ребенок, но сказке, что мы в действительном познании исходим из такого начала, не поверит и ребенок, если он сколько-нибудь сообразителен. Смысл речей Джоберти иной: можно сослаться на факт откровения, о котором повествует Библия, но не сам по себе этот факт есть исходный пункт, а его идея, — в этом факте она только, можно сказать, экземплифицировалась. А потому все учение о Иегове как об абсолютном принципе нужно брать в порядке идеальном. Несомненно, что и Эрн ценит в «онтологизме» Джо-

---

\* На этой же странице есть заключенные в кавычки, т. е. чьи-то, не Эрна, совершенно фантастические соображения о «естественном свете» у Декарта. Так как Эрн не указал, откуда взято это суждение, то я его также оставляю без обсуждения.

берти именно этот «платонический» подход к делу. Но вот тут мне и кажется, что все это не такая уж хитрая вещь, чтобы ее не могли сообразить «трансценденталисты», и точно так же в духе «платонизма» они могут ответить Эрну, что на факте науки они ориентируются не затем, чтобы в нем найти историческое обоснование для своей философии, а чтобы через него усмотреть самую идею науки и научности. Выходит, подводя итог всему сказанному, что рассматриваемый аргумент не так страшен, и Декарт им не посрамлен, ибо не трудно видеть, что, «исходя из факта», он не на факте строит свою философию, а на его идеальном смысле. Но только Декарт был куда «платоничнее» Джоберти, когда видел, что мало признать идею Бога, а нужно еще показать, что она реально осуществляется, в виде Творца и Вседержителя, или, на его языке, надо «доказать», что Бог существует, — хотя бы путем столь противоречивого утверждения, что абсолютному присуща действительность в полноте его совершенств, — иначе было бы еще хуже: пришлось бы думать, что абсолютное, как совершеннейшее и сущее не эмпирически, след<овательно>, не действующее, — ибо идея и пылинки с места не сметет, — творит нашу эмпирическую, несовершенную, только в действии существующую действительность... Худо ли или хорошо, но Декарт и об этом подумал...

5) Последний аргумент как раз и относится к «доказательству» Декартом бытия Божия, — таким образом «Сущее становится вторым моментом его философии, и первенство «Сущего сознательно и определено устраняется тем, что существование Бога получает аргументативный характер и выводится из достоверности первого принципа» (с. 75). Об этом частично уже шла речь при обсуждении отношения Джоберти к Мальбраншу. Доверяя тут Джоберти, Эрн, пожалуй, больше еще погрешает как философ, чем как историк философии. Он должен был бы, кажется мне, так или иначе посчитаться с тем простым, но действительным против софистики положением, что *pr. cognoscendi* отнюдь не обязано совпадать с *pr. essendi*, и что, следовательно: а) в порядке бытия Бог может оставаться «первым», а в порядке познания хорошо, если он уже «становится вторым моментом», в) что раз он сам не является, — по крайней мере, не является каждому из нас, — *ex machina*, как только откроются наши познавательные очи, то да позволено будет к Его же славе «доказывать» Его бытие.

Это далеко не все из того, что Эрн повторяет вслед за Джоберти против Декарта, но и этого достаточно, чтобы оправдать мое утверждение, что Эрн, апологизируя Джоберти, не выпол-

нил долга историка философии по отношению к Декарту\*. Но он его не выполнил и по отношению к Джоберти, так как и не попытался вскрыть истинные причины такого ожесточения Джоберти против французского философа. Между тем эти причины не лишены действительного историко-философского интереса. Джоберти прежде всего католик, все остальное — приложение, — тут его сила и слабость. На философию он смотрит «прагматически», ибо не потому он католик, что к этому ведет его философия, а, наоборот, будучи католиком, он ищет такой философии, которая лучше подходила бы к догматам ортодоксального католицизма, и ищет-то он только потому, что римская курия в его время еще не догадалась объявить своим официозом *Ангелического доктора*<sup>16</sup>. Как католик, Джоберти прежде всего ищет опоры в откровении и, естественно, видит своего врага в сенсуализме и спиритуализме. Вся современная ему французская философия, «идеология» и спиритуализм, являются для него непримиримыми врагами. Кузен, против которого он усердно воюет, не уставал повторять, что современная философия идет всецело от Декарта. В таком толковании истории философии Джоберти совпадает с Кузеном и... *inde ira*<sup>17</sup>. Как католик, Джоберти — теист и сторонник идеи творения *ex nihilo*<sup>18</sup>. Но пантеизм Спинозы вышел из картезианства, и, как узнал Джоберти из того же Кузена, современная ему немецкая философия обнаруживает пантеистические тенденции, и опять... *inde ira*. Наконец, Джоберти как католик — ортодокс, всякая «гетеродоксия» — не только заблуждение ума, но и моральный порок, и вот на Декарта сыпятся уже не возражения, а прямо обвинения. К уже приведенному выше добавлю еще один пример «самого критического» суждения Джоберти: «Рене Декарт, хотя француз и католического исповедания, был, быть может, не зная того, гетеродоксом по склонности и принципам <...> Что Декарт склонялся к протестантству, доказывается его преимущественным расположением к Голландии и Швеции и некоторыми местами из его сочинений; но главным образом его методом сомнения и исследования, который есть философское применение религиозного способа действий новаторов» (Intr. II, 60). Он не верит собственным признаниям Декарта о его уважении к Церкви и стремится доказать, как мы видели, несогласуемость его учения с «католическими принципами». Почтенному

\* Между прочим, Эрн недоволен «кузеновским истолкованием Декарта» (с. 72, примеч. 2), но отчего он не заметил, что Джоберти опровергает Декарта именно в кузеновской интерпретации, и отчего он не попытался восстановить «истинного» Декарта?

патеру не по нраву свобода исследования в области принципов философии, и он питает понятное нерасположение к Декарту, искавшему этой свободы. «Но спекуляция философа, — возражает он самому себе, — должна быть свободна, а тут она связывается религиозными догматами. Я отвечаю, — устраняет он собственное возражение, — что она должна быть свободна в рассуждении, в дедукциях; но она не должна быть и не может быть свободна, что касается принципов и дела интуиции. Религиозная догма в философии относится к принципам; нелепо для них требовать свободы. Я знаю, что Декарт и вся современная философия, идущая от него, требовала введения исследования и, след<sup>о</sup>вательно, свободы выбора принципов; но я покажу в своем труде, насколько эта задача неразумна и смешна» (Intr. Proem., 10—11). В своей ярости Джоберти идет дальше... и заходит слишком далеко. Декарт, по его взглядам, не только теоретически несостоятелен, он уничтожает также фундамент морали и религии... (I, 136—137)\*. И Джоберти свидетельствует о своей солидарности с декретом Конгрегации Индекса, направленным против сочинений Декарта (Ibid. 143).

Эрн говорит о Джоберти: «Его отношение к новой философии характеризуется двумя чертами: принципиальностью и новизною» (с. 60); а на мой вкус, оно мало чем отличается в смысле принципиальности и новизны от небезызвестного критика Декарта Гисберта Воеция, — католик Джоберти может протянуть руку этому протестанту...

### III

Вторая часть книги Эрна, под заголовком «Основы онтологии», излагает положительное содержание философии Джоберти. Она составлена по уже знакомому нам методу, и только последняя глава этой части, «Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии» (с. 217—248), представляет собою оценку Джоберти и обнаруживает самостоятельную работу автора, и потому заслуживает особенного внимания; в смысле самостоятельного творчества это вообще самая интересная глава в книге. Мы сперва остановимся, однако, на изображении Эрном «онтологизма» Джоберти, или, правильнее было бы говорить, как уже ясно из предыдущего, его теологиз-

\* «Dunque il metodo dubitativo del Descartes, muovendo ogni certezza fisica e speculativa, e crollando ogni vero, dall'esistenza del proprio animo in fuori, svelle di necessita le fondamenta della morale, e quelle della religione»<sup>19</sup>.

ма: первое познание невозможно, по его мнению, без откровения, «теология, след<овательно>, в силу этого, — говорит он, — а никак не психология, должна была бы быть преддверием (*un preliminare*) онтологической науки» (*Intr.* II, 59).

Так как весь рассматриваемый отдел (с. 141—217) почти сплошь состоит из цитат, то первое, что обращает на себя внимание, это — большая свобода Эрн в передаче их на русский язык. Эрн сам отмечает, что ввиду отсутствия у нас литературы о Джоберти он почитает своим долгом «в изложении взглядов Джоберти возможно ближе придерживаться точных его выражений» (с. 17), но, кажется мне, он не осуществляет этой задачи. Примеры будут ниже. Сейчас я хочу сделать только одно замечание, повод к которому дают переводческие колебания Эрн. Есть целый ряд терминов у Джоберти, которые Эрн передает удивительно непостоянно. Так напр<имер>, *cosa* у него то вещь, то реальность (с. 141, 142); *tutte le cose* — реалии (*sic!* с. 141) и действительность (с. 142); *psicologicamente* — то психологически, то идеологически (с. 143); *l'Intelligibile* — умопостигаемость (с. 146), идеальное (с. 177), разумное (с. 167, 176), идея (с. 176), постижимость (с. 206); *intuitivo* — божественное (с. 147); *dogma supremo* — философия творения (с. 194); и т. п.; ср. также — *le verita razionali* — идеальные истины (с. 68); *scibile* — идеальное (с. 78); *sensitivi* — психологостические (*ib*); и т. п. Это может свидетельствовать прежде всего о том, что переводчик хочет подчеркнуть тот или иной оттенок понятия, смотря по контексту, но тогда следовало в скобках повторять термин оригинала. Но если дело именно в этом, то не вправе ли мы заключить о чрезвычайной приблизительности мышления Джоберти и неустановленности его понятий? Эрн дает повод так думать, но у меня, по крайней мере, сложилось другое впечатление от Джоберти. Он — необычайно беден терминологически; его плоская и ординарная мысль движется в весьма ограниченном круге понятий; жалкое количество проблем, которые он задевает, не дает повода расширить этот круг, — если он и наталкивается на новые вопросы, то все же стремится разрешить их с уже готовым запасом терминов \*, располагаемых по весьма

\* См. гл. 3 и 4 этого отдела книги Эрн, где неумение Джоберти выйти за пределы десятка собственных терминов становится просто смешным, ибо производит впечатление, что весь философский словарь нашего философа исчерпывается тремя магическими словами: Сущее, творить, существующее. Словесную бедность Джоберти отчасти признает и Эрн: «...писатель в нем ниже мыслителя и мыслитель отяжелен несколько несоответствующими ему, сравнительно малыми средствами словесного выражения» (225).

примитивным и несложным схемам. И только в полемике, которую неустанно ведет Джоберти со всяким инакомыслящим, «гетеродоксом», его словарь, — хотя и не в терминологическом отношении, — сразу обогащается. Если мое впечатление верно, то к «стилю» Джоберти будет ближе тот перевод, который точно будет воспроизводить его терминологию со всем угнетающим однообразием ее. В нижеследующем читатель найдет материал для проверки и этого моего впечатления».

Сущность «онтологизма» Джоберти раскрывается из анализа его «идеальной формулы» (Intr. II, cap. 4), которая есть не что иное, как основоположение всей его философии. «Я называю идеальной формулой предложение, — так начинает он главу, — которое выражает Идею ясно, просто и точно, при посредстве суждения. Так как человек не может мыслить, не рассуждая (*senza giudicare*), то ему не дано мыслить Идею, не составляя (*senza fare un giudizio*) суждения, коего выражение есть идеальная формула» (Intr. II, 67). Что такое — «Идея», мы видели из приведенных мною цитат из Джоберти, поэтому не трудно теперь понять это его определение. «Построение идеальной формулы, — далее говорит он, — связано с исследованием того, что я называю Первым философским» (ib. 68). Это Первое философское, составляющее «принцип и единственное основание всего реального и познаваемого», включает в себе, как в тождестве «Первое онтологическое» и «Первое психологическое», т. е. первую вещь и первую идею, — первое в порядке бытия, и первое в порядке познавательном. — Таково «критическое» вступление Джоберти. Тщетно читатель будет недоумевать, почему Идея выражается одной формулой, а не двадцатью пятью; почему *pr. cognoscendi* обязано, вопреки очевидности, совпадать с *pr. essendi* или *fiendi*; почему в «Идее» с прописной буквы отождествляется «вещь» и «идея» с малой буквы; и т. п., — «самый критический философ» нового времени молчит об этом, как и его первый русский почитатель, который только переводит (с. 142) определения Джоберти с итальянского на русский. — Семнадцать идей единого Первого насчитал сам Джоберти, но тринадцать из них он отвергает в силу того, что они не могут быть психологически первоначальными, из оставшихся четырех — три, потому что они вторичны, как относительные, и, таким образом, остается действительно всего одно, — Сущее (*l'Ente*) (Intr. II, 69). Читатель должен верить, что оно психологически первоначально и безотносительно, — иначе ему грозит участь Декарта и позорная кличка «гетеродокса». Эрн, во всяком случае, подчинился этому долженствованию.

Дальше, как увидим, Эрн обнаруживает большую независимость от Джоберти. По вопросу о том, как же мы приходим к установлению идеальной формулы, Эрн сообщает: «Первое философское как Сущее, *реальное* должно быть исходным пунктом идеальной формулы» (с. 145, курсив мой). Но откуда это «реальное», так невинно, в запятых, между прочим, вдруг проникшее в наше рассуждение? Или «cosa» потому и стал «реальностью», что нужно было подготовить это «реальное»? Сам Джоберти куда смелее: fiat, и Сущее стало «реальным»!.. До сих пор мы знали, что «первая вещь» есть Первое онтологическое, т. е. это «начало» того действительного порядка вещей, который мы в просторечии зовем миром и к которому, как часть к целому, принадлежим. Если само Абсолютное, как одну из идей Первого философского, мы признали относительным, то тем более относительна эта «первая вещь» нашего действительного мира. Мы ухватились за Сущее только потому, что в ней никакой относительности нет, мы в нем признали тем самым чистую идею. Как же теперь эта идея оказывается реальным? Или «реальное» не значит действительное, нас окружающее? Но одно из двух: или Сущее — реально, и тогда оно относительно, или Сущее — идеально, тогда оно безусловно, но только не реально. Выход из этой дилеммы известен: есть два мира — данный, иллюзорный, «представление», и «реальный» за ним, трансцендентный. Сущее — трансцендентно, и в этом смысле — реально и безусловно. Прекрасный выход для того, кому не жаль репутации не то что «самого критического философа», но даже просто заурядного критика, но ведь Джоберти, во-первых, так накричал на «психологистов», что как будто неловко ему теперь прикрывать свою наготу плащом субъективного идеализма, а во-вторых, он обещал нам, что Сущее есть также Первое психологическое, а трансцендентное, как Первое психологическое, есть чудо, в которое и не всякий католик поверит. Это чудо Джоберти изображает след<ующим> обр<азом>: «Идея Сущего, как мы ее разъяснили, содержит некоторое суждение. Невозможно, чтобы дух имел первоначальную интуицию Сущего, не признавая, что Сущее есть; ибо в противном случае бытие было бы ничем, и реальное Сущее не было бы реальным; что неприемлемо. И реальность Сущего не обнаруживается в духе как нечто случайное, относительное, что может не быть, а напротив, как необходимое, абсолютное, и такое, противоположность чему ни мыслима, ни осуществима» (Intr. II, 78—79 \*). Назван-

\* С некоторыми неточностями эта цитата приводится Эрном на с. 145.

ное суждение, таким образом, выражается в словах: «Сущее необходимо» (ib). Итак, с одной стороны, Сущее — реально, а, с другой, необходимо по закону противоречия («противоположность немыслима»), т. е. только мыслимо, — таково непритязательное описание Сущего у Джоберти. Но как же от мыслимости перейти к реальности?..

Как видит читатель, мы уже вступили на путь гносеологии, и если гносеология Джоберти действительно желает быть не католической, а кафолической, — какой ее желает видеть Эрн, — то было бы в высшей степени важно, чтобы Джоберти показал, как эта «первоначальная интуиция», невзирая на противоречивые атрибуты Сущего, просветляет не только католические, но и еретические головы? Ответ Джоберти не лишен остроумия, и, как многое остроумное, мысль Джоберти проста: человеческий дух — ограничен и потому легко может впасть в психологизм и гетеродоксию, посему Джоберти заставляет сперва философствовать самого Бога, — («L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, e l'Ente stesso; il quale, ponendo se medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono necessariamemente». — Intr. II, 79)<sup>20</sup>, — а человеку остается только слушать, верить и потом рассказывать услышанное своими словами. Бог, как автор первоначального суждения, говорит: Я есмь необходимо; дух тут «не судья» [еще бы!..], а только «свидетель и слушатель» (testimonio e uditore). Это «выслушивание» есть «первоначальная интуиция», которую дух может только формулировать в суждении «Сущее есть необходимо», не обнаруживая при этом своей воли и свободы, как он это делает в других суждениях. Но произнося свое суждение: «Сущее есть», очевидно, дух уже выходит из первоначального интуитивного транса, «философствует» уже не Бог, а сам человек. Этот второй гносеологический момент Джоберти характеризует как момент рефлексии. Тут опять может быть произвольность, субъективность и человечность (Il giudizio riflesivo e volontario, subbiettivo, umano)<sup>21</sup>, но нужно только, чтобы оно было простым повторением (la semplice ripetizione) суждения интуитивного, и тогда оно останется «законным и имеет объективную ценность» (è legittimo e ha un valore obbiettivo) (Intr., II, 79—80; Эрн, 146—147). Ну а если человек услышит одно, а скажет другое, и, как знать, не грешит ли этим сама Католическая церковь? Но больше того, как заставить человеческий дух, обнаруживающий иногда удивительные порывы своеволия, быть «просто свидетелем и слушателем»? Если он захочет вступить в дальнейшее собеседование с Богом и рас-

спросить Его о некоторых весьма крупных неудобствах созданного Им мира? Нельзя! — потому что «если бы дух был дефинитивом, а не простым зрителем, первое суждение, основа всякой достоверности и всякого другого суждения, было бы субъективно и скептицизм был бы неизбежен» (Intr., II, 79; Эрн, с. 146). Такова обратная сторона всякого догматизма: он непременно ведет к скептицизму! Никто не обязан верить Моисею и его диалогу у горы Хорив<sup>23</sup>, а потому если бы наш «самый критический философ» (Нового времени) был прав, ничего не оставалось бы, как предаться скептицизму...

Самое интересное в гносеологии Джоберти — его учение об интуиции. Оно не покажется глубоким или оригинальным, если сопоставить его с презентативизмом шотландской философии, — напротив, Джоберти прочно усвоил самое слабое утверждение Рида: отождествление сознания и «внутреннего чувства», — тем не менее некоторые частности в нем могут представлять свой интерес. Творческие или вообще активные способности человеческого духа здесь никак не проявляются, он до такой степени пассивен, что нельзя даже сказать, что он «воспринимает» Сущее или Бога. Сущее само философствует и наполняет своей философией человеческий дух. Не ясно только, ограничивает Сущее свои сношения с человеком тем, что внушает ему противоречивые предикаты о Себе, или оно может «набить» его, — как набивают чемодан вещами, — всяческими достоверными познаниями? Или, наконец, философия самого Сущего кончается с провозглашением своего: Аз есмь? И далее, стоит ли заниматься философией, если в конце концов никакой активности допущено быть не может? Ведь самый заурядный патер может обнаружить в себе джобертовскую интуицию, и самый тонкий и свободный ум может оказаться только психологистом и еретиком. Правда, активности человеческого духа Джоберти предоставляет всю область рефлексии, но ведь это — область самой здоровой рациональной логики, т. е. область «произвольного, субъективного и человеческого», в результате всегда мало достоверного. Является искушение отвоевать хотя бы некоторую свободу и активность также для интуиции. Эрн поддается этому соблазну, и здесь он обнаруживает независимость, о которой я выше упомянул:

*Джоберти*, Intr, II 79:

«Дух как субъект интуиции,  
видя Сущее как свой объект,

*Эрн*, с. 146:

«Дух, как субъект интуиции,  
созерцая Сущее как свой

созерцает с ним автономию, объект, созерцает и свою автономию...» \*

Так, по Эрну, вопреки Джоберти, дух не только «свидетель и слушатель», он обладает при этом «автономией», хотя и не весьма широкой... Не на этом ли основании Эрн потом след. образом характеризует акт познания по Джоберти: «Без специфической активности не может состояться познание, не может случиться то событие, которое характеризуется встречей субъекта и объекта, соединением постижимого с постигающим» (с. 237). С другой стороны, мне кажется, Эрн не в соответствии с Джоберти смягчает активность рефлексии, сводя ее к простой функции «усвоения» (с. 148). На самом деле, у Джоберти «рефлексия» работает довольно активно, и, воззвав на откровение Сущего, на: Я есмь, — Ты еси, она совершает только первый свой акт. За ним следует второй акт рефлексии, возвещающий истину уже не самому Сущему, а *urbi et orbi*<sup>23</sup>: Он есть или Сущее творит существующее \*\*.

При точном различении понятий «интуиции» и «рефлексии» нельзя не заметить сходства между основными мыслями Джоберти и некоторыми сторонами учения Канта. Кант, подобно Джоберти, задумал преодолеть Декарта и рационализм: он отверг их утверждение, что у нас есть единственный «орган» познания — разум, и допустил их два: чувственность и рассудок, способность интуиций и способность понятий. При чем характеризуются, как известно, эти «источники познания» у него весь

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

\*\* Даже в изобретении диалога между Богом и человеком Джоберти не так нов, как может показаться. Нужно только припомнить следующее разъяснение по поводу «ты еси» у Плутарха; «К каждому из нас, сюда приходящему, Бог, как бы приветствуя, обращался: Познай себя, — что есть ничто иное, как — здравствуй. Мы же с своей стороны в ответ Богу говорим: Ei, — ты еси, — воздавая таким образом истинное, правдивое, единственное единственному подобающее приветствие сущего (бытия — τοῦ Εἵναι)» (Ei apud Delphos. Vol. VII. Lips., 1777. P. 539) — По содержанию же, мне кажется, теория Джоберти имеет своим источником некоторые идеи Кампанеллы. К сожалению, Эрн вовсе не касается этого источника философии Джоберти. Впрочем, не следует забывать, что мысль о том, что более совершенное нисходит в человеческую душу только от более же совершенного бытия, есть общая и распространенная мысль среди итальянских неоплатоников эпохи Возрождения, исходя от Георгия Гемиста Плетона.

ма сходно с тем, как они характеризуются у Джоберти: чувственность пассивно принимает, рассудок наводит порядок\*. Сходны у них в некоторых отношениях и результаты, проистекающие из этого дуализма. Разуму у Канта делать нечего, и когда Кант доходит до трансцендентного, у него выступает на сцену воля и вера; Джоберти боится разума, — ибо он-то и претендует на «абсолютную свободу мысли в философии и религии», — и также разрешается сверхпостижимым и верую в него. И не случайно Джоберти питал такую симпатию к этике Канта. Зато в желании вывести все знание из одной «идеальной формулы» Джоберти, очевидно, приближается к Фихте. Нельзя не пожалеть, что Эрн не воспользовался случаем исследовать вопрос о влиянии Канта на Джоберти. Мы еще скажем об этом несколько слов, когда познакомимся с учением Джоберти о «сверхумопостижимом» и с тем, как у него получается формула: Сущее творит существующее.

Посредником, благодаря которому содержание интуиции становится предметом рефлексии, по Джоберти, является слово, выражающее эту интуицию: «Между первичным божественным суждением и вторичным человеческим суждением, т. е. между интуицией и рефлексией (cioe fra l'intuito e la rilessione), посредствует слово, благодаря которому интуитивная истина становится доступна размышляющей способности, и человек в состоянии повторить себе самому и другим суждение Бога» (II, 80; Эрн, с. 150, — с пропуском подчеркнутых мною слов). В названном суждении, т. е. в суждении: Сущее есть, — продолжает Джоберти, — мы имеем принцип идеальной формулы, но так как эта формула, как предложение, должна состоять из трех различных понятий, то нужно теперь найти новую формулу, которая совпадала бы с названным суждением, но состояла бы из трех понятий. Такое совпадение необходимо, ибо иначе мы имели бы не одну идеальную формулу, а две. Отсюда требование: найти такое понятие, которое, с одной стороны, существенно (sostanzialmente) отличалось бы от понятия Сущего,

\*\* Как формулирует Эрн мысли Джоберти: «Разум и чувственность при коренном различии друг от друга имеют и объекты, коренным образом различающиеся» (с. 161). На той же стр. Эрн говорит: «Онтологическое разъяснение раскрывает корень этой самой способности (разума) и ее отношение к первоначальной и всеопределяющей интуиции». Но раскрыть «корень разума» и составляет задачу «Критики чистого разума»; также сам Кант сопоставляет трансцендентальную философию с онтологией. — см.: Kr. d. r. V. 873 B.

а с другой стороны, имело бы с ним внутреннюю связь. Такое понятие Джоберти видит в понятии существования (*esistenza*, II, 80)\*, из определения которого (см. Эрн, с. 152) следует, что идея существования не может существовать сама по себе, а необходимо относится к другой идее, как действие к причине. Такой идеей-матерью может быть только Сущее (II, 82). Дух, рассматривая существование как действие, ищет причину, в которой видит новое действие более высокой причины, и т. д., пока не дойдет до причины абсолютной и по своей природе необходимой. Такой причиной и является Сущее (р. 82). Поскольку идея причины применяется и к Сущему, она должна браться чисто и абсолютно, т. е. быть первой и действующей причиной. Как первая, она не есть действие другой предшествующей причины; как действующая, она производит не только форму и модальность своих действий, но и всю их субстанциальность. Она есть, следовательно, Первая причина и Первая субстанция. «Первая и действующая причина должна быть *творческой* (курсив мой), потому что, если бы она не была таковой, она не могла бы обладать этими двумя свойствами» (р. 83). — Таким незамысловатым и малооригинальным путем Джоберти подвел нас к новому выражению идеальной формулы. Разъяснив ближе понятие творения (II, 83—87; см. Эрн, с. 172—173), Джоберти возвращается к идеальной формуле (II, 88) и, провозгласив ее: Сущее творит существующее, делает след. заключение: «В этом предложении Идея выражается понятием творящего Сущего, заключающего в себе понятия существования и творения; поэтому эти два понятия косвенно участвуют в Идее и в интегральных элементах формулы, которая ее выражает. Идея Сущего есть принцип и органический центр формулы; идея творения в ней есть органическое условие: три понятия, воссоединенные вместе, образуют идеальный организм... Как субъект идеальной формулы (Сущее) содержит *implicite*<sup>24</sup> суждение: Сущее есть,

\* Эрн настаивает на чрезвычайной важности различения Сущего и существующего. Ему, конечно, должно быть известно, что это различие играло весьма видную роль прежде всего в схоластической, затем в рационалистической философии и, — не говоря уж о Гегеле, — играет ее в некоторых течениях современной философии, что оно так истолчено критикой, что места в нем живого не осталось, между тем он только отмечает что Вико “бегло набросал” его, а у Джоберти оно «приобретает универсальный характер...» (с. 153) Оперировать теперь над этим различием и не давать читателю историко-философского и теоретического анализа его, значит ничего не давать.

так предикат (творящее существования) содержит другое суждение: существование суть в Сущем» \*.

Из того, какое место занимает понятие творения в идеальной формуле, можно уже догадаться, что оно должно играть видную роль в теориях Джоберти. Однако, в высшей степени не ясное само по себе, и у Джоберти это понятие нисколько не уясняется. Напротив, с самого же начала Джоберти прячется за агностическую загородку, делая самый разговор на эту тему бесплодным. Эрн посвящает целую главу («теория сверхразумного и учение о творении», с. 160—179) вопросу о творении, но также цели не достигает. Вместо того чтобы подвергнуть понятие теоретическому анализу, сопоставить с другими понятиями и теориями, Эрн хочет помочь делу количеством цитат из Джоберти. Но что делать, если у самого Джоберти нет ясности и критического анализа? Мне кажется даже, что Эрн еще больше затемняет Джоберти, не подвергнув критическому анализу одно важное для Джоберти, — следовательно, и для нашего понимания Джоберти, — понятие и делая неправильное историческое сопоставление теории Джоберти.

Эрн совершенно основательно излагает учение Джоберти о творении в связи с его теорией сверхпостижимого. Прав Эрн и в том своем утверждении, что, пользуясь этой теорией как «философским основанием», Джоберти «нисколько не смущается его темной и таинственной стороной» (с. 169). В похвалу Джоберти я сказал бы еще больше: он и здесь остается последовательным «онтологом», — не желая отвечать за слабость своей философской мысли и возлагая ответственность на самого Бога. Ибо раз первичная интуиция есть такое дело, в котором Ему самому благоугодно нам открыться, то кто же виноват, что Он остается потом «сверхпостижимым»?.. Подход Джоберти к вопросу логически весьма непринужден: могут сказать, говорит

\* «Come il soggetto della formula ideale (l'Ente), contiene implicitamente il giudizio: l'Ente e, così il predicato, (crescente le esistenze), contiene un altro giudizio: le esistenze sono nell'Ente» (II 88). — На с. 158 Эрн сообщает: «В самом деле, идеальная формула, состоящая из трех членов, согласно всему предыдущему рассуждению, получает следующий вид. Сущее (первый член — подлежащее) творит (третий член — связка) существующее (второй член — сказуемое)». Нужно отметить, что Эрн совершенно точно воспроизводит мысль Джоберти, приводя этот «анализ» (ср., напр<имер>, классификацию наук Джоберти), но меня поражает, что он ни словом не обмолвился о логическом достоинстве такого логического анализа!..

он (Intr. II, 83), что, с одной стороны, теологи и философы, допускающие идею творения, считают ее величайшей тайной (*un mistero altissimo*), непостижимой догмой (*un dogma incomprendibile*), с другой стороны, ее не знали древние философы (*tutti i filosofi antichi l'ignorarono*), а многие современные отвергают; да и если бы творение было разумно очевидно (*razionalmente evidente*), пантеизм не владел бы умами... Ответ Джоберти: понятие творения не яснее и не темнее других понятий, участвующих в идеальной формуле. Всякое идеальное понятие имеет два лика — умопостижимый и сверхумопостижимый (*l'una intelligibile e l'altra sovrintelligibile*); одно предполагает другое, как свет и тьма. «Темнота Идеи есть сверхпостижимое; оно воспроизводится во всякой части идеального мира и находится в понятии Сущего, как в понятии творческого акта. И как понятие Сущего есть корень и принцип других идеальных понятий, так непроницаемость Сущего есть корень и принцип других темнот; отсюда, чтобы выразить немислимый элемент, мы пользуемся именем сущность (*per esprimere l'elemento inescogitabile, ci serviamo del nome di essenza*)» (II, 83).

Таким образом, из «сущности» Джобертн хочет сделать ширму, в тени которой можно было бы скрыть свою философскую и историческую слабость. Что же мы знаем о вещи, спрашивается, если мы не знаем того, что для нее существенно? Этим определением «сущности» только наглядно опровергается убеждение Эрн в «редкой историко-философской насыщенности умозрительных теорий Джоберти» (Эрн, с. 327). И в античной философии, и в средневековой, и в новой \* «сущность» понималась как то, что доступно разуму, что не выводимо, а непосредственно дано разуму, как первое в вещах, что противостоит случайному, акциденциям. Что же мы знаем о Сущем, о Боге как существенно сущем, если его сущность выше постижения? Ка-

\* Очень ярко определение 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)<sup>25</sup>. — Видное исключение — Николай Кузанский. Наоборот, непостижимость и непознаваемость Бога как Абсолюта, Безусловного и пр. в качестве положительного учения — весьма распространенный вид *ignorantiae doctissima*. С др<угой> ст<ороны>, учение о непостижимости Абсолютного, как критическое учение (напр<имер>, у Гамильтона) — весьма плодотворно. — Из знакомых Джоберти авторов Боне утверждал: «*Nous ne connoissons done point l'Essence reelle des choses...*» (*Vonnet. Essai analyt.* T. I. 2 ed. 1769. P. 197)<sup>26</sup>.

кую ценность имеет теория творения у Джоберти, если его повествование об этом — только акциденция Сущего с непознаваемой сущностью?.. И странно, когда Эрн утверждает, что у Джоберти «понятие творения впервые (!! ) берется эйдетично, а не догматично, — универсально, а не фактично, — кафолично, а не традиционно» (с. 171). Какой же это эйдетизм, где «сущность», — «непознаваемый элемент»? Наоборот, понятие творения у Джоберти берется не эйдетически, а эмпирически, — но только, так как в «восприятии» он его не мог найти, он нашел его в «фантазии». Вся его теория творения и есть гносеологическая (= психологическая) фантазия на библейскую тему.

Больше всего в разъяснении нуждалась бы онтологическая сторона вопроса. К сожалению, Эрн не счел нужным ни разъяснить понятие сущности с этой стороны, ни исправить его, но, столкнувшись в одной цитате с ним, передает всю цитату в таком виде, что можно только предположить, что он не согласен с Джоберти. Речь идет об онтологическом превосходстве сверхумопостигаемого над умопостигаемым (*la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile*).

*Джоберти* (Intr. IV, 12):

«...это превосходство происходит из того, что сверхумопостигаемое много обширнее умопостигаемого, и из того, что оно образует логический принцип последнего. Сверхумопостигаемое, рассматриваемое в этом двойном отношении к умопостигаемому, дает начало метафизическому понятию сущности. Сущность, следовательно, есть непознаваемое вещи, которое рассматривается как более обширное, чем познаваемое, и как принцип его» \*.

*Эрн* (с. 167):

«Это преобладание основывается на том, что сверхразумное больше разумного, содержа в себе его логический принцип: Метафизическое понятие сущности как чего-то такого, что недоступно мысли, потому что выходит за ее границы и в то же время логически содержит принцип ее мыслимости, рождается из этого двойного аспекта сверхразумного».

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

Вольностью своего перевода Эрн достигает того, что откровенно агностический характер рассуждений Джоберти сильно смягчается, а Эрн получает право говорить о «положительном характере» учения Джоберти о сверхумопостигаемом. И он даже задается вопросом об исторических корнях положительного значения сверхумопостигаемого. На этот раз Эрн, однако, не обнаруживает своего обычного доверия к историко-философским познаниям Джоберти, а пытается ответить на вопрос самостоятельно. «...Несомненно, прежде всего и больше всего, — говорит он, — мы должны указать на Платона» (с. 168—169), у которого «мы встречаем» «положительную идею сверхразумного, обыкновенно игнорируемую исследователями». Затем следует указание двух весьма известных мест из Платона.

Первое из них, — поистине *locus classicus*<sup>27</sup>, а не «игнорируемая» идея, — Эрн вводит замечанием: «Сущности у Платона признаются последним пределом знания». Это замечание двусмысленно, поскольку уже заставляет предполагать, будто, по Платону, «последний предел знания» еще не есть последний предел бытия. Дело было бы яснее, если бы Эрн указал, по крайней мере, кем это признается? Он предпочитает, однако, просто опровергать: «Но идея блага “не есть сущность, но силою и достоинством выше пределов сущности, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προεβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος” (ὑπερέχοντος?)». На это сравнение, как известно, Главкон рассмеялся и ответил: «Ἀπολλων, δαιμονίας ὑπερβολῆς»<sup>28</sup>, чем побудил Сократа искать других сравнений... Но дело даже не в этом: какая вообще может быть почва для сравнения Джоберти с Платоном? У Джоберти сперва сам Бог внедряет в нас интуицию своего бытия и творения Им существующего, а затем оказывается, что это бытие в преобладающей части лежит выше постижения, и это сверхумопостигаемое, как непознаваемое в вещи (*l'inconoscibile della cosa*), есть сущность Сущего, — никакое остроумие не станет восходить здесь к Платону как источнику, и абсолютно не ясно, какая здесь может быть аналогия с разумно-постигаемым солнцем-благом? И во всяком случае, ясно, что сопоставлять идею платоновского «блага» с «непознаваемым» Джоберти, нет оснований, ибо двух толкований не может быть в определении «места» этой идеи у Платона, как *νοητός τόπος* (509 D)<sup>29</sup>, и ее самой как *τοῦ ὄντος τό φανότατον* (518 C)<sup>\*30</sup>. Может быть, слепой или ослепленные и не видят ее, но это не значит, что «непознаваемость»

\* Ср. также 517 C: «εν τε νοητω αὐτή κενρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένην, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τόν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδία ἢ δημοσία»<sup>31</sup>.

составляет ее сущность. Главное же, не следует забывать всего хода рассуждения у Джоберти: признав «творение» существенным для Сущего, он, не умея объяснить это понятие, скрывает его за идеей непознаваемости сущности. Но именно идеи творения сам Джоберти не мог найти ни у одного из древних философов (*tutti filosofi antichi l'ignorarono*)\*. «Платонизм» здесь можно было бы навязать Джоберти только против его собственной воли.

Вторая ссылка на Платона непосредственно следует за вышеприведенной цитатой: «В описании своего высшего постижения “занебесной области” Платон говорит, что положительная и божественная сущность бессмертия, открывающаяся чистому переживанию экстаза, недоступна никакому рассуждению οὐδ' ἐξ ἑνός λόγου λελογισμένου, и мы, недостаточно постигающие истинную природу Бога — οὐτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, — должны остановиться перед живым порогом, поставляемым самим Сущим — ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὴ, ὅλη τῷ θεῷ φίλον, ταύτη ἔχέτω τε καὶ λεγέσθω» (с. 168—169; ср. также с. 297).

Не буду останавливаться на том, что видно из простого сопоставления обеих ссылок, т. е. что между ними нет ни связи, ни единства мысли, что тем более не видно, с какой стороны вопрос о бессмертии имеет отношение к учению Джоберти о творении и сверхумопостигаемости Сущего. Но, мне кажется, интерпретация Эрна и сама по себе неприемлема. В главе XXV «Федра» Платон (в речи Сократа) хочет перейти к тому, что следует сказать об идее души\*, и тут, уподобив ее окрыленной колеснице и возникшему, вдруг задается вопросом, каким образом возникли самые названия и понятия «смертный» и «бессмертный»: «πῆ δὴ οὖν θνητόν καὶ ἀθάνατον ἕξων ἐκλήθη, λειρατέον» (246 В). Засим следуют ответы: Душа, утерявшая крылья, соединяется с земным телом, и это соединение получает название смертного существа: «θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν ἀθάνατον δέ οὐδ' ἐξ ἑνός λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὐτε ἰδόντες οὐτε ἱκανῶς νοήσαντες

\* См. выше, с. 345. Intr. 11, 88, и еще раз то же? p. 84: «I filosofi Gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione...»<sup>32</sup>

\*\* Для «души» собственно у Платона нет идеи, подобно тому, как она есть для чувственно данного. Как правильно замечает Зибек, само родство ее с идеями предполагает ее отличие от них (*Siebeck. Geschichte der Psychologie I, 1, S. 187*). Ср.: Phaed. 79 A; Resp 611 E. Но душа сопоставляется с идеей, как «форма», подобная эйдосу — Phaed. 103 E. — Phaedr 246 A, — не противоречит этому, так как, обратившись здесь к «идее» души, Платон на самом деле переходит к мифу (значение этого мифа см.: *Sewart. The Myths of Plato. P. 306—395*).

θεόν, ἀθάνατόν τι ξῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σωμα, τόν ἀεὶ δὲ χρόνον ταυτα ξυμπεφυκότα» (246 C–D). Т. е. это значит: бессмертное получило название не в силу какого-либо (οὐδέ εἰς = ne unus quidem) разумного основания (λόγος λελογισμένους = ratio recte conclusa), а мы вымышляем (πλάττω = fingo), не выдав и как следует не уразумев Бога, какое-то бессмертное существо, имеющее душу, имеющее тело, вечно связанные друг с другом. — Мысль Платона, следовательно, ясна: имя «бессмертного» прилагается к необоснованному антропоморфическому представлению о Боге, — таково вульгарное представление о «бессмертном», от которого возникло ходячее понятие и имя его, понимание же бессмертного у самого Платона, как известно, совершенно иное. Таким образом, здесь и речи не может быть о «положительной и божественной сущности бессмертия, открывающейся чистому переживанию экстаза», и здесь Платон, след<овательно>, не дает «описания своего высшего постижения “занебесной области”». Что касается «живого порога, поставляемого самим Сущим», будто бы выраженного в словах: «ἀλλὰ ταῦτα μὲν» и т. д., — (кстати, имеющего продолжение: τὴν δ ἀίτιαν... λάβομεν)<sup>33</sup>, — то... то с таким же успехом можно было бы известное русское выражение: «Ну тебя к Богу!» интерпретировать как выражение религиозного пафоса любви к ближнему и единения с Сущим!.. \*

\* В примечании к этому выражению Эрн поясняет: «Несмотря на несколько (!?) провербальный<sup>34</sup> характер последнего выражения, в философии Платона ему приписывается особый интимный смысл в связи с теорией истины, как Дружбы между постигающим и постигаемым. Lys. 212. D–E». По моему мнению, ссылка на «Дружбу» Лисиса никакого отношения к делу здесь не имеет, но говорить определеннее об этом не приходится, так как Эрн не показал этот «особый интимный смысл»... На с. 321 Эрн пишет: «Общую схему откровения Платон дает в “Лисисе”. “Любимое любящему должно быть дружественно”; “нет... любителей [мудрости?..], если не отвечает им любовью мудрость”. Активный ответ самой мудрости на любовь любителя мудрости и есть та форма взаимодействия между ищущим постижения и открывающимся Сущим...» и т. д. В примеч. ссылка опять: «Lys. 212 E; 212 D». Но ведь Сократ здесь говорит также о том, что нет любителей лошадей, если не отвечает любовью лошадь, также перепелов, собак, вина и пр. ... «Схема откровения»?!. Сам Сократ этот путь характеризует словами: οὐκ ὀρθῶς ἐξηγοῦμεν<sup>35</sup>, но зато не вполне удачный русский переводчик Платона проф. Карпов во Введении к диалогу «Лизис» обронил суждение: «Тут скользит легкий намек на то, что истинный философ бывает обратным любим мудростью (p. 212 D)» (Сочинения Платона. Ч. IV. С. 233–234).

Так-то у Эрна получается ответ на вопрос: «откуда Джоберти заимствовал основную идею своей теории сверхразумного и на что опирался, поставляя в связь сверхразумное с первоначальной интуицией» (с. 168). Этот платонический экскурс Эрна, однако, тем интереснее, что это — случай, где Эрн не повторяет слова Джоберти, а производит самостоятельное исследование. И вот теперь я опять высказываю сожаление по поводу того, что Эрн не указал другой, на мой взгляд, более поучительной исторической параллели. Я уже отмечал выше некоторые пункты соприкосновения между Кантом и Джоберти. Теперь Джоберти сам подчеркивает некоторые моменты параллелизма, не лишённые интереса. Дело ведь не в том, что Бог непостижим или не до конца постижим, — труднее найти тех, кто утверждал бы Его полную постижимость, — а дело в утверждении Джоберти, что «сверхумопостижимость» Сущего, непознаваемый элемент в Нем, есть Его сущность Именно в этом пункте своеобразии Джоберти, — в том, что он утверждает одновременно, что «сущность есть непознаваемое в вещи» (*l'inconoscibile della cosa*) в «принципе познаваемого» (*Intr. IV, 12*), «источник всех свойств, какие находятся в объектах» (*Ibid. 13*), Сущее как причина, творящая существующее. Ведь это и есть не что иное, как пресловутая вещь в себе в кантовском понимании, — в этом пункте Кант такой же онтологист, как и Джоберти; Кант — сенсуалист и психологист только по отношению к миру явлений, т. е. по отношению к существующему. Сам Джоберти заявляет, что «идея того, что простирается за эти границы (за границы умопостижимого), и идея непостижимых для нас оснований Сущего, называется сущностью, если рассматривается вещь сама по себе (*la cosa in se stessa*), и сверхумопостижимым, если имеется в виду наша способность познания» (*Intr. IV, 66*). Разница с Кантом у Джоберти больше всего терминологическая: как ни неудачна терминология Джоберти, у Канта она еще хуже: интеллигибельное у него непостижимое и разум — неспособность познания. Сам Джоберти следующим образом изображает свое отношение к Канту в этом вопросе: «Сверхумопостижимое, в смысле субъективной природы своего принципа и в непроницаемой реальности своего объекта, поистине есть ноумен Иммануила Канта, и основа единственной трансцендентальной философии, какая явилась бы возможной для человеческого духа» (*Intr. IV, 14*). Только, по мнению Джоберти, — с которым нельзя тут не согласиться, — Кант построил свою систему на смешении умопостижимого и сверхумопостижимого и приписал первому то, что присуще второму. Но в применении

к сверхумопостигаемому все же оно, как «недостижимая реальность (*realta inarrivabile*), соответствует ноумену, а как субъективное понятие — трансцендентальному критической философии» (*Ibid.*). Но кантовские субъективные формы имеют лишь видимость объективную, а объективность сверхумопостигаемого удостоверяется объективностью умопостигаемого. «Но вне этого различия, — признает сам Джоберти, — тождество между обоими понятиями, в критицизме и у нас — совершенное...» (*Ibid.*). «Общая идея, дающая первой Критике Канта ее основание, сама по себе верна: ошибка состояла в том, что он приписывает разуму качество, которое присуще только высшей и сверхразумной способности» (*Ibid.*). Немецкий философ сбился с пути истины, смешав предмет откровенной теологии с метафизикой и субъективировав умопостигаемое, которое само по себе объективно\*.

Мне нет надобности следить дальше за защитой Джоберти своей позиции, хотя в некоторых пунктах, — особенно по отношению к этике Канта, которую Джоберти также одобрял, — она представляет интерес в смысле уяснения самого Джоберти. Собственно, это должен был сделать Эрн\*\*. Мне же важно было отметить некоторые совпадения Джоберти с Кантом, чтобы тем самым сказать, что у Джоберти с его сущностью вводятся все те великие недоразумения, которые раскрыты критикой у Канта, т. е. помимо противоречивости в самом понятии, прежде всего, принципиальный агностицизм, а вместе с ним и самый неуклюжий вид скептицизма. Сомнение Декарта есть даже не метод в строгом смысле, а просто методологически допустимая и оправдываемая фикция; его сомнение есть фиктивное сомнение. У Джоберти гносеологически скептицизм — результат его философствования, а онтологически — принцип. Разорвав с Декартом и с рационализмом в лице его лучших представителей, Джоберти отсюда легко уже сближался с Кантом. Его фикцией является уже не что иное, как его интуиция. Как и Кант, отвергнув разум, он должен был под покровом психологистических и биологических суррогатов его искать себе убежища

\* Интерпретацию Канта у Джоберти мы оставляем, разумеется, на ответственности автора; нас интересует только факт, как и в чем обнаруживается сходство идей Канта и Джоберти, даже помимо его интерпретации.

\*\* И это тем больше, что Эрн сам требует: «С Кантом Джоберти должен был бы посчитаться гораздо серьезнее уже по одному тому, что он ставит его бесконечно выше Декарта» (с. 114).

и приюта, — «вера» и «инстинкт» составляют тот туман, в котором можно скрыть любое уродство! Сюда скрылся в конце концов Кант, сюда же прячет свои концы Джоберти: «постижение сущности, — говорит он, — есть скорее верование в нечто непознаваемое, чем восприятие ее разумом, и способность, производящую верование, нужно понимать скорее как инстинкт, нежели как ответвление общей способности познания». «Способность, которая заставляет нас верить в реальность неизвестных сущностей, я называю сверхразумом (Sovrintelligenza)» (см. Эрн, с. 163). «Сверхразум, — комментирует Эрн, — верою обличает сущности» (с. 166). Это не только скептицизм, — постоянная оборотная сторона веры, — это также самый грубый и самый примитивный психологизм, ибо психологизм определяется вовсе не тем, что на место Бога или Сущего как предмета философского исследования ставится сознание, а тем, что темный эмпирический факт переживания провозглашается последним, не подлежащим дальнейшему анализу принципом. Скептицизм Джоберти принципиально в этом отношении не отличается от скептицизма, напр<имер>, того же Юма, потому что они в критический для себя момент обращаются к психологическому факту верования и биологическому факту инстинкта; вопрос о предмете после этого становится второстепенным.

#### IV

Я не имею возможности здесь, да и не считаю делом продуктивным следить за дальнейшим применением идеальной формулы Джоберти. С ее и Божьей помощью на протяжении двух десятков страниц он не только сокрушает своих философских и теологических противников, но еще разрешает по пути 8 философских проблем, да каких: о необходимом и случайном, об умопостигаемом, о существовании тел, об индивидуации, об очевидности и достоверности, о происхождении идеи, о суждениях аналитических и синтетических, о природе умозаключения!.. С такой же легкостью потом (сар. V) он на протяжении 30 с. разрешает проблемы классификации и методологии математики, логики и морали, космологии и эстетики. Эрн знакомит читателя с первой группой вопросов в главе под громким заглавием: «Расчленение идеальной формулы в систему принципов» и со второй — в главе «Опыт новой классификации знаний». Изобразить всю полноту мысли Джоберти здесь можно было бы на нескольких страничках, но так как Эрн делает из

этого «большие» проблемы, а я на каждом шагу расхожусь с ним, то я ограничусь лишь одним вопросом: отношением идеальной формулы и принципа достаточного основания, который Эрн также помещает в «расчленении идеальной формулы». Останавливаюсь именно на этом вопросе по причине его тесной связи с основным для Джоберти понятием «творения».

Вопрос об отношении того или иного философа к принципу достаточного основания всегда представляет особый интерес, так как этим одним уже решительно определяется отношение данной философии к положительной философии. Дело не в простом отрицании или признании принципа, а в его понимании. Сам принцип достаточного основания, в конце концов, есть принцип понимания; в его собственном свете поэтому определяется и все направление философской системы, и важно, выступает ли она как система отношений субъективных или рациональных, эмпирических или идеальных, формальных или онтологических, фатальных или свободных и т. п. Как понимает это дело Джоберти, и что сделал для решения вопроса Эрн?

Эрн поднимает его дважды, но анализа входящих в него понятий не дает ни в первом, ни во втором случае. Впервые он его поднимает в связи с учением Джоберти о творении, второй раз — в «расчленении идеальной формулы». Однако и то немногое, что сказано, таким образом, Эрном, способно вызвать недоумение, так как не понятно, как согласуются три версии, в которых выступает у него принцип основания. Один раз он утверждает: «понятие творческой причинности возникает *из синтеза принципа достаточного основания с понятием подлинного Сущего* (курсив мой), тогда как причинность механическая является неизбежной чертой мысли, исходящей из существующего» (с. 156), и на той же странице: «Понятие безусловного творческого акта формально может быть выведено из подлинного понятия Сущего путем *синтеза Лейбницева принципа достаточного основания с принципом противоречия*» (курс. мой). Но ведь не одно и то же — синтез принципа основания с понятием Сущего как понятие творческой причинности, и синтез принципа основания с принципом противоречия, как вывод из понятия Сущего. Другой раз (3-я версия) он говорит: «К высшим принципам знания Джоберти относит, прежде всего, принцип противоречия и Лейбницев закон достаточного основания. Оба они содержатся в идеальной формуле» (с. 181), т. е. уже не в понятии Сущего, а в формуле: Сущее творит существующее. Которое же есть мнение Джоберти?

Джоберти говорит (Errori, I, 62—63):

«...и так как я уже отождествил с идеальным Сущим принцип противоречия, мне пришло на ум, что если отождествить с ним таким же образом принцип достаточного основания, непроизводительное Сущее становилось творцом, и пантеизм разрушался тем самым принципом, который, казалось ему, благоприятствовал» \*.

Такой ли перевод привел к «синтезу», или, решив, что у Джоберти «синтез», Эрн так перевел, но ясно, что сам Джоберти дело представлял не точно так, как изображает Эрн. Между тем мнение Джоберти ясно: Бог есть источник как возможности (принцип противоречия), так и действительности (принцип основания). Сообразно этому и далее Джоберти признает, что принцип противоречия устанавливает необходимость «логическую, метафизическую, абсолютную, безусловную», а принцип достаточного основания — «относительную, гипотетическую, условную» (Errori, II, 66; Эрн, с. 181). Все это очень напоминает рационалистическую докантовскую онтологию, но удержаться на этой почве Джоберти не удастся. «Принцип достаточного основания, — говорит он, — разделяется на два принципа, один из них относится к разумному основанию (ragione), и другой — к причине вещи, а вместе они объединяются в протологическом принципе творения» (Ibid.). Эрн прямо переводит здесь «alla ragione» — «к логическому основанию»; и на этот раз его интерпретация имеет основание, но зато в таком случае Эрн не прав, называя «принцип основания», как его понимает Джоберти, «Лейбницевым» (Эрн, с. 181, 156), так как лейбницевский принцип так «разделен» быть не может, как его делит Джоберти, не говоря уж о том, что вообще квалификация его как логического принципа или требует особого объяснения,

Эрн переводит (с. 156):

«Но если с этим отождествлением идеального Сущего с принципом противоречия синтезировать отождествление Сущего с принципом достаточного основания, замкнутое в Себе Сущее сразу превратится в творческое начало».

\* «...e siccome ю aveva gia immedesimato coll'Ente ideale il principio di contraddizione, maccorsi 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».

или просто неправильна. Все это у Джоберти — влияние опять-таки кантовского истолкования «достаточного основания». Напротив, он расходится с Кантом дальше, когда утверждает, что «аксиома основания стоит во главе всех суждений синтетических и аподиктических». Кант тут лучше понимал дело и, как видно из его писем к Рейнгольду, предусмотрел «опасность», к которой приводит такое обоснование синтетических суждений\*. Непонятно также, как у Джоберти принцип необходимости «относительной, гипотетической, условной» «стоит во главе» аподиктических суждений. Никаких разъяснений Эрн к этому не дает, если не считать «разъяснением» стремление скрыть в тумане «сверхумопостигаемого» всякую трудность в разрешении философских проблем. Так, по поводу априорных синтетических суждений Эрн замечает: «Правда, онтологизм так же бессилен указать положительные основания связи между подлежащим и сказуемым, как и психологизм, но зато он понимает разумный смысл этой невозможности и потому логически ее обосновывает» (с. 189). Это очень остроумно, но и только, а для философа этого качества мало...

В принципе основания содержится также принцип, как мы видели, «реальной причины». Опять — большое количество проблем, и опять — критерий, по которому можно определить истинное место всякой философии. Но и опять:

*Джоберти (Errori, II, 66):*

«Из принципа рождается идея силы, вокруг которой вращается вся динамическая философия, основанная Лейбницем, но тем не менее детская, принимая во внимание столетнее блуждание современной мудрости; эта идея, мне кажется, предназначена начать лучшую эпоху для спекулятивных занятий, лишь бы только они возвратились на добрый путь. Прототип идеи силы, будучи сведен к творческому акту, может быть дан

*Эрн (с. 181):*

«Из принципа причинности рождается понятие силы, которое должно быть поставлено в центр современного умозрения и которое воистину может стать центром лишь при условии соотношения с идеальным типом зиждительной силы творческого акта».

\* Разъяснение этого вопроса см. в моей книге «История как проблема логики» (Ч. I. Гл. 2. § 6. С. 208 сл.).

только идеальной формулой; а хотеть искать ее в абстрактном и чисто логическом понятии, как делает Лейбниц, или в сотворенном конкретном человеческой воли, как на нашей памяти делал Мен-де-Бيران, есть, кажется мне, причина, по которой спекулятивный динамизм до сих пор не принес тех плодов, которые можно было бы от него ожидать».

У Эрна — значительно короче, но яснее — у Джоберти. По существу же оба, вызывают недоумения, хотя в разные. Предсказание Джоберти внушает опасность насчет его намерения вернуть нас опять в дебри окказионализма. Императив и возможность Эрна, напротив, соблазнительны и более современны: будем, как Бог, — вопрос только в том, как с Ним «соотнестись»?.. Во всяком случае, общее между обеими концепциями, по-видимому, то, что прототипом или «идеальным типом» нашего понятия силы, как производящей причины, нужно считать акт божественного творения. Это утверждение заслуживает особого внимания не только по своему содержанию, но — и это даже особенно — методологически. Может быть, со стороны теологического онтологизма, каким является философия Джоберти, только последовательно стремиться рассматривать земные дела по образу небесных, но та же последовательность тогда требует, чтобы все теории, построения, выводы и практические следствия такого рассмотрения не притязали на земное признание. Между тем такова всегда была, — может быть, почти всегда, но я исключений не знаю, — тенденция богословских систем философии; есть она и у Джоберти. Идея, например, воплощается в Церкви с папой во главе, не «небесным», а земным, «живым, настоящим»; ортодоксия и гетеродоксия не только философские направления, а *Imprimatur*<sup>36</sup> или *Index librorum prohibitorum*<sup>37</sup>, — «живой, настоящий» и т. д. Печальная роль философии в устройении земли по «идеальному типу» неба в том, что она должна служить какой-то посредницей, «комиссионером», в ведение которого отдается все «познаваемое», а только инструкции она получает от «сверхпостижимого». Философия, совершенно так же должна устраняться от комиссионных поруче-

ний неба, как она должна остерегаться предприимчивости инженеров, — Джоберти и Спенсеры, аббаты и инженеры, одинаково готовы сделать из нее рабу, хотя и для разной работы. Оберегая свою свободу, философия должна в самом начале отстранять всякие предложения «делок», как со стороны богословия, так и со стороны техники. Во всех же заверениях о «тождестве философии и религии» (Эрн, с. 218), об их «параллелизме» (с. 205), и т. п. ничего нет для философии ни почетного, ни доброго. Последним вершителем и разрешением всех вопросов у Джоберти служит «сверхумопостижимое», — и прекрасно, но пусть он не впутывает этих решений в «постижимое», ибо с трудом, может быть, но здесь мы разберемся и без его помощи. Я не против всякого рода небесных теорий вообще и свободы их высказывания, — даже если им место в Индексе глупости, — но я против того, чтобы благоустройство неба навязывалось земле. Можно говорить сколько угодно о «сверхпостижимом», — но нельзя заставить думать, что этим разрешается хотя бы малейшая земная загадка. А что касается энтузиазма, с которым преподносятся богословские банальности, то в этом деле им не уступят и позитивистические банальности, — «Бог создал мир из ничего» можно произнести с таким же апломбом, как и «Мир есть движение атомов», и одинаковую ценность имеют выводы: из первого, что нужно устраивать церковный приход и не отделять Церкви от государства, а из второго, что нужно питаться рыбою, чтобы быть умным и хорошим. Все это дела — *нефилософские*.

В конкретном применении к Джоберти это значит: пока он говорит о творении как о причинности в мире «сверхумопостижимого», тут ему и книги в руки, — Иегова ли или Элогим<sup>38</sup>, — это в конце концов может быть даже интересно. Но при чем здесь «достаточное основание» и «закон причинности»? А если Бог создал мир, не имея к тому достаточного и разумного основания и, вопреки всякому закону причинности, действительно, из ничего, — на то Его святая воля, но из этого не следует, что наш мир нужно толковать по образу Божественного каприза. Да и как мы можем пользоваться этим образцом или «идеальным типом»? Прежде всего, он «непознаваем», но допустим, что все происходило так, как рассказывает Моисей, а за ним Джоберти. Тогда мы признаем, что воля Бога всемогуща, — захотел и все сделано, — но какой же это для нас «идеальный тип», когда и волосы на нас растут помимо нашей воли? «Силу» и «причину» мы должны, по Джоберти, мыслить не по типу, предлагаемому Лейбницом и Мен-де-Бираном, а по типу,

предлагаемому Моисеем, — если таково наше первое понятие о причине, то почему так чуждо земным делам пресловутое *ex nihilo*? Творение и причина — вещи от начала до конца разные. То же относится к закону разумного достаточного основания. В аспекте творения мир создан самым сверхразумным образом, но даже самый божественно настроенный человек не найдет достаточного основания в том, что «сотворенные существования» болеют, или что для того, чтобы обладать св. Софией, нужны кровавые гекатомбы. Еще в другом отношении наша причинность обладает признаками, которых нет в божественном творении: Джоберти нам рассказывает, согласно с иудейско-христианской традицией, что творение относится к сущности Бога, т. е., выходит, и хотел бы не творить, да не может. В этом единственно, по-видимому, Его воля ограничена. «Сотворенные духи» тут свободнее: не все мы можем причинить, но, если захотим, то кой от чего и воздержимся. — Итак, может быть, и Лейбниц не прав, может быть, и Мен-де-Биран не прав, но Джоберти, утверждая, что «протипом идеи силы» является творческий акт Бога, сказал просто нелепость.

Хочется мне остановиться на этом вопросе и с другой стороны. Для того, чтобы говорить о прототипе понятия причины, к этому прототипу так или иначе нужно прийти, — в опыте ли мы его встретим, или придем к нему из эйдетического анализа опытных примеров. Тот факт, что нам сообщает об этом Моисей, дела не меняет, он-то должен был испытать это, и, след<о-вательно>, можно спрашивать: как вообще «человеческий дух» приходит к названному «прототипу»? Ведь если он присутствовал при творении, так сказать, соприсутствовал возникновению мира, то он сам не сотворен. Но дело было не так: «Сущее, — говорит Эрн, — произнося свое суждение, свершает акт откровения, причем субъект откровения, или то, чему откровение совершается, т. е. человеческая интуиция, вызывается сущим из абсолютного небытия и впервые созидается в акте самооткровения Сущего и для него» (с. 159). Итак, своим «Иегова» Бог вызывает человека из небытия, но как — об этом человек не может ничего сказать, раз он не был до своего бытия. Если он пытается пролить на свой переход от небытия к бытию какой-нибудь свет рефлексии, то образцом для него как раз является собственная воля и причинность, а не божественная. Конечно, аналогия — не надежный метод, но вот тут и обнаруживается важный факт. Раз это внушено человеку в первой интуиции, как разъясняет Джоберти, и человек «воспринял» это, то тем самым утверждено, что есть какое-то единство и общность меж-

ду сознанием Бога и сознанием человека. И если теперь мы захотим это сознание наследовать принципиально, то мы вернемся... к Декарту, иначе есть полное основание думать, что «человеческий дух», при всем своем энтузиазме в утверждении «идеальной формулы», просто фантазирует. Есть, впрочем, еще выход: если принципиальный анализ сознания — дело трудное и с ним не укроешься в «сверхумопостигаемое», то остается апеллировать к «сверхъестественным» состояниям сознания вроде «экстаза», «сошествия благодати» и т. п. Но ведь это — психологизм, избежать коего можно только одним путем: найти следы актуальных экстравагантных переживаний в инактуальном фонде сознания. Но тут мы опять приходим к требованию принципиального анализа сознания... Не больше ли тогда соответствует достоинству философии, не желающей выполнять комиссий богословия, брать прототип всех понятий, в том числе и понятий причины и разумного основания, не из Ветхого Завета, а из самого сознания их?

Последняя глава второй части книги Эрнэ «Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии» — самостоятельная глава, в которой подводятся итоги и даются оценки. Правда, сам Эрнэ определяет задачу этой главы, как задачу «не столько критическую, сколько истолковательную» (с. 218), но, как увидим, «критика» у него есть, хотя и не по отношению к Джоберти.

Пять признаков, по Эрнэ, характеризуют философию Джоберти. 1) «Исходным пунктом» философии Джоберти является субъективно-объективный момент тождества философии и религии» (с. 218). — Это не вполне точно. Более точная формула Джоберти гласит: «идеальная и католическая наука обнимает философию и теологию, и поэтому она — единственная совершенная дисциплина в порядке рационального познания» (Intr. II, 109). Тогда и признак этот можно было бы формулировать, мне кажется, точнее: Исходным пунктом, как и завершающим, философии Джоберти является его католицизм. 2) Историко-философское противопоставление психологизма и онтологизма (с. 219). Опять, мне кажется, как видно из предыдущего изложения, точнее было бы сказать — противопоставление гетеродоксии и ортодоксии. 3) Универсальная борьба с психологизмом (с. 221). Это — верно, только не следует забывать, что антипсихологизм у Джоберти — понятие отрицательное и исключяющее всякий не католический теизм, ибо хотя Джоберти говорит: «всякая система, помещающая принцип познаваемого в чем-нибудь, что, собственно говоря, не есть Бог, необходима

психологистична» (Errori, I, 125)\*, тем не менее едва ли он признал бы магометанского Бога принципом всего познаваемого. 4) Последовательно проведенный онтологизм (с. 222). Точнее, снова теологизм. 5) «...всю философию Джоберти можно назвать философией творческого акта, и универсальный креационизм обозначить как пятую черту его системы» (с. 223). Разуметь под этим нужно, конечно, философию божественного творческого акта, иначе возможны недоразумения: можно подумать, что философия Джоберти с какой-нибудь стороны похожа на бергсонизм или динамический спиритуализм, чего на деле нет. Термин «креационизм» более или менее подходит, хотя и может дать повод: (а) к мысли, что Джоберти — деист той формы, которая обозначалась именем креационизма; но Эрн, впрочем, и не сделал попытки показать, что Джоберти теист, так что, может быть, он и имел в виду обозначить это родство Джоберти с деизмом; (б) к мысли, что Джоберти заодно с Ансельмом, Фомаю, Петром Ломбардским выступал против теорий предсуществования и традиционизма; но опять-таки Эрн не разъяснил, как творятся души, по Джоберти, так что и тут его название, может быть, намеренно. — Эрн приглашает «к более подробному рассмотрению двух пунктов мировоззрения Джоберти: его антипсихологизма и креационизма» (с. 225). Я остановлюсь еще на первом, тем более что и сам Эрн потом находит, что ему «остается сказать несколько слов о креационизме Джоберти», (с. 244), — этой «исключительной черте» его онтологизма (с. 222).

К современному понятию психологизма, по мнению Эрна, понятие психологизма у Джоберти относится как целое к части (с. 225). Это верно с той стороны, что не все учения, которые не делают Бога своим принципом, в современной философии будут названы психологистическими, но зато богословствующие философы, наверное, будут отнесены к психологистам в подавляющем большинстве, ибо и они по чести должны бы сказать: *πλάττωμεν ἀθάνατόν τι ξίωον κτλ*<sup>39</sup>.

Далее Эрн различает два типа современного антипсихологизма: «Первый тип есть антипсихологизм трансцендентальный, второй — антипсихологизм логический. Первый тип представлен неокантианскими школами, между собою расходящимися, а именно школою Когена, Риккерта, отчасти Шуппе, второй — школою Гуссерля» (с. 225)\*\*.

\* См. выше, с. 322.

\*\* В примечании Эрн пишет: «невыясненность термина “психологизм” в современном мышлении хорошо подчеркивается справками в

Положение, отведенное Эрном Шуппе в этой классификации, более чем сомнительно, но еще сомнительнее, конечно, сама классификация: как же можно противопоставлять «трансцендентальный» и «логический»? Как будто Коген в логике не антипсихологист, и как будто Гуссерль в философии не трансценденталист!?. Или Эрн думает, что «трансцендентализм» специально кантовское и новокантианское достояние? Но, не уходя далеко за примерами, он мог бы в тех же «Пролегоменах», которые цитирует на следующей странице, найти: «Ибо то, что носит это название (т. е. трансцендентальной философии), есть, собственно, часть метафизики, тогда как настоящая трансцендентальная философия должна еще вывести возможность метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать» (Пер. Соловьева, с. 36). Ну, так вот, может быть, эта, по Канту, не настоящая трансцендентальная философия и есть самая настоящая?.. И тогда получается то, что никак не согласуется с разделением Эрна: именно потому-то и логика должна быть антипсихологистической, что того требует антипсихологистическая философия. Я — не сторонник трансцендентализма Канта и новокантианцев, но тем более не могу, в интересах историко-философской справедливости, не отметить странных приемов «критики» этого вида трансцендентализма у Эрна. Дав неправильное определение и разъяснение трансцендентального метода, — о чем у нас уже была речь (см. выше, с. 332 сл.), — Эрн ссылается на Канта (с. 226, прим.): «У Канта можно найти много мест, подтверждающих нашу мысль. Всего определеннее он высказывается в “Пролегоменах”: “Нам не нужно здесь искать простой возможности таких (априорных) положений, т. е. спрашивать, возможны ли они. Ибо есть достаточно таких положений, и притом данных, действительно, с бесспорною достоверностью, и так как наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнем с признания, что такое синтетическое, но чистое разумное познание действительно суще-

---

словарях: Krug... 1883 (?) Baldwin..., Eisler...»<sup>40</sup>. Но в словаре Круга вовсе ничего не говорится о психологизме; Эйслер дает свое определение и перечисляет целый ряд других определений и имен, как психологистов, так и их противников, в числе коих назван и Джоберти; Болдвин указывает два типа психологизма, из коих первый характеризуется в определении американского последователя Джоберти Браунсона. Итак, рекомендательная справка только заставляет спросить: почему Эрн вам ничего не сообщил о Браунсоне? А вопрос этот тем более законен и интересен, что, по-видимому, Браунсон весьма «исправляет» Джоберти...

ствует” (Пер. Вл. Соловьева. М., 1905. С. 31—32». Но вместо того, чтобы ставить *точку* после «существует», Эрн должен был поставить *точку с запятой* и продолжить фразу Канта по тому же переводу: «Но затем, однако, мы должны *исследовать* основание этой возможности и спросить: *как* возможно это познание, с тем чтобы мы могли из принципов его возможности определить условия его употребления, его объем и границы» (курсив Канта). Кроме того, Эрн должен был пояснить, что значат в его цитате из Канта слова: «здесь» и «теперешняя», какое пояснение выражается следующей краткой цитатой из Канта: «В “Критике чистого разума” относительно этого вопроса я приступил к делу синтетически, именно так, что я делал исследование в самом чистом разуме, и в самом этом источнике старался определить по принципам как элементы, так и законы его чистого употребления. Эта работа трудна и требует от читателя решимости вдумываться мало-помалу в такую систему, которая не кладет в основании ничего данного, кроме самого разума, и старается, таким образом, не опираясь *ни на какой факт* (курсив мой), развить познание из его первоначальных зародышей» (Ibid. 29—30). А если бы после этого Эрну пришлось отказаться от своего возражения против «трансцендентализма», то... от этого Джоберти не потерял бы, как не приобретает он при наличии такого «аргументе» в книге Эрна.

Эрн находит «несколько больше общего у Джоберти со вторым типом современного антипсихологизма» (с. 228), — т. е. с чем же: с «логизмом» или с «Гуссерлем»? Если первое, то он также «больше общего» должен иметь с Когеном, например! Если второе, то я как раз сказал бы обратно: имеет еще меньше общего!\* Эрн поясняет свою мысль: «Выводя свой эйдети́зм из Лейбница, Гуссерль оставляет ту магистраль, которая является господствующей в Новое время, и присоединяется к той линии, на которой, по Джоберти, свершается истинный прогресс умозрения в Новое время и сохраняется живая связь с нетленными достижениями Платоновой философии» (с. 228), и тут Эрн делает ссылку на мою книгу «Явление и смысл». Но я не утверж-

\* Собственные измышления Джоберти о логике вконец вздорны и не заслуживают даже обсуждения. (Эрн их излагает на с. 212—213). Для любителей курьезов приведу определение логики как искусства у Джоберти: логика есть «искусство восходить познанием к Сущему, нисходить от него к существующему и ментально реконструировать идеальную формулу, коей сама логика есть повторение» (Intr. III, 17; ср. Эрн, с. 212). Искусство, вероятно, душеспасительное...

дал и не давал повода к утверждению, что Гуссерль может «присоединиться» к «магистрали», которую одобряет Джоберти, ибо не понимаю «магистрали» Гуссерля без «атеистов» и «еретиков» Декарта и Спинозы. Что касается его связи с Платоном, то такова, действительно, моя интерпретация Гуссерля, сам же Гуссерль осторожнее, и, по-видимому, не без оснований. Ему делали «упрек» в том, что он возвращается к «платоновскому гипостазированию» идей или сущности, такой упрек он и признает несправедливым\*. Я же настаиваю на платонизме Гуссерля, потому что и по отношению к Платону такой «упрек» считаю несправедливым. Гипостазирование платоновских идей я считаю неоплатоническим и в особенности христианским извращением Платона, начатым, впрочем, еще легкою рукой Аристотеля. Теперь, как же сопоставлять Джоберти с Гуссерлем через Платона? Платона, по моему наблюдению, Джоберти знал недостаточно глубоко, преимущественно из вторых рук, принимал его в «понимании» Августина и Мальбранша. Конечно, и это все-таки платонизм, и я не затрудняюсь отнести Августина в Мальбранша к положительной философии, но платонизм Гуссерля, по-моему, тем и ценен, что он освобождается, наконец, от пресловутого существования, *resp.* видения идей в Боге и, надеюсь, мы доберемся до признания настоящего здорового Платона. Выше я привел достаточно материала для того, чтобы компетентный читатель мог составить суждение о «платонизме» Джоберти и его действительном замысле. Но, кажется мне, достаточно одного следующего афоризма Джоберти, чтобы не сомневаться в том, кто перед нами: «и как, по прекрасному учению Платона, св. Августина в Мальбранша, дух видит идеи в Боге, т. е. в самой Идее; так, по католической науке, дух созерцает Идею в Церкви, потому что Идею нельзя помыслить без содействия слова, а христианское слово есть единственно чистое и адекватное отражение (*la riflessione*) идеального мира» (*Intr*, II, 109).

Интересно дальше, что назвав антипсихологизм Гуссерля логическим, Эрн говорит о «феноменологическом методе Гуссерля» (с. 228). Но как же феноменологический метод подходит под термин «логический антипсихологизм?». Ведь, право же, у Гуссерля кроме переведенного на русский язык и цитируемого Эрном 1-го тома «Логических исследований» есть еще некоторые сочинения!.. «Кроме того, — рассуждает Эрн, — гуссерлианский антипсихологизм в своей отвлеченной логичности, с точ-

\* Ср. его «Ideen», S. 40.

ки зрения основных идей философии Джоберти, должен был бы быть обвинен в дурном статизме, создающем неизбежный тупик и тот переход к новой утонченной схоластике, который правильно был отмечен одним исследователем как характерная черта антипсихологизма Гуссерля» (с. 228). Видно, нашим отечественным мыслителям все еще ближе философские *extemporalia*<sup>41</sup> Вундта, что они так охотно повторяют вундтовскую квалификацию «Логических исследований» Гуссерля!<sup>42</sup> «Один исследователь», на которого ссылается Эрн, С. А. Алексеев находит у Гуссерля «чистейшую схоластику бесконечных подразделений и дизъюнкций, не только что никому и не для чего не нужных, но совершенно бесполезных и для самого Гуссерля, который в конце концов утопает в нагроможденных им самим тончайших различениях и подразделениях, не делая из них никакого употребления» (Эрн, с. 229, прим.)<sup>44</sup>. Какого же «употребления» ждет г. Алексеев? Стрелять нужно этими «различениями» или доказывать бытие Бога или подготавливать революцию?.. Это различения, увы, только теоретические, и раз они сделаны, они уже «употреблены». Или самих различений и делать ненужно? Но это вопрос... не только вкуса, а, как гласит некое вполне «схоластическое» изречение: *discernit sapiens res quas confundit asellus...*<sup>45</sup> Эрн находит еще у Гуссерля «дурной статизм», который противопоставляется «эйдетическому энергетизму Джоберти (с. 229). Что у Гуссерля нет «эйдетического энергетизма», с этим я согласен, ибо «эйдос», конечно, не мотор и не паровоз, но что значит «статизм», и притом «дурной?» Статизм, и коррелятивно динамизм, вообще суть способы подхода к вещам, некоторые приемы мысли, но, я думаю, некоторым вещам соответствует статический подход, другим — динамический, однако один другого не исключают. В упрек та или иная квалификация может превратиться только тогда, когда по существу динамическое изображается только статически, или наоборот. Так, напр<имер>, я считаю серьезным упреком по адресу Эрна, что, взявшись за историко-философскую тему в своей работе о философии Джоберти, он именно от исторического ее освещения уклонился, полагаясь во всем на Джоберти, — это

\* Но, разумеется, ничего нельзя иметь против серьезных попыток сопоставления Гуссерля (а также Вюрцбургской школы психологов)<sup>43</sup> с схоластикой не в одиозном, а в историческом смысле. Такое сопоставление делал лувенский философ Ноэль в «*Revue neoscholastique de philosophie*» (1910). Ср.: *Grabmann M. Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie*. Wien, 1813. S. 49.

статизм, где нужен динамизм; он уклонился и от диалектического анализа философских понятий Джоберти, — опять статизм. Но почему будто бы «отвлеченная логичность» Гуссерля есть статизм, непонятно: если это действительно «отвлеченная логичность», то какой ей быть, ей принципиально присуща статичность, а если это — «феноменологический метод», о котором упоминает Эрн, то, боюсь, что квалификация этого «антипсихологизма» как статического есть вещь, которую трудно было бы доказать, а высказывать такое суждение без доказательства — весьма неосмотрительно. Впрочем, на с. 230 (прим.) Эрн как будто мотивирует свое мнение: «Статизм антипсихологизма Гуссерля связан с его исключительным математизмом» \*. Однако как же согласовать этот мотив хотя бы со следующим, напр<имер>, заявлением Гуссерля: «Трансцендентальная феноменология как дескриптивная наука о сущностях относится к совершенно иному основному классу (eine total andere Grundklasse) эйдетических наук, чем математические науки» \*\*; или со следующим: «В философии нельзя давать дефиниций, как в математике; всякое подражание математическим приемам в этом отношении не только не плодотворно, но ошибочно и сопряжено с вреднейшими последствиями (ist... verkehrt und von schadlichsten Folgen)» \*\*\*.

Между тем если бы Эрн не игнорировал историко-философских источников самого Джоберти и если бы он внимательнее отнесся к современной философии, в частности к названной им «феноменологии», он не делал бы таких неосновательных замечаний по адресу «логического антипсихологизма», и мог бы извлечь из Джоберти интересную для истории философии XIX века страничку. Современная феноменология вышла, как известно, из австрийской школы психологов, во главе которой стоял Фр. Brentano. Отличительная черта ее в том, что, в противоположность германской психологии, она уделяла большое внимание английской и шотландской психологии, в частности Милю и Гамильтону. Многие ее характерные черты заставляют и в феноменологии видеть исторического преемника в особенно-

\* Эрн ссылается при этом на Полады (Palagyi) (называя его Палагий), а Полады в указанном месте говорит об общем формалистическом течении современной логики, а в своем последующем изложении он также опирается только на 1-й том «Логических исследований».

\*\* Ideen. S. 141.

\*\*\* Ibid. S. 8.

сти шотландской философии \*. Джоберти почерпал свои аргументы против кондильяковского «сенсизма» и против картезианства, откуда только можно было при его плохом знакомстве с историей философии. Как немецкую философию он изучал по Кузену, так шотландскую философию он изучал по ее французским проводникам, — по тому же Кузену, по Руайе-Колару, — открывшему поход против Кондильяка на почве шотландской философии, — и в особенности, по Жюфруа, переводившему на французский язык Рида и Д. Стьюарта. Спиритуалистические и психологические выводы этих своих наставников Джоберти не разделял; психологистические выводы шотландской философии не может принять и антипсихологизм феноменологии. Вот интересная почва для сравнения. Укажу только один, но важнейший пункт в этом вопросе, на котором, кстати, иллюстрируется философская слабость и несамостоятельность Джоберти.

Джоберти отрицал психологизм, но ошибки, идущей от Рида, он назвать не мог. Эту ошибку прямо назвал Гамильтон. Она состоит в том, что Рид считал «сознание» особой способностью «внутреннего восприятия» наряду, след<овательно>, с другими «способностями», а не всеобщей характеристикой и условием. Определяя психологизм как учение, всегда сводящееся к «сенсизму» (см. выше, с. 321 сл.), хотя бы и внутреннего чувства, Джоберти одним определением этим уже становился сам на почву психологизма. Если бы Джоберти заметил то, что заметил Гамильтон, он не только был бы предшественником современного антипсихологизма, но иначе оценил бы всю философию, и в особенности философию Платона и Декарта, а равным образом и учение своего соотечественника Розмини о «возможном», и самое главное, он не мог бы оставаться «онтологистом». — Что же ему помешало сделать действительным предшественником современного антипсихологизма? Почему Джоберти отдал предпочтение онтологизму и теологизму перед философией? Ответы здесь могут быть разные, но в основу их нельзя не положить католицизм Джоберти, а еще глубже, может быть, здесь лежит коренная антиномия европейской мысли: миф и докса или философия и знание?

Третья часть работы Эрна «Завершение системы» (с. 249—330) основывается, в значительной части, на сочинении Джо-

\* Между прочим, именно Гамильтон определяет первую описательную часть философии как феноменологию, которая «ограничивается собственно фактами, доставляемыми в сознание, которое рассматривается исключительно в себе самом» (Lectures on Metaphysics. V. I. P. 124).

берти «Protologia», которого я не видел, и потому тут мое суждение о «Философии Джоберти» подходит к концу.

На с. 282—283 Эрн предупреждает: «Глубокомысленный опыт метафизики истории, лежащий в основе второй философии Джоберти, требует от излагающего, творческого истолкования, ибо он образует “подземный” слой мысли Джоберти, более им подразумеваемый, чем выявляемый, более очерчиваемый намеками и выводимыми следствиями, чем прямыми определениями». След<овательно>, судить об этой части иначе, как путем сравнения с самим Джоберти, невозможно\*. Между тем если разобранное мною не было «творческой интерпретацией», то легко представить, почему теперь автор сам принуждает воздержаться от суждения об этой части его книги.

Что общая моя оценка Джоберти радикально расходится с оценкой Эрна, в этом читатель уже достаточно убедился, и ни в каких резюме это не нуждается. Что касается книги Эрна, то я все же думаю, что в целом она может оказаться полезной. Она — не совершенна, но, думается, ее промахами не затушевывается вполне облик Джоберти. Я сожалею, что книга бедна историко-философским и критическим освещением, но, как я указывал, может быть, для «первого ознакомления» повествовательный метод имеет свои достоинства. Ведь не только потому может быть интересен Джоберти, что нас интересует история западной философии. В различных индивидуальных и национальных образцах ее мы знакомимся с путями и приемами, из которых одни могут нам пригодиться как положительные указания, другие как испробованные и оказавшиеся негодными, — путями, заводящими в тупик. Едва ли путь Джоберти соблазнит многих, но важно знать этот путь, чтобы его не повторять. Философия Джоберти в особенности поучительна в этом отношении не потому только, что Джоберти — слабый мыслитель, — я не вижу, чтобы Эрн, при всей своей философской одаренности, значительно подвинулся вперед по пути Джоберти, — а потому, прежде всего и главным образом, что Джоберти не ценил философию самое по себе, а ценил ее как средство укрепления своих вероисповедных, церковно-политических и политических убеждений. Эрн сам не счел нужным познакомить читателя с этическими и эстетическими теориями Джоберти,

---

\* Только предупредительности В. Ф. Эрна, любезно предоставившего в мое распоряжение собственные экземпляры цитированных мною сочинений Джоберти, я обязан тем, что ближе познакомился с этим представителем «молодой Италии».

соглашаясь с Сольми, что соответствующие работы Джоберти «принадлежат к самому слабому из всего, что написано Джоберти» (с. 216, прим.). Эрн это сделал напрасно, потому что таким образом можно было бы лучше проверить плодотворность теоретической философии Джоберти. Для себя я не сомневаюсь, Эрн произвел эту проверку и все-таки не изменил своей оценки Джоберти... Но если в самом деле Джоберти может выдержать серьезное испытание философской критики, то зачем же у Эрна этот приподнятый тон? Зачем апология и панегирик?.. Тут уже я вижу не столько личные качества Эрна, сколько характер целого направления нашей философской мысли, ярким представителем которой он является.

Мне лично этот тон тем более кажется неподходящим, что не может быть спора о философской «величине» Джоберти. Но какой здесь может быть критерий? Не является ли такое решение делом субъективных склонностей и собственного философского самоопределения? Наверное! Но есть один признак, который сразу ставит под отрицание значительность философа и его учения: это — подчинение философии не-философским целям и, следовательно, решение философских задач сообразно практическим, — преимущественно политическим и религиозным, — идеалам. Провозглашение гетерономии философии может исходить от большого писателя, великого человека, крупного политического деятеля, религиозного реформатора, но все они этим провозглашением выносят решительно осуждающий приговор самим себе как философам и своей философии. Джоберти произнес себе свой приговор (см. выше, с. 302): «автономия разума и абсолютная независимость философии — нечестивы и абсурдны»... Чему же должна быть подчинена философия? — Катехизису, читатель!.. «Катехизис есть вся онтология народа и детей, и он должен быть основой онтологии ученых, если они не хотят стать ниже детей и народа» (Intr. II, 62).

