

По поводу сочиненія В. Ф. Эрна „Розмини и его теорія знанія. Изслѣдованіе по исторіи італьянской философії XIX столѣтія“.

В. Ф. Эрнъ въ своемъ изслѣдованіи «Розмини и его теорія знанія» даетъ характеристику личности, судьбы и гносеологическихъ воззрѣній одного изъ наиболѣе выдающихся итальянскихъ философовъ XIX вѣка—Антоніо Розмини Сербати. Въ введеніи авторъ разсматриваетъ положеніе вопроса о Розмини въ западной историко-критической литературѣ, дѣлаетъ краткій очеркъ явленій итальянской философіи до Розмини и старается дать общее опредѣленіе мѣста Розмини среди другихъ европейскихъ, и въ частности итальянскихъ, философовъ. Въ первой главѣ (Жизнь и личность Розмини) содержится біографія Розмини, перечисляются и кратко характеризуются его произведенія и живыми чертами изображается его личность. Во второй главѣ (Введеніе въ идеологію) авторъ излагаетъ критику Розмини ученій его предшественниковъ по первому тому его «Нового опыта о происхожденіи идей». Въ третьей главѣ (Очеркъ идеологіи Розмини) излагаются гносеологическая воззрѣнія Розмини, также по «Новому Опыту» съ немногими ссылками на нѣкоторыя другія сочиненія Розмини. Глава оканчивается нѣсколькими критическими замѣчаніями автора, указывающими на недостатки гносеологіи Розмини. Четвертая глава (Споръ о психологизмѣ) посвящена спору Розмини съ другимъ знаменитымъ представителемъ итальянской мысли въ XIX вѣкѣ—Джоберти. Точнѣе говоря, эта глава представляетъ изложеніе критическихъ замѣчаній Джоберти противъ идеологии Розмини, при чемъ для уясненія ихъ смысла авторъ излагаетъ общее философ-

ське міросозерданіе Джоберти. Авторъ всецѣло примыкаетъ къ критицѣ Джоберти, изобличающей «психологизмъ» Розмини и требующей онтологического обоснованія гносеологии, и думаетъ, что эта критика произвела глубокій переворотъ во взглядахъ Розмини, хотя самъ Розмини и не признавалъ этого. Въ пятой главѣ (Онтолическое обоснованіе идеологии) авторъ излагаетъ гносеологію Розмини въ ея позднѣйшей стадіи, по сочиненію Розмини «Теософія». Наконецъ, въ заключеніи авторъ формулируетъ свой приговоръ о гносеологическихъ построеніяхъ Розмини: они не были удачны, но значеніе философії Розмини въ томъ, что онъ «прошелъ нѣкоторый типический путь въ своемъ идеологическомъ строительствѣ» (стр. 296) и содѣйствовалъ пробужденію весьма важныхъ вопросовъ.

В. Ф. Эрну принадлежитъ несомнѣнная и большая заслуга детальнаго ознакомленія русской читающей публики съ взглядами мало извѣстнаго у насть въ Россіи мыслителя, оригинальнаго и тонкаго, въ свое время пользовавшагося, по крайней мѣрѣ у себя на родинѣ, огромнымъ авторитетомъ. В. Ф. Эрнъ глубоко изучилъ произведенія Розмини, очень многочисленныя, чрезвычайно обширныя, по своему изложенію трудныя и далеко не всегда ясныя. Г. Эрнъ вообще превосходнѣй знатокъ итальянской философії во всѣ эпохи ея развитія, и это помогаетъ ему хорошо ориентироваться при обсужденіи идей Розмини. Нельзя также не отмѣтить чрезвычайно живого и даже пылкаго отношения у автора къ принципіальнымъ проблемамъ, которыя пытался разрѣшить Розмини. Воззрѣнія Розмини представляютъ для него не только исторический интересъ, онъ принимаетъ ихъ къ сердцу по ихъ существу и горячо споритъ съ Розмини, защищая противъ него абсолютный онтологизмъ Джоберти. Все это дѣлаетъ изслѣдованіе г. Эрна интереснымъ вкладомъ въ текущую философскую литературу.

Тѣмъ не менѣе нужно сознаться, что въ книгѣ г. Эрна бросятся въ глаза и нѣкоторые крупные недостатки. Самый главный между ними заключается въ нѣкоторой ограниченности и субъективной прихотливости его плана и метода. Страннымъ образомъ изслѣдованіе ведется какъ бы внѣ всякой исторической перспективы. Я нисколько не сомнѣваюсь, что внутри-то она у автора есть,—она иногда даже сквозитъ въ его отдельныхъ замѣчаніяхъ,—но бѣда его сочиненія въ томъ, что она почти всецѣло

остается только *внутри автора*. Онъ не дѣлаетъ сколько-нибудь законченныхъ или хотя бы только мотивированныхъ попытокъ объяснить, подъ какими вліяніями сложились взгляды Розмини и какая именно связь и зависимость существуетъ между его ученіями и учеными его предшественниковъ и современниковъ. Въ этомъ отношеніи авторъ ограничивается лишь мимоходными и сравнительно рѣдкими высказываніями своихъ личныхъ мнѣній; полное исключение дѣлаетъ онъ только для Джоберти,—объ его вліяніи на Розмини онъ говоритъ очень много. Но тутъ-то особенно рѣзко и отражается отсутствие у автора *общей* исторической перспективы. Я уже не говорю, что при этомъ вопросѣ объ историческихъ условіяхъ *перво* возникновенія философской системы Розмини нисколько не затрагивается: авторъ привлекаетъ вліяніе Джоберти, чтобы объяснить перемѣны въ философскихъ идеяхъ Розмини въ теченіе его жизни. Не менѣе важно то, что при томъ одинокомъ положеніи, въ которое у него поставленъ Джоберти, въ умѣ читателя невольно закрадывается сомнѣніе: не преувеличиваетъ ли В. Ф. Эрнъ роли Джоберти? При дальнѣйшемъ развитіи своей системы, не испыталъ ли Розмини и еще чьихъ-нибудь вліяній, кроме Джоберти,—ведь онъ же былъ страшно начитанъ? Какъ учесть вліяніе одного философа, совсѣмъ не поставивъ вопроса о возможномъ вліяніи другихъ философовъ,—тѣмъ болѣе, что самъ Розмини вліянія на себя Джоберти не признавалъ, и что они все-таки остались навсегда весьма далекими другъ отъ друга по своимъ взглядамъ? Но конечно тутъ вопросъ не объ одномъ Джоберти и его значеніи. Какъ вообще понять и научно оцѣнить философа, не разсмотрѣвъ со всею серьезностью вліяній, подъ которыми слагалось и образовывалось его міросозерцаніе въ своемъ цѣломъ? Какъ тогда вообще сказать,—что въ его ученіи принадлежитъ ему самому и что въ его взглядахъ *не его*?

Правда, вмѣсто собственныхъ соображеній о томъ, какія явленія предшествующей и современной философіи могли оказать опредѣляющее вліяніе на образование возврѣній Розмини, В. Ф. Эрнъ даетъ изложеніе критическихъ замѣчаній Розмини о разныхъ гносеологическихъ теоріяхъ. Но не говоря уже о томъ, что одно никакъ не можетъ замѣнить другого, и это изложеніе лишено необходимой полноты, при томъ въ наиболѣе существенныхъ пунктахъ. Остановлюсь на одномъ примѣрѣ: каждого

изслѣдователя гносеологии Розмини, мнѣ кажется, долженъ прежде всего занимать и беспокоить вопросъ объ основномъ источнике и критеріи познанія въ системѣ Розмини,—о его *идѣи чистаю, возможнаю, неопредѣленнаю бытія* въ ея загадочномъ логическомъ составѣ. Ея логическая мотивировка у Розмини такъ неясна и даже противорѣчива, она сама предполагаетъ такъ много недосказанныхъ предпосылокъ, а въ то же время она такъ могущественно владѣеть умомъ Розмини и онъ такъ настойчиво сосредоточиваетъ въ ней всѣ свои объясненія,—что неизбѣжно закрадывается мысль о какихъ-то очень сложныхъ вліяніяхъ, вызвавшихъ возникновеніе этой идеи, а, можетъ быть, и о внутренней борьбѣ съ этими вліяніями, которая, такъ сказать, кристаллизовалась въ этой идеѣ. Невольно при этомъ представляется Мальбраншъ съ его идеей умопостигаемаго пространства, непосредственно созерцаемою нами, изъ которой какъ бы выкраиваются для нась всѣ познанія о дѣйствительности. И Мальбраншъ несомнѣнно пользовался высокимъ авторитетомъ въ итальянской философіи XVIII в. и имѣлъ среди итальянскихъ философовъ этой эпохи очень популярнаго и вліятельнаго послѣдователя въ лицѣ Джердиля. И Розмини зналъ ихъ обоихъ и оспаривалъ ихъ. Почему же авторъ совсѣмъ на нихъ не остановился? (О Джердилѣ, если не ошибаюсь, онъ *мимоходомъ упоминаетъ* въ своемъ трудахъ всего одинъ разъ.) Почему совсѣмъ не изложена критика Розмини ученія Мальбранша? Быть можетъ, она бросила бы для читателя нѣкоторый свѣтъ на своеобразную позицію Розмини въ гносеологіи. Съ другой стороны, само собой бросается въ глаза нѣкоторое средство замысла Розмини съ попытками нѣмецкихъ идеалистовъ (Фихте, Шеллинга, Гегеля) свести всѣ положенія знанія къ единому, всеопредѣляющему принципу. Въ частности невольно припоминается Гегель, видѣвшій въ чистомъ, неопредѣленномъ бытіи точку исхода для діалектическаго построенія всѣхъ умозрительныхъ категорій и всѣхъ законовъ науки. Почему же авторъ не передалъ критики Розмини основныхъ ученій нѣмецкаго идеализма? Вѣдь тутъ дѣло идетъ не только объ идеѣ бытія, и во многихъ другихъ пунктахъ (хотя бы въ вопросѣ о послѣдовательныхъ стадіяхъ внутренней эволюціи природныхъ формъ) у Розмини ясно обнаруживается вліяніе нѣмецкой идеалистической философіи. Оттого предшествовавшіе изслѣдователи обыкновенно серьезно

останавливались на отношении Розмини къ нѣмецкому идеализму. В. Ф. Эрнъ сознательно уклоняется отъ этого пути и старается оправдать свое рѣшеніе. Это оправданіе выливается въ очень категорическую форму. Онъ говоритъ (стр. 82, примѣч. 2): «Въ его (Розмини) позднѣйшихъ сочиненіяхъ находится цѣлый рядъ критическихъ замѣчаній противъ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Мы останавливаемся на Кантѣ потому, что самъ Розмини прошелъ лишь черезъ Канта, къ Фихте же, Шеллингу и Гегелю относился какъ равный къ равнымъ, ибо когда онъ знакомился съ ними, его система уже была готова...» Я рѣшаюсь спросить: почему г. Эрнъ думаетъ, что система Розмини была тогда уже готова? Тѣмъ болѣе, что дѣло здѣсь идетъ именно только о *знакомствѣ*, а не о детальномъ изученіи сочиненій нѣмецкихъ идеалистовъ. Для самаго глубокаго вліянія иногда бываетъ достаточно самаго поверхностнаго знакомства и даже вовсе не изъ первыхъ рукъ. (Историческіе примѣры: Бѣлинскій, какъ одинъ изъ виднѣйшихъ представителей гегелизма въ Россіи, или отношеніе схоластиковъ-реалистовъ къ Платону.—Изучали ли они его?) Между тѣмъ я спрошу: можетъ ли быть, чтобы до Розмини совсѣмъ не дошли взгляды нѣмецкихъ идеалистовъ въ эпоху созданія его системы? Ссылка на нихъ и разборъ ихъ воззрѣній встрѣчаются уже въ «Новомъ опыта» и въ «Возрожденіи итальянской философіи». По опредѣленію автора, Розмини дѣлается самостоятельнымъ философомъ между 1828—1830 г. (стр. 20), стало быть не задолго до смерти Гегеля, черезъ 14—15 лѣтъ послѣ смерти Фихте и въ эпоху, когда Шеллингъ уже давно завершилъ циклъ своихъ трудовъ идеалистического типа. Розмини былъ человѣкъ тонко образованый, чрезвычайно начитанный, принадлежавшій къ самому культурному кругу. Возможно ли, чтобы до него совсѣмъ не доходило (въ подлинникѣ или въ передачѣ—это даже не важно) то, чѣмъ умственно жила вся Германія? В. Ф. Эрнъ говоритъ, что онъ относился къ Фихте, Шеллингу и Гегелю, какъ къ равнымъ. Что же изъ этого? Гегель тоже относился къ Шеллингу какъ къ равному,—онъ былъ его старшимъ товарищемъ,—это не помѣшало ему испытать отъ него очень сильное вліяніе. Но главное, какъ можно говорить о готовой системѣ Розмини въ началѣ его философской дѣятельности, когда самъ авторъ изслѣдованія именно доказываетъ, что система его не была готовымъ статическимъ продуктомъ, что она развивалась и менѣялась? Правда,

г. Эрнъ тутъ все относить къ вліяню Джоберти; но я уже говорилъ о томъ, какой шаткій видъ получаетъ это мнѣніе, разъ всѣ другія возможныя вліянія вынесены за предѣлы изслѣдованія.

Такимъ образомъ, по отношенію къ вопросу о вліяніи на философію Розмини предшествующихъ философскихъ ученій, у г. Эрна можно только найти изложеніе критическихъ замѣчаній на нихъ самого Розмини, а иногда иѣтъ и такого изложенія. Понятно, что кругозоръ его изысканій чрезвычайно суживается. Суживается онъ и съ другой стороны: почему-то г. Эрнъ совсѣмъ уклоняется отъ послѣдовательной попытки самостоятельнаго критическаго анализа возврѣній Розмини по ихъ существу. Черезъ это методъ его пріобрѣтаетъ характеръ чрезмѣрно *повѣствовательный*. Напримѣръ, изложенію идеологіи Розмини онъ посвящаетъ около ста страницъ (стр. 43—145). А своимъ критическимъ замѣчаніямъ на нее отдаетъ только 17 страницъ и при этомъ оговаривается, что (стр. 145) его возраженія противъ Розмини имѣютъ характеръ только дополнительный, что онъ высказываетъ лишь такія замѣчанія и соображенія, которыхъ нѣтъ въ критикѣ Джоберти. Тутъ авторъ дѣлаетъ четыре или пять возраженій противъ Розмини, въ наибольшей своей долѣ, какъ мнѣ кажется, основанныхъ на недоразумѣніи: онъ настойчиво выдвигаетъ (стр. 149, 150, 151) мало понятный и логически немотивированный запретъ по отношенію къ самой задачѣ Розмини,—объяснить составъ человѣческаго опыта изъ его онтологическихъ и психологическихъ условій (стр. 44),—и предъявляетъ ему странное требованіе вывести все содержаніе его гносеологіи и даже самое существованіе разумнаго духа и единство въ насъ субъекта чувствующаго и постигающаго чистоaprіорнымъ путемъ изъ отвлеченной идеи неопредѣленнаго бытія (стр. 149, 150, 151) хотя самъ Розмини никогда подобной задачи себѣ неставилъ. Впрочемъ я, можетъ быть, чего-нибудь здѣсь не понимаю: разсужденія г. Эрна облекаются въ такія загадочные формы, они такъ неясны и въ то же время такъ категоричны, что читатель передъ ними невольно теряется, и мнѣ не хотѣлось бы пускаться въ детальныя препирательства по такому смутному вопросу. Мнѣ важно то, что его собственный анализъ «Нового Опыта» ограничивается соображеніями, высказанными на 145—162 стр. Далѣе идетъ повѣствованіе о различныхъ перипетіяхъ

въ спорахъ между Джоберти и школой Розмини и имъ самимъ по поводу психологизма, дается краткій очеркъ жизни Джоберти, излагаются основы философіи Джоберти [главнымъ образомъ, его идеальная формула (стр. 199, 172)] затѣмъ излагаются возраженія Джоберти противъ міросозерцанія Розмини и отвѣты на нихъ Розмини и этимъ оканчивается обширный отдѣлъ книги, посвященный гносеологіи «Нового опыта».

Я никакъ не думаю, чтобы такая подмѣна самого себя личностью Джоберти была умѣстнымъ и удачнымъ выходомъ при решеніи задачъ изслѣдованія. Пускай авторъ во всемъ согласенъ съ Джоберти, все же, мнѣ кажется, было бы лучше, еслибы онъ сталъ на болѣе принципіальную точку зрењія и опредѣленно выяснилъ свои общіе критеріи. Какъ ни блестяще критика Джоберти, его возраженія противъ Розмини такъ тѣсно слиты съ его метафизическими и религіозными предпосылками, что отдельно отъ нихъ, въ значительной своей долѣ теряютъ свою силу и смыслъ. Чтобы сдѣлать приговоры Джоберти болѣе убѣдительными, надо было возможно болѣе приблизить къ нему читателя и со всею наглядностью обнаружить философскую правомѣрность его философскаго міросозерцанія. В. Ф. Эрнъ и пытается это сдѣлать, но я не рѣшусь сказать, что это ему удалось. Возьмемъ хотя бы его толкованіе идеальной формулы. По его изложенію выходитъ (стр. 169—170), что у Джоберти основоположнымъ утвержденіемъ философскаго знанія, абсолютно и непосредственно очевиднымъ и все другое опредѣляющимъ, является сужденіе: *сущее творитъ существующее*, —или въ переводѣ на простой языкъ: Богъ творитъ міръ. Я увѣренъ, что многіе изъ читателей должны прійти въ большое недоумѣніе прѣдъ этимъ превращеніемъ догмата о твореніи міра въ непосредственно очевидную и убѣдительную аксиому всякой науки. Какъ могли бы существовать атеисты, какъ могли бы существовать ученія, хотя и признающія Бога, но при этомъ отрицающія твореніе міра изъ ничего, если бъ это твореніе было такой же самоочевидной аксиомой, какъ $2 \times 2 = 4$, или *часть меньше цѣлаю?* Что за странное начало философскаго построенія! А между тѣмъ, мнѣ представляется, что подлинная мысль Джоберти въ этомъ пунктѣ допускаетъ и менѣе парадоксальное толкованіе. У него скорѣе выходитъ, что идеальная формула обладаетъ непосредственной достовѣрностью только съ точки зрењія

высшей интуиції. Напротивъ, съ точки зрења логической, идеальная формула представляетъ лишь выводную истину и является синтезомъ двухъ другихъ положеній, которымъ можно приписать уже непосредственную несомнѣнность. 1) Сущее *необходимымъ образомъ есть* (*Primum verum*). 2) Фактически дано существование, т.-е. раскрытие бытія въ конечныхъ, зависимыхъ и случайныхъ формахъ (этимъ выражается *Primum factum* — наличность реализации Божественного творчества). Джоберти полагаетъ, что примиреніе и связь между этими двумя истинами мы находимъ лишь въ ідеѣ творенія. Я не буду настаивать, что и въ такомъ толкованіи все оказывается яснымъ. Но, по крайней мѣрѣ, въ немъ нѣтъ прямыхъ несообразностей.

Еще болѣе приходится жалѣть, что В. Ф. Эрнъ, такъ подробно изложивъ гносеологію Розмини, не даль въ своей книгѣ даже самаго общаго очерка философской системы Розмини въ ея цѣломъ. Казалось бы, его должно было побуждать къ тому уже то соображеніе, что большинство русскихъ читателей не имѣетъ обѣ ученіи Розмини никакого яснаго представлениія. Какъ заставить понять и оцѣнить часть системы, совсѣмъ не ознакомивъ съ самой системой? Я не говорю уже о томъ, что гений Розмини выражается особенно ярко и оригинально въ нѣкоторыхъ онтологическихъ положеніяхъ его философіи: достаточно напомнить его ученія о времени, пространствѣ, движеніи, матеріи, а также лежащее въ основѣ его своеобразнаго идеализма тонкое различеніе между *полнымъ* и *неполнымъ* существованіемъ тварей, — т.-е. ихъ бытіемъ *въ себѣ*, какъ существуютъ животные, люди, чистые духи, и бытіемъ *въ другомъ*, какъ существуютъ, напримѣръ, пространство и матерія. Съ другой стороны, у Розмини гносеология тѣснѣйшимъ образомъ связана съ его общимъ философскимъ міросозерцаніемъ: если можно сказать, что философія Розмини во всѣхъ своихъ развѣтвленіяхъ обосновывается изъ началъ его гносеологии, то не менѣе справедливо было бы утверждать и обратное, что гносеология Розмини насквозь проникнута чисто-метафизическими и религіозными предпосылками. Я, напримѣръ, совершенно увѣренъ, что коренное предположеніе его гносеологии о врожденной нашему уму чистой ідеѣ бытія *вообще*, или *неопределенному бытія*, или *возможности* получаетъ объясненіе только въ свѣтѣ его религіозно-метафизическихъ воззрѣній, а внѣ ихъ имѣетъ до невѣроятности темный и произвольный видъ.

По отношению къ этой идеѣ я прямо не могу постигнуть, какъ авторъ изслѣдованія не замѣтилъ, что тутъ мы имѣемъ у Розмини не что-нибудь само по себѣ разумѣющеся и понятное, но что здѣсь лежитъ очень важная проблема, которую если не разрѣшить, въ гносеологии Розмини все окажется тусклымъ? Онъ не дѣлаетъ ни одного шага, чтобы отъ себя сколько-нибудь подготовить усвоеніе этой загадочной идеи читателями. Она появляется у него съ первыхъ страницъ изложенія идеологии Розмини въ качествѣ неотразимаго критерія цѣнности гносеологическихъ теорій: въ этомъ качествѣ она выдвигается уже на стр. 45—48, при оцѣнкѣ ученія Локка и продолжаетъ фигурировать въ образѣ исчерпывающаго мѣрила всѣхъ гносеологическихъ построеній прошлаго на цѣломъ рядѣ страницъ, вездѣ сильно понижая убѣдительность приговоровъ излагаемаго автора. Читатель съ нетерпѣніемъ ждетъ, когда В. Ф. Эрнъ наконецъ перейдетъ къ изложенію гносеологическихъ взглядовъ самого Розмини и тогда растолкуетъ ему, что именно означаетъ та идея бытія, которою все измѣряется и все судится. Однако надежды его обманываются самымъ жестокимъ образомъ: обращаясь къ самому Розмини, г. Эрнъ съ невозмутимымъ догматизмомъ продолжаетъ излагать соображенія Розмини (стр. 84—93), спокойно закрывая глаза на заключающіяся въ нихъ двусмысленности. Я готовъ согласиться, что при общей точкѣ зрѣнія Розмини, возникновеніе этихъ двусмысленностей представляется довольно естественнымъ; но тѣмъ болѣе на авторъ изслѣдованія лежала обязанность ихъ отмѣтить и ориентировать въ нихъ своихъ читателей. И мнѣ кажется, задача эта не такъ ужъ трудна. Бытіе есть самое отвлеченнное, но потому и самое безсодержательное изъ нашихъ понятій,—оно указываетъ не какие-нибудь частные признаки предмета, а только то, что предметъ *есть*. Но именно поэтому, при внесеніи въ понятіе бытія какихъ нибудь опредѣленныхъ моментовъ, которыхъ по его прямому значенію въ немъ нѣть,—мы неизбѣжно его суживаемъ и тѣмъ извращаемъ смыслъ его простого примѣненія. Въ своемъ отвлеченномъ, чистомъ смыслѣ бытіе принадлежитъ всѣмъ категоріямъ существующаго отъ самыхъ высшихъ до самыхъ низшихъ и обозначаетъ только то, что выражается словами: *есть*, *существуетъ*. Мы говоримъ: есть Богъ, есть красота, есть правда, и мы говоримъ: есть ощущеніе боли, есть ощущеніе радости,

есть ошибка, есть сапоги, есть деньги. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, словомъ *есть* мы просто обозначаемъ *наличность, данность*, чего бы то ни было и въ какихъ бы то ни было отношеніяхъ. Такимъ бытіемъ обладаютъ и вещи, и факты, и состоянія и свойства, и совершенства, и недостатки. И мы очень хорошо знаемъ, что бытіе въ этомъ смыслѣ вовсе не есть что либо реально (нумерически) тожественное во всѣхъ насы и во всѣхъ вещахъ, не есть оно и какая-нибудь за нами стоящая основа, изъ которой бы мы всѣ выдѣлялись. Можетъ быть, такое тожественное во всѣхъ вещахъ начало и существуетъ, можетъ быть, существуетъ и ихъ всевидѣющая основа, но не о нихъ мы говоримъ, когда говоримъ *есть* о каждой вещи въ отдельности. Но можно и ограничить этотъ первоначальный смыслъ понятія *бытія*. Можно называть *бытиемъ*—только бытіе субстанціальное или даже бытіе абсолютное, противополагая такое бытіе, какъ истинное, всякому другому, какъ ложному. Этого никакъ нельзя запретить, и философы постоянно это дѣлаютъ. Но бѣда въ томъ, что мы никакъ не можемъ отказаться отъ словъ *есть* и *нельзя* въ ихъ обычномъ значеніи. И вотъ, если мы недостаточно различимъ нашъ высшій философскій смыслъ понятія бытія отъ его общеупотребительного значенія—и будемъ заразъ имѣть въ мысли ихъ оба, мы рискуемъ впасть въ величайшія несообразности и поставить предъ собою весьма сложныя, бесплодныя и ненужныя проблемы.

Мнѣ кажется, что главный промахъ въ основныхъ разсужденіяхъ Розмини заключается въ постоянномъ смѣшении самыхъ разнообразныхъ смысловъ идеи бытія. Съ одной стороны, Розмини опредѣляетъ бытіе, какъ наиболѣе общее свойство всѣхъ вещей (стр. 84), при чёмъ однако понимаетъ эту общность въ духѣ сколастического реализма, какъ присутствіе въ вещахъ чего-то одного и себѣ тождественнаго. Съ другой стороны, онъ понимаетъ бытіе, какъ бытіе объективное и независимое отъ нашихъ ощущеній и воспріятій (стр. 87). Въ другихъ случаяхъ бытіе отожествляется съ бытіемъ субстанціальнымъ (стр. 45—46). И наконецъ, доминирующее значеніе идеи бытія для Розмини, вытесняющее всѣ другія, заключается въ ея смыслѣ, какъ идеи о бытіи абсолютномъ: это ясно видно изъ принципіального выведенія свойствъ идеи бытія у Розмини (стр. 87—88) и изъ всего положенія идеи бытія въ его гносеологии. Такое разно-

образіє значеній уже само по себѣ являється источникомъ весьма серьезныхъ антиномій (какъ, напримѣръ, абсолютное бытіе рассматривать, какъ *свойство* вещей?). Эти трудности усугубляются, когда идея бытія отожествляется съ идеей чистой возможности: для яснаго пониманія, *только возможность бытія и само бытіе*, какъ уже данное для мысли, находятся въ отношеніи явнаго взаимнаго отрицанія. Трудности растутъ еще болѣе, когда мы видимъ, что свойства бытія, какъ содержанія идеи о бытіи, переносятся на самую эту идею, какъ мысль объ этомъ содержаніи. Такимъ образомъ на пути логического или гносеологического анализа идея неопределенного бытія оказывается тусклымъ клубкомъ несовмѣстимыхъ значеній.

Между тѣмъ она получаетъ гораздо болѣе понятный и определенный видъ, когда обратимся къ общефилософскому міросозерцанію Розмини и въ частности къ его учению о человѣкѣ и къ учению о Богѣ. Для Розмини идея бытія есть тотъ Божественный свѣтъ, который данъ нашей непосредственной интуиціи съ самого нашего рожденія, и которымъ освѣщаются и направляются всѣ процессы нашего пониманія. Правда, это еще не самъ Богъ,—Богъ недоступенъ человѣческому созерцанію въ непостижимыхъ глубинахъ своей внутренней жизни,—но это есть нечто присущее Богу,—это есть то Божественное, которое только можетъ вмѣстить человѣческая мысль при своей ограниченности. Въ своей «Теософії» Розмини учитъ, что идея бытія есть универсальная форма содержанія созерцаній Божественного разума, самимъ этимъ разумомъ отвлеченная отъ этихъ созерцаній и въ этомъ абстрагированномъ видѣ сообщенная разуму человѣческому. Черезъ это она становится идеальнымъ, внутреннимъ мѣриломъ и основнымъ стимуломъ всѣхъ актовъ человѣческаго сознаванія. Ея помощью въ нашей мысли загорается представление о нечувственномъ, въ себѣ независимомъ и самостоятельномъ, вѣчномъ, неизмѣнномъ, и она предстоитъ нашему пониманію съ такою неотразимою убѣдительностью, что мы вырываемся изъ путъ субъективнаго хаоса нашихъ ощущеній и чувственныхъ восприятій, приводимъ все содержаніе нашего сознанія на судъ этого свыше намъ даннаго идеала и отсюда получаютъ начало всѣ формы нашего познанія и всѣ определенія познаваемыхъ вещей: мы только тому можемъ приписать какую бы то ни было дѣйствительность, что прими-

ряется съ этимъ идеаломъ и какъ-нибудь отвѣчаетъ ему. Это верховное мѣрило истины есть идея бытія и притомъ бытія самостоятельного, а въ то же время оно есть идея бытія неопределенного, потому что конкретное содержаніе Божественной жизни человѣку недоступно. Съ другой стороны, его можно назвать и идеей *возможности*, потому что въ немъ заключается условіе возможности всякихъ данныхъ содержаній, какъ въ человѣческомъ, такъ и въ Божественномъ разумѣ.

В. Ф. Эрнъ излагаетъ метафизическую характеристику идеи бытія въ пятой главѣ своей книги, когда излагаетъ «Теософию» Розмини, но при этомъ утверждается, что эта характеристика возникла только въ эпоху написанія «Теософії» подъ непосредственнымъ вліяніемъ спора Розмини съ Джоберти, а что до этого идея бытія была простымъ результатомъ гносеологического анализа (стр. 243). Я рѣшаюсь настаивать, что этого положенія авторъ совсѣмъ не доказалъ. Не буду спорить—въ частностяхъ метафизическая характеристика идеального бытія у Розмини, можетъ быть, и мѣнялась и во всякомъ случаѣ она получила полное и до конца развитое выраженіе въ «Теософії». Но чтобы до «Теософії» у Розмини въ идеѣ бытія не подразумѣвалось никакихъ метафизическихъ предпосылокъ—это неправда. Противъ этого говорятъ факты: уже въ первыхъ произведеніяхъ Розмини, когда никакого спора съ Джоберти у него еще не было, уже говорится о *врожденности* идеи бытія, о ея непосредственной интуитивной данности и объ ея благороднѣйшей сущности, какъ свѣта, несоторенного въ себѣ, но который можетъ быть названъ сотвореннымъ по той частной формѣ, въ которой онъ свѣтитъ человѣку, и какъ *принадлежности Бога* (стр. 101—102). Наконецъ, объясненію автора можно противопоставить важный внутренній признакъ: при чисто гносеологическомъ истолкованіи идеи о бытіи получается нѣчто крайне скучное, смутное, противорѣчивое и непонятное въ своемъ логическомъ значеніи; на противъ, при ея метафизическому истолкованіи, является теорія, у которой нельзя отрицать ни оригинальности, ни послѣдовательности, ни своеобразной содержательности.

Нельзя также не упрекнуть автора изслѣдованія за избранную имъ форму изложенія взглядовъ Розмини. Розмини писалъ очень много и очень многословно, нерѣдко загромождая развитіе своей мысли натянутыми тонкостями и сколастическими

дистинкциями и подразделениями. Казалось бы для изследователя тѣмъ самыи диктуется единственно возможный путь при передачѣ идей Розмини: онъ долженъ занять центральное положеніе и обращаться ко всѣмъ сочиненіямъ Розмини, отбрасывая въ нихъ несущественное, но зато выдигая впередъ основные пункты его ученія, во всей полнотѣ относящейся къ нимъ аргументаціи, въ какихъ бы сочиненіяхъ элементы этой аргументаціи ни содержались. Лишь тогда могла бы получиться заключенная и опредѣленная схема гносеологии Розмини. Между тѣмъ г. Эрнъ поступилъ какъ разъ наоборотъ: онъ, конечно, не могъ детально изложить всѣхъ сочиненій Розмини,—для этого потребовались бы цѣлые томы; но онъ избралъ изъ нихъ два, — «Новый опытъ» и «Теософію» — и постарался ихъ передать съ возможной дословностью. Это въ особенности относится къ «Новому Опыту»: его изложенію авторъ книги посвящаетъ около 100 страницъ. Однако «Новый Опытъ» состоитъ изъ трехъ томовъ,—поэтому, чтобы пересказать ихъ, пришлось очень сжимать ихъ содержаніе: на одной своей страницѣ г. Эрну приходится излагать 3—5—10, а то и болѣе страницъ Розмини. Понятно, что при такомъ пріемѣ сжиманія отчетливость мысли Розмини, и безъ того довольно темной, выигрываетъ мало. Особенно досадно, что такой пріемъ распредѣляется между отдѣлами сочиненія Розмини довольно равномерно: онъ примѣняется и тамъ, где дѣло идетъ о несущественныхъ мелочахъ, и тамъ, где решаются самые основные вопросы для системы Розмини. Я думаю, что, между прочимъ, отъ этого идея о бытіи получила въ передачѣ г. Эрна такой смутный обликъ. Съ другой стороны, оттого же глубокія и оригинальныя объясненія Розмини принциповъ *субстанциальности* и *причинности* выливаются у г. Эрна въ такія блѣдныя и тусклыя формы. Въ самомъ дѣлѣ, мысль Розмини въ решеніи этого вопроса чрезвычайно проста. Кратко говоря, онъ разсуждаетъ такъ: мыслить можно только *сущее* и только ему мы можемъ приписать реальность. Поэтому все другое: свойства, состоянія, измѣненія,—должны относиться къ существу и выражать его,—иначе они превратятся въ пустыя абстракціи. То же самое прилагается и къ *дѣйствіямъ* всякаго рода: *дѣйствіе* мыслимо лишь тогда, когда дано *сущее дѣйствующее*, въ немъ себя реализующее; но *сущее дѣйствующее*, по отношенію къ вызываемому имъ *дѣйствію*, называется *при-*

чиной *его*; итакъ, нѣть дѣйствія безъ причины. Но, съ другой стороны, всякое состояніе, всякое происшествіе, всякое событие протекаютъ также въ сущемъ, зависятъ отъ него, опредѣляются имъ, выражаютъ его, и безъ него ихъ совсѣмъ бы не было. Слѣдовательно, въ общемъ смыслѣ слова, и они суть дѣйствія сущаго. А это значитъ, что все происходящее вообще должно иметь причину. Мы имѣемъ здѣсь аналитическую, универсальную истину, и изъ различныхъ видовъ ея приложенія получается частное значеніе принциповъ субстанціальности и причинности.

Посмотримъ, какъ въ изложеніи г. Эрна выводится та же истина. Онъ говоритъ на стр. 104: «Выраженіе: всякое происшествіе имѣеть производящую причину, можно совершенно адекватно выразить словами: «невозможно мыслить происшествіе безъ той причины, которая его произвела». Эта невозможность есть не что иное, какъ противорѣчивость понятія безпричинного происшествія. Въ самомъ дѣлѣ сказать, «то, что не существуетъ, дѣйствуетъ» противорѣчиво, ибо воспринимать дѣйствіе вѣтъ бытія—это значитъ воспринимать, не воспринимая. Вѣдь, первый принципъ говоритъ: «Предметъ мысли есть бытіе» и безъ бытія невозможно ничего мыслить. Понятіе же безпричинного происшествія и есть какъ разъ то, что не существуя дѣйствуетъ. Такимъ образомъ принципъ причинности выводится безъ труда». Едва ли многіе между читателями «безъ труда» поймутъ это разсужденіе; едва ли имъ покажется убѣдительною фраза: «Понятіе безпричинного происшествія и есть какъ разъ то, что не существуя дѣйствуетъ». Что же тутъ дѣйствуетъ? Происшествіе? Понятіе? И почему «не существуя»? Черезъ нѣсколько страницъ г. Эрнъ опять возвращается къ обоснованію истины причинности, но едва ли болѣе удачно. Онъ говоритъ (стр. 113): «Дѣйствіе же мы можемъ воспринимать или какъ произведенное нами, или какъ нами не произведенное. Въ первомъ случаѣ связь между причиной и дѣйствиемъ намъ очевидна. Во второмъ она не только очевидна, но и *необходима*. Ибо дѣйствіе, по основному принципу разума, мыслится нами, какъ нѣкоторая принадлежность сущаго (*una cosa appartenente ad un ente*), и, слѣдовательно, необходимо предполагаетъ сущее». Почему «въ первомъ случаѣ связь между причиной и дѣйствиемъ намъ очевидна. Во второмъ она не только очевидна, но

и *необходима*? И почему: *ибо?* Вотъ какъ у него изложенъ ходъ мысли, по существу далеко не темный, и въ такомъ важномъ вопросѣ!

Ограничение изложения философіи Розмини лишь двумя его сочиненіями влечетъ за собою и еще одинъ серьезный недостатокъ разбираемаго труда. Авторъ видитъ въ *психологизме* наиболѣе существенную особенность и въ то же время коренной порокъ гносеологии Розмини; и тѣмъ не менѣе онъ не сдѣлалъ никакой послѣдовательной попытки ознакомить читателя съ интересной и оригинальной психологіей Розмини. Между тѣмъ казалось бы, вредоносныя послѣствія психологизма должны находиться въ нѣкоторой зависимости отъ того, какъ именно будемъ мы смотрѣть на душу человѣка. Минь, напр., странно, какимъ образомъ г. Эрнъ столь горячо настаивающій въ одномъ изъ своихъ критическихъ замѣчаній (стр. 151) на полномъ отсутствіи у Розмини перехода отъ идеального къ чувственному, могъ совсѣмъ пройти молчаниемъ ученіе Розмини объ основномъ *чувствѣ*, какъ гармонической параллели нашей интуїціи идеального бытія, которая какъ бы содержитъ схемы для примѣненія идеальныхъ опредѣленій?

Указанные мной недостатки, въ моихъ глазахъ, значительно понижаютъ научную цѣнность рассматриваемой работы, но, конечно, они не лишаютъ ее принадлежащихъ ей положительныхъ качествъ. Иногда мнѣ кажется, что главная ошибка автора заключается въ заглавіи его труда: если бы его назвать не «изслѣдованиемъ по исторіи итальянской философіи» а «критическимъ изслѣдованиемъ», и озаглавить его не «Розмини и его теорія познанія», а напр., «Споръ Розмини и Джоберти о психологизмѣ», многія изъ моихъ возраженій отпали бы или, по крайней мѣрѣ, получили другой видъ. Я отъ души желаю, чтобы В. Ф. Эрнъ продолжалъ знакомить русскую публику съ оригинальными представителями итальянской мысли. Такой превосходный и глубокій знатокъ итальянской философіи можетъ многое сдѣлать въ этомъ направленіи. Но невольно приходится также желать, чтобы въ будущемъ, при разработкѣ новыхъ темъ, онъ не слишкомъ сужалъ свой кругозоръ и примѣнялъ болѣе широкіе методы.

Л. Лопатинъ.