

Густав Шпет

Философия Джоберти

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
Г96

Г96 **Густав Шпет**
Философия Джоберти / Густав Шпет – М.: Книга по Требованию, 2015. –
71 с.

ISBN 978-5-458-54642-3

ISBN 978-5-458-54642-3

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2015

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2015

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первозданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

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

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

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

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

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

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

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

таю католическую религію не только допустимымъ ученіемъ, но благо-
склонной снисходительности современныхъ электиковъ, но един-
ственнымъ ученіемъ, имѣющимъ научную цѣнность въ матеріяхъ
спекулятивныхъ, единственнымъ философскимъ ученіемъ, единствен-
нымъ, что можетъ способствовать гражданскому прогрессу; и я да-
леко отъ того, чтобы считать принципы старой теологіи устарѣ-
вшими, использованными и исчерпанными. я считаю ихъ болѣе но-
выми, болѣе свѣжими и болѣе плодотворными, чѣмъ тѣ теоріи,
которыя помѣчаются годомъ, въ которомъ онѣ зарождаются» (ib., 47).
Философія, по Дюжоберти, иначе не возможна, какъ на основѣ ре-
лигіи: «Философія. — провозглашаетъ онъ, — не возможна, если она
не основывается на религіи и не руководится ею; религія — основаніе,
она же и кровь строенія» (ib., 26). Теперь не покажется неожиданнымъ
и то опредѣленіе цѣли философін, которое мы находимъ у Дюжоберти:
«Истинная философія имѣетъ цѣлью *открыть научно Бога, примирить*
черезъ посредство знанія духъ съ религіей, и ее можно опредѣлить,
какъ возстановленіе божественной идеи въ наукиъ» (ib., 38).

Отсутствіе изслѣдованія вопроса объ отношеніи Дюжоберти къ
школьной католической философін лишаетъ нужной убѣдительности
осображеніи Эрнэ, когда онъ, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдова-
телей, доказываетъ ошибочность того утвержденія, которое ставитъ
взгляды Дюжоберти въ зависимость отъ т. наз. философін рестаэраціон-
наго католичества первой четверти XIX вѣка (Де-Местра, Бональда,
Ламене и др.) (120—130). Мнѣ кажется, этотъ вопросъ можетъ быть
убѣдительно рѣшенъ только прямымъ сопоставленіемъ тѣхъ пу-
нктвъ, въ которыхъ отступали отъ официальной церкви французскіе
некатолики, съ одной стороны, и Дюжоберти, съ другой стороны. Эрнэ,
между прочимъ, пишетъ: «Во-первыхъ, Дюжоберти заявляетъ, что,
«прежде чѣмъ приступить къ богословію, съ *тринадцатилѣтняго*
возраста онъ сталъ философствовать съ полною свободой», во-
вторыхъ, первыми философскими авторами, имъ прочитанными были
Бонне и Кондильякъ. Изъ этого слѣдуетъ, прежде всего, что чтеніе
неокатолической литературы могло составить *второй* рядъ впечатлѣ-
ній, а не первый, и воспринималось къ тому же хотя и молодымъ
сознаніемъ, но сознаніемъ, философски себя уже опредѣлившимъ,
пбо сенсуализмъ былъ отвергнутъ Дюжоберти самостоятельно при пер-
вомъ же ознакомленіи съ нимъ, и отвергнутъ *во имя онтологизма*»
(122). Но вѣдь тутъ и существенно знать, что же составляло у Дю-
жоберти «первый рядъ»? На что онъ опирался, опровергая сенсуализмъ?
На чемъ *«ужасъ»* опредѣлялось его философское сознаніе? Онъ фило-
софовалъ съ *тринадцатилѣтняго* (!?) возраста, по опредѣленнымъ

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

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

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

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

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

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

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

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

Но г. Шпетъ къ тому, что есть у Эрна, мы съ многимъ остаемся неудовлетворенными.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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