В. Эрнъ.

РОЗМИНИ
и его теорія знанія

ИЗСЛѢДОВАНІЕ

по исторіи итальянской философіи XIX столѣтія.



В. Эрнъ.

РОЗМИНИ
и его теорія знанія

ИЗСЛѢДОВАНІЕ

по исторіи итальянской философіи XIX столѣтія.

Tanta in ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

Августинъ.

179810.

МОСКВА.
1914.

ПРЕДИСЛОВІЕ

Подъ теоріей знанія Розмини я разумѣю ту дисциплину, которую самъ Розмини обыкновенно называетъ *идеологіей*. Посвящая свою книгу изложенію и критикѣ идеологіи Розмини, я, такимъ образомъ, изслѣдую весь кругъ гносеологическихъ темъ, разрабатывавшихся въ системѣ философіи Розмини. Производимое мною выдѣленіе идеологіи изъ общей совокупности системы мотивируется двумя соображеніями.

Во-первыхъ, идеологія не есть часть системы Розмини, а нѣчто бо́льшее—она *основа* и фундаментъ его философіи; основа же не находится въ логической зависимости отъ того, что на ней возводится Если возводится нѣчто высокое по своему качеству, основа отъ этого не улучшается, и наоборотъ, если возводится нѣчто по качеству среднее или даже низкое, основа отъ этого не ухудшается Основа какой-нибудь философіи въ извѣстныхъ предѣлахъ есть тема совершенно самостоятельная. Она держится сама собой и «стоитъ или падаетъ» только слабостью или силой своего собственнаго внутренняго смысла

Во-вторыхъ, въ совокупности философіи Розмини идеологія занимаетъ особое мѣсто. По сравненію съ другими отдѣлами системы (этикой, политикой, теологіей, онтологіей), идеологія, безъ всякаго сомнѣнія, есть часть наиболѣе разработанная и въ качественномъ и въ количественномъ отношеніи. Можно смѣло сказать, что все свое огромное философское дарованіе Розмини вложилъ въ созданіе именно идеологіи

Вопросъ о значительности философскаго дѣла Розмини и объ его значеніи для современной мысли—не мѣсто обсуждать въ предисловіи. Кто прочтетъ нижеслѣдующее изложеніе, тотъ долженъ, мнѣ кажется, удивиться не тому, что идеологіи Розмини посвящается отдѣльное изслѣдованіе, а тому, что это дѣлается *впервые*, при чемъ, говоря *впервые*, мы разумѣемъ не только русскую, но и общеевропейскую историко-философскую литературу.

ПАМЯТИ ОТЦА.

ВВЕДЕНІЕ

I.

Въ серединѣ семидесятыхъ годовъ, по поводу выхода въ свѣтъ послѣдняго тома *Теософіи* Розмини, А. Тальяферри въ предисловіи къ статьѣ, кратко излагающей это огромное сочиненіе, писалъ: «Величайшій трудъ Розмини до сихъ поръ въ мірѣ философскомъ представляетъ изъ себя нетронутыя копи, ждущія своей разработки» [1]). Эти искреннія слова, говорящія о томъ, что, несмотря на огромное количество послѣдователей и на огромную литературу, полемическую и апологетическую, наиболѣе обширный трудъ Розмини, черезъ двадцать лѣтъ послѣ его смерти, не былъ еще достаточно оцѣненъ и не вошелъ въ общее сознаніе, можно значительно расширить и повторить ихъ въ наше время, распространивъ на все философское дѣло Розмини.

Правда, за послѣднія тридцать пять лѣтъ появилось нѣсколько серьезныхъ трудовъ, несомнѣнно очень подвинувшихъ впередъ изученіе философской мысли Розмини. Изъ нихъ первое мѣсто занимаютъ работы: Кальцы и Переца, Давидсона, Дырова, Морандо, Палоріэ и Кавильоне. Скажемъ объ нихъ нѣсколько словъ.

Двухтомный трудъ Кальца и Переца[2]) представляетъ изъ себя очень точный (но и очень громоздкій) *пересказъ* всего философ-

[1]) Saggi di critica filosofica e religiosa. Firenze, 1882, v. II, p. 377

[2]) *G. Calza e P. Perez.* Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini. Intra 1878—1879; 2 vol. У Ибервега этотъ трудъ ошибочно приписанъ Паоли—извѣстному *біографу* Розмини Эта же ошибка повторяется и въ нѣкоторыхъ другихъ сочиненіяхъ о Розмини. Палоріэ (Rosmini, Paris, 1908) считаетъ свою работу по крайней мѣрѣ на французской почвѣ „работой піонера". Avant propos, p. IX. Здѣсь же можно упомянуть рядъ

ского ученія Розмини Здѣсь, собственно, нѣтъ изложенія, всегда предполагающаго нѣкоторую синтетическую точку зрѣнія. Перецъ и Кальца, слѣдуя подраздѣленіямъ самого Розмини и все время придерживаясь метода выписокъ, даютъ систему Розмини въ миніатюрѣ, какъ бы показывая ее въ уменьшительное стекло (если, впрочемъ, 1000 страницъ убористаго шрифта можно назвать «миніатюрой») Работа Давидсона [1]) по духу очень близка къ работѣ Переца и Кальцы За довольно большимъ предварительнымъ очеркомъ слѣдуетъ переводъ *Философской системы* Розмини, сочиненія въ 100 страницъ, въ которомъ Розмини пытается дать сжатый очеркъ всего своего ученія. За каждымъ параграфомъ перевода (а ихъ всѣхъ 263) слѣдуютъ обширныя параллельныя мѣста изъ всѣхъ другихъ сочиненій Розмини, такъ, что работа Давидсона, выросшая въ большой томъ, въ сущности должна быть признана англійской *хрестоматіей* изъ Розмини, расположенной по схемѣ сочиненія самого Розмини. *Философская система* Совершенно иной характеръ носятъ работы Дырова [2]) и Палоріэ [3]) Первая изъ нихъ—небольшой очеркъ, вторая же—тщательно сдѣланная монографія, но обѣ онѣ охватываютъ систему Розмини въ синтетическомъ обозрѣніи, въ которомъ происходитъ отборъ главнаго отъ второстепеннаго, и моменты наибольшей важности выдвинуты на первый планъ Съ особеннымъ искусствомъ и принципіальной серьезностью ведетъ изложеніе Палоріэ. Въ суще-

---

другихъ менѣе крупныхъ изложеній - пересказовъ философіи Розмини: *C. Calzi* L'antropologia soprannaturale di A Rosmini. Il Cristianesimo e la scienza moderna. Firenze, 1885. *G. Benzoni.* Изложеніе *діалектики* Розмини. Filosofia delle Scuole italiane v XXX, p p. 171—215. *Tagliaferri.* Изложеніе *Теософіи* Розмини. Saggi di critica, v. II, p.p. 377—442. Съ большей широтой и независимостью изложеніе ведется у *Buroni* Dell, essere e del conoscere. Torino, 1878. *Его-же.* La Trinita e la creazione. Torino, 1879. *F. De Sarlo.* Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto coi risultati della scienza moderna. Roma, 1893. *Его-же.* La Logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna. Roma, 1893 См. также многочисленныя статьи и замѣтки въ розминіанскихъ журналахъ, указанныхъ ниже, а также въ сборникѣ Per Antonio Rosmini, 2 vol Milano, 1897.

[1]) *T. Davidson.* The philosophical system of Antonio Rosmini-Serbati London, 1882.

[2]) *A. Dyroff.* Rosmini. Munchen, 1906.

[3]) *F Palhories* Rosmini (въ серіи „Les grands philosophes"). Paris, 1908.

ствующей литературѣ о Розмини это рѣшительно лучшая книга Но и Палорію строитъ свое изложеніе по схемѣ, намѣченной самимъ Розмини, что придаетъ изложенію слишкомъ статичный характеръ. Система Розмини берется, какъ нѣчто готовое, какъ сложившаяся сразу, въ одно мгновеніе, и этимъ самымъ оставляется въ сторонѣ *внутренняя жизнь системы* А между тѣмъ внутреннія боренія въ самомъ Розмини, обусловленныя, съ одной стороны, діалектическою многозначностью основного принципа, а съ другой, критикой Джоберти,— едва ли не самый интересный и значительный моментъ въ философіи Розмини Во всякомъ случаѣ, абстрактная окаменѣлость многихъ построеній Розмини, сухость и отвлеченность мысли, характеризующая самыя значительныя его произведенія, сразу смягчаются и оживляются, какъ только ихъ соотнести съ живымъ клубкомъ діалектическихъ трудностей, проникающихъ основной принципъ

Работы Морандо [1]) и Кавильоне [2]) носятъ спеціальный характеръ Первая изъ нихъ посвящена детальному апологетическому анализу тѣхъ *сорока положеній*, которыя были выисканы въ сочиненіяхъ Розмини инквизиціоннымъ отдѣломъ римской куріи и преданы осужденію въ 1888 г. Въ этомъ анализѣ очень много мѣста отводится возстановленію правильнаго смысла въ *положеніяхъ*, искаженныхъ интерпретаціей Рима, и потому въ экзегетическомъ смыслѣ книга Морандо, искусно написанная, представляетъ большой интересъ Наконецъ, небольшая работа Кавильоне объ *истинномъ Розмини* интересна точными разграниченіями между мыслью Розмини и различными теченіями мысли XIX ст., съ которыми многіе критики ставили въ связь систему Розмини. Несомнѣнно, частичная и детальная экзегеза имѣетъ свое законное мѣсто въ историко-философской литературѣ, но столь же несомнѣнно, что безъ правильнаго истолкованія основъ, истолкованіе частностей и деталей, а так-

---

[1]) *G. Morando* Esame critico delle XL proposizioni Rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione Milano, 1905. Краткое резюме этой книги Морандо даетъ въ Sintesi del libro sulle 40 proposizioni Rosminiane. Pistoia, 1906.

[2]) *C. Caviglione.* Il Rosmini vero. Saggi di interpretazione Rivista Rosminiana, 1912.

же отграниченіе отъ другихъ философскихъ теченій, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны покоящими на твердомъ фундаментѣ. Тѣмъ болѣе, что Морандо, и отчасти Кавильоне, слѣдуя дурной традиціи, установившейся среди послѣдователей Розмини[1]), стараются замолчать критику Джоберти, и то глубокое оплодотворяющее впечатлѣніе, которое она произвела на Розмини. Это мѣшаетъ имъ проникнуть во внутреннее *развитіе* системы Розмини, пониманіе котораго, несомнѣнно, должно быть одной ихъ руководящихъ нитей всякаго истолкованія[2]).

II.

Итакъ, несмотря на рядъ крупныхъ работъ, мысль Розмини до сихъ поръ не охвачена цѣльнымъ синтетическимъ изложеніемъ, и слова Тальяферри въ соотвѣтствующемъ перифразѣ могутъ быть повторены и въ наше время Такое положеніе дѣлъ, несомнѣнно, должно быть признано какимъ-то историко-философскимъ *парадоксомъ*, особенно страннымъ и неожиданнымъ, если принять во вниманіе тотъ глубокій и многосторонній интересъ, который представляетъ система Розмини для *историка* философіи. Въ самомъ дѣлѣ, если даже оставить въ сторонѣ то неизмѣнное въ философіи Розмини, что имѣетъ *живое* значеніе и въ наши дни, какъ источникъ, изъ котораго можетъ питаться и оплодотворяться современная философская мысль, если далѣе взять идеологическую систему Розмини только какъ историко-философскій фактъ, то и въ такомъ случаѣ система Розмини, отличающаяся своимъ монументальнымъ стилемъ, должна обрисоваться, какъ грандіозное явленіе въ области философіи первой половины XIX вѣка, явно соперничающее съ великими системами нѣмецкаго идеализма и пессимизма и много превосходящее (по умозрительному творчеству) построенія англійскаго эмпиризма и французскаго эклектизма и позитивизма

---

[1]) Начало традиціи положено памфлетомъ *Томмазео*: Studi critici. Venezia, 1843, p.p. 159—214.

[2]) Мы не упоминаемъ о работахъ малой цѣнности, къ которымъ нужно отнести большую работу Вернера: K Werner. Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. 5 Banden, Wien. 1884—86 Въ ней Розмини посвященъ I-ый томъ и затѣмъ одна глава въ IV томѣ. Сюда относится также работа G. Gentile: Rosmini e Gioberti. Pisa, 1898

Система Розмини въ историко-философскомъ отношеніи интересна, прежде всего, какъ чрезвычайно важный и характерный моментъ въ *послѣ-кантовской философіи* [1]). Отношеніе Розмини къ Канту не столь зависимое, какъ отношеніе Фихте, тѣмъ не менѣе полно глубины и существенности. Розмини усваиваетъ во всемъ объемѣ философію Канта, и если не *исходитъ изъ* Канта, какъ Фихте, то *проходитъ черезъ* Канта, какъ Шеллингъ. Въ его философіи то новое и цѣнное, что было достигнуто геніемъ Канта, не забывается, какъ это случилось съ англійскимъ эмпиризмомъ и французскимъ позитивизмомъ, и тотъ болѣе высокій (по сравненію съ системами XVI, XVII и начала XVIII столѣтія) уровень умозрѣнія, который постулируется критицизмомъ Канта, изнутри проникаетъ мысль Розмини. Но усвоеніе Канта въ философіи Розмини составляетъ лишь предварительный моментъ. Розмини, на протяженіи всей своей системы, борется съ Кантомъ и пытается преодолѣть его совершенно въ томъ смыслѣ, въ какомъ преодолѣваетъ Канта Шеллингъ, т. е. путемъ выхожденія *за* Канта, путемъ своеобразнаго развитія тѣхъ метафизическихъ возможностей, которыя были скрыты въ философіи Канта. Но предварительный моментъ въ философіи Розмини составляетъ усвоеніе не только одного Канта. Прежде чѣмъ приступать къ собственнымъ построеніямъ, Розмини основательно изучилъ и всю новую европейскую мысль и всю средневѣковую философію и всю патристическую и древнюю мысль. Изученіе это было органическимъ, философскимъ, а не просто историческимъ. Во всей исторіи философіи онъ видѣлъ назрѣваніе одной апоріи, разрѣшеніе которой и сдѣлалось основной задачей его философіи. Почти каждый крупный мыслитель пред-

---

[1]) *Ср. B. Spaventa.* La filosofia di Kant nella sua relazione colla filosofia italiana. Torino, 1860. *K. Werner.* Antonio Rosminis Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie. Wien, 1884 (Denkschrift der phil.—hist. Classe d. Kön. Academie der Wissenschaft). *B. Busintainer* Kant e Rosmini e il problema gnoseologico. Rovereto, 1885. *P. Nardi.* La teorica rosminiana dell'umana intelligenza nei suoi rapporti colle teoriche di Kant. Voghera, 1891. *Его-же.* Rosmini e Kant. Forlì, 1902. См. также рядъ статей въ сборникѣ Per Antonio Rosmini: *A Bazaillas* Rosmini et Malebranche, II, 23-75. *E. Beurlier.* L'evolution du Kantisme vers le Rosminianisme dans la philosophie française contemporaine II, 185—213. *I. Petrone.* L'ideologia di A. Rosmini e quella degli altri II, 173—184.

ставляетъ для него живой интересъ, и Платонъ съ Аристотелемъ или Ѳома Аквинскій были для него не менѣе живымъ источникомъ вдохновенія и оплодотворенія, чѣмъ Кантъ Поэтому-то и зависимость Розмини отъ Канта не такая тѣсная, какъ у Фихте Кантъ для Розмини чрезвычайно важный моментъ въ общей исторіи человѣческой философіи, но лишь только моментъ, а не вся философія. Розмини исходитъ въ своемъ философскомъ строительствѣ не изъ одного Канта, а изо всей исторіи философіи, взятой *вмѣстѣ съ Кантомъ* Выходя за Канта и разрабатывая такое ученіе объ идеяхъ — или пользуясь обычнымъ выраженіемъ Розмини — такую *систему идеологіи,* которая бы обосновала возможность *объективнаго* знанія (стремленіе аналогичное стремленію Шеллинга выйти «въ широкое поле объективной науки»), Розмини хотѣлъ базироваться и съ развитіемъ своей системы все больше—на ученіи Платона объ идеяхъ Изученіе Платона, начатое въ раннеій юности, было по существу не менѣе опредѣляющимъ для философіи Розмини, чѣмъ усвоеніе Канта. Все дѣло Розмини можно охарактеризовать, какъ геніальную попытку воскресить въ изощренныхъ формахъ мышленія XIX столѣтія основное ядро платонизма Поэтому для историка философіи система Розмини становится интересной и какъ чрезвычайно важный и творческій моментъ въ *исторіи платонизма*[1]). Наконецъ, для историка, интересующагося спеціальными проблемами, философія Розмини представляетъ большой интересъ, какъ любопытная страница въ исторіи христіанской мысли, т е. въ исторіи христіанскаго теизма и спиритуализма[2]) Проникнутый духомъ и методами свободнаго и смѣлаго философствованія, вдохновляемый высокими созерцаніями Платона, Розмини по основнымъ очертаніямъ своей системы и по замыслу, которымъ она проникнута, является христіанскимъ мыслителемъ, своеобразно пытающимся содержаніе христіанскаго ученія раскрыть во всѣхъ сферахъ философіи, т е въ гносеологіи, метафизикѣ, психологіи, этикѣ, юриспруденціи и эстетикѣ

---

[1]) Ср. интересную работу: *Calza e Perez.* Attinenze della filosofia rosminiana con quella dei tempi passati e colla nuova. Rivista Rosminiana 1913. Также *V. Lilla.* Le fonti del sistema filosofico di A. Rosmini. Сборн I. 249—294.

[2]) Ср. E. Jawis. Rosmini a christian philosopher. Yorkshire, 1888.

III

Для историка, интересующагося спеціальными проблемами, философія Розмини интересна еще съ одной стороны Розмини занимаетъ органическое и огромное мѣсто *въ исторіи итальянской философіи*. То игнорированіе итальянской философіи, которое является господствующимъ въ историко-философской литературѣ и держится, главнымъ образомъ, національными пристрастіями нѣмецкихъ изслѣдователей, захватившихъ какъ бы гегемонію въ этой области, всякимъ освѣдомленнымъ историкомъ должно быть признано совершенно необоснованнымъ Подчеркнуть этотъ фактъ мнѣ не кажется излишнимъ.

Если даже оставить въ сторонѣ antiquissima italorum sapientia [1]), которую съ такой страстностью опровергаетъ Спавента [2]), Италія съ поразительной щедростью и неустанно порождаетъ мыслителей огромнаго розмаха и огромной силы мысли Въ средніе вѣка Италія дала: св. Ансельма Кентерберійскаго (изъ Аосты), св Бонавентуру, св. Ѳому Аквинскаго и Данте, въ которомъ мыслитель иногда споритъ съ поэтомъ, въ эпоху Возрожденія первенство итальянской философіи въ Европѣ становится безусловнымъ. Леонардо-да-Винчи, опережая столѣтія, философски осознаетъ методологію опытнаго изслѣдованія природы. Телезіи, Патрицій, Бруно, Сарпи, Кампанелла, Ванини [3]), производя разрывъ съ церковнымъ міровоззрѣніемъ, закладываютъ основы того пониманія природы, которое не изжито и не преодолѣно до сихъ поръ, наконецъ, является Галилей и съ необычайнымъ мастерствомъ слова и съ необычайной точностью и простотою мысли завершаетъ «науко-

---

[1]) См. сочиненіе Вико подъ тѣмъ же названіемъ Opere, Napoli, 1858.

[2]) *B. Spaventa.* Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli. Napoli 1862. Перепечатано Джентиле въ новомъ изданіи: La filosofia italiana. Bari, 1909.

[3]) Не дѣлаю ссылокъ за огромностью литературы У Ибервега она приведена далеко не вся. Кромѣ того, *послѣ* Ибервега вышелъ цѣлый рядъ новыхъ изслѣдованій О Кампанеллѣ и Сарпи ср. мои замѣтки въ Богосл. Вѣстн. 1913, VI.

гонический» процессъ всей предшествующей итальянской мысли [1]).

Послѣ философскаго «подвига» Бруно и Кампанеллы и научнаго подвига Галилея въ исторіи умственной жизни Европы можно считать родившимся два новыхъ явленія, которымъ предстояла огромная будущность: *новая философія* и *новая наука* Эти два явленія потомъ развиваются и мощно растутъ, и въ ихъ ростѣ и развитіи становятся главными участниками сѣверныя націи. Но родила ихъ Италія, и послѣ мукъ порожденія, послѣ свершенія культурнаго подвига,— она изнемогаетъ на цѣлое столѣтіе для того, чтобы въ геніи Вико проснуться къ новому, но кратковременному философскому творчеству. Вико полонъ зачатій и предвѣстій [2]). Онъ стоитъ головой выше современнаго ему европейскаго раціонализма. Вико создастъ, дѣйствительно, *Новую Науку*, опредѣленно и рѣшительно поворачивая къ тому *историцизму* въ міровоззрѣніи, который обыкновенно ставятъ въ заслугу Канту и послѣ-кантовскому идеализму. Послѣ этого наступаетъ въ исторіи итальянской мысли печальный періодъ, длящійся цѣлое столѣтіе [3]) Вико остается непризнаннымъ и бездѣйственнымъ, господствуетъ во всѣхъ направленіяхъ пошлое мелководье французскаго энциклопедизма; Кондильякъ, а потомъ Дестю-де-Траси становятся «основами положенія», Джойя и Романьози, пользующіеся огромнымъ вліяніемъ среди молодежи, воспроизводятъ почти безъ измѣненія французскій сенсуализмъ [4]), который проникаетъ даже въ духов-

---

[1]) Что „науко-гонический" процессъ есть дѣло преимущественно Италіи см монументальную работу *B. Cavcrni* Storia del metodo Sperimentale in Italia Firenze. 1891 v. I.

[2]) Начиная съ Розмини и особенно Джоберти, какъ бы *открывающихъ* Вико, интересъ къ Вико возрастаетъ съ огромною силой. Теперь о немъ существуетъ огромная литература. См *B. Croce.* Saggio di bibliografia Vichiana Roma, 1906.

[3]) Объ этомъ періодѣ см. *G. Gentile.* Dal Genovesi al Galuppi Pisa, 1892 г.

[4]) L. Ferri въ своемъ Essais d'une histoire de la philosophie italienne au XIX siècle. Paris, 1869, v. I, p. 22—29 въ Джойѣ и Романьози не безъ натяжки отмѣчаетъ зачатки перехода къ *идеализму.* Ср. рецензію F. Fiorentino, перепечатанную въ Scritti vari Napoli, 1876, p.p. 468—476 Болѣе подробная библіографія указана въ моей замѣткѣ объ итальянской философіи въ Энц. словарѣ Бр-Ефрона

ную литературу (р. Soave [1]), итальянская мысль всецѣло находится во власти дурной иностранщины Первымъ, кто осмѣлился возстать противъ философскаго порабощенія своей родины—былъ Пасквале Галуппи [2]). Не имѣя опоры въ собственномъ творчествѣ, онъ выбралъ себѣ въ союзники Канта, ознакомленіе съ которымъ итальянцевъ считается его главной заслугой. Съ сенсуализмомъ онъ вступилъ въ борьбу, противопоставляя ему кантовскія a priori Это было несомнѣннымъ шагомъ впередъ и началомъ пробужденія Кромѣ того Галуппи въ ясномъ изложеніи впервые познакомилъ Италію съ исторіей новой философіи отъ Декарта до Канта.

Въ такомъ положеніи находилась итальянская мысль, когда на философское поприще выступаетъ Розмини. Онъ прежде всего блестяще доканчиваетъ пораженіе сенсуализма въ Италіи, начатое Галуппи и на освободившемся мѣстѣ уже въ 1830 году своимъ произведеніемъ Nuovo Saggio sull'origine delle idee закладываетъ основы новой идеологической системы. Этимъ самымъ онъ подымаетъ итальянскую мысль на былую высоту Гегельянецъ Спавента, пристрастный, остроумный и мало основательный критикъ [3]) этого новаго и блестящаго расцвѣта итальянской философіи, дѣлаетъ признаніе, которому нельзя отказать въ проницательности Онъ говоритъ, что европейская мысль описываетъ какъ бы *кругъ*. родившись въ Италіи и послѣ Бруно и Кампанеллы на два столѣтія исчезнувъ изъ Италіи, она съ Розмини снова *возвращается* на полуостровъ, обогащенная всѣмъ пройденнымъ путемъ Но значеніе Розмини въ исторіи итальянской философіи не исчерпывается созданіемъ собственной системы: онъ былъ еще замѣчательнымъ оплодотворителемъ національной мысли. Уже скоро послѣ опубликованія *Новаго Опыта* на философское поприще выступаетъ Джоберти—второй геніальный пред-

[1]) Объ Ф. Соаве см этюдъ *V. Lozito* F. Soave e il sensismo. Rivista Rosminiana 1912—1913.

[2]) L. Ferri цит. соч. также *F. Palhoriès.* La theorie ideologique de Galuppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant Paris, 1908.

[3]) Преимущественно въ сочиненіяхъ: La filosofia di Gioberti. Napoli 1863 и La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea, Bari 1909 (подъ такимъ заглавіемъ перепечатанъ курсъ лекцій, читанныхъ Спавентой въ Неаполитанскомъ университетѣ въ 1861 г. и изданныхъ въ слѣдующемъ году подъ названіемъ Il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana).

ставитель итальянской мысли XIX столѣтія. Хотя Джоберти создаетъ свою систему независимо отъ Розмини, вовсе не исходя изъ него [1]), тѣмъ не менѣе онъ хорошо продумываетъ *Новый Опытъ* и какъ бы вбираетъ въ себя всѣ достиженія философской мысли Розмини. Отчетливость и умозрительная высота *спора о психологизмѣ*, затѣяннаго Джоберти, въ значительной мѣрѣ обусловливаются высотою и принципіальностью философіи Розмини. Въ бо́льшей зависимости отъ Розмини стоитъ гр. Теренціо Маміани [2]), третій членъ великой итальянской тріады (хотя и не столь крупный, какъ первые два члена—Розмини и Джоберти). Онъ начинаетъ эмпирикомъ и аристотеликомъ [3]), затѣмъ, пройдя черезъ вліяніе Розмини, который на его критику далъ подробный отвѣтъ, и отчасти Джоберти, съ которымъ связывала его дружба,—въ своемъ зрѣломъ и главномъ произведеніи [4]) съ свойственнымъ ему стилистическимъ блескомъ развиваетъ оригинальное міровоззрѣніе, проникнутое платоническимъ духомъ. Кромѣ того Розмини оставляетъ послѣ себя обширную школу ортодоксальныхъ розминіанцевъ, еще въ наши дни насчитывающую десятки литературныхъ представителей [5]). Наконецъ, два соперничающихъ и враждующихъ теченія современной католической мысли — неотомизмъ и модернизмъ, оба, какъ это ни странно, имѣютъ опредѣленные корни въ розминіанствѣ.

IV

Громадный и многосторонній интересъ, представляемый системой Розмини, для чистыхъ историковъ философіи (овер-

[1]) См. *G. Mossari.* Ricordi biografici e carteggio di V. Gioberti. Torino, 1860, v I, p. 65 и passim. Также *V. Gioberti.* Degli errori filosofici di A Rosmini. Brussele, 1841, v. I, p. 62.

[2]) См. признанія Маміани у *G Pagani.* Vita di An. Rosmini. Milano, 1897, v. I, p 497.

[3]) Del Rinnovamento della filosofia antica italiana. Parigi, 1834.

[4]) Confessioni d'un metafisico Firenze, 1867—68, 2 vol.

[5]) Розминіанцы издавали рядъ журналовъ: La Sapienza (1879—86) Bollettino Rosminiano (1886—88). Il Rosmini (1887). Il nuovo Rosmini (1888—1890), Nuovo Risorgimento (1890—1896). Съ 1906 г. и по настоящее время выходитъ Rivista Rosminiana. Въ 1897 вышелъ двухтомный волюминозный сборникъ *Per Antonio Rosmini*, въ которомъ приняли участіе *тридцать* авторовъ, всецѣло принадлежащихъ розминіанству. Въ 1905 г по поводу пятидесятилѣтія со дня смерти появилось много журнальныхъ статей и юбилейныхъ замѣтокъ.

шенно несомнѣненъ. И тѣмъ болѣе вопіющей и поразительной представляется бѣдность историко-философской литературы о Розмини Говорю «историко-философской» съ умысломъ, ибо литература не историки-философская о Розмини громадна, грандіозна Она распадается главнымъ образомъ на три отдѣла. экзегетическая (истолкованіе въ духѣ ортодоксальнаго розминианства), полемическая (безчисленныя нападки нарождающагося неотомизма, руководимаго іезуитами и борящагося съ розминианствомъ за права оффиціально признанной католической философіи) и апологетическая (отвѣты на предыдущую литературу со стороны строгихъ розминіанцевъ и просто любителей Розмини) [1]. Характерно, что когда въ Италіи съ пятидесятыхъ годовъ XIX столѣтія появилась настоящая историко-философская школа, основаніе которой положилъ Спавента, то и эти молодые историки не смогли отнестись къ Розмини и Джоберти съ историческимъ безпристрастіемъ Розмини и Джоберти огромнымъ фактомъ своихъ системъ какъ бы рѣзали глаза гегельянцамъ, и тѣ, вмѣсто изслѣдованія, обрушились на нихъ пристрастной критикой и, съ своей стороны, много посодѣйствовали тому, чтобъ «молодая Италія», вообще много растерявшая изъ наслѣдія предковъ, почти совершенно забыла величайшихъ представителей итальянской мысли XIX в., которые, къ тому же литературно, морально и даже политически, внесли крупную лепту въ объединеніе своей истерзанной родины Этотъ новый парадоксъ тѣмъ болѣе замѣчателенъ, что названные историки дали рядъ превосходныхъ «основоположительныхъ» и по своему безпристрастныхъ изслѣдованій по исторіи итальянской философіи эпохи Возрожденія [2].

Но какъ бы многостороненъ ни былъ историко-философскій интересъ системы Розмини, и какъ ни настоятельно постулировалась монографическая работа о Розмини, въ гораздо большемъ

---

[1]) См. *F. Paoli.* Bibliografia Rosminiana. Rovereto, 1884. *Его-же.* Continuazione della bibliografia rosminiana. Rovereto, 1887. Дальнѣйшую библіографію см. въ розминіанскихъ журналахъ, упомянутыхъ на предыдущей страницѣ

[2]) Особенно замѣчательны работы ученика Спавенты *Fiorentino* B. Telesio ossia studi critici sull'idea della natura nel Rinascimento:—P Pomponazzi;—Risorgimento filosofico nel, 500.

масштабѣ и съ большей историчностью, чѣмъ работы Дырова или Палоріэ — тѣмъ не менѣе еще болѣе необходимымъ намъ представляется изслѣдованіе о Розмини *по существу*, т. е. такое изслѣдованіе, въ которомъ была бы выдѣлена субстанція мысли Розмини изъ ея многочисленныхъ формально-абстрактныхъ и часто схоластическихъ оболочекъ и подвергнута философскому (а не только историко-философскому) анализу. Конечно, такое изслѣдованіе можетъ вестись лишь на *исторической* основѣ и на строго фактической почвѣ, но оно не можетъ ограничиться одной исторіей. Всякій, кто глубже входитъ въ изученіе Розмини, невольно получаетъ впечатлѣніе, точно онъ находится въ огромномъ лѣсу діалектическихъ трудностей, въ томъ самомъ лѣсу, о которомъ Данте сказалъ.

Selva selvaggia e aspra e forte,
Che nel pensier rinnuova la paura! [1]).

Самъ Розмини былъ проникнутъ горячей вѣрой, что его философія прокладываетъ прямой путь къ *системѣ Истины* (sistema della Verità [2]), и потому формальныя «одѣянія» его мысли носятъ чрезвычайно статичный характеръ. Въ своихъ разсужденіяхъ онъ видимо никогда *не ищетъ* истины и съ огромной увѣренностью въ ея обрѣтенности всегда *исходитъ* изъ нея, какъ изъ чего-то даннаго, вслѣдствіе чего его мысль послѣ краткихъ положеній любитъ развертываться длинными королларіями, слѣдствіями, отвѣтами на *возможныя* возраженія, объясненіями и самоистолкованіями. Правовѣрные послѣдователи обманулись этой видимостью и приняли систему Розмини въ ея мнимой неподвижности и внѣшней окаменѣлости. Но въ Розмини, несмотря на литературную неумѣлость и на схоластическія формы, бьется сердце истиннаго *платоника*, и при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи оказывается, что длинные ряды разсужденій различныхъ эпохъ, несмотря на всю свою внѣшнюю «похожесть», находятся во внутренней борьбѣ между собой, и что даже если взять отдѣльно каждый изъ этихъ рядовъ, то и въ его логической структурѣ легко открыть малыя «молекулярныя» діалектическія движенія, лишь замаскированныя спокойствіемъ и безмятежностью изложенія. Эту живую подвижность системы Роз-

[1]) Inf 1, 5—6.

[2]) Introduzione alla filosofia. Casale, 1850, p 24

мини (въ ея первоначальномъ очеркѣ), и, если можно такъ выразиться, ея *многонаклонность* съ геніальной остротою понялъ одинъ лишь Джоберти,—почему его критику можно и должно разсматривать, какъ творческій моментъ въ развитіи самого розминіанства. Вѣдь, не смотря на то, что Розмини уклонился отъ полемики съ Джоберти, предоставивъ ее своимъ ученикамъ, возраженія Джоберти глубоко задѣли Розмини, и всѣ свои наиболѣе зрѣлыя философскія произведенія (написанныя *послѣ* нападенія Джоберти) Розмини писалъ, внутренно считаясь съ критикой Джоберти. Поэтому для того, кто хотѣлъ бы по существу разобраться въ системѣ Розмини—совершенно необходимо изучить и вникнуть въ глубоко-принципіальный *споръ Джоберти съ Розмини* [1]). Но критика Джоберти не была принята Розмини цѣликомъ (внѣшнимъ образомъ она не была принята ни цѣликомъ, ни частично), и во всѣхъ своихъ произведеніяхъ послѣ 1844 г. Розмини пытается укрѣпить основныя положенія первоначальной своей системы новыми истолкованіями и новымъ обильнымъ развитіемъ тѣхъ зачатковъ, которые уже содержались въ первомъ очеркѣ системы, но еще въ слитномъ видѣ и какъ бы заглушенные цѣлымъ рядомъ другихъ зачатковъ, изъ коихъ вытекали слѣдствія, Розмини непредвидѣнныя и раскрытыя Джоберти.

Такимъ образомъ и новый монументальный очеркъ системы, выполненный Розмини послѣ 1844 г., полонъ прежнихъ діалектическихъ трудностей и діалектическаго боренія, но только въ новомъ трансформированномъ видѣ. Ибо, кромѣ критики Джо-

---

[1]) Какъ это ни странно, этому замѣчательному спору не посвящено до сихъ поръ ни одного спеціальнаго изслѣдованія Уже упомянутая книга *Джентиле* Rosmini e Gioberti совершенно обходитъ сущность спора, который, повидимому, этому ученику Фіорентино остается непонятнымъ даже несмотря на то, что тотъ же самый споръ о психологизмѣ, только съ меньшей глубиной, сталъ разгораться въ то время (1898) въ нѣмецкой философіи. *Сольми* въ предисловіи къ вновь найденнымъ діалогамъ о Розмини готовъ считать этотъ споръ простымъ препирательствомъ *V. Gioberti*. La teorica della mente umana, Rosmini e Rosminiani, La liberta cattolica. Milano, 1910, p. XXXVI,LI. *G. Saitta* называетъ полемику Джоберти нехорошей страницей въ исторіи итальянской мысли. Le origini del neotomismo nel secolo XIX con prefazione *di G. Gentile* Bari 1912, p. 157

берти, приходится принять во вниманіе и то, что какъ разъ въ сороковыхъ годахъ, когда со времени написанія *Новаго Опыта* (1827 — 29) прошло болѣе 15 лѣтъ, философскій геній Розмини вступаетъ въ эпоху полной зрѣлости и показываетъ изумительную силу творческаго абстрактнаго мышленія и отвлеченнѣйшихъ построеній. Для изслѣдователя, интересующагося субстанціей розминіанства, этотъ второй періодъ философіи Розмини долженъ стать особенно интересенъ, какъ *окончательное выраженіе мысли Розмини*

Сказаннымъ намѣчается планъ нашей работы Интересуясь преимущественно философскимъ изслѣдованіемъ основного и живого ядра мысли Розмини и сосредоточиваясь поэтому на его *идеологіи*, мы попытаемся критически прослѣдить основныя діалектическія боренія Розмини на протяженіи всей его жизни Намъ придется для этого изложить систему Розмини въ ея генезисѣ и въ ея внутреннемъ становленіи. Наша работа должна распасться на двѣ части: въ *первой* части, охарактеризовавъ кратко жизнь и личность Розмини, а также ходъ его писательской дѣятельности, мы постараемся дать, во-первыхъ, историко-критическое *введеніе въ идеологію*, во-вторыхъ, *Основы идеологіи* или очеркъ первой системы Розмини, какъ онъ данъ въ *Новомъ Опытѣ* (1830 г.). Во *второй* части мы изложимъ сущность столкновенія между Джоберти и Розмини и проанализируемъ второй обширный очеркъ идеологіи Розмини по сочиненіямъ, вышедшимъ послѣ 1844 г., т. е. послѣ критики Джоберти, и въ заключеніе сведемъ къ единству собственныя критическія замѣчанія.

Жизнь и личность Розмини.

I.

Антоніо Розмини Сербати родился въ подъ-Альпійскомъ городкѣ Роверето, 24 марта 1797 года, въ канунъ Благовѣщенія и крещенъ былъ на другой день [1]) Этому обстоятельству онъ придавалъ особенное значеніе и въ день Благовѣщенія испытывалъ подъемъ религіознаго чувства. По матери (урожденной графинѣ де-Форменти) онъ происходилъ изъ стараго аристократическаго рода, и это сквозило не только въ его физическомъ обликѣ, но и наложило отпечатокъ на весь его душевный складъ.

[1]) О жизни Розмини написано много. Вскорѣ послѣ его смерти Томмазео далъ живую характеристику своего друга на біографической основѣ въ статьѣ *A Rosmini.* Rivista contemporanea di Torino, 1855. Затѣмъ вышли біографическіе очерки, выпущенные нѣсколькими членами Института Любви: Cenni biografici d'Antonio Rosmini. Milano, 1857, а также *V. Garelli* A. Rosmini, biografia Roma, 1862. Въ 1879 А. Строзіо напечаталъ *Della vita e della fama di Antonio Rosmini* въ приложеніяхъ къ Gazzetta di Trento. Первая разработанная и обширная біографія принадлежитъ Паоли: *Della vita di A. Rosmini.* Memorie di F. Paoli pubblicate dall' Academia di Rovereto. Torino, 1880 Англійскіе розминіанцы продолжили разработку жизнеописанія учителя: въ 1883 г. Macwalter выпустилъ первый томъ біографіи Розмини. Lockhart все существенное изъ этой начатой и неоконченной работы включилъ въ свою біографію Розмини Life of Antonio Rosmini Serbati. London, 1886. 2 v. v. (Локгардъ переведенъ на итальянскій языкъ съ значительными добавленіями Сернаджотто, на франц. Сегономъ). Самая полная и обширная біографія Розмини съ новыми матеріалами изъ архива Розмини написана Д. Пагани въ 1897 г. къ столѣтнему юбилею. *La vita di Antonio Rosmini* scritta da un sacerdote dell'Istituto della carita. Torino, 1897 2 v. v. Сначала она находилась подъ неоффиціальнымъ запретомъ и только съ 1905 г. пущена въ обращеніе. О другихъ болѣе мелкихъ работахъ будетъ упомянуто ниже.

Уже въ раннемъ дѣтствѣ онъ ярко проявилъ двѣ черты двухлѣтнимъ ребенкомъ онъ доискивался причинъ, постоянно задавая разумныя и осмысленныя «почему», и, если вѣрить кормилицѣ, совершеннымъ младенцемъ обнаружилъ какую-то странную просвѣтленность религіознаго чувства: въ моментъ крещенія онъ улыбался и потомъ, сдѣлавшись серьезнымъ, не зналъ улыбки въ продолженіе шести мѣсяцевъ. Простодушная женщина къ своему питомцу относилась съ исключительнымъ чувствомъ: она собирала и хранила его игрушки, какъ реликвіи будущаго святого [1]). Эти двѣ черты—какъ-бы врожденное и непоколебимо-ровное благочестіе и огромный жадный умъ съ универсальными интересами, пожирающій невѣроятныя массы книгъ (наиболѣе яркая черта юности Розмини — это страсть къ книгамъ) и по своей структурѣ какъ-бы предназначенный въ XIX вѣкѣ свершить тотъ энциклопедическій синтезъ, который въ XIII вѣкѣ былъ съ такой энергіей осуществленъ Ѳомою Аквинскимъ,—эти двѣ черты характеризуютъ Розмини въ продолженіе всей его жизни Съ дѣтства онъ отличается повышеннымъ чувствомъ милосердія, отдаетъ нищимъ все, что имѣетъ. И съ дѣтства же съ жадностью впитываетъ въ себя всевозможныя знанія, начиная съ исторіи, философіи и богословія и кончая основательнымъ знакомствомъ съ естественными науками и спеціальнымъ влюбленнымъ изученіемъ Данте [2]). Нѣкоторые біографы вскользь упоминаютъ, что онъ, подобно Данте, девятилѣтнимъ ребенкомъ испыталъ чувство любви, и это чувство потомъ не повторилось [3])

Семи лѣтъ Розмини вступаетъ въ начальную школу въ своемъ родномъ городѣ; двѣнадцати переходитъ въ Трентскій колледжъ.

---

[1]) *A Fogazzaro.* La figura di A. Rosmini; въ сборникѣ: Per A Rosmini nel primo centenario della sua nascita. Milano, 1897. v. I, p 6

[2]) Медикъ *Бароні*, товарищъ Розмини по университету, говорилъ Паоли, что изъ разговоровъ съ Розмини о физіологіи онъ почерпалъ больше пользы, чѣмъ изъ лекцій профессоровъ. *Paoli*, Vita, p. 31. См также *L Nicotra.* A. Rosmini naturalista e medico. Rivista Rosminiana, 1907, и отд. Данту Розмини посвятилъ нѣсколько работъ. См. объ нихъ статью *F. Kraus* Studi Danteschi di A. Rosmini. Сборн., v. I, p. 475—497. См. также *C Gavazzi* Il pensiero critico letterario di A Rosmini. Riv. Rosminiana 1907, и отд.

[3]) *N. Tommaseo.* Riv. Contemp., 1855 *Паоли* на это только намекаетъ: p 9

Съ философіей его начинаетъ знакомить еще въ отцовскомъ домѣ священникъ Орси,— тотъ самый Орси, которому Розмини черезъ 15 лѣтъ посвятилъ *Новый Опытъ* и о которомъ всю жизнь хранилъ живое воспоминаніе, — и преподаетъ ее въ строго сенсуалистическимъ духѣ. Но въ то время, какъ Орси знакомитъ Розмини съ Локкомъ, у юноши уже начинаютъ расти крылья онъ съ жаромъ самостоятельно изучаетъ Платона по переводу Фичина и съ такимъ успѣхомъ опровергаетъ сенсуализмъ своего преподавателя, что тотъ обращается въ платонизмъ [1]) Съ блестящимъ успѣхомъ окончивъ лицей, Розмини въ 1816 году поступаетъ въ Падуанскій университетъ [2]). Здѣсь опять ему встрѣчается сенсуализмъ въ лицѣ профессора Бальдинотти, и онъ опять побѣдоносными возраженіями ставитъ въ тупикъ преподавателя, который впрочемъ остается при своихъ убѣжденіяхъ Для разносторонности умственныхъ интересовъ Розмини характерно, что въ университетѣ онъ съ жаромъ изучаетъ математику, такъ что во время богослуженія (которое для него всегда было священнымъ) онъ противъ воли рѣшаетъ алгебраическія задачи,— и въ то же время пріобрѣтаетъ огромныя богословскія свѣдѣнія, перечитывая почти всю святоотеческую литературу.

Въ 1821 году онъ кончаетъ Университетъ и принимаетъ священство. Этотъ рѣшительный шагъ, задуманный имъ еще въ ранней юности и свершенный несмотря на самую упорную оппозицію родителей,— волѣ которыхъ Розмини во всемъ остальномъ повиновался безпрекословно,—объясняется, во-первыхъ, личными откровенно-христіанскими убѣжденіями самого Розмини, объятаго жаждой всей жизнью послужить дѣлу Истины, и во-вторыхъ, общими европейскими реставраціонно-католическими теченіями мысли, своеобразными представителями которой въ Италіи были Алессандро Манцони и Сильвіо Пеллико Но насколько первоначальны были философскія убѣжденія Розмини, показываетъ тотъ фактъ, что Манцони, познакомившись съ Розмини и ставши близ-

[1]) L Ferri. Essais d'une histoire de la philosophie italienne au XIX siècle. Paris, 1869, v. I, p. 77.

[2]) Объ этомъ періодѣ см. Lettere giovanili di A. Rosmini dallo studio di Padova, изданныя Морандо, и статью E. Ferrai. A. Rosmini a Paddova. Сборн, v. I, p p. 190—209.

кимъ и вѣрнымъ другомъ его, сталъ и горячимъ его послѣдователемъ, публично исповѣдавшимъ свое розминианство въ прекрасномъ Dialogo dell' Invenzione [1])

Съ 1821 года по 1848 годъ жизнь Розмини представляетъ изъ себя плавное и могучее теченіе огромной рѣки Онъ развиваетъ спокойную дѣятельность изумительной интенсивности Въ этой дѣятельности для наглядности можно различить три момента писательство, основаніе ордена и внутреннюю жизнь. Каждый моментъ мы охарактеризуемъ отдѣльно

II.

Розмини сталъ писать очень рано. Первыми его сочиненіями были юношескія «композиціи», на самыя различныя темы, и доклады въ мѣстной роверетской «Академіи», преимущественно на темы литературныя [2]). Ставши священникомъ, онъ опубликовываетъ въ 1821 году «Хвалы св Филиппу Нерійскому», затѣмъ «Исторію любви», докторизируется въ Падуѣ, представивъ диссертацію De Sibyllis, и, написавъ нѣсколько мелкихъ сочиненіи на политическія темы, постепенно переходитъ къ философіи, опубликовывая *Опытъ о счастіи, Разборъ книгіи Мельхіора Джіойи о модѣ,* и *О классификаціи философскихъ системъ,* въ которыхъ начинаетъ побѣдоносную кампанію противъ воцарившагося въ Италіи сенсуализма. Въ 1830 году выходитъ *Новый Опытъ о происхожденіи идей* въ трехъ томахъ — произведеніе, въ которомъ даются гносеологическія основы всей системы Розмини и благодаря которому онъ сразу, по общему признанію, занимаетъ философское первенство въ Италіи и пріобрѣтаетъ широкую извѣстность на всемъ полуостровѣ Съ этого времени литературная дѣятельность Розмини становится особенно ило-

[1]) Бонги, юношей познакомившійся съ Розмини въ 1850 г. и въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ присутствовавшій при разговорахъ Манцони съ Розмини, констатируетъ, что „Манцони чувствовалъ превосходство Розмини въ духовномъ отношеніи". Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia. Milano, 1873, p. VIII. Онъ же совершенно правильно говоритъ „Манцони былъ для Розмини поэтомъ его сердца. Розмини для Манцони—философомъ его ума" *G. Morando.* Introduzione къ Stresiane. Сборн., v. II, p. II, p. 6.

[2]) Pagani. Vita, v. I, cc. V—X.

дотворной, и онъ до конца дней своихъ съ усердіемъ полиграфа Оригеновскаго или Августиновскаго типа непрерывно пишетъ, и съ каждымъ новымъ произведеніемъ медленно, но неуклонно, растетъ его слава и увеличивается его авторитетъ. Цѣлый рядъ папъ — Пій VIII, Левъ XII и Григорій XVI, съ высоты (тогда еще свѣтскаго) трона одобряетъ его писательскую дѣятельность и въ личныхъ бесѣдахъ призываетъ его только увеличить энергію въ новой защитѣ религіи имъ предпринятой, и въ обширной реформѣ философіи, имъ осуществляемой[1]) Въ реакціонныхъ церковныхъ кругахъ дѣятельность Розмини вызываетъ протестъ, сначала литературный (въ лицѣ псевдонима Евсевія) а затѣмъ и не литературный, осуществляемый путемъ тайныхъ интригъ и постепенно принимающій характеръ травли Первый серьезный философскій разборъ новыхъ идеологическихъ доктринъ далъ парижскій изгнанникъ, бывшій министръ болонскаго правительства гр Теренцію Маміани, который въ своемъ сочиненіи *О возрожденіи древней итальянской философіи* посвятилъ нѣсколько главъ Розмини[2]) Но этотъ скромный разборъ совершенно стушевывается передъ блестящимъ выступленіемъ Джоберти Въ началѣ сороковыхъ годовъ Джоберти выпускаетъ одинъ за другимъ три тома *Философскихъ заблужденій А. Розмини*[3]), въ которыхъ подвергаетъ чрезвычайно глубокому и разностороннему анализу основныя идеи Розмини. На сочиненіе Маміани Розмини отвѣтилъ цѣлымъ томомъ, нападеніе же Джоберти оставилъ безъ всякаго отвѣта. Но зато оно произвело на него громадное внутреннее впечатлѣніе, и можно смѣло сказать, что при написаніи всѣхъ дальнѣйшихъ сочиненій Розмини все время внутренно считался съ апоріями, поставленными Джоберти Но ни преслѣдованія реакціонныхъ церковниковъ, ни нападенія философскихъ про-

[1]) Объ этомъ вспоминаетъ самъ Розмини въ Introduzione alla filosofia. Casale, 1850, p. 30—31 Пій VIII сказалъ Розмини: „Воля Божія, что бы вы занимались писаніемъ книгъ Таково ваше призваніе Церковь въ настоящее время очень нуждается въ писателяхъ. Чтобы вліять на людей, теперь остается только одно средство: убѣждать ихъ разумомъ и разумомъ приводить ихъ къ религіи. Будьте увѣрены, что вы можете писательской дѣятельностью принести гораздо больше пользы, чѣмъ дѣятельностью священника.“

[2]) Parigi 1834

[3]) Brusselle 1841—43

тивниковъ ни на минуту не отрывали Розмини отъ его упорнаго литературнаго подвижничества. Онъ все писалъ и писалъ, и общая совокупность имъ написаннаго производитъ прямо «устрашающее» впечатлѣніе По подсчету Ферри сочиненія Розмини насчитываютъ не менѣе двадцати тысячъ страницъ [1]) Но Ферри были неизвѣстны. 1. Сочиненія, опубликованныя въ 70-хъ, 80-хъ и 90-хъ годахъ, 2 Переписка Розмини, занимающая тринадцать большихъ томовъ; 3. Масса мелкихъ сочиненій Розмини, оставшихся ненапечатанными, вмѣстѣ съ дневниками и др документами, вошедшихъ въ *Архивъ* Розмини. Съ этими сочиненіями число страницъ. написанныхъ Розмини, достигаетъ приблизительно тридцати пяти тысячъ Если мы сдѣлаемъ сопоставленіе съ такимъ плодовитымъ писателемъ, какъ Толстой, который написалъ около 10000 страницъ въ промежутокъ времени *вдвое* больший, чѣмъ тотъ, въ который писалъ Розмини,—мы увидимъ, что интенсивность писательской дѣятельности у Розмини, по крайнѣй мѣрѣ, въ шесть разъ превосходитъ интенсивность писательской дѣятельности Толстого. Въ своей совокупности мысль Розмини носитъ энциклопедическій характеръ. Она охватываетъ. теорію познанія, метафизику, богословіе, психологію, право, мораль, педагогику, эстетику, церковную публицистику и, наконецъ, истолкованіе Аристотеля. Мы назовемъ и кратко охарактеризуемъ лишь сочиненія Розмини по теоретической философіи, имѣющія прямое отношеніе къ его идеологическому ученію.

1 Въ 1827—28 годахъ выходятъ Opuscoli filosofici, 2 vol. (*Философскіе очерки*, 2 т.). Въ нихъ мысль Розмини носитъ еще неопредѣленный характеръ. Всѣ статьи написаны въ духѣ общаго христіанскаго теизма и спиритуализма безъ яркой личной окраски [2]) Розмини начинаетъ себя находить лишь въ критикѣ сенсуализма, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ мы уже видимъ, какъ постепенно намѣчается «трудности», впослѣдствіи выдвинутыя Розмини противъ системъ, грѣшащихъ «недостаткомъ объясненія» и послужившія самому Розмини двигательнымъ стимуломъ для положительныхъ идеологическихъ построеній.

---

[1]) L. Ferri, o. c v. I, p 78.

[2]) Milano Предисловіе къ первому и второму тому были воспроизведены въ *Введеніи въ философію* (1856) Опытъ о Провидѣніи вошелъ въ Теодицею (1845). Изданіе въ первоначальномъ видѣ не повторялось

2 Вышедшій въ 1830 году Nuovo Saggio sull'origine delle idee, 3 vol. (*Новый опытъ о происхожденіи идей*, 3 т.) является гносеологической основой всей идеологіи Розмини Общій остовъ идеологіи, занимающій второй томъ, покоится на внимательномъ критико-систематическомъ анализѣ, охватывающемъ почти всю исторію философіи и занимающемъ первый томъ сочиненія. Третій томъ посвящается ученію о *достовѣрности*, вытекающему изъ основъ идеологіи. На-ряду съ *Теософіей* это самое главное произведеніе Розмини по теоретической философіи Если въ *Теософіи* мысль Розмини представляется болѣе зрѣлой и метафизически углубленной, то въ *Новомъ Опытѣ* она носитъ болѣе законченный характеръ съ литературной стороны [1]).

3. Въ 1836 году въ отвѣтъ на критическія замѣчанія Маміани Розмини выпускаетъ: Il rinnovamento della filosofia in Italia proposta dal conte Terenzio Mamiani ed esaminata da A. Rosmini-Serbati, 1 vol (*Возрожденіе итальянской философіи, предложенное гр Теренціо Маміани и разобранное А Розмини-Сербати*, 1 т.) Это сочиненіе тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ къ *Новому Опыту* и, можно сказать, образуетъ его четвертый томъ. Въ немъ развертывается какъ бы коллаpія къ системѣ, начертанной въ *Новомъ Опытѣ*, и въ этихъ колларіяхъ Розмини, возбужденный непредвидѣнными возраженіями, зачастую высказываетъ свою мысль съ большей опредѣленностью и съ большей ясностью, чѣмъ въ *Новомъ Опытѣ* [2])

4. Въ 1844 году для «Всеобщей Исторіи» Канту (Cantu) Розмини пишетъ въ нѣсколько недѣль и въ слѣдующемъ году выпускаетъ въ свѣтъ Sistema filosofico (*Философская система*), въ которой на протяженіи сотни страницъ пытается дать сжатое изложеніе всей своей философской системы Среди другихъ сочиненій Розмини, страдающихъ стилистическими длиннотами и растянутостью аргументаціи, *Философская система* занимаетъ осо-

---

[1]) Первое изданіе *Новаго Опыта*—Римъ (1830), второе и третье Римъ (1836, 1838); четвертое—Неаполь (1840), пятое—Туринъ (1850—51), шестое посмертное—Интра (75—77). Въ 1844 г., по настоянію Монталамбера и Лякордера, Wailles перевелъ и выпустилъ въ свѣтъ первый томъ *Новаго Опыта* на французскомъ языкѣ.

[2]) Первое и второе изданіе *Возрожденія*—въ Миланѣ (1836, 1840), третье—въ Неаполѣ (1844).

бое мѣсто. Въ ней дается возможность обозрѣть систему Розмини однимъ взглядомъ; но и въ ней изложеніе нельзя признать образцовымъ: лишь первая часть ея, посвященная идеологіи, написана съ настоящимъ мастерствомъ[1])

5 Въ 1845 же году выходитъ Teodicea, 2 vol. (*Теодицея*, 2 т.). Первыя двѣ книги ея, посвященныя: первая—общимъ логическимъ соображеніямъ, вторая—выясненію вопроса о физическомъ злѣ, являются передѣлкой и расширеніемъ раннихъ статей Розмини, вошедшихъ въ Opuscoli filosofici. Лишь третья книга, трактующая о злѣ метафизическомъ, написана заново. Несмотря на общій возвышенный тонъ и отдѣльныя удачныя соображенія, это сочиненіе Розмини мало замѣчательно въ философскомъ отношеніи. Оно не стоитъ въ прямой связи съ основами идеологическаго ученія[2])

6. Въ 1846 году появляется во Флорентійскомъ журналѣ Filocattolico часть сочиненія Розмини: Vincenzo Gioberti e il panteismo (Винченцо Джоберти и пантеизмъ) Все сочиненіе, состоящее изъ 12 лекцій и написанное въ 1845 году, было предназначено для проф. Тардити, который долженъ былъ прочесть ихъ въ качествѣ курса съ каѳедры. (Проф Тардити, по спеціальности математикъ, былъ однимъ изъ первыхъ горячихъ послѣдователей Розмини Нѣсколько лѣтъ передъ этимъ своими Lettere d'un rosminiano a V. Gioberti онъ вызвалъ сочиненіе Джоберти, направленное противъ Розмини). Первыя шесть лекцій посвящены общимъ вопросамъ идеологіи, вторыя шесть—критическому разбору онтологизма Джоберти. Въ Filocattolico была напечатана вторая часть сочиненія Все сочиненіе появилось лишь послѣ смерти Джоберти въ 1853 году.

7. Въ 1846—1850 гг. появляется въ свѣтъ Psicologia, 3 vol. (Психологія, 3 т.) Это огромное сочиненіе, раздѣленное на 10 книгъ и проникнутое общей спиритуалистической точкой

---

[1]) Первое изданіе—въ Туринѣ (1845), второе—въ Montepulciano (1846) третье въ *Введеніи въ философію* Казале, (1856); четвертый—въ Луккѣ (1853), пятое—въ Туринѣ (1886); шестое—въ Туринѣ (1911). Философская система переведена на *нѣмецкій*—бар. *Биберштейномъ*, Регенсбургъ (1879), и на *англійскій*—Давидсономъ, Лондонъ (1882).

[2]) Первое изданіе—въ Миланѣ (1845); второе—въ Туринѣ (1857), по-англійски Theodicy. Essays on divine Providence, London, 1912.

зрѣнія, несмотря на свою спеціальную тему, имѣетъ прямое отношеніе къ идеологіи, ибо въ духѣ всей системы Розмини здѣсь дается и *психологія познанія*, т. е. описываются психологическіе процессы, въ которыхъ конкретизируются общіе принципы познанія и, такимъ образомъ, показывается съ бо́льшей опредѣленностью, чѣмъ въ другихъ произведеніяхъ Розмини, *психологическій аспектъ идеологіи*[1])

8. Вышедшее въ 1850 году Introduzione alla filosofia, 1 vol. (Введеніе въ философію, 1 т.) представляетъ изъ себя проникнутый единствомъ сборникъ статей, изъ которыхъ почти половина напечатана была раньше. Тѣмъ не менѣе большой очеркъ Degli studi dell'autore (О занятіяхъ автора), занимающій половину книги и написанный заново, представляетъ немалый пропедевтическій интересъ, вводя въ философскія настроенія Розмини и показывая, какими общими представленіями о философіи былъ одушевленъ Розмини въ своей писательской дѣятельности.

9. За годъ до смерти Розмини выходитъ Logica, 1 vol. (Логика, 1 т.). Сначала Розмини задумалъ ее, какъ небольшой учебникъ. Но, какъ только онъ приступилъ къ выполненію своего замысла, онъ натолкнулся на цѣлый рядъ проблемъ, оставленныхъ безъ вниманія старой логикой, и вмѣсто учебника написалъ объемистый трактатъ, построенный по плану: *о согласіяхъ* (degli assensi), *о разсужденіи* (о сужденіяхъ, умозаключеніяхъ и софизмахъ), *о методѣ*, *о критеріи* §§ 36—53 посвящены нѣмецкой идеалистической школѣ, и во всей книгѣ разсѣяно много критическихъ замѣчаній о логикѣ Гегеля[2]).

До сихъ поръ мы говорили о сочиненіяхъ Розмини, *опубликованныхъ* имъ самимъ. Но едва ли не большая часть сочиненій Розмини по теоретической философіи, написанныхъ въ 40-ые и 50-ые годы, т. е. въ эпоху наибольшей зрѣлости, увидѣла свѣтъ лишь послѣ смерти Розмини. Среди огромнаго литературнаго наслѣдства, оставленнаго Розмини, попадаются вещи и совершенно законченныя, такъ сказать, приготовленныя къ печати, и вещи, законченныя лишь въ основныхъ частяхъ, въ частяхъ

---

[1]) Первое изданіе—въ Наварѣ (1846—1850); второе—въ Неаполѣ (1858), третье въ Миланѣ (1887), на англійскомъ языкѣ—въ Лондонѣ (1884—88) на французскомъ, въ переводѣ Сегона—въ Парижѣ (1888).

[2]) Первое изданіе—въ Туринѣ (1854), второе—въ Интрѣ (1868)

же второстепенныхъ набросанныя начерно Мы перечислимъ и кратко охарактеризуемъ ихъ, придерживаясь хронологіи ихъ *написанія*.

1. Въ 1846 году Розмини написалъ Saggio sulle categorie (*Опытъ о категоріяхъ*), въ которомъ историко-критически приступаетъ къ основной онтологической проблемѣ. «какъ бытіе, оставаясь единымъ, примиряется съ множественностью существованія» Этотъ трактатъ посвященъ не столько положительному разрѣшенію указанной проблемы, сколько критикѣ рѣшеній, предложенныхъ наиболѣе замѣчательными мыслителями древности и новаго времени, сосредоточившимися на вопросѣ о категоріяхъ, т. е. рѣшенія Пиѳагора, Платона, Плотина, Аристотеля, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и, наконецъ, Кузена. Въ этомъ же году Розмини начинаетъ и въ слѣдующемъ кончаетъ Dialettica (*Діалектику*), трактатъ, въ которомъ дѣлаетъ первую попытку положительнаго разрѣшенія вопроса о множественности бытія,— такъ что этотъ трактатъ является естественнымъ продолженіемъ *Опыта о категоріяхъ*[1]).

2. Въ 1846 же году Розмини приступаетъ къ наиболѣе обширному изъ всѣхъ своихъ трудовъ,—къ *Теософіи*,—и, проработавъ надъ нимъ два года, оставляетъ его для того, чтобы писать *Философію политики*, затѣмъ возвращается къ нему въ 1852 году и уже не оставляетъ до самой смерти Это грандіозное сочиненіе, несмотря на свою частичную фрагментарность, должно быть признано самымъ важнымъ сочиненіемъ Розмини по теорегической философіи, превосходящимъ зрѣлостью и умозрительнымъ творчествомъ *Новый Опытъ* Въ немъ Розмини хотѣлъ дать исчерпывающую теорію Сущаго, и по его мысли Теософія должна была распасться на три части: 1. *Онтологію*, 2. *Раціональную теологію*; 3. *Космологію*. Разработать вполнѣ ему удалось лишь первую часть, т. е. Онтологію. Ей посвящены первыхъ три тома посмертнаго изданія Теософіи Отъ раціональной теологіи остались два большихъ фрагмента Sul divino nella natura (*О божественномъ въ природѣ*) съ посвященіемъ Манцони и L'idea (Идея). Оба трактата, представляю-

---

[1]) *Опытъ о категоріяхъ* и *Діалектика* вышли однимъ томомъ въ Туринѣ (1883).

щихъ громадный интересъ, вошли въ четвертый томъ *Теософіи*. Третьей части, т е Космологіи, Розмини посвящаетъ сочиненіе Il Reale (Реальное). Этотъ огромный фрагментъ занимаетъ пятый томъ Теософіи [1])

3. Въ 1853 году Розмини пишетъ. *(Изложеніе и анализъ философіи Аристотеля)* — сочиненіе, представляющее какъ бы отвѣтвленіе *Теософіи* Занимаясь критикой ученія Аристотеля о категоріяхъ въ *Опытѣ о категоріяхъ* и затѣмъ въ первыхъ частяхъ Теософіи, Розмини увидѣлъ, что ученіе о категоріяхъ находится въ прямой связи со всѣмъ ученіемъ Аристотеля, и для того, чтобы свой разборъ Аристотелевскаго ученія о категоріяхъ углубить и сдѣлать болѣе основательнымъ, онъ рѣшилъ подвергнуть чисто философскому анализу (не филологическому и не историческому) всю философію Аристотеля Этотъ единственный въ своемъ родѣ трудъ чрезвычайно интересенъ и тѣмъ, что Розмини изслѣдуетъ детально споръ между Платономъ и Аристотелемъ, такъ что эта работа почти столько же посвящена Аристотелю, сколько и Платону, и потому очень важна для сужденія о платоничности Розмини, т е о степени его зависимости отъ Платона [2])

Мы уже говорили, что философская дѣятельность Розмини съ самаго начала вызвала всеобщее вниманіе и почти всеобщее одобреніе. Въ этомъ смыслѣ характерно, какъ встрѣченъ былъ *Новый Опытъ* Получивъ его, Кардиналъ Нембрини назвалъ Розмини *будущимъ учителемъ міра* (futuro maestro del mondo). «Я не знаю,—писалъ онъ Розмини ,—какъ выразить одобреніе огромному таланту, проявленному Вами въ этомъ трудѣ, одновременно классическомъ и оригинальномъ Глубина Вашихъ взглядовъ и острота сужденій приближаютъ Васъ къ высотамъ философа изъ Стагиры и Ангела школъ.. Мнѣ кажется, рано или поздно Ваша доктрина должна перейти въ школы» [3]). Монсиньоръ Томаджани отмѣчаетъ необыкновенную *смѣлость* Розмини, идущаго наперерывъ всѣмъ теченіямъ вѣка Латеранскій

---

[1]) Посмертное изданіе—первый, второй и третій томы, Туринъ, 1859, 1863, 1864, четвертый и пятый Интра — 1869, 1875.

[2]) Туринъ, 1857.

[3]) *Pagani.* Vita v , p.p. 349—350

священникъ Грацюзи пишетъ «Розмини—это орелъ, мы же не дозрѣли еще до такихъ матерій. Поэтому *Опытъ* его будетъ отвергнутъ посредственностями, умниками и тѣми, кто заносчиво почитаютъ себя философами, я боюсь, что Розмини придется претерпѣть бѣдствія и муки Мастрофини»[1]). Извѣстный критикъ и журналистъ Томмазео предсказываетъ *Новому Опыту* медленный, но прочный успѣхъ, и предлагаетъ свои услуги Розмини для распространенія его идей И дѣйствительно, онъ одинъ изъ первыхъ пишетъ статью о *Новомъ Опытѣ* во Флорентинской «Антологіи»[2]). Манцони, тогда еще находившійся подъ вліяніемъ французской философіи, послѣ прочтенія двухъ первыхъ томовъ пишетъ Розмини: «я чрезвычайно радъ случаю выразить Вамъ свой восторгъ и радость, которые я испыталъ, слѣдя за Вашимъ анализомъ, столь проницательнымъ и столь твердымъ, анализомъ, ничего не прощающимъ своимъ противникамъ и не нуждающимся съ ихъ стороны ни въ какомъ прощеніи. Изслѣдуя и подвергая суду вслѣдъ за Вами самыя замѣчательныя и могущественныя попытки человѣческаго разума разрѣшить столь высокую и столь захватывающую проблему (говорю. подвергая *суду*, ибо при томъ способѣ, которымъ Вы изложили мнѣнія и аргументы философовъ, при тѣхъ комментаріяхъ и критикѣ, которыми Вы ихъ сопровождаете,—не подвергнуть ихъ суду вмѣстѣ съ Вами, мнѣ показалось бы нескромнымъ упрямствомъ); видя столько знаній и столько здраваго разумѣнія въ соединеніи съ религіозною мыслью и чувствуя, что именно отъ религіозности по всему сочиненію разливаются особыя силы; видя столько слабости и столько противорѣчій въ системахъ, оторвавшихся отъ религіи, и нащупывая почти что руками ихъ чучельность . Но дѣепричастій получилось бы безконечно много, если бы я хотѣлъ сказать Вамъ все, что перечувствовалъ по поводу Вашей книги. Съ величайшимъ нетерпѣніемъ буду ждать продолженія . Кто разрушаетъ, такимъ образомъ, какъ Вы, тотъ, очевидно, предназначенъ сдѣлать нѣчто такое, что не подлежитъ разрушенію»[3]). Нѣкоторые пошли дальше. отъ словъ перешли къ дѣлу и стали вводить доктрину Розмини, какъ предметъ преподаванія въ учеб-

[1]) Ibid. p. 351
[2]) Ibid. p. 354—355
[3]) Ibid. p. 356—357.

ныхъ заведеніяхъ, особенно въ семинаріяхъ [1]). Розмини на всѣ обращенія къ нему отвѣчалъ подробными разъясненіями и уже въ 30-хъ годахъ вокругъ него начинаютъ группироваться ученики, и сама собой зарождается школа, которая въ 40-хъ годахъ разрастается, захватываетъ въ свои руки преподаваніе въ такомъ крупномъ центрѣ, какъ Туринъ, и еще при жизни Розмини перебрасываетъ свою дѣятельность въ Англію [2]).

Для характеристики того, какъ къ Розмини относилась читающая публика, важно отмѣтить разницу въ распространеніи книгъ, напечатанныхъ при жизни Розмини, и книгъ, вышедшихъ въ свѣтъ послѣ его смерти Первыя имѣли громадный успѣхъ и всѣ выдержали по нѣскольку изданій. Трехтомный и громоздкій *Новый Опытъ* переиздавался *пять разъ*. Изъ посмертныхъ же сочиненій Розмини ни одно не дожило до второго изданія. Болѣе того, и первое изданіе ихъ даже и теперь еще въ огромной части лежитъ у издателей «на складѣ». Въ широкихъ кругахъ интересъ къ Розмини замѣтно падаетъ съ 50-хъ годовъ и въ наши дни имъ интересуются (правда интенсивно) лишь довольно многочисленные кружки правовѣрныхъ розминіанцевъ.

III.

Второй моментъ—основаніе ордена—намъ интересно лишь какъ матеріалъ для сужденій о личности Розмини. Кромѣ огромнаго интеллекта въ немъ живетъ еще сильная воля, жаждущая активности и непосредственнаго жизненнаго дѣла. И если эта жажда въ соединеніи съ его религіозными убѣжденіями привела

---

[1]) Донъ Франческо Анджелери въ 1859 году пишетъ: „Мнѣ несказанно пріятно видѣть, что философія Розмини распространяется среди клира и что *большая часть епископовъ*, чувствуя потребности времени и желая отвѣтить на нихъ, открыла доступъ розминіанству въ семинаріи, какъ единственной доктринѣ, которая способна совершенно уничтожить всякое заблужденіе, и вотъ теперь эта святая философія *располагаетъ уже множествомъ кафедръ*. Il principio filosofico di Rosmini e sua armonia colla dottrina cattolica Verona, 1859 p, 63 примѣчаніе

[2]) См. Introduzione alla filosofia, p 124, и слѣд. *K. Werner.* Die italienische Philosophie des neunzehnten. Jahrhunderts, Wien, 1884—86. B I, 3–5. 442—468; *Pagani.* Vita, v. II, p p. 565—694; L. *Sernagiotto.* A. Rosmini ed i suoi ammiratori e segnaci, Сбор. v. II. p.p. 357—403.

ство къ священству, то, ставъ священникомъ, онъ проявляетъ свою волю къ дѣйствію въ специфическихъ формахъ дѣятельности ревностнаго католическаго священника. Уже съ 20-хъ годовъ онъ замышляетъ на особыхъ началахъ сплотить духовенство и міръ для совмѣстной религіозной жизни повышеннаго характера. Ибо, при всей ортодоксальности своего настроенія, онъ съ болью искренно-вѣрующаго чувствуетъ *критическое положеніе католичества* Въ этомъ отношеніи чрезвычайно важенъ его трактатъ· Delle cinque piaghe della Santa Chiesa (*о пяти язвахъ святой церкви*), посвященный католическому клиру, написанный въ 1832—33 гг , опубликованный въ 1846 г и попавшій въ Index въ 1847 г Здѣсь суровая рѣзкость сужденій облечена въ необычайно мягкія и деликатныя формы. Въ попыткахъ реформы, возникающихъ за послѣднія сто лѣтъ внутри католической церкви критическая и обличающая мысль Розмини должна занять одно изъ самыхъ важныхъ мѣстъ.

Выросшая изъ потребности церковнаго возрожденія мысль о созданіи новаго ордена принимаетъ осязательныя формы къ 30-мъ годамъ Послѣ долгихъ молитвъ и благочестивыхъ размышленій Розмини пишетъ въ уединеніи домодоссольскаго Кальварія уставъ новаго религіознаго сообщества, которое получаетъ названіе Istituto della caritâ (Института Любви), и послѣ неудачныхъ попытокъ, получивъ одобреніе папы Григорія XVI (питавшаго огромное уваженіе къ Розмини) въ 1831 году начинаетъ свою скромную жизнь [1]). Здѣсь не мѣсто входить въ сужденіе объ этомъ любопытномъ предпріятіи. Мы можемъ только констатировать, что въ немъ совершенно отсутствуетъ религіозная энергія св. Франциска или св Доминика, и она даже отдаленно не напоминаетъ грандіозныхъ старыхъ католическихъ орденовъ Всѣ великіе основатели новыхъ формъ монашеской жизни сначала создавали ее *въ дѣйствительности* и потомъ уже писали уставъ, который обыкновенно вырасталъ изъ потребностей слишкомъ разросшейся обители Розмини сначала одинъ пишетъ огромный проектъ ордена, разросшійся до 600 страницъ, и уже потомъ начинаютъ складываться небольшія братства розминіанцевъ, причемъ религіозной душою первоначальной фазы

[1]) Исторія розминіанскаго ордена подробно разсказывается у Паоли, еще подробнѣе у Пагани.

ордена является страстный и дѣятельный *Левенбрукъ*, а не созерцательный Розмини Сѣть Розминіанскихъ братствъ раскидывается по городамъ Сѣверной Италіи. Джентили переноситъ ее въ Англію Священники и міряне, входящіе въ Институтъ предаются такъ называемымъ «религіознымъ упражненіямъ» и стараются сообразовать свою жизнь съ двумя принципами, легшими въ основу новаго ордена: съ *принципомъ пассивности* и *принципомъ любви*. Первый принципъ состоитъ въ томъ, чтобы ничего не дѣлать самовольно, отъ себя, и отдаваться въ руки Провидѣнія, ожидая пока Оно позоветъ внутреннимъ зовомъ на какое-нибудь дѣло. Этому принципу подчиненъ и принципъ любви, ибо и дѣла любви, которымъ посвящали себя входящіе въ орденъ, должны быть органическими, вызванными самою жизнью и представшимся случаемъ, а не навязанными извнѣ волею хотящихъ сдѣлать благодѣяніе. Эти благочестивые и скромные принципы сплотили въ розминіанскихъ общинахъ не одинъ десятокъ религіозныхъ людей и весьма многимъ (какъ, напримѣръ, бывшему римскому адвокату Джентили) осмыслили жизнь, давши руководящую нить (Еще въ наши дни розминіанцы имѣютъ съ десятокъ «домовъ», занятыхъ, главнымъ образомъ, воспитаніемъ юношества). Силой вещей и благодаря вліянію личности Розмини, какъ бы само собой получилось такъ, что новый орденъ проникся и *философскими взглядами* Розмини, и общины Института Любви стали очагами розминіанства Школа Розмини незамѣтно переплелась съ орденомъ Розмини, и много сочиненій апологетическихъ и экзегетическихъ написаны членами Института Любви. Обширная же біографическая литература создана почти *исключительно* ими. (Ими же съ большой тщательностью хранится огромный Архивъ Розмини съ его дневниками, неизданными сочиненіями, рукописями и всѣми письмами къ нему).

Реформаторская дѣятельность Розмини, скромная по виду и формамъ, произвела тѣмъ не менѣе очень глубокое дѣйствіе. Два враждущихъ между собою теченія современной католической мысли, неотомизмъ и модернизмъ,—оба имѣютъ самыя опредѣленныя связи съ Розмини Неотомизмъ сложился[1]), какъ оффиціаль-

[1]) Ср. *G Saitta.* Leorigini del neotomismo nel secolo XIX, Bari, 1912.

ная доктрина католической церкви въ борьбѣ съ розминіанствомъ, и это заставило забыть, что первымъ неотомистомъ въ XIX вѣкѣ былъ никто иной, какъ Розмини. Розмини съ юности изучалъ Ѳому Аквинскаго и всегда съ большимъ увлеченіемъ. Принявши священство, онъ по просьбѣ нѣсколькихъ роверетскихъ клириковъ въ регулярныхъ собраніяхъ комментируетъ имъ Summa Ѳомы, въ 1819 году онъ принимается за переводъ «Суммы» (отрывки перевода хранятся въ архивѣ), въ *Новомъ Опытѣ* онъ часто ссылается на сочиненія Ѳомы Аквинскаго, какъ на находящіяся въ полномъ согласіи съ его основными принципами, въ II Rinnovamento дѣлаетъ подробное сравненіе между своей философіей и философіей «Ангела школъ» и подчеркиваетъ ихъ единство Кардиналъ Нембрини послѣ прочтенія *Новаго Опыта* сталъ называть Розмини возстановителемъ мудрости школъ, проникшимъ до глубины въ духъ Ѳомы Аквинскаго, и лучшимъ истолкователемъ философіи послѣдняго [1]). Когда началась усиленная полемика іезуитовъ противъ Розмини, розминіанцы стали выпускать многотомныя сочиненія съ детальнѣйшими параллелями между Розмини и Ѳомою Аквинскимъ [2]) Если неотомисты враждуютъ съ Розмини и страстно доказываютъ, что онъ ничего общаго не имѣетъ съ Ангеломъ школъ, то причина этого приблизительно та же, что и причина раздоровъ между «правой» и «лѣвой» въ школѣ Гегеля. Неотомисты хотятъ возродить въ наши дни окаменѣвшую и мертвую букву философіи XIII вѣка, вставивъ

---

[1]) *Pagani* Vita v. I, p. 351.

[2]) Укажу на наиболѣе важныя: *P. Paganini* S. Tommaso d'Aquino e Antonio Rosmini. Pisa, 1857 *S. Casara.* La luce dell'occhio corporeo e quella dell'inteletto, paralello illustrato con dottrine del S Dottore Aquinate conformi in tutto a quelle di A. Rosmini. Venezia, 1867 *Его же.* Il sistema filosofico rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della Somma Teologica di S Tommaso d Aquino. Venezia, 1874. *P. Ferré* Saint Thomas d Aquine et l'idéologie. Revue des sciences théologiques, 1878. *G. Buroni* Rosmini e S. Tommaso Torino, 1878. *Его-же.* Risposta prima (e seconda) al P. Cornoldi in difesa delle nozioni di ontologia secondo Rosmini e S. Tommaso, Torino, 1878. *C. Baldameri.* Sull'odierno conflitto tra i Rosminiani e Tomisti. Cremona. 1879 (2 изд.) Самое обширное сочиненіе на тему „Розмини и св. Ѳома“ принадлежитъ монсиньору *P Ferré*: Degli universali secondo la teoria Rosminiana confrontata colla dottrina di S Tommaso d'Aquino e con quella di parecchi Tomisti e filosofi moderni Casale 1880—88, 11 vol

ее въ рамку натянутыхъ и отвлеченныхъ комментаріевъ Розмини, чувствуя свою конгеніальность съ Ангеломъ школъ цѣнитъ въ средневѣковомъ мыслителѣ прежде всего его духъ и хотѣлъ бы продолжить его дѣло, раскрывъ основныя положенія, родственныя томизму въ формахъ мышленія *послѣ-кантовской* философіи. Розмини свободный философъ, послушный голосу одной лишь имманентной логики, и это, несмотря на его основныя согласія съ Ангеломъ школъ, дѣлаетъ его непріемлемымъ для оффиціальнаго неотомизма

Не менѣе опредѣленны связи Розмини съ модернизмомъ (по крайней мѣрѣ на итальянской почвѣ). У Розмини общее съ модернизмомъ — любовь *къ свободѣ*. Онъ по-модернистски убѣжденъ, что истина не можетъ противорѣчить истинѣ и что противорѣчія между наукой и религіей, между свободнымъ философскимъ изслѣдованіемъ и откровеннымъ ученіемъ, совершенно мнимы и возникаютъ, какъ призракъ или изъ неправильнаго пониманія природы науки и философіи, или изъ неправильнаго отношенія къ религіи. Онъ постоянно говоритъ о гармоніи между разумомъ и вѣрой и столь же смѣло пользуется своимъ громаднымъ интеллектомъ, не останавливаясь ни передъ какими діалектическими трудностями, сколь непоколебимо вѣритъ сердцемъ. Кромѣ того, онъ жаждетъ *церковной реформы изнутри*, и его трактатъ *О пяти язвахъ святой церкви* можно назвать первой модернистской книгой. Онъ отказывается отъ теократическихъ идеаловъ средневѣковаго папства и зоветъ католичество переоцѣнить свое отношеніе къ современнымъ формамъ соціальной жизни и принять со вниманіе относительную, но неоспоримую важность такихъ принциповъ, какъ *національность и конституціонная государственность* Церковныя и политическія сочиненія Розмини были настольными книгами Антонію Фогаццаро, который, становясь душой модернизма, продолжаетъ себя считать вѣрнымъ *ученикомъ* Розмини[1])

---

[1]) Фогаццаро упоминаетъ не разъ Розмини въ своихъ романахъ, но особенно характерна для его отношенія къ Розмини благоговѣйная статья въ сборн. La figura di A. Rosmini v. I.

IV.

О третьемъ моментѣ, т. е. о внутренней жизни Розмини, мы можемъ сказать также лишь вскользь. Розмини отмѣчаетъ повышенную духовную активность Онъ жилъ напряженною внутреннею жизнью Въ продолженіе всего своего сознательнаго бытія онъ чувствовалъ себя служителемъ Высшей Силы, которая возложила на него особое огромное дѣло. Отсюда непоколебимая увѣренность въ своей правотѣ, торжественная ясность сознанія и величавое спокойствіе въ отношеніи къ противникамъ Его непонятное молчаніе на уничтожительную критику Джоберти, можетъ быть, лучше всего объясняется тѣмъ, что Розмини не могъ внутренно согласиться съ тономъ Джоберти, приставшаго къ нему съ ножомъ къ горлу и тащившаго его къ отвѣту, какъ обыкновеннаго смертнаго, аргументами, полными логическаго сарказма и непочтительной діалектики. Онъ какъ бы считалъ, что о высшихъ вопросахъ знанія такъ писать, какъ писалъ Джоберти,—съ блескомъ, съ веселостью, съ полемическимъ пафосомъ, нельзя, и вотъ, не выйдя изъ своего торжественнаго настроенія, онъ свершилъ величайшую несправедливость не по отношенію къ Джоберти, а по отношенію къ самой истинѣ, ибо, несмотря на индивидуальный блескъ и на роскошныя полемическія формы, возраженія Джоберти проникнуты глубочайшей внутренней серьезностью и объективнымъ логическимъ содержаніемъ. Впрочемъ, эта внѣшняя неподвижность была связана у Розмини съ внутреннею сосредоточенностью и обращенностью на подвижную діалектику созерцаемыхъ имъ основныхъ принциповъ, такъ что его неотвѣтъ Джоберти должно скорѣе всего считать слишкомъ большою занятостью своими рядами мыслей, безконечно длинными и сложными, а не сознательнымъ уклоненіемъ отъ отвѣта на объективно превозмогающія возраженія. Въ умственномъ обликѣ Розмини преобладающая черта—дискурсивность. Его созерцаніе и творческая интуиція охватывали лишь аксіомы, лишь первыя самыя общія положенія. Дальше шелъ могучій потокъ дискурсивнаго развертыванія мысли, потокъ, передъ которымъ на второй планъ отступало его личное сознаніе, такъ что, по его собственному признанію, заключенія, къ которымъ приходилъ онъ, были для него «неожиданны и изумляющи»[1]). Своимъ друзьямъ онъ говорилъ: «объ одной лишь вещи при

[1]) Pagani Vita, v. I, p. 263

разсужденіяхъ мы должны заботиться. не впадать въ логическія ошибки. Если принципъ, изъ котораго мы исходимъ, вѣренъ и аргументація правильна, то заключеніе непремѣнно должно быть истиной... Въ принципѣ своемъ я увѣренъ безгранично ибо онъ—истина, вся моя забота поэтому—о правильности разсужденія»[1]).

Но подобно тому, какъ принципъ *пассивности* не помѣшалъ Розмини стать однимъ изъ наиболѣе активныхъ философскихъ писателей,—и принципъ дискурсивности, имъ исповѣдуемый, нисколько не мѣшалъ ему сознавать ограниченность и условность этого принципа. Онъ считалъ логически очевиднымъ, что всякое разсужденіе можетъ вестись лишь на основѣ интуиціи, и безъ нея неосуществимо. Слова Климента Александрійскаго *κυρία ἡσοφία τῆς φιλοσοφίας* стоятъ эпиграфомъ одного изъ его сочиненій, и онъ съ убѣжденіемъ говоритъ: «то, что содержится въ книгахъ, въ которыхъ можно найти лишь знанія, не есть *все* въ человѣкѣ, не есть даже лучшая часть человѣка[2])». Поэтому, какъ ни силенъ былъ въ Розмини интеллектъ, его душа непрерывно склонялась передъ чѣмъ-то высшимъ, чѣмъ интеллектъ, и алтарь, у котораго служилъ онъ, является символомъ его всецѣлой жизненной преданности той самой Истинѣ, которую онъ исповѣдывалъ и изслѣдовалъ, какъ философъ[3]). Онъ не былъ и не домогался стать профессоромъ, какими были его современники Фихте, Шеллингъ и Гегель, онъ не былъ и свободнымъ писателемъ, какими были другіе его современники Шопенгауэръ и Джоберти Въ противоположность послѣднему (такому же священнику, какъ и онъ, но проникнутому скорѣе самосознаніемъ пророка, чѣмъ самосознаніемъ священника) Розмини въ алтарѣ ощущалъ высшую точку и своей философской мысли и своей духовной жизни Отсюда необычайная цѣльность, поражавшая всѣхъ, кто входилъ съ нимъ въ соприкосновеніе. Отсюда же высшій свѣтъ, который почилъ на аристократически тонкихъ линіяхъ его сосредоточеннаго лица: онъ былъ не только первоклассным мыслителемъ, какихъ немало знаетъ исторія, онъ былъ *мудрецомъ*, осуще-

---

[1]) *Paoli.* Memorie, p. 20.

[2]) Introduzione alla filosofia, p. 126.

[3]) Pagani. I, p.p., 181—183.

ствившимъ мудрость, жившимъ и умершимъ въ ней[1]). Если даже строгая критика найдетъ важные дефекты въ его аргументаціи и замѣтныя нарушенія принципа «дискурсивности»—*эта* сторона его духовнаго облика ничего отъ такой критики не потерпитъ. Ошибки Розмини-мыслителя не могутъ уменьшить достоинствъ Розмини-мудреца Его жизнь была необыкновенно послѣдовательнымъ и строгимъ проведеніемъ принциповъ, которые онъ признавалъ за истину. Фогаццаро называетъ его «великимъ аскетомъ»[2]) Если даже эти слова нужно понимать въ ограничительномъ смыслѣ, ибо, хотя Розмини велъ аскетически-чистую жизнь, но не принималъ на себя «подвига», который обыкновенно связывается съ понятіемъ аскета, — все же жизнь Розмини полна строгости, сосредоточенности и глубины. Ежедневно не менѣе трехъ часовъ онъ посвящалъ молитвѣ и съ легкостью прерывалъ свои литературныя занятія, «чтобы итти исповѣдывать бѣдняка» Съ постоянствомъ, которое должно изумлять историка, всѣ поклонники Розмини говорятъ не только о добродѣтеляхъ этого страстнаго и могучаго діалектика, но и о *святости* его Santo, santissimo — вотъ опредѣленія, которыми пестрятъ статьи и книги о немъ[3]) Графъ Теренціо Маміани, писатель рѣдкой трезвости стиля и мыслитель отнюдь не склонный къ мистицизму свою рѣчь объ умершемъ Розмини начинаетъ съ *видѣнія:* Ему явился Розмини въ просвѣтленномъ видѣ и бесѣдовалъ съ нимъ съ такой неизреченной и сверхчеловѣческой мудростью, что Маміани, вернувшись въ обычныя условія своей жизни (alle condizioni ordinarie del mio vivere), не могъ воспроизвести изъ нея ничего, кромѣ обрывковъ[4]). А Маміани видѣлъ Розмини всего два раза въ жизни и не только не былъ его послѣдователемъ, но и былъ литературнымъ его противникомъ, причемъ отвѣтъ Розмини на возраженія Маміани былъ суровъ и рѣзокъ по формѣ.

---

[1]) „Какая огромная, какая божественная гармонія чувствовалась въ немъ!“ восклицаетъ Бонни. Perchè etc., p. IX. Также *L. Bulfa* Il carattere morale di A. Rosmini. Сб., I, p. 99—118.

[2]) Цит. статья I, 9.

[3]) Фогаццаро, напр., говоритъ: „Розмини былъ святъ той святостью, которая болѣе всего нужна церкви въ настоящее время l. c p. 37.

[4]) Discorso proemiale letto nell'Academia di filosofia italiana. Genova, 1856, p. 2—3.

V

Указанныя три черты характеризуютъ жизнь Розмини не только до 1848 г., но въ 1848 г спокойное теченіе жизни Розмини вдругъ обрывается Политическое броженіе, охватившее полуостровъ врывается бурей и въ религіозно-философское уединеніе стрезскаго отшельника. Пьемонтское правительство, руководимое Джоберти, въ трудный моментъ начавшейся борьбы съ Австріей обращается къ Розмини съ просьбой взять на себя миссію привлечь къ союзу противъ Австріи Пія IX, который передъ тѣмъ только что высказался за миръ противъ войны Розмини съ полной готовностью пріѣхалъ въ Туринъ и въ засѣданіи министровъ твердо и убѣжденно высказалъ свою точку зрѣнія Эта точка зрѣнія была плодомъ двадцатилѣтнихъ размышленій, и основы ея за нѣсколько мѣсяцевъ передъ этимъ были изложены Розмини въ сочиненіи Costituzione secondo la giustizia sociale (Milano, 1848) Изъ двухъ возможныхъ путей объединенія Италіи, которую еще Меттернихъ считалъ «выраженіемъ географическимъ»: 1) федераціи итальянскихъ государствъ съ однообразной политической конституціей подъ моральной эгидой папы и 2) слияніе всѣхъ мелкихъ государствъ въ единую Италію съ савоискимъ домомъ во главѣ—Розмини рѣшительно настаивалъ на первомъ пути[1]) Ибо Италія, какъ единое государство, по его совершенно вѣрному предчувствію, должна была неизбѣжно поглотить церковную область, а съ нею фактически и свѣтскую власть папы. Всемірно-историческому принципу папства нѣтъ органическаго мѣста въ маленькомъ секуляризованномъ итальянскомъ государствѣ. Наоборотъ, федерація могла бы не только сохранить въ цѣлости папскую область, но и окружить новымъ ореоломъ римскаго понтифекса, давши ему первое моральное мѣсто въ концертѣ итальянскихъ государствъ, и тѣмъ утвердить новое политическое бытіе итальянскаго народа на незыблемомъ основаніи Церкви, которая въ свою очередь при такомъ порядкѣ получила бы въ должныхъ предѣлахъ столь необходимую ей свободу Совѣтъ министровъ отнесся съ полнымъ вниманіемъ къ деклараціямъ Розмини, но въ то время, какъ шли эти переговоры, Карлъ Альбертъ потерялъ сраженіе, обстоятельства

[1]) *Ср E Monzini* Il pensiero civile di A. Rosmini Сборн. I, 337—364.

рѣзко измѣнились. Вмѣсто оффиціальныхъ вѣрительныхъ грамотъ Розмини получилъ лишь «инструкціи», написанныя рукою Джоберти, а за собственноручнымъ письмомъ сардинскаго короля ему пришлось ѣхать въ лагерь разбитыхъ пьемонтско-ломбардскихъ войскъ. Его миссія приняла неопредѣленный характеръ, хотя все же идея федераціи стояла еще на первомъ планѣ. Въ Римѣ Розмини былъ принятъ хорошо. Пій IX, выслушавъ его предложенія, отнесся къ нимъ благосклонно и сказалъ, что хочетъ отнынѣ держать Розмини при себѣ, сдѣлавъ его своимъ узникомъ въ кардинальскомъ достоинствѣ. Пока Розмини ожидалъ полномочій съ Пьемонта, который уже сталъ отказываться отъ «федераціи», требуя отъ папы лишь войскъ, и колебался, принимать ли кардинальскую мантію, причемъ разрѣшеніе этого вопроса поручилъ членамъ Института Любви, обстоятельства снова рѣзко перемѣнились. Въ Римѣ заволновалось населеніе и передъ папой — властителемъ Рима, всталъ призракъ грозной и близкой революціи. Считая свою жизнь въ опасности, Пій IX рѣшилъ бѣжать и вмѣстѣ съ приближенными двинулся въ Гаэту. Въ эту трудную минуту Розмини не хотѣлъ оставить папы и вмѣстѣ съ нимъ послѣдовалъ въ Гаэту. Его миссія сама собой кончилась[1]). Событія пошли тѣмъ фатальнымъ вторымъ путемъ, который Розмини считалъ гибельнымъ для католичества. Мужественное выступленіе какъ бы посредникомъ между нарождающимся итальянскимъ государствомъ и папскимъ престоломъ не прошло для Розмини даромъ. Его многочисленные враги снова подняли голову. Если первый натискъ ихъ былъ остановленъ формальнымъ приказаніемъ Григорія XVI обѣимъ сторонамъ прекратить всякую полемику, то теперь они почувствовали руки развязанными. Очень быстро они достигли помѣщенія въ index двухъ послѣднихъ книгъ Розмини: *Конституціи* и *О пяти язвахъ святой Церкви*. Кромѣ того, возобновилась жестокая атака всѣхъ сочиненій Розмини, атака, которая должна была впослѣдствіи привести къ оффиціальному ихъ осужденію[2]). Но

[1]) Pagani, v. II. cc. V—VI.

[2]) Что и случилось въ 1888 г., когда изъ всѣхъ сочиненій Розмини были извлечены 40 положеній, которыя были найдены еретическими. Изъ огромной литературы объ этомъ осужденіи наиболѣе полна и интересна книга *G. Morando.* Esame critico delle XI proposizione Rosminiane condannata dalla S. R U. Inquisizione. Milano, 1905.

не довольствуясь обычными литературными способами борьбы и тайными интригами, іезуиты, составлявшіе главное ядро враговъ Розмини, прибѣгли и къ экстраординарнымъ мѣрамъ Въ 1852 г. они сдѣлали попытку *отравить Розмини* [1]). Розмини стойко переносилъ начавшуюся травлю, которую не остановила и его смерть, и осужденіе своихъ книгъ встрѣтилъ съ полной покорностью. Вмѣстѣ съ Августиномъ онъ считалъ высшимъ препятствіемъ къ мудрости *философскую гордость* и теперь вспомнилъ и къ себѣ примѣнилъ совѣтъ, данный имъ Ляменнэ въ 1837 г.—смириться. Но несмотря на преслѣдованія, несмотря на глубокія огорченія и разочарованія, есть нѣчто въ послѣднихъ годахъ жизни Розмини, что можно назвать высокимъ счастьемъ. Эти годы онъ проводитъ въ Стрезѣ, въ мѣстахъ, съ любовью описанныхъ Фогаццаро въ Leila, вблизи учрежденнаго имъ братства. Со всѣхъ сторонъ, какъ на паломничество, стекаются «братья любви», молодые и старые литераторы и вообще жаждущіе и страждущіе. Въ числѣ ищущихъ бесѣды съ Розмини мы встрѣчаемъ такія имена, какъ Ньюманъ, Вайзманъ. Лякордеръ. Но съ наибольшей интенсивностью и радостью видится Розмини съ «патріархомъ» новой итальянской литературы,—съ Манцони, который живетъ по сосѣдству со Стрезой, и ведетъ съ нимъ философскія бесѣды высокаго метафическаго полета, полныя діалектическаго блеска и воодушевленія. По какой-то счастливой случайности юный Руджеро Бонги, съ восторгомъ присутствовавшій при этихъ бесѣдахъ, талантливо записываетъ ихъ и такимъ образомъ сохраняетъ живую картину плодотворнаго умственнаго и душевнаго общенія между двумя геніальными людьми на исходѣ ихъ жизни [2]).

Розмини умѣлъ ровно съ полной душевной уравновѣшенностью встрѣчать и радость, и горе, и почести, и преслѣдованія, и любовь, и вражду. Испытанія послѣднихъ лѣтъ только высвѣтляютъ его образъ, только отстаиваютъ его убѣжденія, такъ что смерть, пришедшая за нимъ 1-го іюля 1855 года, находитъ его внутренно отрѣшившимся отъ всего земного и мудро готовымъ къ великому отшествію...

---

[1]) Ферри считаетъ отравленіе „формально доказаннымъ“, о с v I, p 34.

[2]) Le Stresiane напечатаны впервые въ приложеніи къ цит. сборн. v II, p p. 1—192.

VI.

Чтобы докончить характеристику Розмини, мы въ краткихъ чертахъ обрисуемъ еще его основной философскій *замыселъ*, изъ котораго станетъ яснымъ, какія задачи ставилъ самъ себѣ Розмини и съ какими философскими настроеніями приступалъ къ построенію своей идеологической системы.

Предисловіе къ *Новому Опыту* онъ начинаетъ словами «Настоящее сочиненіе не принадлежитъ къ философіи, завоевывающей новыя истины, а скорѣе къ тому роду философіи, которая стремится къ достиженію ясности и къ разработкѣ истинъ, уже всеобще извѣстныхъ[1])» У человѣка двѣ главныхъ потребности: потребность *ширины* и потребность *глубины* Удовлетворяя первой потребности, человѣкъ интеллектуально поѣдаетъ вселенную, но множественность вещей, чаруя сначала и завлекая, въ концѣ-концовъ давитъ и утомляетъ[2]) Чтобы удовлетворять, множество требуетъ единства и изобилие—порядка Измѣнчивость и разнообразіе предметовъ познанія должны подчиниться единому и единящему принципу, который бы внесъ въ ихъ множественность и запутанность—строй и справедливыя отношенія[3]). Основное стремленіе Розмини *упорядочить* все безмѣрное разнообразіе накопившихся философскихъ познаній, впередъ выдвинуть несправедливо забытое и утѣсненное,—наоборотъ перевести на второй планъ то, что безъ всякаго права заняло первое и лучшее мѣсто. По принципу Св. Іустина все истинное онъ считаетъ принадлежащимъ сущей истинѣ и, по завѣту Августина, всякую частичную правду, все равно кѣмъ высказанную, хочетъ высвободить изъ невѣрнаго владѣнія и привить къ единому корню универсальной Истины[4]). Пафосъ Розмини—внести справедливость въ интеллектуальный міръ человѣчества и, подчинивъ множество единству,—достигнуть высшей ступени познанія—цѣлостности, totalità Отсюда его враждебность ко всякимъ исключительнымъ точкамъ зрѣнія и прежде всего къ тѣмъ, которыя царили столь деспотически въ его время, и особенно въ

---

[1]) Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Napoli, 1842, v. I, p VII
[2]) I, XII
[3]) I, XIII
[4]) I, XVI

его странѣ. «Новое время, говоритъ онъ съ нескрываемой и рѣдкой для него ироніей,—«хочетъ философію *возродить*. но это потому, что тщеславіе и самолюбивыя стремленія страшно возросли во второй половинѣ XVIII вѣка, который торжественно отрекся и отказался отъ наслѣдства предковъ. Софисты, которые предшествовали французской революціи и ее сопровождали, въ своихъ сочиненіяхъ взяли дерзкій и высокомѣрный тонъ, какъ будто желая показать и увѣрить всѣхъ, что до нихъ люди были лишены разума и плѣнены безчисленными предразсудками. Отсюда невѣроятное пренебреженіе ко всѣмъ писателямъ древнимъ и въ особенности къ тѣмъ, которые исповѣдывали традиціонное ученіе христіанства.. Можно сказать съ абсолютной увѣренностью: люди, жившіе въ вѣка, предшествовавшіе XVIII столѣтію, конечно, имѣли глаза, уши, языкъ, ноги, руки и голову—совершенно такіе же какъ и мы. Мысль къ счастію не есть новѣйшее изобрѣтеніе. И среди всякихъ механизмовъ, въ такомъ количествѣ изобрѣтенныхъ Новымъ Временемъ, пока еще не имѣется прибора, который бы мысль дѣлалъ болѣе творческой и быстрой, болѣе увѣренной и неподверженной обманамъ человѣческихъ страстей и иллюзіямъ превратной воли»[1]). Необходимо «возстановленіе истинной философіи, которая столько претерпѣла въ новыя времена»[2]), т. е. необходимо философское возвращеніе къ универсальной и абсолютной Истинѣ христіанства. Отцы и Учители Церкви: св. Іустинъ, Климентъ Александрійскій, св. Аѳанасій Великій, св. Григорій Назіанзенъ и Августинъ, въ своемъ ученіи о божественномъ Логосѣ дали тотъ синтезъ христіанской мысли съ языческой мудростью, который долженъ послужить примѣромъ для синтеза, настоятельно требуемаго нашей эпохой[3]). Розмини отнюдь не хочетъ простого возвращенія къ философіи отцовъ церкви Онъ хочетъ творческаго возрожденія *метода* и *духа* святоотеческаго философствованія. «Необходимо преобразовать сужденія нашихъ предковъ и отнюдь не обращаться къ нимъ вдругъ, безъ всякихъ достаточныхъ основаній, нужно возстановить ихъ значеніе, выставляя

---

[1]) I, VIII примѣчаніе.
[2]) I, X.
[3]) I, XV—XVIII

на видъ ихъ прекрасныя и тонкія изысканія, ихъ благородныя мнѣнія, ихъ обоснованныя разсужденія, и тѣмъ показывая, что вопросъ и затрудненія въ наукѣ о человѣкѣ, которыя считаются новыми и всецѣло принадлежащими новому времени, были прекрасно извѣстны и старымъ мыслителямъ; этого не знаютъ потому, что не знаютъ этихъ мыслителей, потому что изученіе ихъ оставлено, и такимъ образомъ порвана нить традиціи—благодаря неудержимой любви къ самостоятельности и стремленію все создавать самимъ»[1]).

Возстановленіе порванной нити и возвращеніе къ корнямъ святоотеческаго синтеза должно быть дѣломъ абсолютной *свободы*[2]). На этомъ Розмини настаиваетъ и въ этомъ особенно значительная черта его замысла. Онъ не хочетъ уподобляться Декарту и оторваться отъ культурной традиціи новой философіи. Возвращеніе къ святоотеческому синтезу можетъ быть реализовано черезъ творческій синтезъ внѣ христіанской новой философіи съ содержаніемъ христіанскаго ученія Онъ хотѣлъ бы, чтобы современная христіанская мысль сдѣлала съ новой философіей то самое, что съ философіей языческой сдѣлала мысль святоотеческая. Тѣхъ, кто стоитъ внѣ христіанства, онъ *почтительно* проситъ обращать вниманіе исключительно на логическія основанія его построеній и судить о достоинствѣ ихъ всецѣло по существу. Онъ говоритъ: «наши противники безпокойнѣе и догадливѣе насъ (какъ и подобаетъ сынамъ вѣка сего); они насъ вовлекаютъ въ труднѣйшіе вопросы о природѣ Бога и человѣка, но этимъ самымъ дается намъ случай осознать и пріобрѣсти безмѣрное сокровище истиннаго и неоцѣнимаго ученія[3])».

Резюмируя кратко: замыселъ Розмини состоитъ въ свободномъ и философскомъ овладѣніи всѣмъ богатствомъ частныхъ истинъ, накопившихся въ новое время, и въ подчиненіи ихъ единой, вселенской, универсальной Истинѣ христіанства. Онъ чувствуетъ всю огромную серьезность этого замысла и говоритъ замѣчательныя слова, которыя окончательно дорисовываютъ его философскія заданія: «правда, содержаніе «Новаго Опыта» (какъ и

[1]) I, VIII примѣчаніе.
[2]) I, XVII.
[3]) I, XIX.

всѣхъ его произведеній) отвлеченно и по виду чрезвычайно далеко отъ наиболѣе близкихъ и необходимыхъ вопросовъ практической жизни,—но когда зло стало глубокимъ—нужно и глубоко искать его корней. Развращенность и распущенность перестали быть слѣдствіемъ плачевной вялости и неустойчивости моральныхъ силъ человѣка. Они проникли въ самую глубь и, такъ сказать обойдя всѣ области человѣческой души, подобрались къ самому разуму, и превратились въ застывшую и холодную извращенность Истинѣ объявлена война, и послѣ того, какъ были атакованы ея частныя положенія, образующія, такъ сказать, первую цѣпь, производится атака на нее самою. То, что нельзя разрушить,—ввергается въ неизвѣстность, отрицается, осмѣивается... Хулѣ подвергается самая сущность истины l'éssenza stessa della verità. Въ наши времена поэтому необходимо перестать ограничиваться поверхностью и разными палліативами, прикрывать отъ самихъ себя всю огромность нашихъ ранъ. Необходимо, чтобы всѣ вѣрные истинѣ, всѣ, кто *знаетъ и можетъ*, быстро и согласно принялись *за возсозданіе самой науки* ricostruzione della scienza stessa—(наука здѣсь въ смыслѣ совокупности знаній вообще) для того, чтобы затѣмъ возсоздать нравы и, наконецъ, спасти общество отъ разложенія и распада...[1]).

Вслѣдъ за этимъ Розмини говоритъ: «чтобы возсоздать науку, необходимо начать съ истинъ *наиболѣе элементарныхъ и основныхъ*, отъ которыхъ въ зависимости находятся всѣ остальныя истины, а также всѣ блага, эти порожденія Истины»[2]). Этимъ для Розмини намѣчается *путь* для осуществленія его замысла Для того, чтобы въ терминахъ современности раскрыть всѣ богатства христіанскаго ученія Розмини считаетъ нужнымъ *сначала* выяснить *основы*, сдѣлать безспорными, такъ сказать, *элементаріи* и уже потомъ переходитъ къ сложнымъ содержаніямъ христіанской мысли. И нужно сказать, что всѣ силы своего философскаго дарованія, всѣ усилія своей громадной писательской дѣятельности Розмини вкладываетъ въ осуществленіе первой части задачи, въ заложеніе основъ, въ разъясненіе элементарій, въ трудное созданіе начала. При бѣгломъ чтеніи про-

---

[1]) I, XI
[2]) I, XI

изведенія Розмини поражаютъ отвлеченностью и сухостью мысли. Но стоитъ вчитаться глубже и цѣльнѣе охватить единою мыслью всѣ безчисленныя и кропотливыя его разсужденія, чтобы первое впечатлѣніе разсѣялось и передъ нами предсталъ вѣрный рабъ Господень, который съ ранняго утра вышелъ въ поле Господина своего и съ рѣдкимъ трудолюбіемъ, не чувствуя усталости весь день своей жизни, былъ занятъ тяжелымъ и чернымъ трудомъ методическаго вспахиванія сохлой земли Но этотъ трудъ онъ совершилъ благочестиво съ замѣчательною добросовѣстностью, ни на одну минуту не забывая предварительности своей работы и будущимъ работникамъ предоставляя сѣять, поливать и растить. «Настоящій трудъ,—говоритъ онъ съ истиннымъ смиреніемъ о своемъ главномъ произведеніи,—«ищетъ намѣтить *лишь первыя линіи желанной философіи*. Если эти первыя и немногія линіи отвѣчаютъ вѣрно природѣ вещей, если мои стремленія законны, если духъ философіи, предлагаемой мною культурнымъ народамъ, находится въ согласіи съ ихъ религіей, пусть вѣрные продолжатъ это дѣло Пусть братски исправятъ мои ошибки и прибавятъ то, что недостаетъ моей скудости»[1]).

---

[1]) I, XXIII

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ИДЕОЛОГІЮ.

Для того, чтобы проникнуть въ средоточіе системы Розмини, намъ лучше всего пройти по его собственнымъ слѣдамъ Историко-критическому разсмотрѣнію наиболѣе типическихъ постановокъ и основной проблемы идеологіи Розмини посвящаетъ первый томъ *Новаго Опыта*. И это пространное изслѣдованіе лучше всего оріентируетъ въ обширныхъ горизонтахъ розминіанской мысли (которая не безъ основанія представляется иногда какимъ-то анаксимандровскимъ ἄπειρον) и служитъ какъ бы естественнымъ введеніемъ во всѣ идеологическія построенія Розмини[1]).

Первый разъ въ исторіи новой философіи мыслитель, призванный созидать и творить, прежде чѣмъ закладывать основы своего собственнаго міросозерцанія, подвергаетъ столь тщательному анализу попытки рѣшеній, бывшія до него. Вѣдь это отнюдь не безразличное изслѣдованіе историка, лишь по времени предшествующее самостоятельному разрѣшенію философомъ тѣхъ же вопросовъ.

Первый томъ *Новаго Опыта* можно достойнымъ образомъ сравнить лишь съ первой книгой *Метафизики* Аристотеля. Критическій анализъ воззрѣній, господствующихъ въ новой и античной философіи, и выясненіе ихъ недостаточности. Розмини

---

[1]) Спеціально *Новому Опыту* посвящены слѣдующія замѣтки, статьи и книги: Рецензія *Анонима* въ Tiroler Bothe 1831 года. *A. Tasta* Il Nuovo Saggio sull, origine delle idee del Rosmini. Piacenza, 1837. *N. Tommaseo* Es posizione del sistema di A. Rosmini contenuto nel Nuovo Saggio. Torino 1838. *G. Bensi-Cavour.* Xosition de la doctrin e métafhysique de l'abbè Rosmini въ Fragments philosophiques Torino, 1841. *F. Labis* Examen de la doctrine philosophique de l'abbe Rosmini sur l'origine des idées. Louvain 1845. *P. Corte.* I punti fondamentali del sistema filosofico del Rosmini discussi e dichiarati per servire all'intelligenza del Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Torino, 1876. Въ общихъ изложеніяхъ историко-критическому анализу Розмини посвящается z Ferri o. c v. I. p. p. 125—15,1 Werner. o c. B. I, s. s. 72—120.

нужны только для того, чтобъ универсальнѣе сформулировать основную проблему и во всей широтѣ поставить кардинальный вопросъ. Первый томъ *Новаго Опыта* есть органическая часть всего произведенія, тѣ единыя ворота (въ противоположность «стовратности» философіи Шопенгауэра), миновавъ которыя вовсе нельзя проникнуть въ средоточіе мысли Розмини.

Если Розмини лишь очень рѣдко удается подняться на высоту первокласснаго писателя — только на немногихъ страницахъ перо его блещетъ энергіей и силой таинственно-претворенаго слова, то нельзя не отмѣтить несомнѣнной *архитектурности*, съ которой онъ умѣетъ распредѣлять сложныя и огромныя массы разбираемыхъ философскихъ воззрѣній. Первый томъ *Новаго Опыта* въ этомъ смыслѣ нужно признать почти образцовымъ.

Въ основу своего критическаго анализа Розмини кладетъ два принципа: 1 *При философскомъ объясненіи какихъ-нибудь фактовъ нельзя допускать менѣе того, что требуется для ихъ объясненія*[1]) *и 2. Но нельзя допускать также и болѣе того, что требуется для ихъ объясненія*[1]). Въ первомъ случаѣ объясненіе получится недостаточное. Во второмъ въ объясненіе вносится ненужный и потому произвольный, лишь затемняющій сущность дѣла, излишекъ. Эти простые принципы какъ бы сами собой проводятъ раздѣлительную черту и вносятъ стройность и простоту въ классификацію критикуемыхъ системъ. Требуется объяснить фактъ человѣческаго познанія. Различныя системы воззрѣній естественно дѣлятся на двѣ группы: одни грѣшатъ недостаточностью объясненія, другія излишкомъ Къ первымъ относятся сенсуализмъ и номинализмъ, т. е. системы воззрѣній Локка, Кондильяка, Рида, Смита, Дюгальда Стюарта. Ко вторымъ—раціонализмъ и реализмъ (въ средневѣковомъ смыслѣ), т. е. системы воззрѣній Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта.

Предварительно вопросъ можетъ быть сформулированъ такъ: Познаніе состоитъ изъ сужденій Всякое сужденіе соединяетъ

[1]) Nuovo Saggio. Sull'origine delle idee. Napoli, 1842, v. I, p. 3. Мы сознательно останавливаемся на этомъ изданіи, буквально воспроизводящемъ первое римское изданіе 1830 года Позднѣйшія изданія исправлены Розмини не только въ стилистическомъ отношеніи, какъ это самъ онъ хочетъ представить (quinta edizione, interamente rifusa quanto allo stile, Torino—1853), и нѣкоторыя формулировки носятъ въ нихъ характеръ болѣе позднихъ точекъ зрѣнія.

подлежащее со сказуемымъ. Сказуемое есть классъ, т. е понятіе или идея *общая*. Откуда берется общность? Процессъ *отвлеченія* ничего не объясняетъ, ибо отвлеченіе *не создаетъ* общей идеи, а всего лишь *находитъ* ее. Отвлеченіе отдѣляетъ частное отъ общаго; чтобъ отдѣленіе это было возможно, необходимо, чтобъ общее уже *было* Другими словами: общность *возникнуть* можетъ лишь изъ сужденія. Но всякое сужденіе возможно лишь при наличности общаго [1]). Намѣчается основная трудность. Всякая общность создается сужденіемъ и въ то же время сужденіе возможно лишь при общности уже наличной. Какъ же возможно *первое* сужденіе? Очевидно необходимо допустить, что въ человѣческомъ разумѣ существуютъ *первичные* и невыводимые изъ его феноменальной дѣятельности *элементы общаго*, благодаря которымъ и объясняется логически *правомѣрное начало* функціонированія сужденій. И очевидно, что философы, погрѣшающіе недостаточностью объясненія, не сознаютъ во всей глубинѣ основную трудность и не допускаютъ этихъ первичныхъ элементовъ общаго, въ разумѣ предсуществующихъ; философы же, погрѣшающіе излишкомъ, глубоко осознавая проблему, вмѣсто необходимаго минимума допускаютъ неопредѣленно и произвольно много.

Изъ тонкаго и проницательнаго историческаго анализа, который ведется на основѣ этой постановки вопроса, мы можемъ отмѣтить лишь самые общіе результаты. Розмини начинаетъ разборъ съ системъ, грѣшащихъ недостаточностью объясненія, и въ нихъ первое мѣсто занимаетъ Локкъ. Подойдя вплотную къ намѣченной выше трудности, Локкъ не замѣчаетъ ея Идею *субстанціи* онъ самъ не считаетъ возможнымъ вывести изъ ощущеній или рефлексіи. Дѣйствительно, идея субстанціи радикально и абсолютно не чувственна, кромѣ того она объективна Изъ этого Локкъ дѣлаетъ странное заключеніе: разъ нельзя ее вывести, значитъ она не существуетъ, т. е. не существуетъ то, что по сужденію самаго Локка у всѣхъ *имѣется*. Обсуждать невыводимость какой-нибудь идеи, это значитъ *имѣть* эту идею, и совершенно непонятно, какъ можно декретировать *небытіе* того, что въ процессѣ разсужденія все время *было*. Розмини называетъ это *метафизической тайной* Локка [2]).

[1]) Ibid. I, 9—10.

[2]) Ibid. Sezione terza, p 12, прим.

Если бы Локкъ былъ послѣдовательнѣе и прямѣе, онъ, увидѣвъ невыводимость идеи субстанціи, долженъ былъ бы усумниться въ своихъ принципахъ, а отнюдь не во имя принциповъ отвергать совершенно очевидныя и къ тому же самимъ имъ признанный *фактъ*. Это даетъ Розмини поводъ сдѣлать общее замѣчаніе эмпирики любятъ кричать о фактахъ, но на дѣлѣ, когда факты противъ нихъ, они спокойно уничтожаютъ ихъ своими «принципами» [1]). Трудность, на которую натолкнулся Локкъ, имѣетъ типическое значеніе Воспринимая какой-нибудь предметъ, камень, дерево, животное, мы воспринимаемъ ихъ не какъ простыя модификаціи нашей чувственности, а какъ нѣчто существующее внѣ насъ. Нашъ разумъ не можетъ воспринимать качества въ абстрактномъ видѣ и по правилу, внутренно ему присущему, ищетъ для этихъ качествъ *поддержки* [2]). Вопросъ заключается въ слѣдующемъ: какимъ образомъ въ нашемъ умѣ возникаетъ правило, въ силу котораго чувственнымъ качествамъ мы ищемъ нечувственной опоры? Въ нашемъ воспріятіи это правило играетъ роль бо́льшей посылки «Вотъ чувственныя качества», говоритъ первый моментъ воспріятія; «чувственныя качества не могутъ существовать сами по себѣ», говоритъ правило, составляющее второй моментъ воспріятія— ergo, говоритъ третій моментъ воспріятія, «чувственныя качества должны восприниматься въ связи съ чѣмъ-то другимъ». Это другое есть идея *существованія*, ибо качества воспринимаются существующими [3]) Идея существованія есть такимъ образомъ то общее, на основѣ чего становится возможнымъ воспріятіе, какъ сужденіе Но идея существованія не можетъ быть получена изъ ощущеній. Ощущенія суть модификаціи субъекта и потому не имѣютъ въ себѣ бытія Чтобы предметъ ощущеній былъ воспринятъ, какъ существующій, нужно чтобы разумъ отнесъ его къ чему-то совершенно отличному отъ ощущеній. Чтобъ преодолѣть эту трудность, Локкъ дѣлаетъ два допущенія: 1) общія идеи получаются нами изъ единичныхъ воспріятій путемъ *отвлеченія*, и потому ему приходится заключить, что 2) «воспринимаемый міръ самъ въ себѣ имѣетъ нѣкоторые элементы общности независимо отъ нашего воспріятія». Первое изъ

[1]) I, 12
[2]) I, 14.
[3]) I, 15 - 16.

этихъ допущеніи слабо потому, что въ немъ замаскированно допускается то, что на самомъ дѣлѣ является искомымъ Отвлеченіе, говоритъ Розмини, не можетъ само по себѣ дать *общихъ* идей. «Вы хотите, чтобъ я, размышляя о моихъ единичныхъ воспріятіяхъ дерева, камня и т. п., направилъ свое вниманіе на моментъ общности и отдѣлилъ ихъ отъ всего частнаго Вы, значитъ, предполагаете, что идея дерева и т д., имѣющаяся въ моемъ умѣ, есть идея сложная, состоящая изъ. 1) моментовъ общихъ и 2) моментовъ частныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибъ это было не такъ, я не могъ бы произвести отдѣленія, мнѣ не на чемъ было бы сосредоточить вниманіе. Этимъ самымъ вы становитесь въ противорѣчіе съ самими собою, ибо вы уже тѣмъ самымъ оставили свое утвержденіе, будто бы для единичныхъ воспріятій не нужно общихъ идей»[1]). Послѣдователи Локка считаютъ за простѣйшее—ощущеніе, ибо въ немъ нѣтъ никакихъ общихъ идеи. Но потомъ сами принуждены эти общія идеи, не содержащіяся въ ощущеніяхъ, выводить изъ ощущеній же Чтобы не выводить общихъ идей ex nihilo, имъ приходится перейти ко второму допущенію о наличности элементовъ общности въ самихъ вещахъ Но это допущеніе еще незащищеннѣе передъ критикой, чѣмъ первое, ибо *общее* не можетъ имѣть никакого существованія внѣ разума. Оно есть составная часть нашихъ идей, а отнюдь не внѣшнихъ вещей; послѣднія существуютъ лишь въ отдѣльности «индивидуально». Въ самомъ словѣ «общее» заключается мысль объ *отношеніи* между нѣсколькими предметами Отношеніе же не можетъ быть качествомъ какой-нибудь внѣшней вещи и существуетъ лишь въ разумѣ[2]). Въ воспріятіи поэтому необходимо присутствуетъ моментъ *синтеза*, состоящій въ томъ, что ощущеніе относится разумомъ къ идеѣ существованія, и тѣмъ въ него вводятся элементы общности. Полученіе же общей идеи черезъ отвлеченіе есть уже процессъ *аналитическій*. Локкъ совсѣмъ не подозрѣваетъ о синтезѣ, предшествующемъ анализу. Синтезъ онъ полагаетъ не въ умѣ, а въ вещахъ, и тѣмъ, не говоря уже о недопустимости этой мысли, лишаетъ всякой активности разумъ Свою критику Локка Розмини заключаетъ слѣдующими словами Галуппи[3]) «Въ человѣческомъ

---

[1]) I, 17.

[2]) I, 18.

[3]) Взятыми изъ Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant Messina, 1827. Письмо 7-ое.

познанія нужно различать двѣ эпохи: первая состоитъ въ синтезѣ, формирующемъ предметы опыта и производящемъ великую книгу матеріальной природы... Вторая эпоха начинается съ чтенія этой книги; въ эту вторую эпоху духъ пересматриваетъ свое дѣло, и здѣсь орудіемъ его дѣлается анализъ. Локкъ занимается лишь второй эпохой; онъ предполагаетъ уже готовой великую книгу природы и вводитъ въ нее духъ лишь для того, чтобы читать и понимать ее. Онъ исходитъ изъ того факта, что чувства даютъ намъ полныя идеи отдѣльныхъ вещей, составляющихъ содержаніе опыта, онъ предполагаетъ какъ нѣчто данное «внѣшность» (esteriorità) ощущеній и ихъ связь съ предметомъ, и въ результатѣ выводитъ всѣ простыя идеи изъ опыта»[1]).

За Локкомъ слѣдуетъ *Кондильякъ*. Онъ принимаетъ во вниманіе два вопроса, поставленные Д'Аламберомъ Первый вопросъ ощущенія суть лишь внутреннія измѣненія въ нашемъ духѣ— какъ же возникаютъ у насъ представленія о тѣлахъ, внѣ насъ находящихся? Какимъ образомъ мы какъ бы *выходимъ* изъ себя? Второй вопросъ: Ощущенія разрозненны и независимы другъ отъ друга; то, что мы слышимъ, напримѣръ, ничего общаго не имѣетъ съ тѣмъ, что мы видимъ Какимъ же образомъ различныя ощущенія образуютъ нѣчто цѣлое и *объединяются* въ одно воспріятіе?[2]). Д'Аламберъ поставилъ вопросы, но и не думалъ ихъ разрѣшать. Кондильякъ сдѣлалъ попытку ихъ разрѣшить и, нужно признать, малоудачную. Самые вопросы Д'Аламбера онъ понялъ лишь наполовину Въ вопросахъ Д'Аламбера намѣчаются три затруднительныхъ пункта: 1) что существуетъ нѣкоторый предметъ; 2) что предметъ этотъ существуетъ внѣ меня; 3) что этотъ существующій внѣ меня предметъ есть носитель чувственныхъ качествъ, мною воспринимаемыхъ[3]). Всѣ эти пункты суть сужденія, но сужденія возможны лишь при наличности общихъ идей, происхожденіе которыхъ и составляетъ основную проблему философіи Кондильякъ замѣтилъ, что Локкомъ совершенно опущена роль сужденій въ воспріятіи и что сужденія необходимы для образованія нашихъ представленій о матеріальномъ мірѣ Но

---

[1]) I, 20.
[2]) I, 21 22.
[3]) I, 23.

Кондильякъ не продолжилъ анализа и не увидѣлъ, что сужденія предполагаютъ общія идеи. Поэтому его преобразованіе сенсуалистической системы Локка весьма несовершенно и полно легко открываемыхъ несообразностей Для единства системы онъ отбрасываетъ *рефлексію* и все выводитъ изъ одного *ощущенія*. Основой этого выведенія служитъ положеніе: «то самое чувство, которое воспринимаетъ ощущеніе осязанія,—оно же и судитъ объ немъ» Другими словами, одной и той же способности приписывается двѣ совершенно различныхъ функціи: 1) *ощущать* предметы и 2) *судить* объ нихъ [1]). Если бы мы приписали глазу способность видѣть и *слышать*—это было бы менѣе абсурдно и менѣе неожиданно [2]). И другимъ чувствамъ Кондильякъ приписываетъ двойную функцію, но способность сужденія всѣмъ другимъ чувствамъ *сообщаетъ*, по Кондильяку, осязаніе. Несомнѣнно, это сообщеніе очень таинственно, ибо осязаніе должно *сообщить* другимъ чувствамъ то, что само оно не имѣетъ [3]). Выведеніе всѣхъ душевныхъ способностей изъ ощущенія полно непрерывныхъ скачковъ. Такъ, прежде всего выводится вниманіе изъ простой наличности въ сознаніи нѣсколькихъ ощущеній различной силы и изъ обращенности сознанія на ощущеніе наибольшей силы. Но, во-первыхъ, зависимость здѣсь обратная, и ощущеніе повышается въ своей силѣ и живости, если на него обращается вниманіе. Вниманіе сила активная, сама вносящая силу въ наличныя ощущенія, а не пассивно пристающая къ наиболѣе сильному изъ нихъ. Такъ, въ квартетѣ мы можемъ произвольно сосредоточивать свое вниманіе то на общей гармоніи четырехъ инструментовъ, а то слѣдить за каждымъ инструментомъ въ отдѣльности совершенно независимо отъ силы звуковыхъ ощущеній [4]).

Не менѣе произвольно Кондильякъ сводитъ къ ощущенію *память*. Онъ дѣлаетъ это самымъ словеснымъ образомъ. «Наша способность ощущать», говоритъ онъ, «раздѣляется на ощущенія, которыя мы *имѣли*, и на ощущенія, которыя мы *имѣемъ*. Мы

---

[1]) I, 24.

[2]) I, 23. Бл Августинъ отчетливо различилъ между способностью ощущать и судить, и находилъ между ними огромное разстояніе De Trinit. LIX, c. V. Розмини приводитъ это мѣсто въ примѣчаніи.

[3]) I, 24.

[4]) I, 25—26.

ихъ воспринимаемъ въ одно и то же время; но воспринимаемъ различно: одно намъ кажется прошлымъ, другое настоящимъ». Итакъ, память есть прошлыя ощущенія. Но разъ ощущеніе прошло, возражаетъ Розмини, его уже больше *нѣтъ*[1]). Ощущеніе основнымъ образомъ характеризуется тѣмъ, что оно есть результатъ физіологическаго раздраженія. Какъ только прекращается раздраженіе, кончается и ощущеніе. Память же вступаетъ въ свои права именно въ тотъ моментъ, когда прекращается раздраженіе. Т. е память *начинается* тамъ, гдѣ ощущеніе *кончается*. Значитъ, она не—ощущеніе, а нѣчто другое. Кондильякъ, очевидно, введенъ въ заблужденіе обычнымъ выраженіемъ «въ памяти сохраняются прошлыя ощущенія». Но вѣдь прошлыя ощущенія, сохраняемыя памятью, и просто ощущенія суть два совершенно различныхъ явленія Тутъ *слово* одно, а понятія разныя, и вся трудность объясненія памяти заключается именно въ томъ, что въ ней сохраняются *прошлыя* ощущенія, т е. тѣ, которыхъ нѣтъ[2]).

Установивъ сенсуалистическое происхожденіе вниманія и памяти, Кондильякъ переходитъ къ «сенсуализированію» *сужденія* «Итакъ», говоритъ онъ, «мы способны на два рода вниманія: одно относится къ памяти, другое къ настоящимъ ощущеніямъ. Но разъ есть два рода вниманія, становится возможнымъ сравненіе Ибо направить вниманіе на два предмета и сравнивать ихъ—одно и то же. Но сравнивать нельзя, не отмѣчая какихъ-нибудь различій или сходствъ. Отмѣчать же сходства или различія—значитъ судить»[3]). Поистинѣ для французскаго аббата не существуетъ трудностей. Онѣ исчезаютъ передъ нимъ, какъ бы по мановенію волшебной палочки! Произвольно отождествленіе памяти съ вниманіемъ, но еще произвольнѣе смѣшеніе съ вниманіемъ акта сужденія. Послѣдній совершенно не зависитъ отъ вниманія. Я имѣю въ умѣ идею 35 и 49. Я могу своимъ вниманіемъ сосредоточиваться то на одномъ изъ этихъ чиселъ, то на другомъ. Но сколько бы я ни «внималъ» этимъ числамъ, взятымъ въ отдѣльности, я изъ одного этого вниманія никакъ не смогу получить разницу между ними. Чтобъ увидѣть, что 49 больше 35 на 14, я долженъ произвести совершенно особую

[1]) I, 26; II, 17, 38, 157.
[2]) I, 26—27.
[3]) I, 27.

мысленную операцію, въ результатѣ которой кромѣ двухъ чиселъ получается третье[1]). Актъ сравненія между числами или между предметами и нахожденіе между ними различій или сходствъ есть нѣчто существенно новое по сравненію съ простымъ сосредоточиваніемъ вниманія, даже если по Кондильяку и память считать за родъ «вниманія»[2]).

Основная трудность, которую все время подчеркиваетъ Розмини, не находитъ у Кондильяка никакого разрѣшенія. Онъ дѣлаетъ одновременно два утвержденія: 1) Сужденіе совершается черезъ сравненіе идей. 2) Идеи образуются при помощи сужденія Чему же принадлежитъ первенство, спрашиваетъ Розмини: идеямъ или сужденіямъ? Если каждая идея нуждается для своего образованія въ сужденіи — повидимому сужденіе должно предшествовать образованію идей Но, если сужденіе можетъ получиться лишь черезъ сравненіе идей,—очевидно, образованіе идей должно предшествовать сужденіямъ[3]) Получается настоящій абсурдъ: причина одновременно признается причиной и слѣдствіемъ и слѣдствіе признается одновременно слѣдствіемъ и причиной[4]). Кондильякъ не замѣчаетъ трудности и съ наивностью говоритъ послѣ своего объясненія общихъ идей: «изъ этого видно, какъ легко объяснить образованіе общихъ идей»![5]). То, что было легкимъ для Кондильяка, стало очень труднымъ для Розмини, потому что Розмини сумѣлъ, согласно завѣту Аристотеля, «впутаться въ узелъ» прежде, чѣмъ начать распутывать глубочайшую апорію

III.

Гораздо больше положительнаго находитъ Розмини у *Рида*. Если система Кондильяка есть не что иное, какъ французская интерпретація Локка, и длинный разборъ ея вызывался не столько ея значительностью, сколько ея необыкновенной популярностью въ Италіи, то философія Т. Рида имѣетъ гораздо болѣе глубокіе корни. Философію Локка въ Англіи продолжили два замѣчательныхъ философа—Беркли и Юмъ,—и продолжили такъ,

---

[1]) I, 28—29.
[2]) I, 29.
[3]) I, 31; II, 262; III, 164
[4]) I, 32.
[5]) I, 37.

что незамѣтно для себя обнажили слабость и односторонность тѣхъ принциповъ, изъ которыхъ исходилъ Локкъ Сенсуализмъ они превратили въ абсолютный идеализмъ и скептицизмъ и тѣмъ потрясли основы всѣхъ наукъ и всего человѣческаго знанія[1]) Они подвели человѣчество къ пропасти небытія (abisso del nulla), въ которую ввергли сначала матеріальный міръ, а затѣмъ и душевный, и это приведеніе къ абсурду заставило усомниться въ правильности тѣхъ основныхъ положеній, изъ которыхъ съ удивительной логичностью получились чудовищныя слѣдствія. Почувствовалась необходимость пересмотрѣть принципы, удвоить вниманіе при анализѣ основныхъ понятій, и эту необходимость поняла шотландская школа съ Т Ридомъ во главѣ. Въ лицѣ Рида обнаружился протестъ высшей человѣческой природы противъ философіи, плохими вожатыми доведенной до пропасти Риду и его продолжателямъ приходилось бороться съ противниками, одаренными блестящими способностями къ анализу, и потому они должны были съ особенной тщательностью вырабатывать строгость своихъ разсужденій[2]). Апорія Розмини о происхожденіи общихъ идей была почувствована Ридомъ лишь отчасти, и Ридъ не ставилъ вопроса во всей широтѣ, но, съ другой стороны, и обойти его не могъ, ибо иначе онъ не нашелъ бы твердой почвы для борьбы съ идеализмомъ и скептицизмомъ[3]). Понятіе ощущенія для Рида имѣетъ тройной смыслъ. Ощущеніе можно испытывать, ощущеніе можно вспоминать, ощущеніе можно воображать Въ первомъ случаѣ, ощущеніе сопровождается убѣжденіемъ, что ощущаемое существуетъ Во второмъ, оно сопровождается убѣжденіемъ, что ощущаемое существовало. Въ третьемъ случаѣ, оно ни въ какомъ смыслѣ не связано съ мыслью о существованіи и есть то, что схоластики называли apprehensio simplex[4]). Спрашивается, какой изъ этихъ трехъ смысловъ первоначальнѣе? О своихъ противникахъ Ридъ говоритъ. «Эти философы учатъ, что первая операція духа есть *простое воспріятіе*, т. е. чистое понятіе, голая идея, безо всякаго внутренняго сужденія. Они учатъ еще, что при наличности многихъ такихъ воспріятій духъ нашъ сравниваетъ

[1]) I, 39; II, 115, 116; III, 11
[2]) I, 40; II, 8, 36, III, 11, 61
[3]) I, 40.
[4]) I, 44.

ихъ между собою и черезъ сравненіе узнаетъ, въ чемъ они сходны между собой и въ чемъ различны И вотъ эту то перцепцію согласованности или несогласованности между идеями мы называемъ сужденіями, убѣжденіемъ, познаніемъ» Ридъ и задаетъ вопросъ «простое воспріятіе вещей предшествуетъ сужденію обоихъ существованій, какъ хотятъ послѣдователи Локка, или же сужденіе предшествуетъ воспріятію?»[1]). «Весь міръ», говоритъ онъ, «признаетъ, что ощущеніе должно предшествовать памяти и воображенію отсюда необходимо слѣдуетъ, что воспріятіе или перцепція. сопровождаемыя убѣжденіемъ или внутреннимъ познаніемъ въ существованіи объекта воспріятія, должно предшествовать apprehensio simplex Такъ что вмѣсто того, чтобъ говорить, что внутреннее познаніе и убѣжденіе въ существованіи вещей приходятъ къ намъ изъ сравненія простыхъ воспріятій между собой, необходимо признать, что чистыя понятія образуются въ насъ путемъ сведенія и анализа первоначальнаго природнаго сужденія». Эти слова Розмини считаетъ «лучемъ свѣта»[2]) Этимъ устанавливается, что первый актъ ума есть синтезъ, а не анализъ Но Розмини быстро занимаетъ позицію критика Если Ридъ правъ по отношенію къ своимъ противникамъ, и его указаніямъ нельзя отказать въ строгой фактичности, то систему, предлагаемую имъ самимъ, врядъ ли можно признать достаточной Прежде всего Ридъ дѣлаетъ *сложное* допущеніе: онъ говоритъ о первоначальномъ *сужденіи*, но сужденіе сложнѣе общихъ идей, ибо включаетъ ихъ какъ необходимый свой моментъ. Болѣе же сложное врядъ ли можетъ предшествовать менѣе сложному[3]) Правда, Ридъ называетъ свое сужденіе природнымъ и первоначальнымъ; т е. внутренно необходимымъ для человѣка, диктуемымъ и какъ бы *внушаемымъ* самою природою; но все же это сужденіе, а не что-нибудь другое Правда, что человѣкъ не можетъ быть убѣжденъ въ существованіи какого-нибудь предмета, не сказавши внутренно: «этотъ предметъ существуетъ», и это внутреннее высказываніе дѣлается непроизвольно, диктуется самою природою И все же (тутъ кончается согласіе Розмини съ Ридомъ) это сужденіе носитъ ту же природу, что и всѣ другія сужденія, т е состоитъ

[1]) I, 46; II, 38, 147—149.
[2]) I, 47.
[3]) I, 48.

изъ соединенія подлежащаго со сказуемымъ [1]). Сказать: эта вещь существуетъ—это значитъ отнести ее въ разрядъ существующаго или связать свое *ощущеніе* съ *идеей существованія*. Другими словами, «первоначальное сужденіе» Рида оказывается непервоначальнымъ. Первоначальное есть идея существованія, и о происхожденіи ея ничего не говоритъ «докторъ» Ридъ: онъ просто ее предполагаетъ. Она есть тотъ элементъ, который необходимою составною частью входитъ въ сужденіе, и, значитъ, оно проще сужденія и должно ему предшествовать Итакъ, если Ридъ правъ въ отношеніи своихъ противниковъ, утверждая, что безъ сужденія о существованіи невозможно воспріятіе реальности вещей, то, съ другой стороны, правы противники Рида, утверждая, что приписывать первоначальность подобаетъ не сужденіямъ, а идеямъ. Въ отношеніи этого спора Розмини занимаетъ синтетическую позицію. Противъ Рида первоначальнымъ онъ считаетъ не *сужденіе* о существованіи, а *идею* существованія, противъ противниковъ Рида онъ утверждаетъ, что ихъ «простое воспріятіе» не менѣе сложно, чѣмъ «таинственное и непостижимое» сужденіе Рида. Ибо чистое понятіе лошади, напримѣръ, возможно лишь какъ отвлеченіе отъ реальныхъ лошадей. Идея лошади поэтому включаетъ въ себя, во первыхъ, идею сущаго (un ente), во вторыхъ, тотъ рядъ частныхъ признаковъ и детерминацій, которые опредѣляютъ сущее какъ лошадь [2]). И Ридъ, и противники его гораздо сильнѣе въ отрицаніи, нежели въ утвержденіи. Они чувствуютъ взаимные недостатки, но создать положительной теоріи не могутъ [3]).

Больше всего мѣста изъ философовъ, дающихъ недостаточное объясненіе основной проблемы познанія, Розмини посвящаетъ *Дюгальду Стюарту* [4]). Вообще говоря, философъ вовсе не произвольно ставитъ себѣ проблемы Всѣ вопросы, цѣпляясь одинъ за другимъ, упираются въ одну основную трудность, въ одну апорію. И эта апорія сама ставится и является передъ всѣми крупными мыслителями. Если трудныя проблемы разрѣшаются лишь въ теченіе длинныхъ столѣтій, то это объясняется тѣмъ, что онѣ не могутъ быть сразу осознаны. Достаточно ос-

[1]) I, 49.
[2]) I, 54
[3]) I, 57; II, 265—268, 274
[4]) I, 58—111.

знать апорію, чтобъ уже наполовину ее разрѣшить Впрочемъ, чтобы быть разрѣшенной, проблема должна быть не просто поставлена, а *хорошо* поставлена[1]). Основная трудность обыкновенно открывалась мыслителямъ въ различныхъ аспектахъ, и новый оттѣнокъ въ постановкѣ вопроса составляютъ *номиналистическія теоріи* Дюгальда Стюарта. Вопросъ о томъ, какъ образуются въ насъ общія идеи и образуются ли онѣ посредствомъ именъ, даваемыхъ нами вещамъ—стоитъ въ самой тѣсной связи съ основной трудностью, занимающею Розмини. Дюгальдъ Стюартъ основывается на слѣдующемъ мѣстѣ Смита[2]): «Изобрѣтеніе нѣкоторыхъ единичныхъ именъ для того, чтобы обозначить единичные предметы, т е. созданіе именъ существительныхъ,—должно было быть однимъ изъ первыхъ моментовъ при образованіи языка. Отдѣльная пещера, служившая прикрытіемъ дикарю противъ непогоды, отдѣльное дерево, плодами котораго онъ питался, отдѣльный источникъ, которымъ утолялъ онъ свою жажду, были *несомнѣнно* первыми предметами, которые онъ обозначилъ словами: пещера, дерево, источникъ. Когда этотъ дикарь расширилъ свои опыты и сталъ наблюдать и обозначать другія пещеры, другія деревья и другіе источники—*естественно* онъ долженъ былъ для обозначенія этихъ новыхъ предметовъ пользоваться тѣми же самыми словами, которыми уже привыкъ обозначать извѣстные ему предметы, похожіе на новые Такъ получилось, что слова, бывшія первоначально именами собственными и обозначавшія единичныя вещи, незамѣтно превратились въ имена нарицательныя и стали обозначать каждое цѣлую серію отдѣльныхъ вещей. Это то примѣненіе единичнаго названія къ большому числу сходныхъ предметовъ и было причиной образованія тѣхъ классовъ и серій предметовъ, которые обозначаются словами: *родъ* и *видъ*» Это мѣсто Дюгальдъ Стюартъ считаетъ «простымъ и яснымъ» и основываетъ на немъ всѣ свои теоріи, Розмини же видитъ здѣсь настоящую путаницу понятій и отмѣчаетъ въ этой десятистрочной цитатѣ изъ Смита десять крупныхъ ошибокъ. Смитъ не различаетъ многихъ видовъ именъ, обозначающихъ серіи отдѣльныхъ предметовъ[3]), смѣшиваетъ имена, обозначающія серіи предметовъ, съ именами,

[1]) I, 58; II, 9, 46, 264.
[2]) I, 59
[3]) I, 60.

обозначающими отвлеченныя качества[1]), а также эти два рода именъ съ именами общими[2]); Смитъ не знаетъ истиннаго различія между именами общими и частными[3]), не понимаетъ, почему имена называются общими и почему частными[4]). Послѣдній пунктъ особо важенъ. Если я каждаго изъ десяти сыновей моихъ назову Петромъ, то отъ этого имя Петръ вовсе не станетъ общимъ, такъ же точно, какъ оно не становится именемъ нарицательнымъ отъ того, что на всемъ свѣтѣ есть навѣрное десятки тысячъ Петровъ. Быть именемъ собственнымъ или именемъ нарицательнымъ (общимъ)—это зависитъ не отъ того, много ли или мало предметовъ называются даннымъ именемъ, а отъ *способа*, какимъ имя «именуется». Дикарь Смита, называя нѣсколько деревьевъ *собственнымъ* именемъ, вовсе не перешелъ бы черезъ это къ именамъ нарицательнымъ (общимъ[5]). Далѣе, по всѣмъ основаніямъ имена общія *предшествуютъ* именамъ собственнымъ (въ Библіи Ева—живущая, Енохъ—посвященный, Ламехъ—бѣдный и т. д.[6]), ибо мы вообще познаемъ общее съ бо́льшей легкостью, чѣмъ частное и единичное. Чтобы познать единичное и индивидуальное въ строгомъ смыслѣ, для этого нужна высокая степень абстракціи, предполагающая извѣстный прогрессъ въ общежитіи, и потому имена собственныя, по-видимому, образовались значительно позже именъ нарицательныхъ, и ихъ образованіе придало завершеніе и совершенство языку[7]). Сначала люди пользуются общими именами для обозначенія единичныхъ вещей и только потомъ научатся *различать* индивидуальное и обозначать различенное словомъ[8]). Наконецъ, Смитъ въ приведенномъ мѣстѣ не объясняетъ способа, какимъ образуются отвлеченныя идеи, и благодаря этому старательно обходитъ основную трудность въ вопросѣ о происхожденіи идей[9]). Итакъ, если даже уступить Смиту порядокъ возникновенія именъ, переходъ отъ именъ собственныхъ къ именамъ

---

[1]) I, 61.
[2]) I, 62.
[3]) I, 63.
[4]) I, 64
[5]) I, 65.
[6]) I, 66—67
[7]) I, 69.
[8]) I, 71.
[9]) I, 73—77.

нарицательнымъ остается совершенно необоснованнымъ. Для того, чтобы стать общимъ, единичное названіе должно измѣнить свое значеніе. И эту перемѣну можетъ совершить лишь внутренняя работа духа, т. е. особый и творческій умственный актъ[1]).

Смитъ и Стюартъ, какъ и всѣ номиналисты, отрицаютъ существованіе общихъ идей и замѣняютъ ихъ *словами*. Стюартъ настолько увѣренъ въ основномъ положеніи Смита, что не безъ наивности говоритъ: «то, что древніе считали (несчастные люди!) за одну изъ труднѣйшихъ проблемъ метафизики, то нашло простѣйшее рѣшеніе у Смита». Между тѣмъ атопія номинализма какъ бы сама бросается въ глаза. Отклонить трудность—это вовсе не значитъ побѣдить ее. Самое созданіе общаго имени предполагаетъ общую идею, ему *отвѣчающую*. Что нибудь одно: разъ общія названія *не* обозначаютъ отдѣльныхъ предметовъ, то *или* они суть пустые звуки и не обозначаютъ ничего *или* же должны обозначать общія идеи Это ясно, какъ день[2]). И Стюартъ, игнорируя эту истину, долженъ прибѣгнуть къ настоящей petitio principii. Онъ говоритъ «когда мы говоримъ, что понимаемъ какое-нибудь общее предложеніе, мы разумѣемъ лишь то, что благодаря привычкѣ языка мы можемъ замѣнить по нашему желанію общіе термины предложенія именами тѣхъ отдѣльныхъ предметовъ, которые этими терминами обозначаются» Что это за поразительная «привычка языка»? Между словомъ, взятымъ съ чисто *матеріальной* стороны (а оно только такъ и можетъ пониматься номиналистами), и тѣми вещами, которыя оно обозначаетъ, нѣтъ никакой необходимой связи. Слово въ такомъ видѣ есть чистый звукъ Откуда же связь между словомъ и, напримѣръ, понятіемъ *человѣкъ*?[3]) Мы можемъ произвольно называть предметы, но разъ назвавши, мы связаны тѣми признаками, которыми они характеризуются Номиналисты не могутъ объяснить способа, которымъ духъ человѣческій связываетъ разрядъ единичныхъ вещей съ тѣми словами, которыя называются общими именами. Номиналисты могутъ прибѣгнуть лишь къ помощи *ассоціацій*. И совершенно неудачно, ибо ассоціаціи связаны пережитымъ опытомъ, между тѣмъ общая идея или общее имя *универсальны* и могутъ относиться къ вещамъ, не только нами не знаемымъ, но къ ве-

[1]) I, 78. II, 277.
[2]) I, 82
[3]) I, 81

щамъ недѣйствительнымъ, къ вещамъ лишь *возможнымъ*. Кромѣ того, общее имя составляется не случайно и не наобумъ, а по нѣкоторому правилу, состоящему въ констатированіи общихъ признаковъ, и если эти признаки имѣются у вещей лишь мыслимыхъ или возможныхъ, а не данныхъ въ опытѣ, то общая идея охватываетъ и эти предметы[1])

Стюартъ по привычкѣ номиналистовъ пытается обойти трудность *словомъ*. Онъ говоритъ, что совокупность признаковъ, входящихъ въ общія имена, «составляетъ лишь *номинальную ихъ сущность, а не реальную*» Выходитъ, что въ нашемъ умѣ есть *двѣ* сущности, и Стюартъ незамѣтно для себя въ самой рѣчи своей допускаетъ какъ разъ то самое, что сознательно хотѣлось бы ему отрицать. Но даже если не придираться къ словамъ и оставить реальную сущность въ сторонѣ, то и въ понятіи одной «номинальной сущности» заключается достаточно поводовъ для недоумѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ можетъ обозначать это странное соединеніе словъ «номинальная сущность». Если это выраженіе есть всего лишь слово. то его, какъ лишнее, очевидно незачѣмъ и придумывать, если же оно не есть пустое и голое слово и обозначаетъ нѣчто реальное,— то все разсужденіе Стюарта теряетъ свой смыслъ, ибо въ такомъ случаѣ общіе термины выражали бы нѣчто реальное и не были бы простыми звуками [2]). «Номинальная» сущность на самомъ дѣлѣ является качествомъ, которымъ реально обладаютъ отдѣльныя вещи, и объ этомъ недвусмысленно проговаривается Стюартъ, когда говоритъ: «именно потому, что отдѣльныя вещи обладаютъ этимъ качествомъ, онѣ могутъ подходить подъ названіе рода». Но Стюартъ проговаривается еще сильнѣе. «Классификація различныхъ предметовъ», говоритъ онъ, «предполагаетъ въ насъ способность сосредоточивать вниманіе на одномъ изъ ихъ качествъ, оставляя въ сторонѣ всѣ остальныя». «Слѣдовательно», говоритъ Розмини, «Стюартъ допускаетъ. 1) что отдѣльныя качества вещей суть нѣчто реальное; 2) что мы имѣемъ способность разсматривать ихъ отдѣльно, т. е. отдѣленно отъ самихъ вещей, ибо разсматривать ихъ отдѣльно есть не что иное, какъ разсматривать внѣ связи со всѣмъ тѣмъ, съ чѣмъ они существуютъ; 3) что духъ нашъ, разсматривая эти качества отдѣльно и от-

[1]) I, 80.
[2]) I, 79

дѣленно, имѣетъ реальный объектъ въ этой своей дѣятельности, ибо качества эти реальны»[1]). Итакъ, разъ духъ нашъ разсматриваетъ качества отдѣльно отъ предметовъ, значитъ онъ имѣетъ непосредственный объектъ своего вниманія, такъ какъ качество, отдѣльное отъ предмета, есть нѣкій общій объектъ мысли, совершенно независимо отъ слова, которымъ оно выражается. Въ такомъ случаѣ мы имѣемъ право сдѣлать слѣдующіе выводы: 1) что духъ нашъ можетъ имѣть общій объектъ, 2) что этотъ общій объектъ можно обозначить словами; 3) что, слѣдовательно, есть слова (общія имена), которыя *выражаютъ* общія идеи и которыя отнюдь не суть пустые звуки, лишенные всякаго смысла и лишь по привычкѣ относимые нами къ извѣстнымъ группамъ вещей[2]).

Итакъ, шотландской школѣ не удается разрѣшить проблемы. Изъ принциповъ Рида, желавшаго приблизить вещи къ сознанію и устранить *посредничество* идей, выросла номиналистическая теорія Стюарта, отрицавшаго общія идеи и замѣнившаго ихъ общими именами[3]) Не говоря уже о томъ, что она полна дефектовъ,—она совершенно не пригодна для выясненія основного вопроса Розмини о происхожденіи идей Апорія Розмини не находитъ никакого отзвука въ Стюартѣ[4]) Въ этомъ смыслѣ по сравненію съ Ридомъ теорія Стюарта есть шагъ назадъ. Вообще говоря, всѣ разсмотрѣнныя теоріи, за исключеніемъ одного Рида, принадлежатъ къ области заблужденія. Но и заблужденія имѣютъ провиденціальный характеръ Они возбуждаютъ друзей правды увеличивать свою энергію въ опроверженіи лжи. Кромѣ того, всѣ люди, наскучивъ торжествомъ заблужденія, начинаютъ стремиться къ истинѣ, и такъ изъ доктринъ несовершенныхъ и ложныхъ родится потребность въ философіи истинной и основательной[5]).

Свой обзоръ системъ, грѣшащихъ недостаточностью объясненія основной трудности или вовсе не замѣчающихъ ея, Розмини заканчиваетъ параллелью между этими системами и *Боссюэтомъ*.

[1]) I, 83.

[2]) I, 84. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ (pp. 85—104) Розмини детализируетъ свою критику номинализма, но ничего принципіальнаго не прибавляетъ. Эти разсужденія мы опускаемъ.

[3]) I, 89.

[4]) I, 105—106.

[5]) I, 106

Боссюэтъ—современникъ Локка, и по его трактy: Traité de la connaissance de Dieu et de soi même мы можемъ ясно увидѣть, сколько потеряла философія съ побѣдой сенсуализма Начиная съ Локка, цѣлый рядъ философовъ пытался слить въ одно чувства и разумъ У Боссюэта эти двѣ способности рѣзко отдѣлены другъ отъ друга. Кондильякъ смѣшиваетъ сужденіе съ ощущеніемъ, Боссюэтъ старательно ихъ различаетъ. Такъ же точно различаетъ Боссюэтъ между воображеніемъ и разумомъ, чего совершенно не дѣлаютъ Ридъ и Стюартъ[1]). Вообще по цѣлому ряду разобранныхъ вопросовъ у Боссюэта можно найти весьма здравыя понятія, утерянныя въ дальнѣйшемъ движеніи философской мысли. Чѣмъ же объяснить это странное явленіе? Розмини отвѣчаетъ. побѣдой системы Локка надъ системой Декарта. Но эта побѣда была обусловлена тѣмъ самымъ духомъ превозношенія, который былъ возведенъ въ принципъ самимъ Декартомъ[2]).

«Презрѣніе, которое выказалъ Локкъ къ Декарту, было выказано раньше самимъ Декартомъ къ своимъ предшественникамъ Это горделивое превозношеніе философовъ лишило человѣчество драгоцѣнныхъ познаній, которыми раньше оно обладало, оребячило его, заставило его приняться снова за работу уже исполненную, заставило потерять массу времени и, наконецъ, утомило терпѣніе человѣчества и тѣмъ вселило отвращеніе къ самой философіи. На самомъ же дѣлѣ духъ философскій ни въ какомъ случаѣ не есть духъ исключительности и индивидуальныхъ пристрастій. Наоборотъ—это духъ общности, безпристрастія и полноты. Онъ съ уваженіемъ долженъ относиться къ традиціямъ человѣчества и къ традиціямъ мудрыхъ. Словомъ, это не духъ мірской суеты, а духъ самого христіанства, обращенный на изученіе и обдумываніе естественныхъ истинъ»[3]).

IV.

До сихъ поръ Розмини былъ занятъ системами, грѣшащими или игнорированіемъ основной трудности или ея недостаточнымъ осознаніемъ. Теперь онъ переходитъ къ системамъ, грѣшащимъ

[1]) I, 107.
[2]) I, 110; ср III, 108.
[3]) I, 111.

противоположнымъ дефектомъ: введеніемъ *излишка* въ объясненіе, т. е. къ системамъ Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта. Если системы, повинныя въ недостаткѣ или отсутствіи объясненія, характеризуются недостаточнымъ осознаніемъ апоріи и вытекающей изъ этого невозможностью на достаточныхъ основаніяхъ разрѣшить ее, то системы, грѣшащія излишкомъ, прекрасно сознаютъ апорію (въ ея философскомъ основаніи ихъ главная заслуга), — и въ то же время какъ бы въ увлеченіи открытыми трудностями перехватываютъ черезъ край въ попыткахъ разрѣшить ихъ, предлагая объясненія, излишнія и не вытекающія изъ сущности самой апоріи Здѣсь мы встрѣчаемся прежде всего съ «рѣдчайшимъ умомъ», съ *Платономъ*[1]).

Платонъ прекрасно почувствовалъ «трудность». Это видно изъ многихъ мѣстъ его превосходныхъ діалоговъ—и лучше всего изъ «Менона». Ѳессалецъ Менонъ, другъ Аристиппа Ларисскаго и ученикъ ѳессалійскихъ софистовъ, въ срединѣ діалога спрашиваетъ Сократа, какъ можетъ онъ, не умѣя опредѣлить добродѣтели, хотѣть изслѣдовать ее «Какимъ образомъ, ты, о Сократъ, хочешь изслѣдовать то, что ты совсѣмъ не знаешь? Какъ можешь ты представлять себѣ, что̀ именно ты ищешь, разъ тебѣ это совсѣмъ неизвѣстно? Или же, если случайно ты нападешь на вещь, тобою искомую, то какъ узнаешь ты, что это какъ разъ то, что ты ищешь, если ты абсолютно вещи не знаешь?» На это Сократъ вмѣсто отвѣта еще углубляетъ трудность «я понимаю твою мысль», говоритъ онъ, «но ты-то замѣчаешь, какой непреодолимый аргументъ ты ввелъ въ бесѣду? Вѣдь ты этимъ утверждаешь, что человѣкъ не можетъ изслѣдовать ни того, что онъ знаетъ, ни того, что онъ не знаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, того, что извѣстно ему, изслѣдовать нечего, того же, что неизвѣстно онъ изслѣдовать не можетъ никакъ, ибо вѣдь въ такомъ

---

[1]) Sezione quarta, p 112. Въ первомъ изданіи *Новаго Опыта* Розмини цитируетъ Платона и Аристотеля *въ латинскихъ* переводахъ, въ сочиненіяхъ же 40-хъ и 50-хъ годовъ всегда въ подлинникѣ. И о Платонѣ и объ Аристотелѣ Розмини говоритъ подробнѣе въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, особенно въ *Saggio critico Sulle categorie* (1846) и Aristotele esposto e esaminato (1853). Но т. к. эти сочиненія относятся ко второй эпохѣ философіи Розмини, и въ нихъ содержится болѣе углубленное пониманіе Платона и болѣе сильная критика философіи Аристотеля, то объ нихъ здѣсь мы не будемъ говорить.

случаѣ онъ не знаетъ, что́ ему изслѣдовать»[1]). Приведя это мѣсто, Розмини замѣчаетъ, что затрудненіе здѣсь дѣйствительно огромнѣйшее, и оно можетъ навести лишь на одно разрѣшеніе: «человѣкъ умомъ своимъ можетъ изслѣдовать только то, что отчасти извѣстно ему и отчасти неизвѣстно»[2]).

Платонъ, натолкнувшись на это затрудненіе, создаетъ свою теорію анамнезиса. Въ насъ существуетъ нѣчто среднее между знаніемъ и незнаніемъ, а именно: познанія, забытыя нами при рожденіи. Они пребываютъ въ насъ какъ бы усыпленныя; и пробуждаются и переходятъ въ актуальное состояніе, когда въ нашемъ земномъ опытѣ встрѣчается нѣчто, ихъ напоминающее Только благодаря этимъ познаніямъ возможно изслѣдованіе того, что намъ неизвѣстно, безъ того діалектическаго затрудненія, которое указано выше Разрѣшеніе, предложенное Платономъ, Розмини считаетъ не только чрезвычайно искуснымъ, но и даже болѣе чѣмъ достаточнымъ[3]). Имъ трудность *дѣйствительно* устраняется. Подымается лишь одинъ вопросъ, не слишкомъ ли много допускается для устраненія трудности? Все ли въ теоріи анамнезиса построено на необходимыхъ предположеніяхъ, вытекающихъ изъ сущности такъ хорошо замѣченной апоріи? Экспериментальная провѣрка теоріи анамнезиса дается въ самомъ діалогѣ. Сократъ зоветъ молодого раба и путемъ однихъ наводящихъ вопросовъ, безъ единаго утвержденія съ своей стороны, добивается отъ него рѣшенія тѣхъ геометрическихъ задачъ, которыя тотъ никогда не зналъ. Фактъ, предлагаемый здѣсь для объясненія, совершенно несомнѣненъ, ибо, во-первыхъ, говоритъ Розмини, очевиднѣйшая вещь, что молодой рабъ ни отъ кого изъ людей не научился тѣмъ истинамъ, которыя произносилъ своими устами; во-вторыхъ, не менѣе очевидно, что онъ, спрошенный подходящимъ образомъ, сумѣлъ отъ себя найти эти истины, безъ всякаго подтвержденія другими, что это именно такъ. Но какой же выводъ слѣдуетъ отсюда, если хотимъ разсуждать строго? спрашиваетъ Розмини. Юноша путемъ вопросовъ, подобающимъ образомъ поставленныхъ, отвѣчаетъ такія вещи, которыхъ онъ не зналъ и которыя ему никѣмъ не были сообщены. *Слѣдовательно*, должны мы сказать, этотъ юноша

[1]) I, 112—113.
[2]) I, 113
[3]) I, 114; Ср. II, 58, 59, 61, 77, III, 41, 52, 144

обладаетъ *способностью сужденія*[1]) Меноновскій экспериментъ сводится такимъ образомъ къ необходимости объяснить способность сужденія въ человѣкѣ, т. е. отвѣтить на вопросъ: какъ можетъ человѣкъ производить сужденія о тѣхъ вещахъ, которыя впервые попадаются ему на глаза и которыхъ раньше онъ никогда не зналъ

Трудность, которую впервые такъ мастерски обрисовалъ Платонъ, въ существѣ дѣла есть трудность самого Розмини[2]). Разница только въ томъ, что Платонъ «затрудняется» обо всѣхъ сужденіяхъ, въ каждомъ изъ нихъ отмѣчая элементы сверхъопытные, имъ возводимые къ «умному мѣсту». Розмини же переживаетъ апорію лишь относительно *перваго* сужденія, считая, что если объяснено первое сужденіе—тогда всѣ остальныя будутъ строиться по образцу перваго и на основѣ его. Въ Θеэтетѣ Платонъ прекрасно опредѣляетъ мысль, какъ слово, которое произноситъ духъ самому себѣ[3]). Это произнесеніе самому себѣ «внутренняго» слова и есть сужденіе. Платонъ такимъ образомъ считаетъ первой операціей нашего духа сужденіе, и въ этомъ съ нимъ совершенно согласенъ Розмини. Согласіе идетъ дальше. Платонъ утверждаетъ, что въ сужденіяхъ нашихъ при глубокомъ анализѣ обнаруживается нѣчто «врожденное» Принимая вполнѣ это «нѣчто», какъ обусловленное дѣйствительною діалектической необходимостью, Розмини не соглашается съ объемомъ его, т. е. съ размѣрами врожденности, устанавливаемой Платономъ Споръ идетъ не о качествѣ допускаемаго Платономъ, а о количествѣ[4]). Платонъ самъ дѣлаетъ въ Θеэтетѣ замѣчатель-

[1]) I, 115.

[2]) Розмини почувствовалъ эту трудность, какъ видно изъ его дневника, совершенно самостоятельно еще 17 лѣтнимъ юношей. См. Pagani Vita, v I, p. 65.

[3]) N S. I, 116.

[4]) Уже въ Nuovo Saggio Розмини старается стать на платоническую почву. Здѣсь онъ не меньшій платоникъ, чѣмъ, напримѣръ, Аристотель. Съ годами его почитаніе Платона возрастаетъ, и въ Теософіи, написанной послѣ полемики Джоберти, особенно въ трактатѣ „О божественномъ въ природѣ", отношеніе Розмини къ Платону можно назвать восторженнымъ. Поэтому правъ *Тальяферри*, называющій Розмини вмѣстѣ съ Джоберти „великими представителями *платонизма* въ Италіи". Saggi di critica filosofica e religiosa. Firenze, 1882, p. 391. Разница между Nuovo Saggio и Teosofia заключается преимущественно лишь въ томъ, что въ первомъ Розмини подчеркивалъ свое отличіе отъ Платона, во

ное сравненіе. Познанія, которыми мы владѣемъ, не имѣя ихъ (въ сознаніи), Платонъ уподобляетъ птицамъ, которыхъ мы держимъ въ клѣткахъ Мы ихъ *не имѣемъ въ рукахъ*, и въ тоже время каждую минуту можемъ имѣть, если захотимъ. На это похожа ариѳметика или искусство счисленія. Тотъ, кто имъ владѣетъ, владѣетъ тѣмъ самымъ рѣшительно всѣми комбинаціями чиселъ, которыми ариѳметика завѣдуетъ стоитъ только пустить въ ходъ счислительное искусство, которымъ онъ владѣетъ, и въ его власти очутятся тѣ результаты, которыми онъ не владѣетъ [1]). Но почему же, спрашиваетъ Розмини, не допустить того же относительно «врожденнаго», т е. идей? Зачѣмъ допускать врожденными множество идей, когда достаточно допустить врожденной *одну*. основную идею, и способность сужденія въ соединеніи съ нею можетъ объяснить происхожденіе всѣхъ другихъ идей

Итакъ, вполнѣ разрѣшая правильно осознанную трудность въ вопросѣ о происхожденіи идей, Платонъ вноситъ въ объясненіе нѣкоторый излишекъ и допускаетъ гораздо больше, чѣмъ требуется сущностью апоріи, т е грѣшитъ противъ второго принципа, установленнаго Розмини въ началѣ изслѣдованія [2]).

За разборомъ Платона слѣдуетъ разборъ *Аристотеля* Аристотель замѣчаетъ неточность въ разсужденіи Платона, и это, повидимому, и было причиной его расхожденія съ учителемъ [3]). Во «Второй Аналитикѣ» (впрочемъ и въ другихъ сочиненіяхъ) Аристотель говоритъ, что правильные отвѣты раба, разспрашиваемаго Сократомъ въ «Менонѣ», врядъ ли можно назвать «знаніемъ» Во всякомъ случаѣ это не знаніе въ строгомъ смыслѣ. Юноша собственно зналъ принципы разсужденія и путемъ искуснаго руководства дѣлалъ правильныя заключенія Итакъ, его знаніе есть лишь правильное выведеніе слѣдствій изъ посылокъ, которыя содержатъ въ себѣ слѣдствія *виртуально*. Поэтому знаніе это есть знаніе потенціальное, а знаніе потенціальное есть не что иное, какъ возможность знанія. Возможность же знанія отнюдь не предполагаетъ съ необходимостью того *актуальнаго* знанія, которое устанавливается Платономъ изъ меноновскихъ посылокъ.

второй же подчеркнулъ свое согласіе въ нѣкоторыхъ основныхъ пунктахъ Ср ниже, при изложеніи *Теософіи*.

[1]) I, 118, примѣчаніе.

[2]) I, 120

[3]) I, 121; ср. II, 47, 58, 266.

Это возраженіе Аристотеля по виду очень похоже на возраженіе самого Розмини Но Розмини видитъ въ немъ крупную ошибку Съ Аристотелемъ случилось здѣсь то, что такъ часто случается съ людьми менѣе его великими Замѣтивъ какую-нибудь ошибку въ цѣльной доктринѣ, люди склонны отбросить все ученіе безъ дальнѣйшаго анализа, почему-то предполагая, что одна ошибка портитъ всю систему. Поэтому Платоники (напр., Антипій у Евсевія) не безъ основанія упрекали Аристотеля, что онъ не проникъ въ самую суть ученія Платона и что ученіе объ идеяхъ оказалось выше его пониманія[1]). Въ самомъ дѣлѣ, Аристотель правъ лишь постольку, поскольку онъ упрекаетъ Платона въ *несоразмѣрности* вывода и посылокъ Но самъ Аристотель заслуживаетъ упрека въ такой-же несоразмѣрности только въ обратную сторону. Если неправъ Платонъ въ своемъ заключеніи къ врожденности всего геометрическаго знанія, то столь же неправъ Аристотель, отрицая всякую врожденность, ибо Меноновскій экспериментъ съ дѣйствительною діалектическою необходимостью постулируетъ врожденность основныхъ принциповъ, тѣхъ самыхъ принциповъ, которые содержатъ первыя и недоказуемыя истины, виртуально въ себѣ заключающія всѣ другія истины и независимыя ни отъ какихъ предшествующихъ истинъ, ибо онѣ первоначальны и универсальны[2]).

Тутъ мы наталкиваемся на очень темный пунктъ въ Аристотелѣ Онъ прекрасно различаетъ истины производныя отъ истинъ непроизводныхъ и, повидимому, даже сводитъ всѣ непроизводныя истины къ одной и единственной—къ закону противорѣчія. Происхожденіе же истинъ производныхъ онъ объясняетъ при посредствѣ доказательства или путемъ выведенія изъ истинъ первыхъ, и весьма основательно показываетъ, что истины производныя нельзя считать врожденными. Но какимъ же образомъ объясняется происхожденіе истинъ непроизводныхъ? Онѣ не могутъ быть сведены, разсуждаетъ Аристотель во «Второй Аналитикѣ» къ истинамъ, имъ предшествующимъ, путемъ доказательства. Ergo онѣ *недоказуемы* Слѣдовательно, имъ нужно *вѣрить* безъ всякаго доказательства и, въ самомъ дѣлѣ, въ нихъ вѣрятъ всѣ Въ человѣкѣ, значитъ, есть способность непосредственно усматривать эти истины, т. е инстиктивно съ ними соглашать-

[1]) I, 122.
[2]) I, 123.

ся [1]). Способность образовывать общія идеи, въ томъ числѣ и самыя первыя изъ нихъ, называется у Аристотеля интеллектомъ, и всѣ неясности, получившіяся изъ чрезвычайной критики Платона, переносятся въ ученіе объ интеллектѣ. Разница, которую устанавливаетъ Аристотель между интеллектомъ и ощущеніями, сводится къ тому, что эти двѣ способности имѣютъ различные объекты [2]). Ощущенія знакомятъ насъ съ частнымъ въ предметахъ, интеллектъ познаетъ *общее*. Это различеніе совершенно недостаточно и отчасти даже ложно, ибо, во-первыхъ, предметъ въ своей конкретности отнюдь не исчерпывается одними ощущеніями. Предложеніе: вещь, мной ощущаемая, существуетъ, предполагаетъ внутреннее *сужденіе*, которое только замаскируется, но не исчезнетъ, если мы передѣлаемъ предложеніе: эта существующая вещь мною ощущается. Итакъ, воспріятіе частнаго не исчерпывается ощущеніями, въ немъ скрыто присутствуетъ сужденіе [3]). Во вторыхъ, различіе между ощущеніями и разумомъ не только въ томъ, что при посредствѣ первыхъ мы воспринимаемъ частное, при посредствѣ же второго воспринимаемъ общее Нѣтъ, разумъ не *воспринимаетъ* общее, а *созидаетъ* его, не находитъ его въ вещахъ, а открываетъ его въ своемъ отношеніи къ вещамъ. Различіе, такимъ образомъ, не только въ объектахъ, но и въ *способѣ* отношенія къ нимъ, и этотъ второй пунктъ, незамѣченный Аристотелемъ, гораздо существеннѣе перваго пункта, Аристотелемъ отмѣченнаго [4]). Отсюда можно заключить, что Аристотель недостаточно уразумѣлъ природу общаго [5]) Общее образуется дѣятельностью сужденій и не можетъ быть объяснено однимъ воспріятіемъ, хотя бы и «интеллектуальнымъ» [6]). Самое выраженіе «воспринимаетъ *общее въ частномъ*», заслуживаетъ суровой критики. Оно не только не точно, оно *нелѣпо*. Что это за «общее въ частномъ»? Не значитъ-ли «общее въ томъ, что не есть общее»? Вѣдь понятіе частнаго характеризуется *отсутствіемъ* общаго, какъ же общее можетъ въ немъ быть? Нѣтъ, общее есть не что иное, какъ отношеніе отдѣльныхъ

---

[1]) I, 124
[2]) 1, I26.
[3]) I, 128.
[4]) I, 127.
[5]) I, 129.
[6]) I, 130.

вещей къ моему разуму; я ихъ сравниваю между собою и. отмѣчая въ нихъ сходства, образую понятія общаго Такимъ образомъ *общее* ни въ какомъ случаѣ нельзя искать въ предметахъ, взятыхъ самими по себѣ, это есть созданіе разума [1]). Но въ такомъ случаѣ возстаетъ трудность въ новой специфической формѣ, которая является Немезидой за чрезмѣрное удаленіе отъ Платона: Если чувства познаютъ частное въ вещахъ, и ни въ какомъ случаѣ не общее, если поэтому чувства не могутъ воспринимать объектовъ разума (ибо объекты чувствъ есть существенное - частное, объектъ же разума — существенно-общее), *то какимъ-же образомъ разумъ можетъ получать матерію для своихъ операцій изъ чувствъ?* Вѣдь все, что могутъ дать чувства по природѣ своей, существенно отлично и противоположно тому, надъ чѣмъ дѣйствуетъ разумъ [2]). Отверженіе принципа врожденности привело Аристотеля къ настоящему тупику. Чтобы препобѣдить трудность, схоластики сдѣлали тонкое различеніе. «Слово *общее*» (универсальное), говорили они, «можетъ браться въ двухъ смыслахъ—или для обозначенія общей природы, поскольку она является объектомъ разума, или же для обозначенія этой природы самой въ себѣ». Тогда получалось бы, что первая «природа», какъ общая лишь потенціально (при условіи направленности на нее разума), могла бы быть объектомъ чувствъ, природа же вторая была бы объектомъ разума [3]). Эту «тонкость» Розмини находитъ совершенно лишней и ничего не объясняющей». «Ибо», говоритъ онъ, «никакую «природу» нельзя звать общей раньше, чѣмъ разумъ не произведетъ надъ ней своихъ операцій, т. е. не увидитъ *отношенія* между нею и другими «природами». До этихъ операцій какая бы то ни была природа будетъ *единичной,* и называть ее общей можно лишь въ несобственномъ смыслѣ слова» [4]).

У Аристотеля способность, призванная отдѣлять частное отъ общаго, называется *дѣятельнымъ разумомъ*, который становится поэтому какъ бы посредникомъ между чувствами и интеллектомъ, но, во-первыхъ, дѣятельный разумъ для того, чтобы отдѣлять частное отъ общаго, долженъ и то и другое воспринимать.

[1]) I, 131.
[2]) I, 134.
[3]) I, 135.
[4]) I, 136.

Если онъ воспринимаетъ частное въ вещахъ, онъ подобенъ чувствамъ, и тогда непонятно, какъ онъ можетъ въ самихъ единичныхъ вещахъ или ихъ «фантазмахъ» находить общее. Если, съ другой стороны, онъ воспринимаетъ общее въ вещахъ, то выходитъ, что это общее существуетъ въ вещахъ раньше, чѣмъ вещи становятся объектомъ разума, что совершенно нелѣпо [1]) Въ этихъ уловкахъ и колебаніяхъ Аристотеля Розмини съ большой проницательностью отмѣчаетъ какъ бы зачатки кантіанства. Въ самомъ дѣлѣ, различіе чувства и разума Аристотель понимаетъ, какъ различіе *формъ* Подобно тому, какъ двѣ разныхъ вазы придаютъ различную форму одной и той же жидкости, влитой въ нихъ, подобно этому и чувства изъ одного и того же матеріала оформливаютъ въ себѣ частное, разумъ же общее Но, говоритъ Розмини, что-нибудь одно или форма разума есть форма самой истины и въ такомъ случаѣ она можетъ быть лишь врожденной, или же, если форма разума не есть врожденная форма истины, тогда духъ нашъ будетъ придавать вещамъ форму, абсолютно субъективную, а это и есть фундаментъ современнаго скептицизма и современной критической философіи [2]).

Но у Аристотеля есть намекъ и на истинную доктрину. Когда онъ меньше думаетъ объ опроверженіи Платона, онъ подходитъ вплотную по крайней мѣрѣ къ возможности правильной концепціи Впрочемъ, подхожденіе это очень робкое. Оно состоитъ въ двухъ словахъ: actu ens,— характеризующихъ интеллектъ. Аристотель говоритъ здѣсь о нѣкоемъ *актѣ*, существенно присущемъ интеллекту. Но въ чемъ состоитъ этотъ актъ, сказать трудно. Его не объясняютъ слова изъ De anima: «итакъ приходится допустить въ нашей душѣ способность, которая имѣла бы силу перевести «фантазмы» или идеи изъ потенціальнаго состоянія въ актуальное. Эта способность называется дѣятельнымъ разумомъ. Но для того, чтобы какая-нибудь вещь могла перевести другую вещь изъ возможности въ актъ, необходимо, чтобы сама она находилась въ актуальномъ состояніи... Слѣдовательно, дѣятельный разумъ долженъ быть по природѣ своей актуальнымъ для того, чтобы быть въ состояніи перевести въ актъ познанія «фантазмы» или представленія, полученныя изъ чув-

---

[1]) I, 140.
[2]) I, 139

ства» [1]). Этимъ самымъ Аристотель какъ бы допускаетъ, что разумъ *изначала*, и по своей собственной сущности, обладаетъ нѣкоторымъ видомъ знанія, благодаря чему онъ можетъ сдѣлать актуальными всѣ другіе виды познанія изъ матеріала ощущеній [2]) Изслѣдовать это изначальное, т. е. врожденное знаніе. Аристотелю помѣшали или огромныя трудности или же боязнь неожиданно приблизиться къ Платону, столь имъ раскритикованному Комментаторы обыкновенно обходили приведенное мѣсто, но отъ проницательности св Ѳомы оно не укрылось, и онъ даетъ ему совершенно правильное истолкованіе, путемъ уподобленія разума *свѣту* Разумъ переводитъ въ актуальное состояніе «фантазмы» или представленія наподобіе того, какъ «свѣтъ актуализируетъ различіе цвѣтовъ вовсе не имѣя въ себѣ различенія всѣхъ цвѣтовъ». Это сравненіе «ангелическаго» философа Розмини подхватываетъ съ полнымъ сочувствіемъ и самъ отъ себя придаетъ ему новый оттѣнокъ и бо́льшую опредѣленность. «Мы уподобляемъ свѣту не матеріальныя вещи. Мы уподобляемъ свѣту дѣятельный разумъ или актъ, существенно ему свойственный, или еще лучше—то, чѣмъ заканчивается актъ; призма же, разлагающая свѣтъ на элементарные лучи и тѣмъ детерминирующая различіе цвѣтовъ, есть матеріальныя вещи. Въ такомъ случаѣ. общее остается въ разумѣ, а не помѣщается въ вещи; оно детализируется и индивидуализируется черезъ посредство вещей. Эти детализаціи и индивидуализаціи точно отвѣчаютъ *цвѣтамъ*, въ то время, какъ «общее» должно отвѣчать *свѣту*, предсуществующему въ разумѣ [3]).

Кончивъ разборъ Аристотеля, Розмини еще разъ возвращается къ Платону для того, чтобы объяснить, откуда у него взялся тотъ *излишекъ* въ объясненіи основной трудности, который смутилъ Аристотеля и подвигъ на чрезмѣрную критику. Въ Платонѣ соединяются два совершенно различныхъ теченія: *традиціонно-религіозное* и *раціонально-діалектическое* [4]). О существованіи этихъ двухъ теченій мы имѣемъ опредѣленное свидѣтельство Аристотеля, который представителей перваго теченія всегда называетъ *богословами* въ отличіе отъ представителей второго направленія, называемыхъ Аристотелемъ

[1]) I, 141.
[2]) I, 142.
[3]) I, 143.
[4]) I, 151.

философами. Первые занимались передачей и разработкой чрезвычайно старинныхъ преданій, восходящихъ къ сотворенію міра, вторые искали истину самостоятельнымъ размышленіемъ. Первые были представлены въ исторіи греческой мысли *италійской школой*, т. е. Пиѳагоромъ и его продолжателями Вторые—іонійской школой, основанной Ѳалесомъ Въ Платонѣ скрестились оба направленія, переданныя ему—первое черезъ Архита, второе черезъ Сократа [1]), и образовали два ясно различныхъ слоя. Такъ, въ Менонѣ раціонально-діалектическая нить разсужденія замѣтно прерывается, когда на сцену выступаетъ доктрина мистическая. Сократъ сразу бросаетъ діалектику и начинаетъ въ повышенномъ тонѣ говорить то, что онъ «услыхалъ давно уже отъ мужей и женъ *опытныхъ въ дѣлахъ божественныхъ*» [2]). Это-то единственное въ своемъ родѣ соединеніе мистической традиціи съ раціональнымъ изслѣдованіемъ и дало въ Платонѣ замѣчательный эффектъ. Его умозрѣнія на вершинахъ своихъ загораются божественнымъ свѣтомъ и въ то же время—такъ какъ свѣтъ этотъ не полный и частичный,—окутываются туманомъ миѳологическихъ разсказовъ и вымышленныхъ образовъ, которыми онъ какъ бы привлекалъ къ своимъ высокимъ доктринамъ языческое воображеніе эпохи [3]).

V.

Въ одномъ мѣстѣ *Лейбницъ* говоритъ, что онъ допускаетъ больше врожденнаго, чѣмъ Платонъ, ибо помимо платоническаго *воспоминанія* въ его системѣ есть мѣсто еще платоническому *предчувствію*. Розмини не можетъ съ этимъ согласиться. Онъ находитъ, что хотя Лейбницъ и допускаетъ врожденности больше, чѣмъ нужно, но все же меньше, чѣмъ Платонъ [4]).

Основа критики Локка у Лейбница носитъ общій характеръ. «Мнѣ возразятъ», говоритъ Лейбницъ, «что tabula rasa фило-

---

[1]) I, 152

[2]) I, 154.

[3]) I, 155. Въ „теософическій" періодъ Розмини сталъ гораздо снисходительнѣе къ Платоновской „миѳологіи".

[4]) I, 166—167

софовъ устанавливаетъ въ душѣ лишь рядъ голыхъ естественныхъ и первичныхъ способностей. Но способности безъ нѣкотораго акта, такъ называемыя чистыя потенціи школъ—суть чистыя фикціи, которыхъ не знаетъ природа и которыя получаются лишь при посредствѣ абстракціи». Рефлексія Локка не можетъ быть поэтому чистой потенціей, она должна быть полна предрасположеній и тенденцій, которыя и будутъ нѣкоторымъ актомъ, изначала присущимъ потенціи. Но всякій актъ долженъ быть сообразенъ возможности, осуществленіемъ которой онъ хочетъ явиться; поэтому актуальные моменты (предрасположенія) въ способности познанія должны быть такимъ видомъ познанія, нѣкоторымъ понятіемъ или врожденной идеей [1]) Этотъ общій принципъ въ соединеніи съ другимъ частнымъ принципомъ, по которому основныя перцепціи души не могутъ быть порождены чувствами, ибо ничто внѣшнее не можетъ войти въ душу, и всякое измѣненіе въ ней должно имѣть внутреннее основаніе,—приводитъ къ положенію, что душѣ изначала свойственны не только предрасположенія и специфическія тенденціи, но и вся совокупность перцепцій въ безсознательномъ видѣ [2]). Въ открытіи безсознательнаго или минимальныхъ перцепцій Розмини видитъ огромную заслугу Лейбница, но вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ, что онѣ ввели въ заблужденіе Лейбница. Благодаря имъ Лейбницъ слишкомъ широко распространилъ приложеніе принципа врожденности. Поэтому основную проблему происхожденія идей Лейбницъ почувствовалъ лишь въ самомъ общемъ видѣ и не осозналъ ея въ ея простой остротѣ. Вѣдь вся трудность состоитъ въ томъ, какъ объяснить *начало* нашихъ сужденій. Достаточно одной врожденной идеи, разъ при помощи ея мы можемъ произвести цѣлый рядъ сужденій, которыя породятъ новыя идеи, а съ ними можно перейти къ новымъ рядамъ сужденій. Значитъ, въ природѣ апоріи заключена задача: произвести генеалогическое разысканіе въ сферѣ идей, свести ихъ къ одному корню, къ одной идеѣ, которая была бы сущностью всѣхъ идей и лежала бы въ основѣ нашей способности сужденій. Это разысканіе Лейбницемъ не было произведено [3]).

Слишкомъ большая общность принциповъ привела Лейбница къ характерной потерѣ различія между *ощущеніями* и *идеями*.

[1]) I, 167.
[2]) I, 158—159.
[3]) I, 161—166

Ощущеніемъ онъ называетъ то состояніе, въ которомъ мы *апперцепируемъ* внѣшній предметъ Апперцепція, въ отличіе отъ перцепціи, характеризуется особой отмѣткой сознанія. Но чѣмъ мы можемъ произвести отмѣтку, какъ не *мыслью*? Значитъ, ощущеніе, какъ апперцепція, включаетъ въ себя мысль.—Получается смѣшеніе мысли и ощущенія, т е. порядка вещей реальныхъ и порядка вещей абстрактныхъ [1]). Отсюда вытекаетъ новая неточность. Различивъ истины необходимыя отъ истинъ фактическихъ, Лейбницъ говоритъ о *предвидѣніи*, что оно необъяснимо изъ однихъ чувствъ. И для того, чтобы доказать это, онъ приводитъ въ примѣръ Эвклида, изъ установленныхъ посылокъ выводящаго необходимыя слѣдствія. Но предвидѣніе будущихъ событій относится къ порядку *дѣйствительности*, примѣръ же съ Эвклидомъ къ порядку *абстракціи*. Незамѣтно переходя отъ одного къ другому, Лейбницъ тѣмъ самымъ расширяетъ за должныя границы принципы a priori, и это вполнѣ гармонируетъ съ основными положеніями Лейбница о врожденности всѣхъ перцепцій—значитъ и будущихъ—въ каждой душѣ [2]

Розминевскую критику Лейбница мы намѣренно передали въ возможно болѣе краткихъ словахъ, чтобы остановиться подольше на *Кантѣ*, анализъ котораго представляетъ особый интересъ, ибо на немъ естественно кончается вводный «исагогическій» моментъ мысли Розмини и свершается видимый переходъ къ основамъ идеологическаго ученія.

Кантъ выступилъ съ своей системой, когда новая философія сдѣлала уже большіе успѣхи. Ему пришлось поэтому очутиться предъ лицомъ большихъ философскихъ теченій и сосчитаться съ ними, въ одномъ примкнувъ къ нимъ, въ другомъ противуставивъ рѣзкую критику. Духъ вѣка «тянулся» къ философіи Локка, и вліяніе философіи Локка Кантъ испыталъ въ полной мѣрѣ. Но философія Локка вызывала также недоумѣнія и частичныя поправки. Кантъ и въ этомъ отношеніи внялъ духу времени и сдѣлалъ шагъ впередъ по сравненію съ Локкомъ [3]). Вмѣстѣ съ Локкомъ онъ аксіоматически признаетъ, что всѣ наши познанія порождаются опытомъ Онъ только задаетъ вопросъ: что изъ себя представляетъ самъ этотъ опытъ? Этимъ вопросомъ Кантъ

[1]) I, 168.
[2]) I, 169—171; ср II, 9, 10, 43, 171; III, 123.
[3]) I, 172.

примыкаетъ къ Лейбницу, ибо если Лейбницъ, допустивъ *рефлексію* Локка, ставитъ вопросъ о ея врожденности, то Кантъ, соглашаясь съ Локкомъ о порожденіи всѣхъ нашихъ познаній опытомъ, ставитъ вопросъ: исчерпывается ли опытъ одними ощущеніями и не постулируетъ ли иныхъ принциповъ?[1])

Сущность ученія Канта сводится къ слѣдующему. Наше познаніе состоитъ изъ элемента апріорнаго, т. е необходимаго и универсальнаго, и элемента апостеріорнаго, т. е. случайнаго и частнаго. Элементъ апріорный необъяснимъ ощущеніями, онъ долженъ быть признанъ твореніемъ нашего духа, возникающимъ лишь по поводу ощущеній Кантъ его называетъ *формой* въ противоположность ощущеніямъ, которыя оказываются *содержаніемъ* опыта[2]). Въ ученіи Канта апріорный элементъ сводится къ двумъ формамъ чувственности—*пространства* и *времени* и къ двѣнадцати формамъ разсудка, называемымъ имъ *категоріями* Итакъ, нашъ опытъ есть не что иное, какъ переработка сырого и слѣпого матеріала ощущеній зрячими, апріорными формами, которыя сами въ себѣ пусты и становятся «полными» лишь при наличности ощущеній Выдвигая на первый планъ «формы» разума и необходимость, присущую имъ, Кантъ хотѣлъ рѣзко отмежеваться какъ отъ идеализма Беркли, такъ и отъ скептицизма Юма, и не только отмежеваться, но и «превзойти» ихъ. На самомъ же дѣлѣ онъ «превзошелъ» ихъ лишь въ одномъ смыслѣ. относительный идеализмъ Беркли онъ превратилъ въ абсолютный, скептицизмъ Юма углубилъ, дополнилъ и усовершилъ[3]). Если Беркли былъ «идеалистомъ» лишь въ отношеніи показаній чувства, то Кантъ сталъ «идеалистомъ» и въ отношеніи всей дѣятельности разума. Въ этомъ смыслѣ онъ сдѣлалъ какъ бы прямой выводъ изъ Рида; a priori, замѣченное Ридомъ и названное имъ инстинктомъ разума, у Канта становится смѣлымъ творческимъ *порожденіемъ* разума. Кантъ говоритъ: «я вовсе не идеалистъ, потому что не допускаю, какъ Беркли, что наше воспріятіе тѣлъ складывается изъ однихъ ощущеній. Ему хочется быть идеалистомъ въ болѣе высокомъ смыслѣ, т. е идеализмомъ трансцендентальнымъ». Другими словами, Кантъ говоритъ. «я вовсе не настолько мало идеалистъ, какъ Беркли»[4]).

[1]) I, 193.
[2]) I, 173
[3]) I, 191.
[4]) I, 192.

Но, если формальная сторона опыта есть личное порожденіе разума, въ такомъ случаѣ и скептицизмъ Юма «превосходится» лишь путемъ возведенія въ болѣе высокую степень. Скептицизмъ состоитъ въ отрицаніи соотвѣтствія между нашими идеями и предметами внѣ насъ. Анализируя это «соотвѣтствіе», Кантъ находитъ, что оно относится не къ предметамъ внѣ насъ, а къ двумъ сторонамъ опыта: формальному и матеріальному. Соотвѣтствіе между ними Кантъ признаетъ въ полной мѣрѣ и потому думаетъ, что не можетъ заслужить упрека въ скептицизмѣ [1]). Если скептикъ спрашиваетъ: какъ можно удостовѣриться въ соотвѣтствіи предметовъ нашимъ идеямъ, то критическій философъ интересуется лишь тѣмъ, какимъ образомъ формальный элементъ становится интегральною частью самихъ предметовъ, какъ они даны въ нашемъ опытѣ Но этимъ, говоритъ Розмини, избѣгается скептицизмъ лишь въ опредѣленной исторической формѣ, а не скептицизмъ вообще, который проникаетъ въ философію Канта самымъ фундаментальнымъ образомъ. «Съ момента, какъ Кантъ говоритъ, что мы имѣемъ достовѣрное знаніе лишь о феноменахъ, что предметы нашего мышленія въ отношеніи формы суть эманаціи нашего ограниченнаго духа, что мы не имѣемъ даже представленія о вещахъ, какъ онѣ существуютъ въ себѣ, а не въ насъ, т. е. о ноуменахъ, наконецъ, что мы не знаемъ, возможны ли онѣ,—съ этого момента Кантъ вовлекаетъ насъ въ идеализмъ столь всеобщій, въ иллюзію столь глубокую. . что у насъ отнимается не только достовѣрность того, что мы знаемъ, и мы становимся скептиками, но и объявляется наша совершенная *неспособность* на какое бы то ни было знаніе» [2]). Другими словами, скептицизмъ Юма «превосходится» Кантомъ не въ смыслѣ устраненія, а въ смыслѣ болѣе широкаго распространенія и обоснованія.

Основнымъ заблужденіемъ критицизма Розмини признаетъ *отождествленіе нашихъ идей съ внѣшними вещами* [3]). Это отождествленіе было и у Рида, но Ридъ при этомъ говоритъ: только эта вещь есть внѣшній предметъ; идеи же не существуютъ Кантъ же сказалъ: эта вещь есть идеи, идеи же суть предметы и другихъ внѣшнихъ предметовъ не существуетъ. Наши понятія

---

[1]) I, 193; ср II, 45, 83, III, 174, 178.

[2]) I, 194.

[3]) I, 194; ср II, 149, 223, III, 175, 180

универсальны, замѣтилъ Кантъ, слѣдовательно, они могутъ существовать лишь въ нашемъ умѣ, а не въ вещахъ. Совершенно правильно, говоритъ Розмини, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что наши понятія, входя элементомъ во внѣшнія вещи, конструируютъ и создаютъ ихъ. Если мы возьмемъ, напр., идею *существованія*, то мы можемъ употребить ее въ двухъ различныхъ смыслахъ: 1) какъ существованіе возможное или идеальное— это есть понятіе нашего разума, 2) какъ существованіе наличное (Sussistente) и реальное, которое есть самъ предметъ. Говоря: такой-то предметъ существуетъ, мы прилагаемъ предикатъ универсальнаго существованія къ единичному предмету, т. е. къ ощущеніямъ, нами испытаннымъ. Но это вовсе не значитъ, что этой операціей мы полагаемъ къ воспріятію вещи существованіе универсально. Нисколько; мы только находимъ здѣсь существованіе въ опредѣленномъ *частномъ* видѣ, и это то существованіе, не созданное, а лишь признанное нами, мы соединяемъ съ существованіемъ универсальнымъ, т. е. помѣщаемъ воспринятую вещь въ общій разрядъ существующаго [1]).

Точно такое же различеніе приходится дѣлать и въ отношеніи всѣхъ другихъ идей, т. е. *количества, качества, отношенія* съ ихъ подраздѣленіями. Идея количества, имѣющаяся въ моемъ умѣ, отнюдь не есть то количество, которое я воспринимаю при посредствѣ ощущеній въ матеріальномъ предметѣ, напр., въ домѣ. Эти два количества существенно отличаются между собою. Первое универсально, приложимо ко всякимъ предметамъ и совершенно неопредѣленно. Второе единично, неприложимо къ другимъ предметамъ, индивидуализировано. Слѣдовательно, количество, какъ идея моего разума, *не есть* количество этого дома [2]). И еслибъ мы прошли съ этимъ различеніемъ весь рядъ идей, мы бы увидѣли, что въ своей универсальности и идеальности, какъ ими владѣетъ нашъ разумъ, понятіе отнюдь не тождественны съ той ихъ конкретной и индивидуализированной формой, въ которой они являются въ нашемъ реальномъ опытѣ. Только не замѣчая этого, Кантъ могъ говорить, что вселенная продуцируется нашимъ разумомъ [3]).

---

[1]) I, 195.
[2]) I, 195; II, 10, 158
[3]) I, 196

Изъ смѣшенія идей съ вещами у Канта вытекаетъ весьма характерное для него *смѣшеніе условій существованія самихъ вещей съ условіями ихъ воспринимаемости*. Такъ, напр., онъ говоритъ о *количествѣ*, *качествѣ*, *отношеніи*, какъ о необходимыхъ условіяхъ нашего воспріятія вещей. Между тѣмъ мы прекрасно можемъ воспринимать вещи до того, какъ онѣ будутъ оформлены этими категоріями. Для того, чтобы воспринять какую-нибудь реальность, мнѣ нужно лишь высказать сужденіе о ея существованіи. Разъ я скажу себѣ: это существуетъ,— воспріятіе уже на-лицо, хотя бы я не высказалъ еще сужденій о количествѣ, качествѣ и модальности воспринимаемой вещи Это первое сужденіе, съ наличностью котораго воспріятіе начинаетъ *быть*, можно выразить такъ: «Существуетъ нѣкоторая вещь, дѣйствующая на мои чувства и, конечно, снабженная всѣми условіями существованія» [1]). Эти «условія существованія» вовсе не должны непремѣнно войти моментомъ въ ихъ перцепцію. Они необходимы въ существованіи самой вещи, но не въ моемъ воспріятіи вещи, для котораго вполнѣ достаточно наличной суммы ощущеній, вызывающихъ сужденіе о существованіи. Тѣмъ болѣе, что и самыя категоріи количества, качества и т. д въ ихъ универсальномъ видѣ, какъ сказано выше, существенно отличаются отъ тѣхъ *конкретныхъ* качествъ и количествъ, которыми характеризуются предметы дѣйствительнаго опыта, такъ что уже при наличности воспріятія остается еще масса скрытыхъ и не вошедшихъ въ воспріятіе свойствъ, совершенно необходимыхъ вещамъ въ порядкѣ ихъ существованія [2]).

Дальнѣйшіе дефекты критической философіи связаны съ тѣмъ, что Розмини считаетъ главной философской заслугой Канта [3]). Острѣе всѣхъ современныхъ философовъ Кантъ подчеркнулъ существенное различіе двухъ способностей: способности ощущенія и способности разумѣнія. Поэтому, съ наибольшей глубиной Кантъ подошелъ къ основной трудности въ вопросѣ о происхожденіи идей [4]). Корень всѣхъ умственныхъ операцій онъ увидѣлъ *въ сужденіи* и на изслѣдованіе сужденій направилъ всѣ

[1]) I, 197; ср. III, 30, 39 180.
[2]) I, 197, 198
[3]) I, 200; ср II, 40, 45, 111.
[4]) I, 201.

свои силы. Онъ различилъ два рода сужденій: аналитическія и синтетическія, и выдвинулъ на первый планъ сужденія синтетическія, такъ какъ сужденія аналитическія предполагаютъ сужденія синтетическія[1]) Но послѣднія Кантъ раздѣлилъ на два разряда. синтетическія сужденія a posteriori и синтетическія сужденія a priori. Синтетическія сужденія a posteriori не привлекли вниманія Канта. Онъ ихъ нашелъ простыми и легко объяснимыми (съ чѣмъ не согласенъ Розмини)[2]). Вся трудность заострилась для Канта въ синтетическихъ сужденіяхъ a priori. Откуда получается предикатъ этихъ сужденій, необъяснимый опытомъ (т. к. они опыту предшествуютъ) и въ то же время отнюдь не содержащійся въ *понятіи субъекта*, какъ это было въ аналитическихъ сужденіяхъ? Въ этомъ вопросѣ Розмини видитъ суть философіи Канта,—ту точку, опираясь на которую рычагъ критицизма хотѣлъ бы перевернуть весь интеллектуальный міръ человѣчества[3]).

Критика Розмини направляется прямо на этотъ «архимедовскій» пунктъ. Онъ спрашиваетъ: доказалъ ли Кантъ дѣйствительную наличность синтетическихъ сужденій a priori? Другими словами: убѣдительны ли приводимыя въ этомъ случаѣ соображенія Канта? Если нѣтъ, то вся система Канта построена на пескѣ и есть лишь «мечта воображенія». Если да—въ критицизмѣ придется признать прочное и несокрушимое обоснованіе. Первымъ наиболѣе яркимъ примѣромъ синтетическихъ сужденій a priori Кантъ приводитъ ариѳметическое дѣйствіе 5+7=12 и доказательство синтетичности этого сужденія видитъ въ томъ, что мы можемъ произвести его лишь при помощи внѣшнихъ знаковъ, напр., пальцевъ. Но внѣшніе знаки вовсе не создаютъ ариѳметическаго дѣйствія, ибо они ничего не прибавляютъ къ *понятію* числа: «Они лишь помогаютъ намъ признать ту же самую вещь подъ двумя различными выраженіями». Другими словами: *или* внѣшніе знаки необходимы для постиженія чиселъ, взятыхъ въ отдѣльности (5 и 7), или же нѣтъ абсолютной необходимости въ нихъ и при соединеніи этихъ чиселъ въ одну сумму. Точно также въ слѣдующемъ *геометрическомъ* примѣрѣ Канта свойства прямой линіи аналитически содержатся въ понятіи прямизны, и чистаго понятія прямизны или кривизны вполнѣ достаточно для уразумѣ-

---

[1]) I, 202; II, 83, 223.
[2]) I, 203, примѣч. второе.
[3]) I, 204.

нія положенія: прямая есть кратчайшее разстояніе между двумя точками [1]). Вопросъ же о чистотѣ понятія есть общій логическій вопросъ, а не спеціально ариѳметическій или геометрическій. Синтетическое сужденіе въ физикѣ: «Въ мірѣ тѣлесномъ при всѣхъ измѣненіяхъ количество матеріи остается неизмѣннымъ»—тоже не синтетично, ибо оговорка «въ мірѣ тѣлесномъ» дѣлаетъ это сужденіе аналитическимъ [2]). Наконецъ и за «синтетическимъ» сужденіемъ въ метафизикѣ (если только метафизика существуетъ): «все, что происходитъ, имѣетъ причину» Розмини не признаетъ синтетичности. Въ понятіи того, что происходитъ аналитически, заложено понятіе причины, ибо понятіе дѣйствія и причины (происходящаго и происхожденія) *соотносительны* Трудность лежитъ вовсе не тамъ, гдѣ видитъ ее Кантъ. Въ нашемъ воспріятіи нужно различить три момента: 1. Мы воспринимаемъ какое-нибудь явленіе, какъ таковое, 2. Мы признаемъ его за *дѣйствіе;* 3. Мы заключаемъ, что явленіе, какъ дѣйствіе, должно имѣть причину [3]). Трудность лежитъ не въ первомъ моментѣ и не въ третьемъ, а *во второмъ*. Фактъ, вызывающій на размышленія, заключается въ томъ, какимъ образомъ каждое новое явленіе мы воспринимаемъ не только въ немъ самомъ, но и какъ нѣкоторое дѣйствіе. Но такъ какъ мы воспринимаемъ явленіе, какъ дѣйствіе, потому что разсматриваемъ его, какъ *начинающее существовать* (cominciante ad esistere) или, какъ переходъ отъ того, что не было, къ тому, что есть,—то вся трудность сводится къ вопросу, какимъ образомъ новое явленіе мы можемъ воспринимать, какъ начинающее существовать [4]). Или еще проще: какимъ образомъ воспринимаемъ мы вещи *существующими?* [5]).

Такимъ образомъ настоящая апорія заключается не въ томъ, откуда берутся сужденія, предикатъ которыхъ не почерпывается нами изъ опыта и въ то же время аналитически не выводится изъ субъекта, а въ томъ, какимъ образомъ мы создаемъ такое понятіе субъекта, въ которомъ аналитически содержится предикатъ, т. е. понятіе *субъекта существующаго*. Другими словами: апо-

---

[1]) I, 205; III, 63, 163
[2]) I, 206.
[3]) I, 207.
[4]) I, 208.
[5]) I, 209.

рія заключается въ неразсмотрѣнныхъ Кантомъ *синтетическихъ сужденіяхъ a posteriori*. Ибо понятіе субъекта, какъ вещи существующей, можетъ быть составлено лишь путемъ органическаго соединенія данныхъ чувственнаго опыта съ общей идеей существованія, изъ опыта не выводимой. Поэтому, вопреки Канту, общая и основная проблема философіи должна быть сформулирована такъ. «какимъ образомъ возможны тѣ первоначальныя сужденія, посредствомъ которыхъ мы образуемъ идеи или понятія вещей?» [1]) *Синтетическими* эти сужденія можно назвать по всей справедливости, только не въ смыслѣ Канта. Въ нихъ есть настоящій синтезъ, только не въ томъ мѣстѣ, гдѣ искалъ его Кантъ. Синтезъ состоитъ въ соединеніи предиката нечувственнаго характера (идея существованія) и субъекта чувственнаго происхожденія (комплексъ ощущеній). У Канта же предикатъ становится интегральною частью самого субъекта [2]) Различіе это очень важное, ибо изъ неточной формулировки основной проблемы у Канта вытекаетъ вся его философія. Если есть синтетическія сужденія a priori въ Кантовскомъ смыслѣ, т. е. такія сужденія, въ которыхъ предикатъ не получается ни изъ опыта, ни изъ анализа понятія субъекта, тогда необходимо допустить, что творцомъ предиката является самъ духъ нашъ [3]). Въ такомъ случаѣ главной задачей философіи становится. 1. Отыскать и описать всѣ необходимые и универсальные предикаты, безъ которыхъ не можетъ сложиться нашъ опытъ 2. Описать способъ, какимъ нашъ умъ формуетъ матеріалъ ощущеній по найденнымъ предикатамъ. Первое изъ этихъ изслѣдованій носитъ у Канта названіе «Аналитики понятій», второе—«Аналитики сужденій»; и вмѣстѣ образуютъ «аналитическій» отдѣлъ трансцендентальной логики. Средней частью является ученіе о времени, какъ о *схемѣ*, сообразуясь съ которой категоріи нисходятъ въ опытъ [4]). Зависимость отъ основной характеристики синтетическихъ сужденій a priori—очевидная, и, если ошибка въ этой характеристикѣ замѣчена правильно,—то столь же очевидно, что все построеніе «Критики чистаго разума» зависитъ отъ неточной формулировки основной проблемы. Въ сущности говоря, Кантъ есть продолженіе Рида.

---

[1]) I, 210.
[2]) I, 211; II, 149, 158.
[3]) I, 215.
[4]) I, 216.

«Инстинктъ» Рида расцвѣтаетъ «формами» Канта Какъ Ридъ, Кантъ не допускаетъ ничего врожденнаго и, какъ Ридъ же, признаетъ какъ бы прирожденной саму *способность* разума съ фатальной необходимостью конструировать при посредствѣ категорій весь внѣшній міръ [1]) Если Ридъ помѣщенъ въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «недостаткомъ», а Кантъ въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «излишкомъ», то причина этому та, что эмбріональный принципъ Рида у Канта одѣвается въ плоть и кровь и становится живымъ организмомъ цѣлой философской системы [2]).

Сравнивая *три* системы Платона, Лейбница и Канта,—Розмини въ одномъ отношеніи отмѣчаетъ регрессъ, въ другомъ—прогрессъ. Съ одной стороны, съ послѣдовательнымъ выступленіемъ двухъ послѣднихъ философовъ увеличивается субъективизмъ и иллюзіонизмъ въ познаніи Съ Кантомъ наступаетъ въ этомъ отношеніи какъ бы нѣкоторая «смерть», почему Розмини и называетъ его «великимъ софистомъ изъ Кенигсберга». Съ другой стороны, наблюдается послѣдовательное уменьшеніе ненужнаго «излишка» въ объясненіи основной проблемы. Лейбницъ допускалъ меньше врожденнаго, чѣмъ Платонъ, Кантъ меньше, чѣмъ Лейбницъ [3]). Чтобы продолжить линію прогресса—въ то же самое время уничтожить регрессъ, необходимо, съ одной стороны, обосновать прочно объективность познанія и навсегда отдѣлаться отъ призрака иллюзіонизма, съ другой же стороны, свести къ абсолютному единству и простотѣ элементъ врожденности. Кантъ, допустившій врожденности гораздо меньше Лейбница, тѣмъ не менѣе допускаетъ врожденнымъ разумъ *съ 17 формами* (12 категорій, 2 формы чувственности—время и пространство, и 3 идеи разума) [4]). Привести ихъ къ единству совсѣмъ не трудно. Самая парность и строгая симметричность ихъ вызываютъ подозрѣніе, ибо обыкновенно въ природѣ мы видимъ нѣчто совершенно противоположное, плодотворную и щедрую простоту, много превосходящую воображеніе человѣка [5]). Прежде всего, въ идеяхъ разума, *душа* и *вселенная* находятся въ зависимости отъ идеи Бога, ибо онѣ абсолютны лишь въ относительномъ смыслѣ, идея же Бога абсолютна безотносительно [6]) Но идея Бога, какъ ко-

---

[1]) I, 217—218.
[2]) I, 219; ср. III, 10—11, 55, 174.
[3]) I, 220.
[4]) I, 221.
[5]) I, 222.
[6]) I, 223.

нечной причины въ формальномъ смыслѣ, разлагается на болѣе элементарныя понятія, а именно: 1. Понятіе причины вообще; 2. Понятіе причины всего. Но понятіе причины принадлежитъ по Канту къ таблицѣ категорій, и такимъ образомъ идеи разума ничего первоначальнаго въ себѣ не заключаютъ. Если мы станемъ разсматривать таблицу категорій, то мы увидимъ, что не всѣ части ея одинаково первоначальны. Напр., три модальныхъ категоріи: *возможность*, *существованіе*, *необходимость* гораздо первоначальнѣе другихъ категорій, ибо я прекрасно могу мыслить *нѣчто возможное* или *существующее*, безъ всякаго отношенія къ категоріямъ *количества*, *качества* и *отношенія* [1]) Слѣдовательно, лишь модальныя категоріи можно назвать первичными въ настоящемъ смыслѣ слова, т. е. конституирующими самую *форму разума* [2]). Но и въ трехъ модальныхъ категоріяхъ приходится дѣлать различія Я могу имѣть идею какого-нибудь предмета, вовсе не существующаго. Слѣдовательно, существованіе конкретное и реальное не можетъ быть признано первичной формой разума. Точно также не можетъ быть признана первичной формой *необходимость* [3]) Идея какого-нибудь предмета есть его возможность, его мыслимость. Но мысля возможность, я вовсе не принужденъ тѣмъ самымъ мыслить необходимости. Что идея возможности занимаетъ дѣйствительно *основное* мѣсто среди категорій, показываетъ различеніе, сдѣланное выше. Розмини различилъ въ каждой категоріи ея общую неопредѣленную форму и ея опредѣленную приложенность въ чувственномъ опытѣ. Категорія въ общей формѣ есть категорія *въ возможности*, т. е. категорія возможности приложима ко всѣмъ категоріямъ и образуетъ ихъ общій моментъ [4]). Такое же различеніе нужно сдѣлать и въ формахъ чувственности. Пространство и время, какъ мы ихъ знаемъ въ опытѣ, отличаются отъ *чистаго* пространства и *чистаго* времени «трансцендентальной эстетики». Чистое пространство и чистое время суть пространство и время *въ возможности* Значитъ, категорія возможности составляетъ первый моментъ и въ формахъ чувственности. Другими словами, всѣ 17 формъ Канта, при ближайшемъ анализѣ, сводятся къ одной основной, т е къ кате-

[1]) I, 224.
[2]) I, 225.
[3]) I, 226.
[4]) I, 227.

горіи возможности или къ *идеѣ бытія неопредѣленнаго* (l'idea dell' ente indeterminato)[1]). Этимъ самымъ «излишекъ» радикально устраняется и «врожденность», безъ которой необъяснимо происхожденіе идей, признается въ абсолютно-минимальной степени Основная проблема идеологіи находитъ свою точную формулировку, и всѣ положительныя, творческія усилія Розмини должны направиться на самое остріе вопроса[2]).

Мы не будемъ подвергать существенному разбору только что изложенный историческій анализъ Розмини. И слабыя и сильныя стороны его скажутся въ полной мѣрѣ въ дальнѣйшемъ положительномъ построеніи. Отмѣтимъ только нѣкоторые промахи въ классификаціи разобранныхъ системъ. Такъ, напр., Аристотель попалъ въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «излишкомъ», тогда какъ изъ разбора Розмини явствуетъ, что онъ грѣшитъ лишь излишкомъ въ критикѣ Платона, а отнюдь не излишкомъ въ допущеніи врожденныхъ элементовъ познанія. Такое же недоумѣніе вызываетъ и помѣщеніе Канта въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «излишкомъ». Кантъ нигдѣ не называетъ 17 формъ разума *врожденными*. Для оправданія своей точки зрѣнія Розмини слѣдовало бы остановиться подольше на понятіи «врожденности» и показать, что это понятіе къ Канту приложимо. Самъ Розмини считаетъ, что изъ основъ философіи Канта вытекаетъ субъективизмъ и глубочайшій скептицизмъ. Слѣдовательно, Кантъ не обосновалъ объективности знанія. Т. е. онъ грѣшитъ «недостаткомъ», а не «излишкомъ» въ объясненіи основной проблемы. Кромѣ того, важнымъ упущеніемъ въ историческомъ разборѣ Розмини нужно счесть отсутствіе детальнаго анализа, съ одной стороны, системы Беркли и Юма[3]), грѣшащихъ «недостаткомъ» объясненія не менѣе

---

[1]) I, 228.

[2]) Розмини не останавливается на Кантѣ. Въ его 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, и, такимъ образомъ, возраженія противъ трехъ названныхъ мыслителей нисколько не *вводятъ* въ идеологію Розмини и не опредѣляютъ положительныхъ линій построеній Розмини.

[3]) Нѣкоторыя возраженія противъ Беркли и Юма Розмини дѣлаетъ попутно во второмъ томѣ *Новаго Опыта*, при построеніи своей собственной системы идеологіи. См ниже въ слѣдующей главѣ.

Локка и Кондильяка и представляющихъ въ развитіи новой философіи моментъ, гораздо болѣе важный, чѣмъ шотландская философія «здраваго смысла», и съ другой стороны—системы Декарта, Мальбранша[1]) и окказіонализма, которыя грѣшатъ несомнѣннымъ «излишкомъ», съ точки зрѣнія Розмини, въ допущеніи врожденности.

Противъ этихъ мелкихъ замѣчаній мы можемъ въ пользу Розмини привести два обстоятельства: 1. Въ его эпоху историко-философскія изысканія находились въ самомъ зачаточномъ состояніи. Въ Италіи они были представлены однимъ Галуппи. Если брать историческій разборъ Розмини въ связи съ его эпохой, то придется удивляться не нѣкоторымъ дефектамъ въ его планѣ, а его чрезвычайной, совершенно исключительной историко-философской эрудиціи. 2. Историческій разборъ не носитъ у Розмини строго-историческаго характера. Исторія служитъ лишь матеріаломъ для систематическаго изслѣдованія вопроса о правильной формулировкѣ основной проблемы познанія И нужно сказать, что изслѣдованіе ведется съ большимъ аналитическимъ искусствомъ и съ несомнѣнною діалектическою непрерывностью. Линія разсужденія нигдѣ не прерывается скачками, и мы можемъ отмѣтить всего лишь одно (впрочемъ, фундаментальное) колебаніе, которое можно охарактеризовать, какъ колебаніе между *Платономъ* и *Кантомъ*. Окончательный минимумъ врожденности Розмини считаетъ какъ бы *категоріей* Канта и въ то же время называетъ ее *идеей* неопредѣленнаго бытія, придавая, или лучше желая придать, какъ это явствуетъ изъ послѣдующаго, слову идея платоновскій смыслъ. Это колебаніе, обозначающееся лишь пунктиромъ въ изложенномъ пропедевтическомъ разборѣ, подчеркивается сильнѣе въ основахъ идеологическаго ученія, какъ они изложены въ *Новомъ Опытѣ*, обрисовывается съ наглядностью въ блестящей полемикѣ Джоберти противъ Розмини и, наконецъ, почти устраняется и въ позднѣйшей «теософической» системѣ Розмини, въ которой онъ хочетъ рѣшительно стать на сторону Платона противъ Канта, и основной идеѣ, конституирующей разумъ, опредѣленно приписать онтологическій характеръ.

---

[1]) О соотношеніи между Розмини и Мальбраншемъ см. статью *A. Bazaillas* Rosmini et Malebranhe. Сбор. v. II. pp. 23—75 и отд. Paris, 1901.

Очеркъ идеологіи Розмини.

I.

Историко-критическій анализъ привелъ Розмини къ *идеѣ неопредѣленнаго бытія*. Эта идея и становится отправнымъ пунктомъ для всѣхъ положительныхъ идеологическихъ построеній Розмини [1]).

Розмини исходитъ изъ факта, по его мнѣнію совершенно безспорнаго. *человѣкъ мыслитъ бытіе всеобщимъ образомъ*—(l'uomo pensa l'essere in un modo universale). Мыслить бытіе всеобщимъ образомъ—это значитъ мыслить качество, общее всѣмъ вещамъ, независимо отъ всѣхъ другихъ качествъ, частныхъ или не вполнѣ общихъ. Отъ меня зависитъ направлять вниманіе на тѣ или другія свойства вещей и, если я направляю вниманіе на свойство наиболѣе общее—т. е. на ихъ *бытіе*, тогда можно сказать, что я мыслю бытіе (l'essere) или сущее (l'ente) всеобщимъ образомъ Но это все равно, что сказать: у меня есть идея бытія, взятаго универсально. Нужно объяснить происхожденіе этой идеи. Чтобы объясненіе было правильнымъ, нужно охарактеризовать сначала природу идеи бытія. Поэтому первый вопросъ, который ставитъ себѣ Розмини,—это вопросъ объ основныхъ *свойствахъ* идеи бытія

Прежде всего идея бытія—нечувственна. Никакого чувственнаго образа ея имѣть мы не можемъ. Ибо чувственный образъ

---

[1]) Кромѣ указанныхъ раньше см. еще: *E. Avogadro, conte della Motta*: La filosofia dell' abate A. Rosmini esaminata. 4-a ed. Napoli, 1877. *G. Petri* Le dottrine di A. Rosmini sulla conoscenza difese. Torino, 1878. *G. Morando*. Il principio fondamentale della filosofia rosminiana davanti alla ragione ed alla tradizione. Сборн. v/1, p p. 47-99. *E. Morelli* Del principio filosofico rosminiano Ibid. p.p. 119-165. *A. Moglia* L' Essenza e l origine dell' Essere ideale nella filosofia di Rosmini. Ibid. p.p. 165-191. I. *Petrone* L'. Ideologia di Rosmini e quella degli altri, Ibid. v. II, p.p. 173-183.

можно имѣть лишь отъ вещи «индивидуализированной» и такой, которая воспринимается чувствами. Устанавливать принципъ. «мы не можемъ мыслить того, что не представляется намъ въ чувственномъ образѣ», и на основаніи этого заключать: «слѣдовательно, универсалій не существуетъ»—это значитъ съ самаго начала выставлять предразсудокъ—это значитъ насиловать факты и природу, вмѣсто того, чтобы внимать имъ и истолковывать ихъ съ осторожностью.

Во-вторыхъ, идея какой-нибудь вещи опредѣленно отличается отъ сужденія о существованіи этой вещи. Возьмемъ, говоритъ Розмини совершенно въ духѣ Канта, идею лошади во всей ея конкретности. Если бы я могъ матеріально воплотить эту идею, то отъ этого нисколько не обогатилась бы сама *идея*. Идея остается себѣ равной и независимой отъ реалій. Идея можетъ быть совершенной сама въ себѣ, и ея осуществленность въ реальныхъ вещахъ ничего не прибавляетъ къ этому совершенству. Поэтому сужденіе о существованіи какой-нибудь вещи, нисколько не обогащая идеи, является чѣмъ-то совершенно отличнымъ отъ самой идеи Идея намъ дана въ интуиціи. О существованіи же вещей мы имѣемъ *убѣжденіе* (persuasione), которое есть не что иное, какъ родъ согласія, даваемаго нами, или родъ признанія [1]).

Итакъ, въ идеѣ бытія нужно различать реальность и потенціальность, существованіе и возможность. Идея въ чистомъ видѣ можетъ быть понята лишь внѣ зависимости отъ того, что привноситъ въ нее сужденіе, т. е. бытіе, составляющее содержаніе чистой идеи, должно быть взято, какъ *чистая возможность* (mera possibilità). Въ такомъ видѣ идея явится послѣдней ступенью абстракціи, дальше которой итти некуда. И Розмини предупреждаетъ, что во всѣхъ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ подъ идеей бытія будетъ разумѣть идею бытія возможнаго или, иначе, сущее возможное [2]). Идею бытія возможнаго должно признать абсолютно неустранимымъ элементомъ мысли. Невозможна никакая мысль внѣ этой идеи. Если мы возьмемъ конкретную идею нашего друга Маврикія и постепенно станемъ отвлекать отъ нея одинъ признакъ за другимъ, то въ

---

[1]) II, 14, 15.

[2]) II, 16

концѣ-концовъ мы придемъ къ идеѣ такого бытія, въ которомъ вниманіе наше не фиксируетъ ни одного опредѣленнаго свойства, которое берется въ чистой возможности и дальше котораго идетъ абсолютное ничто, неосуществимое мыслью и потому не могущее стать содержаніемъ мысли [1]). Въ такомъ случаѣ идея бытія должна быть признана безусловно первой въ порядкѣ открытости для мысли Ея бытію въ мысли не предшествуетъ никакая другая идея, и чтобы быть понятой и принятой мыслью, она не нуждается въ посредствѣ чего-нибудь другого. Идею бытія, поэтому, Розмини картинно называетъ *костякомъ мысли*, которымъ держатся и на которомъ располагаются всѣ содержанія мысли, т. е. всѣ мыслимыя свойства вещей [2]).

II

Итакъ, идея бытія нечувственна и «возможна» Предварительнымъ установленіемъ этихъ двухъ чертъ расчищается дорога къ разрѣшенію вопроса о *происхожденіи* этой идеи. Сначала Розмини идетъ отрицательнымъ путемъ, показывая, какъ *не* можетъ быть объяснено происхожденіе идеи бытія, затѣмъ переходитъ къ положительнымъ утвержденіямъ, показывая, какъ происхожденіе идеи бытія можетъ и *должно* быть объяснено Идя по первому пути, онъ устанавливаетъ три отрицательныхъ положенія: 1. *Идея бытія не можетъ быть выведена изъ ощущеній*; 2. *Идея бытія не можетъ быть выведена изъ чувства нашего личнаго существованія*; 3. *Идея бытія не можетъ быть выведена изъ Локковой рефлексіи*. Вступая же на путь положительный, Розмини дѣлаетъ одно фундаментальное утвержденіе: *слѣдовательно, идея бытія можетъ быть признана лишь врожденной*.

Первое отрицательное положеніе онъ доказываетъ девятью соображеніями, причемъ каждое изъ нихъ основывается на томъ или иномъ основномъ свойствѣ идеи бытія, такъ что развертываніе этихъ доказательствъ есть въ то же самое время подробная характеристика идеи бытія. Идея бытія невыводима изъ

[1]) II, 17.
[2]) II, 18.

ощущеній, во-первыхъ, потому, что она *объективна*, ощущенія же субъективны [1]). Всѣ ощущенія суть модификаціи нашего психо-физическаго существа, всѣ суть видоизмѣненія насъ самихъ. Поэтому они всегда имѣютъ *отношеніе* къ намъ. Не можетъ быть ощущенія въ себѣ, ощущенія безотносительнаго. Самыя выраженія «существовать въ себѣ» и «быть ощущеннымъ» противоположны другъ другу, какъ противоположны понятія абсолютнаго и относительнаго, изъ которыхъ одно исключаетъ другое. Когда же мы мыслимъ бытіе всеобщимъ образомъ, мы беремъ его такимъ, какъ оно существуетъ въ себѣ внѣ всякаго отношенія къ какой бы то ни было другой вещи. Слѣдовательно, ощущенія, показывающія бытіе вещей лишь въ *отношеніи* къ намъ, никакъ не могутъ объяснить совершенной объективности и безотносительности идеи бытія. Если это не ясно сразу всѣмъ,—то только потому, что мы никогда не имѣемъ ощущеній чистыхъ, они всегда уже переработаны интеллектомъ. Мы обыкновенно не замѣчаемъ этой переработки, и объективность нашихъ дѣйствительныхъ ощущеній принимаемъ наивно, не видя, что она всецѣло есть дѣло разума [2])

Во-вторыхъ, чистая или простая идея *возможна* (possibile), она есть не воспріятіе дѣйствительной вещи, а лишь общая форма ея возможности. Но всякое ощущеніе относится къ вещи дѣйствительной. Не можетъ быть ощущенія, вызваннаго вещью возможной. Слѣдовательно, ощущенія не объясняютъ второго свойства идеи бытія—возможности [3]) Въ третьихъ, идея бытія *проста,* всякое же ощущеніе сложно, ибо необходимо имѣетъ отношеніе къ органическому строенію тѣла. По отсутствію какой бы то ни было аналогіи съ матеріей, идея бытія можетъ быть названа прямою противоположностью ощущенія [4]). Въ четвертыхъ, идея бытія *едина* и тожественна себѣ, ощущенія же множественны и другъ съ другомъ не связаны [5]). Въ пятыхъ и въ шестыхъ, идея бытія *универсальна и необходима.* Она относится къ неопредѣленному количеству частныхъ формъ бытія и потому можетъ быть названа безконечной. Въ то же время мы не-

---

[1]) II, 19

[2]) II, 19, 20.

[3]) II, 21

[4]) II, 22.

[5]) II, 23.

обходимо мыслимъ идею бытія возможной, и совершенно невозможно ее мыслить невозможной. Наоборотъ, ощущенія частны, дробны и не отмѣчены никакою необходимостью. Въ седьмыхъ и восьмыхъ, идея бытія *неизмѣнна и вѣчна*. Нельзя помыслить идею бытія происшедшей во времени или же въ какой-нибудь моментъ времени обладающей иными свойствами, чѣмъ въ другой моментъ, прошлый или будущій. Идею бытія приходится мыслить всегда себѣ равной и всегда неизмѣнно пребывающей въ своихъ свойствахъ. Ощущенія же измѣнчивы и преходящи[1]). Наконецъ, въ девятыхъ, идея бытія *неопредѣленна* (indeterminata). Если всѣ предыдущія свойства идеи бытія могутъ быть признаны общими свойствами всякой идеи, взятой въ чистомъ видѣ,—то *неопредѣленность* должна быть признана исключительнымъ свойствомъ идеи бытія, ея характеристической чертой. Ибо роды и виды универсальны, необходимы, возможны и т. д., но въ то же время *опредѣленны*. Они специфицируются рядомъ признаковъ, что совершенно отсутствуетъ въ идеѣ бытія, которую можно поэтому назвать абсолютно неопредѣленной[2]). А такъ какъ ощущенія всегда опредѣленны и индивидуализированы, то противоположность между природой ощущенія и природой идеи бытія подчеркивается съ большей наглядностью, чѣмъ при всѣхъ другихъ противоположеніяхъ, и невозможность выводить идею бытія изъ ощущеній становится очевидной[3]). Девять свойствъ, на основаніи которыхъ идея бытія признается невыводимой изъ ощущеній, можно свести къ тремъ основнымъ—къ объективности, возможности и неопредѣленности сообразно тремъ основнымъ элементамъ, которые можно различить въ идеѣ бытія: 1. *Нѣчто* (un qualche cosa); 2. *Возможность* или *идеальность*; 3. *Неопредѣленность*. Первый элементъ обосновываетъ объективность, второй — семь слѣдующихъ свойствъ идеи бытія, третій—неопредѣленность[4]).

III.

Второе отрицательное положеніе: *идея бытія* не *выводима изъ чувства нашего личнаго существованія*—Розмини считаетъ

[1]) II, 25.
[2]) II, 26.
[3]) II, 27.
[4]) II, 28.

выводомъ изъ положенія перваго. Если идея бытія не можетъ быть выведена изъ ощущеній, то столь же мало она можетъ быть выведена изъ чувствъ и въ частности изъ чувства нашего собственнаго существованія, какъ это пытались сдѣлать Кондильякъ и его переводчикъ и комментаторъ Фаллетти. Вѣдь наши чувства суть внутреннія ощущенія (sensationi interne) и, значитъ, по природѣ своей они не менѣе противоположны идеѣ бытія, чѣмъ ощущенія вообще[1]). Розмини считаетъ нужнымъ отчетливо различить между чувствомъ Я и *идеей* Я. Чувство Я просто, идея Я сложна. Она состоитъ изъ соединенія чувства Я, которое снабжаетъ ее матеріей, и идеи бытія вообще, которое является формой чувства Я и такимъ образомъ дѣлаетъ его познаваемымъ. Я, какъ субъектъ, относится лишь къ себѣ самому, имѣетъ бытіе частное, опредѣленное, индивидуальное. Я, какъ объектъ,—непервоначально, производно и зависимо отъ общей идеи бытія[2]) Мальбраншъ былъ правъ, противополагая чувство Я идеѣ Я Но онъ же сдѣлалъ ошибку, сказавъ, что наши внутреннія состоянія мы познаемъ внѣ идеи лишь черезъ чувства. Это познаніе, какъ и всѣ познанія вообще, посредствуется идеей бытія, т. е. сущимъ, взятымъ универсально, и если бы это не было такъ, мы не могли бы разсуждать о нашей душѣ, мыслить ее какъ реальность и какъ объектъ нашей мысли[3]).

Третье отрицательное положеніе: *идея бытія не можетъ быть выведена изъ Локковой рефлексіи*—Розмини утверждаетъ, какъ неизбѣжный выводъ изъ двухъ предыдущихъ положеній. Въ самомъ дѣлѣ, Локкову рефлексію можно опредѣлить, какъ простую обращенность вниманія на внѣшнія ощущенія или на внутреннее чувство, причемъ никакого творчества, никакого созиданія изъ ничего въ этой обращенности нѣтъ[4]) Но разъ доказано, что идея бытія не содержится ни во внѣшнихъ ощущеніяхъ, ни во внутреннихъ чувствахъ, тогда рефлексія, лишь обращенная на нихъ и ничего сама не продуцирующая, съ полною очевидностью не можетъ быть признана источникомъ идеи

---

[1]) II, 29
[2]) II, 30
[3]) II, 31.
[4]) II, 32

бытія[1]). Розмини приводитъ еще болѣе сильное доказательство этой мысли. Онъ говоритъ, что Локкова рефлексія немыслима, невозможна сама въ себѣ, ибо содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Нужно различать вниманіе двухъ родовъ: вниманіе чувственное (sensitiva) и вниманіе интеллектуальное (intellettiva). Первое вниманіе инстинктивно,—оно обращается на болѣзненность или пріятность ощущеній или переживаній. Оно не содержитъ въ себѣ никакихъ идеальныхъ моментовъ Второе вниманіе интеллектуально, т. е. необходимо руководится общими идеями и безъ нихъ немыслимо. У Локка мы встрѣчаемъ своеобразную quatternio terminorum. Онъ признаетъ только первый родъ вниманія, между тѣмъ выводы строитъ изъ *второго* Но вниманіе, которое, съ одной стороны, образуетъ абстрактнѣйшія идеи, а съ другой—начинаетъ свою работу внѣ всякаго руководства идеями,—есть вещь невозможная. А разъ оно немыслимо и невозможно, то тѣмъ менѣе мыслимо—возможно выводить изъ него идею бытія и вообще что бы то ни было[2])

IV.

Изъ послѣдняго отрицательнаго положенія можно сдѣлать общій выводъ: *идея бытія не получаетъ свое начало въ процессѣ воспріятія,* ибо она не содержится ни въ ощущеніи, ни въ чувствѣ, ни въ рефлексіи. Ридъ думалъ иначе. Не приписывая рѣшительнаго значенія ни одному изъ этихъ трехъ моментовъ, взятому въ отдѣльности, онъ тѣмъ не менѣе существованіе вещей производилъ изъ воспріятія, взятаго въ его цѣлостности, и воспріятіе въ такомъ видѣ характеризовалъ, какъ таинственный и неизъяснимый актъ. Розмини не отрицаетъ, что въ воспріятіи есть много таинственнаго, но онъ видитъ его совсѣмъ не тамъ, гдѣ Ридъ[3]). Воспріятіе тѣлъ по Риду складывается изъ трехъ моментовъ: 1. *Напечатлѣнія* на органахъ чувствъ; 2. *Ощущенія и* 3. *Воспріятія* существованія тѣлъ. Эти три момента строго послѣдовательны и связаны другъ съ другомъ, несмотря на то, что послѣдующій моментъ невыводимъ изъ предыдущаго. Послѣднее обстоятельство и заставило Рида оха-

[1]) II, 33
[2]) II, 34.
[3]) II, 35.

рактеризовать актъ воспріятія, какъ непостижимый Розмини видитъ въ этомъ недостаточное наблюденіе и недостаточный анализъ [1]) Воспріятіе *существованія тѣлъ* или, иначе, интеллектуальное воспріятіе можно разложить на составные элементы, и тогда его наличность въ душѣ нашей не нужно будетъ признавать неизъяснимой. Интеллектуальное воспріятіе слагается изъ трехъ моментовъ: 1. *Ощущеніе* намъ открываетъ чувственныя качества вещей въ ихъ частности, т е еще безъ общихъ качественныхъ предикатовъ. 2. *Идея существованія* вообще даетъ возможность отнести ощущаемую вещь въ разрядъ существующаго. 3. *Сужденіе* реализуетъ эту возможность, устанавливая опредѣленное отношеніе между ощущеніемъ и идеей существованія вообще. Всѣ три момента въ совокупности создаютъ интеллектуальное воспріятіе тѣлъ (percezione intellettiva de'corpi) [2]). Совокупность, т. е единство обусловлено единствомъ и тожествомъ субъекта ощущающаго съ субъектомъ разумѣющимъ. Такимъ образомъ, воспріятіе тѣлъ, т. е. воспріятіе внѣшняго міра таинственно и неизъяснимо лишь постольку, поскольку въ процессѣ воспріятія мы встрѣчаемъ моментъ, воспріятію предшествующій, въ немъ отнюдь не созидающійся и въ то же время его конституирующій [3]) Идея бытія не начинаетъ свое существованіе въ актѣ воспріятія. Наоборотъ, актъ воспріятія ею обусловленъ и лишь благодаря ней можетъ получить бытіе [4]).

Это положеніе становится еще болѣе очевиднымъ, если разсмотрѣть абсурдность утвержденія противоположнаго. Если идея бытія начинаетъ свое существованіе лишь въ процессѣ воспріятія, тогда источникомъ ея могутъ быть признаны: или божественный разумъ (что особенно подчеркнули арабы, слѣдовавшіе ученію Аристотеля о дѣятельномъ разумѣ) или же человѣческая душа (что вытекаетъ изъ основоположеній Кантовской философіи), ибо ощущеніе, какъ было доказано раньше, само не можетъ быть признано источникомъ идеи бытія. Первое мнѣніе Розмини считаетъ настолько страннымъ и необоснованнымъ, что оставляетъ его безъ разсмотрѣнія. Мнѣніе второе можно рас-

[1]) II, 37.
[2]) II, 38.
[3]) II, 39.
[4]) II, 40.

членить на два положенія. или идея бытія возникаетъ, какъ нѣкоторая *эманація* души или какъ ея *твореніе*. Въ первомъ случаѣ выходило бы, что идея бытія уже содержится въ глубинѣ души, т. е. прирождена ей, и воспріятіе есть нѣкоторое откровеніе души самой же себѣ по поводу внѣшнихъ ощущеній Въ такомъ видѣ это утвержденіе приближается къ истинѣ Но Кантъ придерживается другого мнѣнія. Его доктрина говоритъ *о продуцированіи* идеи бытія или скорѣе всѣхъ зависящихъ отъ нея формъ мысли познающимъ духомъ[1]) Какъ же возможно это? Внѣшнія ощущенія не могутъ быть поводомъ къ продуцированію того, что абсолютно на нихъ не похоже. Еслибъ они и были поводомъ, то какимъ образомъ вся операція продуцированія формъ мысли могла проходить внѣ всякаго нашего сознанія? Наконецъ, что самое главное, между познающимъ *субъектомъ* и идеей бытія пропасть не менѣе огромная, чѣмъ между ощущеніемъ и той же идеей. Субъектъ частенъ, идея универсальна, субъектъ случаенъ, идея необходима, субъектъ реаленъ, идея возможна, субъектъ—есть *субъектъ*, идея—*объектъ*. Я, субъектъ, усматриваю идею, объектъ. Это твердый фактъ, котораго нельзя опровергнуть. Я сознаю, что я *усматриваю*, а отнюдь не продуцирую то, что усматриваю. Продуцируя, мы сознаемъ усиліе; здѣсь же никакого усилія нѣтъ, какъ нѣтъ усилія для глаза видѣть объектъ внѣ себя. Розминн говоритъ тутъ слова, которыя часто цитируются его сторонниками. «Сущность идеи бытія настолько независима отъ нашего духа, ее созерцающаго, насколько звѣзда на тверди небесной независима отъ взгляда, ее разсматривающаго»[2]).

Переходъ отъ отрицательныхъ положеній къ положительному дѣлается самъ собой.

1. Если идея бытія настолько необходима, что входитъ существеннымъ образомъ въ формированіе всѣхъ другихъ идей, такъ что способность мыслить (соединять и разъединять идеи) мы можемъ имѣть лишь при наличности идеи бытія,

2. если идея бытія не содержится въ ощущеніяхъ,

3. если ее нельзя получить ни изъ внутренняго чувства, ни изъ внѣшнихъ ощущеній путемъ рефлексіи,

---

[1]) II, 41.

[2]) II, 41

4. если она не создается Богомъ въ моментъ воспріятія,

5. если, наконецъ, абсурдно утвержденіе, что она эманируетъ изъ насъ самихъ,—

тогда остается лишь одно утвержденіе: *идея бытія прирождена нашей душѣ,* такъ что мы рождаемся съ наличностью и съ видѣніемъ возможнаго сущаго, хотя и замѣчаемъ это очень поздно Путь исключенія, лежащій въ основѣ всего этого разсужденія, чтобы привести къ результатамъ безспорнымъ, долженъ быть пройденъ до конца, т. е. должно быть доказано, что число отрицаемыхъ положеній взято полностью. Розмини это доказываетъ такъ: существуетъ идея сущаго, взятаго универсально. Это безспорный фактъ, требующій объясненія Если же идея сущаго существуетъ, то у насъ есть только двѣ возможности: *или* утверждать, что она начала существовать вмѣстѣ съ нами (т. е., что она врождена), *или* же утверждать, что она возникла потомъ. Между этими двумя утвержденіями невозможно никакое утвержденіе среднее. Если она возникла потомъ, то она создана или нами самими или же чѣмъ-нибудь внѣ насъ: опять между этими утвержденіями невозможно никакое среднее утвержденіе. Первая возможность отвергнута Вторая въ свою очередь распадается на дилемму: или идея сущаго произведена въ насъ причиной чувственнаго порядка или же причиной сверхчувственнаго порядка(напр., Богомъ). Оба члена дилеммы были отвергнуты, и такимъ образомъ дальше итти некуда. Остается лишь одно утвержденіе: идея бытія врождена[1]).

Обыкновенно возражаютъ, что врожденность противорѣчитъ психологическому наблюденію: мы ея въ себѣ *не замѣчаемъ*. Но уже Лейбницъ правильно отвѣтилъ на это возраженіе, и Розмини лишь нѣсколько распространяетъ мысль Лейбница. Мы не замѣчаемъ врожденности идеи бытія только потому, что вообще наше вниманіе очень узко и, занятое чѣмъ-нибудь однимъ,

---

[1]) II, 42 Ср.—„Я бы не хотѣлъ думать, что слово *врожденная*, прибавленное мною къ слову идея, представится кому-нибудь страшной, подобно тому, какъ дѣтямъ страшна *бефана*. Въ концѣ-концовъ словомъ *врожденная* я хочу только сказать, что идея бытія не образуется нами самими, что она дана намъ самой природой и предстоитъ духу нашему въ интуиціи непосредственно". Rinnovamento della filosofia in Italia etc Napoli 1843, p. 70.

не можетъ обратиться къ другому [1]). Вполнѣ естественно, что при такомъ свойствѣ вниманія сознаніе идеи бытія можетъ появиться у насъ очень поздно, а осознать ея врожденность совсѣмъ уже трудно Вѣдь съ дѣтства наше вниманіе обращено на *внѣшній* потокъ явленій, на безчисленныя вкусовыя, осязательныя, слуховыя и зрительныя ощущенія [2]). Еще Бонавентура отмѣтилъ это свойство сознанія и правильно различилъ между сознаніемъ и самосознаніемъ разума. «Удивительна», говоритъ онъ, «слѣпость нашего разума, который не *осознаетъ* того, что онъ *видитъ* прежде всего и безъ чего онъ вовсе не можетъ познавать. Но какъ глазъ, воспринимая различіе цвѣтовъ, не замѣчаетъ свѣта, благодаря которому онъ видитъ ихъ, такъ и око нашего разума, устремленное на конкретное и универсальное въ вещахъ, не видитъ самого *сущаго* внѣ всякихъ родовъ [3]).

V.

Дойдя до врожденности идеи бытія, взятаго универсально, Розмини чувствуетъ себя нашедшимъ непоколебимо-твердый пунктъ, и не разъясняя, что именно онъ разумѣетъ подъ чрезвычайно сложнымъ понятіемъ врожденности, онъ прямо переходитъ къ раскрытію того, какъ врожденная идея бытія разрѣшаетъ трудности, намѣченныя историко-критическимъ анализомъ, и объясняетъ происхожденіе рѣшительно всѣхъ идей, т. е. всего состава человѣческаго познанія. Порядокъ въ разрѣшеніи трудностей и въ объясненіи происхожденія всѣхъ идей изъ «идеи матери» намѣчается основнымъ различеніемъ двухъ элементовъ во всякаго рода познаніяхъ [4]). Всѣ наши познанія, какъ доказано выше, имѣютъ необходимое отношеніе къ идеѣ возможнаго сущаго или къ идеѣ неопредѣленнаго бытія или еще иначе къ идеѣ потенціальнаго существованія—каковая идея (ибо всѣ три термина—суть названія единой идеи) составляетъ *апріорную и формальную* часть нашихъ познаній. Вся же остальная часть, за вычетомъ идеи возможнаго сущаго, есть не что

[1]) II, 43.
[2]) II, 44—45
[3]) II, 46—47.
[4]) II, 48.

иное, какъ *модусы* этого же самаго сущаго, его различныя детерминаціи, каковыя составляютъ *апостеріорную* часть познанія. Въ виду рѣшительнаго различія этихъ двухъ частей познанія приходится и различнымъ образомъ ихъ объяснять. Апріорно-формальную часть — идеей сущаго, апостеріорно-матеріальную — ощущеніемъ. Но такъ какъ объясненію этихъ двухъ сторонъ познанія долженъ предшествовать рядъ общихъ соображеній,— то вся совокупность необходимыхъ объясненій располагается у Розмини на четыре отдѣла: 1. *Происхожденіе всѣхъ идей вообще при посредствѣ идеи бытія.* 2. *Происхожденіе общихъ принциповъ разсужденія.* 3. *Происхожденіе чистыхъ идей, ничего не заимствующихъ изъ чувства.* 4. *Происхожденіе идей не чистыхъ, кое-что заимствующихъ при своемъ образованіи изъ чувства.*

Первый отдѣлъ или происхожденіе всѣхъ идей вообще при посредствѣ идеи бытія носитъ общій характеръ и состоитъ главнымъ образомъ изъ точныхъ опредѣленій тѣхъ основныхъ понятій, которыми Розмини пользуется при всѣхъ дальнѣйшихъ «выведеніяхъ»[1]).

Всѣ идеи (т. е. все содержаніе нашего знанія), какъ было сказано уже, должны быть объяснены изъ идеи бытія, матеріально изъ ощущенія. Способность видѣть идею неопредѣленнаго бытія Розмини называетъ *интеллектомъ*. Интеллектуальное воспріятіе, состоящее въ отнесеніи ощущеній въ общій разрядъ существующаго черезъ посредство сужденія, не объясняется однимъ интеллектомъ. Для этого потребна особая разумная способность, которую Розмини называетъ *разсудкомъ* (ragione). Какъ интеллектъ, такъ и разсудокъ тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ идеей сущаго. Безъ этой идеи, неотъемлемо принадлежащей нашему духу, не можетъ быть ни интеллекта, ни разсудка. Поэтому можно сказать, что идея бытія *формируетъ* нашъ разумъ въ его двухъ моментахъ—въ интеллектѣ и разсудкѣ и конституируетъ духъ нашъ въ его осмысленности и разумности[2]). Такимъ образомъ, идея бытія настолько внутренно связывается съ разумомъ, что признается даже его источникомъ и его образующей формой. Путемъ

[1]) II, 49—50.

[2]) II, 51.

искусственнаго толкованія Розмини подтвержденіе этой мысли находитъ въ тезисѣ Ѳомы Аквинскаго: Objectus intellectus est ens vel verum commune [1]), и дѣлаетъ изъ нея общій выводъ: всѣ философы согласны, что идеи относятся къ способности познанія, но способность познанія рождается изъ соединенія идеи бытія съ нашимъ духомъ;—слѣдовательно, идея бытія есть первопринципъ познанія, или, другими словами, идея бытія есть начало всѣхъ другихъ идей и ихъ общій первоисточникъ [2]).

Съ разсудкомъ тѣсно связана *рефлексія*. Она есть особая функція разсудка. Отъ интеллектуальнаго воспріятія она отличается тѣмъ, что воспріятіе всегда предметомъ своимъ имѣетъ единичныя вещи, рефлексія же обращена на нѣсколько вещей сразу, и если бы даже она сосредоточилась на одномъ предметѣ, то все-же въ этомъ сосредоточеніи идеально присутствовали бы и другіе предметы [3]). Въ результатѣ рефлексіи получается *отвлеченіе*, которое отдѣляетъ элементы общіе отъ элементовъ частныхъ. Съ отвлеченіемъ (astrazione) не нужно смѣшивать обобщеніе (universalisazione). Отвлеченіе нѣчто отнимаетъ отъ познанія (частные признаки), обобщеніе прибавляетъ (общность). Общность или универсальность есть не что иное, какъ *возможность* вещи (possibilità della cosa). Она получается такъ: интеллектуальное воспріятіе соединяетъ ощущеніе съ идеей бытія, затѣмъ интеллектъ разсматриваетъ это бытіе какъ возможное—вотъ общность или универсалія и готова [4]). Обычно смѣшиваютъ отвлеченіе (абстракцію) съ обобщеніемъ (универсализированіемъ), потому что въ только что описанный процессъ входитъ и отвлеченіе. Но Розмини подчеркиваетъ, что отвлеченіе ни въ какомъ случаѣ *не создаетъ* универсалій. Роль отвлеченія—только отдѣлить идею бытія, опредѣленнаго такими-то ощущеніями, отъ самихъ ощущеній. Такимъ образомъ, отвлеченіе направлено на интеллектуальное воспріятіе, а не на идею опредѣленнаго бытія [5]). Послѣдняя является результатомъ специфическаго акта—обобщенія, универсализированія. Этотъ актъ созидаетъ виды, отвлеченіе—

[1]) II, 52.
[2]) II, 53.
[3]) II, 54.
[4]) II, 55
[5]) II, 56—57.

роды [1]). Основное различіе между видами и родами хорошо сознавалось древностью, и лишь принявъ его во вниманіе, мы можемъ дѣйствительно проникнуть въ доктрину Платона объ идеяхъ. Платоновы идеи—это виды, а не роды, это типы, заключающіе все совершенство входящихъ въ нихъ предметовъ, а не отвлеченія отъ нихъ [2]). Кромѣ перечисленныхъ способностей, у насъ есть еще способность обращать вниманіе одновременно на нѣсколько идеи и сводить ихъ къ единству черезъ установленіе между ними связи Въ результатѣ такой операціи получаются *сложныя идеи* (idee complesse) [3]). Наконецъ, всѣ операціи нашего ума (всѣ «интеллекціи») могутъ быть расположены въ три отдѣла: 1. Интеллектуальныя воспріятія; 2 Идеи въ собственномъ смыслѣ; 3. Различные модусы идей (идеи отвлеченныя и идеи сложныя) [4]). Для первыхъ потребно обобщеніе (универсализація); для вторыхъ—отвлеченіе, направленное на воспріятія; для третьихъ—отвлеченіе, направленное на уже образованныя идеи. Универсализація или обобщеніе есть существенно актъ *синтеза* и синтеза первоначальнаго [5]), два слѣдующіе процесса носятъ характеръ *рефлективный*, причемъ, какъ въ отвлеченіяхъ перваго порядка, такъ и въ отвлеченіяхъ второго порядка огромную вспомогательную роль играетъ *языкъ* [6]). Базой всѣхъ операцій нашего ума являются такимъ образомъ *идея сущаго и ощущенія* [7]) Общимъ между ними должно быть признано понятіе *дѣйствія*. Ибо мыслить бытіе универсально (врожденная идея въ насъ), это значитъ мыслить первое *дѣйствіе* (un'azion prima). Ощущенія же суть нѣкоторыя *дѣйствія* въ *насъ*. Какъ дѣйствія, причиной которыхъ мы объявить себя не можемъ, они предполагаютъ дѣйствіе первое, и, значитъ, ощущенія естественно связываются единымъ духомъ нашимъ съ врожденною идеей бытія [8]). Здѣсь Розмини дѣлаетъ краткое различеніе между идеей и *словомъ разума* idea e il verbo della

---

[1]) II, 58.
[2]) II, 59—60.
[3]) II, 60.
[4]) II, 61.
[5]) II, 62.
[6]) II, 63—71.
[7]) II, 73.
[8]) II, 74—75.

mente. Идея есть не что иное, какъ возможность вещи, ея мыслимость, и такъ относится къ реальности вещи, выражаемой словомъ, какъ потенція относится къ акту [1])

VI.

Отдѣлъ общихъ разъясненій Розмини заканчиваетъ разборомъ нѣсколькихъ возможныхъ возраженій противъ достигнутыхъ результатовъ. Врожденная идея бытія, становясь началомъ всей дѣятельности разума, разрѣшаетъ основную трудность, намѣченную историко-критическимъ анализомъ. какъ возможно *первое* сужденіе? [2]). Поднимается только вопросъ: можетъ ли какая-бы то ни было идея схватываться умомъ безъ помощи сужденія. И если не можетъ, то какъ же идея бытія, даже если признать ее врожденной, объяснитъ возможность перваго сужденія, когда для того, чтобы попасть въ разумъ и стать, такъ сказать, фактомъ внутри-разумнымъ, она нуждается въ посредствѣ сужденія? Розмини разрѣшаетъ этотъ вопросъ указаніемъ, что положеніе «идеи образуются сужденіемъ» можетъ распространяться лишь на идеи образованныя и происшедшія, а отнюдь не на идею не образованную и въ эмпирическомъ смыслѣ не происшедшую Тѣмъ болѣе, что строгость только что приведеннаго положенія обусловливается тѣмъ, что каждая образованная идея необходимо состоитъ изъ двухъ элементовъ (напр. идея тѣла изъ идеи бытія вообще—сказуемое—и совокупность ощущеній—подлежащее), тогда какъ идея бытія неразложима на элементы, на подлежащее и сказуемое, она едина и абсолютно проста и потому не нуждается въ посредствѣ сужденія. Разумъ не образуетъ ея, а самъ образуется ею, имѣя началомъ своего бытія ея *интуицію* [3]). Самъ Розмини признаетъ этотъ отвѣтъ не вполнѣ удовлетворительнымъ. Вѣдь идея возможнаго бытія можетъ быть выражена какъ будто бы вполнѣ адекватно такъ: «возможно, что нѣчто существуетъ». Такое положеніе есть сужденіе, ибо, соглашаясь съ нимъ, мы произносимъ сужденіе «нѣчто—возможно». Значитъ идея бытія вводится въ разумъ сужденіемъ. Его сказуемое—возможность, подлежащее—

[1]) II, 76—79.
[2]) II, 80
[3]) II, 81

неопредѣленное нѣчто Это новое затрудненіе Розмини устраняетъ различеніемъ возможности въ чистомъ видѣ (возможности *логической*, possibilità logica) отъ возможности, связанной съ реальными условіями (возможности, какъ *вѣроятія*—probabilità) [1]) Первая обозначаетъ лишь мыслимость, лишь отсутствіе внутреннихъ, логическихъ противорѣчій и потому носитъ совершенно отрицательный характеръ. Вторая же имѣетъ опредѣленное отношеніе къ ряду реальныхъ условій (напр., невозможно, чтобы дерево выросло не изъ сѣмени) и потому носитъ характеръ положительный. Она ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана врожденной. Наоборотъ, эта возможность-вѣроятіе есть результатъ умственныхъ операцій надъ реальными вещами. Изъ этого слѣдуетъ, что выраженіе: «возможно, что существуетъ нѣчто» передаетъ идею возможнаго бытія *неправильно*, ибо въ этомъ выраженіи возможность берется въ реальномъ значеніи, тогда какъ въ идеѣ возможнаго бытія оно берется въ значеніи чисто логическомъ [2]). Нельзя сказать: «намъ врожденно, что нѣчто—возможно», нужно сказать: «намъ врождена идея сущаго, лишенная противорѣчій», или еще лучше: «намъ врождена идея сущаго, которая при рефлексіи на нее оказывается лишенной противорѣчій». Другими словами, врожденная идея бытія лишена какихъ бы то ни было предикатовъ и какихъ бы то ни было детерминацій Поэтому она—универсальнѣйшій предикатъ, по отношенію къ которому всякія детерминаціи, т. е. всѣ возможные виды опредѣленнаго бытія, могутъ быть лишь субъектами [3]). Но этимъ разъясненіемъ не устраняются всѣ возраженія. Есть еще одна специфическая трудность въ ученіи о врожденности идеи бытія Въ положеніи «намъ врождена идея сущаго» можно при желаніи различить два термина: это, во-первыхъ, «я» воспринимающее и, во-вторыхъ, идея воспринимаемая. Слѣдовательно, слитное выраженіе «намъ врождена идея сущаго» можно расчленить въ болѣе точное выраженіе «я воспринимаю идею сущаго». И это есть сужденіе, необходимо состоящее изъ подлежащаго и сказуемаго [4]). Эту трудность Розмини устраняетъ различеніемъ между «сы-

[1]) II, 82.
[2]) II, 83.
[3]) II, 84
[4]) II, 85.

рымъ» воспріятіемъ и сужденіемъ объ немъ. Насколько простой актъ видѣнія глазомъ какого-нибудь предмета отличается отъ сужденія «я вижу этотъ предметъ», настолько же и простое и неразложимое воспріятіе разумомъ идеи бытія отлично отъ сужденія «я воспринимаю идею бытія». *Воспріятіе и сужденіе о воспріятіи* два существенно различныхъ акта. Когда я воспринимаю что-нибудь, мое вниманіе непроизвольно направляется на предметъ, и я объ этомъ вниманіи не могу имѣть никакого сознанія. Если взять актъ воспріятія въ интенсивномъ видѣ, когда, напр., предметъ воспріятія совпадаетъ съ объектомъ моего желанія и я испытываю экстазъ, т. е. всецѣлое погруженіе въ объектъ, тогда отсутствіе какой бы то ни было рефлексіи становится совершенно очевиднымъ. Возможно ли въ такомъ состояніи рефлектировать о переживаемомъ? Розмини думаетъ, что невозможно въ такой же степени, въ какой ребенокъ, сосущій грудь матери, не можетъ рефлектировать объ этомъ[1]. И ему вспоминаются слова Данте.

Perche appressando se al suo desire
Nostro inteletto si profonda tanto
Che retro la memoria non puo ire.

Произнести сужденіе «я воспринимаю идею бытія» я могу лишь имѣя рефлексію на самого себя. Но вѣдь самая эта рефлексія предполагаетъ *идею* моего «я», которую, какъ было раньше указано, необходимо строго отличать отъ натуральнаго и первичнаго *чувства* моего «я»[2]. Для простого воспріятія достаточно чувства «я», для сужденія объ немъ необходима идея «я». Идея же «я» есть идея пріобрѣтенная, т. е. существенно зависимая отъ идеи неопредѣленнаго бытія и, значитъ, никакъ не могущая ее обусловливать[3]. Но это значитъ, что разумъ нашъ одаренъ своеобразнымъ *интеллектуальнымъ чувствомъ* (senso intellettuale). Подобно тому, какъ чувства тѣлесныя воспринимаютъ непосредственно качества вещей, подобно этому и чувство интеллектуальное воспринимаетъ непосредственно (percepisce immediatamente) возможно сущее. Само собой разумѣется, различіе между чувствомъ тѣлеснымъ и чувствомъ

[1]) II, 86
[2]) II, 87.
[3]) II, 88.

интеллектуальнымъ огромное. Первое объектомъ своимъ имѣетъ чувственное и пространственное, второе — духовное, абсолютно неопредѣленное. Первому предметъ открывается не столько какъ объектъ, сколько какъ дѣятельная сила Второму же онъ открывается въ своей совершенной объективности, и ея дѣятельность является уже нѣкоторымъ слѣдствіемъ[1]) Итакъ, интеллектуальное чувство предметомъ своимъ имѣетъ идею и ею импрессионируется.

Идея имѣетъ свой особый, специфическій видъ бытія. Помимо наличныхъ вещей, бытіе которыхъ мы называемъ реальнымъ, мы должны признать особую категорію бытія—бытія идеальнаго, каковое не можетъ быть смѣшиваемо ни съ міромъ тѣлесныхъ вещей, ни съ нашимъ духомъ, ни вообще съ какой-нибудь другой вещью, принадлежащей къ реальному міру. Поэтому было бы величайшей ошибкой счесть идею, не принадлежащую къ реальному міру, за ничто «Наоборотъ, идея или бытіе идеальное», говоритъ Розмини, «есть извѣстнѣйшая и благороднѣйшая сущность» (è un'entità verissima e nobilissima). Она нумерически едина для всѣхъ людей. Солнце не видно одновременно на двухъ полушаріяхъ, но идея бытія одна и та же, присуща всѣмъ сотвореннымъ умамъ, взятымъ не только на двухъ полушаріяхъ, но и во всѣ эпохи исторіи, начиная съ сотворенія міра[2]) Если эта идея не поддается опредѣленію, то она доступна анализу, и мы можемъ испытывать ее, какъ *свѣтъ нашего духа*. «Что же можетъ быть яснѣе свѣта? Потушите его, и останется чистая тьма» Про идею бытія можно сказать, что для воспріятія ея съ нашей стороны не требуется никакого *согласія*. Она предстоитъ сознанію нашему, какъ чистѣйшій фактъ. Ибо вѣдь сама идея эта ни утверждаетъ, ни отрицаетъ. Она обусловливаетъ въ насъ самую возможность какъ отрицать, такъ и утверждать[3]). Называя идею бытія свѣтомъ, Розмини колеблется, къ какому источнику возвести этотъ свѣтъ. То онъ вслѣдъ за Августиномъ признаетъ идею бытія свѣтомъ несотвореннымъ, а то вслѣдъ за Ѳомою Аквинскимъ называетъ его сотвореннымъ «Несомнѣнно», говоритъ онъ, «что свѣтъ, сообщенный Богомъ человѣческому разуму, не есть

[1]) II, 89

[2]) Rinnov. p. 294, 297

[3]) II, 90.

всецѣло свѣтъ божественный, или лучше, не можетъ быть сообщена ни людямъ, ни вообще твари божественная сущность всецѣло. Поэтому свѣтъ божественной идеи или, вѣрнѣе, божественнаго Слова, сообщаясь людямъ, получаетъ по волѣ Творца нѣкоторое опредѣленное ограниченіе. Объ этомъ ограниченіи уже не спорятъ. Тутъ Августинъ въ полнѣйшемъ согласіи съ Ѳомою Аквинскимъ. Поэтому, что же мѣшаетъ называть этотъ свѣтъ *сотвореннымъ*, поскольку онъ имѣетъ въ себѣ нѣчто ограниченное, чего нѣтъ въ божественной сущности? Онъ можетъ считаться несотвореннымъ въ своей собственной сущности и сотвореннымъ въ той частной формѣ, въ которой онъ свѣтитъ человѣку и вообще сотвореннымъ умамъ. Свѣтъ божественный, сущность божественная и идея божественная могутъ быть разсматриваемы либо въ себѣ, либо въ своей сообщенности людямъ. Въ себѣ божественная идея есть солнце, въ своей сообщенности—свѣтъ» [1]). Все же, колеблясь между признаніемъ идеи бытія божественной въ собственномъ смыслѣ и божественной въ смыслѣ несобственномъ, Розмини больше и опредѣленнѣе склоняется ко второму мнѣнію. «То, что мы видимъ», говоритъ онъ, самъ резюмируя свою мысль, «есть не божественная сущность, а лишь принадлежность Бога (appartenenza di Dio), и, лишь усовершаясь, пріобрѣтаетъ форму Бога... Поэтому бытіе, видимое нами столь ограничительно, правильнѣе называть свѣтомъ сотвореннымъ, нежели несотвореннымъ» [2]).

VII.

Покончивъ съ общими разсужденіями о возможности объяснить происхожденіе всѣхъ идей при помощи идеи бытія, Розмини переходитъ къ *конкретному* выведенію совокупности всѣхъ идей изъ единой врожденной идеи и тутъ прежде всего встрѣчается съ вопросомъ о происхожденіи *первыхъ принциповъ разсужденія* [3]). Этимъ самымъ онъ переходитъ къ центральному нерву своей идеологической системы Онъ «пускаетъ въ ходъ»

---

[1]) Rinnov. p.p. 284-285.

[2]) Ibid. p.p. 288-289, 349 367. Относящіяся сюда утвержденія Розмини будутъ разобраны при изложеніи критики Джоберти.

[3]) II, 91.

результаты, достигнутые всѣмъ предшествующимъ разсужденіемъ, и пытается оправдать свою основную мысль на цѣломъ рядѣ конкретныхъ выводовъ и приложеній.

Связь основныхъ принциповъ разсужденія съ основоположеніемъ о возможномъ сущемъ Розмини устанавливаетъ слѣдующимъ образомъ: какая бы то ни была мысль осуществляетъ себя въ сужденіяхъ и разсужденіяхъ. Иначе мысль не можетъ *начаться*. Но всѣ сужденія подчинены закону противорѣчія. Первоначаленъ ли этотъ законъ, есть ли онъ абсолютное первое? Розмини думаетъ, что нѣтъ [1]). Въ простомъ видѣ законъ противорѣчія можно выразить такъ: «того, что есть, не можетъ не быть». «То, что есть»—подлежащее, «не быть»—сказуемое, «не можетъ»—связка, выражающая отношеніе между двумя терминами сужденія. Каково же это отношеніе? Отвѣтъ можетъ быть одинъ: отношеніе *невозможности*. Невозможность логическая—есть невозможность мыслить, а эта въ свою очередь есть *ничто* (il nulla) [2]). Другими словами, законъ противорѣчія утверждаетъ, что нельзя соединить въ мысли бытіе съ небытіемъ, ибо въ такомъ случаѣ мы отрицаемъ то, что утверждаемъ, и результатъ будетъ равенъ нулю. Поэтому законъ противорѣчія есть не что иное, какъ возможность самой мысли (possibilita del pensare). Отрицать эту возможность абсолютно немыслимо, ибо отрицать ее, не мысля—безсмысленно; отрицать же на основаніи мысли противорѣчиво и софистично. Принципъ противорѣчія независимъ отъ человѣческихъ мнѣній и человѣческихъ убѣжденій. Онъ имъ не только предшествуетъ, но и обусловливаетъ самую ихъ возможность. Но эта первичность закона противорѣчія не представляется Розмини окончательной. Выраженіе «нельзя мыслить бытіе вмѣстѣ съ небытіемъ» можно свести къ еще болѣе простому предложенію: «предметомъ мысли можетъ быть только бытіе». Но вѣдь это есть основоположеніе самого Розмини, по которому самая сущность разума конституируется идеей бытія. Такимъ образомъ, законъ противорѣчія, предшествующій всѣмъ формамъ мысли, началомъ своимъ имѣетъ идею бытія, которая въ законѣ противорѣчія находитъ свое первое раскрытіе и примѣненіе [3]). Но такъ

[1]) II, 94.
[2]) II, 92.
[3]) II, 93.

какъ всякій принципъ долженъ быть выраженъ въ цѣломъ предложеніи, то первопринципъ, предшествующій самому закону противорѣчія, Розмини выражаетъ въ положеніи. «предметъ мысли есть бытіе», и называетъ его принципомъ познанія (principio di cognizione) [1]).

Итакъ, самый первый принципъ разсужденія—это принципъ познанія. Онъ—принципъ всѣхъ принциповъ, законъ всѣхъ законовъ, основная норма разумнаго духа, сущность самого разума Отъ него непосредственно зависитъ законъ противорѣчія, который поэтому въ ряду принциповъ разсужденія занимаетъ второе мѣсто. Третье мѣсто занимаетъ *принципъ субстанціальности* (нельзя мыслить свойствъ безъ субстанціи), четвертое—*принципъ причинности* (нельзя мыслить новое происшествіе безъ причины) [2]) Принципъ субстанціальности Розмини предлагаетъ вывести самимъ читателямъ по образцу того, какъ онъ выводитъ принципъ причинности Этотъ же принципъ онъ выводитъ слѣдующимъ образомъ. Выраженіе «всякое происшествіе имѣетъ 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 безпричиннаго происшествія Въ самомъ дѣлѣ, сказать «то, что не существуетъ, дѣйствуетъ» противорѣчиво, ибо воспринимать дѣйствіе внѣ бытія—это значитъ воспринимать, не воспринимая. Вѣдь первый принципъ говоритъ: «предметъ мысли есть бытіе» и безъ бытія невозможно ничего мыслить. Понятіе же безпричиннаго происшествія и есть какъ разъ то, что, не существуя, дѣйствуетъ. Такимъ образомъ, принципъ причинности выводится безъ труда изъ принципа противорѣчія, который въ свою очередь есть не что иное, какъ раскрытіе принципа познанія. Принципъ же познанія—есть раскрытіе и приложеніе *идеи* бытія. Поэтому можно сказать, что не только указанные четыре принципа, но и вообще всѣ болѣе частные принципы разсужденія состоятъ изъ соотвѣтствующихъ идей, которыя, становясь сказуемыми сужденій, даютъ въ результатѣ общія положенія [3]). Такъ, напр., идея справедливости становится принципомъ морали, идея красоты—принципомъ эсте-

[1]) II, 93
[2]) II, 94
[3]) II, 95

тики И вообще *сущность* вещей становится *принципомъ разсужденія* объ этихъ вещахъ. Но въ такомъ случаѣ задача выведенія принциповъ разсужденія сводится къ болѣе простой задачѣ *выведенія идей* Если объяснено происхожденіе идеи, то тѣмъ самымъ объяснены и всѣ принципы разсужденія. Какимъ же образомъ выводятся идеи?

VIII.

Выведеніе идеи чистыхъ, т. е совершенно не зависящихъ отъ чувства,—Розмини представляется въ своемъ началѣ очень простымъ. Первый рядъ идей, называемыхъ *элементарными*, онъ выводитъ изъ основныхъ чертъ идеи бытія Этихъ идей онъ насчитываетъ *семь* идею единства, идею числа, идею возможности, идею универсальности, идею необходимости, идею неизмѣнности, идею абсолютности[1]) Всѣ онѣ заключены въ понятіи идеальнаго бытія, суть его натуральныя свойства Онѣ даны вмѣстѣ съ нимъ, и, чтобъ получить ихъ, достаточно лишь различить ихъ и обозначить каждую словомъ. Поэтому то онѣ, несмотря на абстрактнѣйшій характеръ, такъ свойственны (familiari) людямъ. Если взять каждую изъ нихъ въ отдѣльности, то назвать ихъ идеями въ полномъ смыслѣ нельзя. Онѣ не идеи, а *элементы* единой идеи, поэтому ихъ можно назвать элементарными идеями. Будучи элементами идеальнаго бытія, онѣ могутъ быть объясняемы изъ ощущеній столь же мало, какъ и само идеальное бытіе[2]). Вотъ почему великіе мыслители (напр. Августинъ въ трактатѣ De libero arbitrio) могутъ доходить до понятія идеальнаго бытія путемъ тщательнаго анализа этихъ элементарныхъ идей[3]). Трудности начинаются съ переходомъ къ идеѣ субстанціи[4]). Прежде всего, что разумѣть подъ субстанціей? Въ отличіе отъ неопредѣленности обычныхъ представленій о субстанціи, Розмини даетъ слѣдующее опредѣленіе: «субстанція есть та энергія, которою бытіе существуетъ актуально», или иначе «та энергія, которая конституируетъ актуальное су-

[1]) II, 96.
[2]) II, 97.
[3]) II, 97—102.
[4]) II, 103

ществованіе бытія и его различныхъ видовъ»[1]). Мы можемъ мыслить, во-первыхъ, энергію въ общемъ смыслѣ, не думая ни о какомъ конкретномъ бытіи, т. е. имѣя въ виду лишь возможность того, что данное бытіе детерминировано вообще къ тому или иному виду существованія. Это будетъ идея субстанціи, взятой универсально. Во-вторыхъ, мы можемъ мыслить энергію въ бытіи, не лишенномъ нѣкоторой опредѣленности и детерминированномъ *родовымъ* образомъ. Это будетъ идея субстанціи въ родовомъ смыслѣ (l'idea di sostanza generica) Въ третьихъ, мы можемъ мыслить энергію въ бытіи, детерминированномъ не родовымъ образомъ, а видовымъ[2]). Это будетъ идея субстанціи въ видовомъ смыслѣ (l'idea di sostanza specifica[3]). Идея субстанціи, взятой универсально, слагается изъ трехъ моментовъ: 1. изъ мысли объ актуальномъ существованіи; 2. изъ мысли о существующемъ индивидуумѣ; 3. изъ мысли объ детерминаціяхъ вообще, безъ которыхъ индивидуумъ не можетъ существовать эмпирически. Идея субстанціи въ родовомъ смыслѣ также слагается изъ трехъ моментовъ: 1. изъ мысли объ энергіи, конституирующей существованіе; 2. изъ мысли о нѣкоторомъ бытіи, носителѣ этой энергіи; 3. изъ мысли объ детерминаціяхъ въ частности, которыя опредѣляютъ эмпирическую наличность бытія. Сравнивъ оба ряда моментовъ, мы видимъ, что первые два момента въ каждомъ ряду являются тожественными, различенъ лишь третій моментъ. Значитъ, этотъ третій моментъ и есть то, что различаетъ идею субстанціи, взятой универсально, отъ идеи субстанціи въ родовомъ смыслѣ. Точно также послѣдняя отличается отъ идеи субстанціи лишь наличностью болѣе частныхъ «экземплярныхъ» опредѣленій[4]). Такимъ образомъ, во всѣхъ трехъ случаяхъ мы мыслимъ одно и то же бытіе, только въ различныхъ модусахъ и въ различныхъ степеняхъ детерминированности[5]).

Наши представленія о субстанціи не исчерпываются однимъ идеями. Къ нимъ нужно присоединить еще *сужденія*[6]). Со-

[1]) II, 104.
[2]) О различіи рода и вида см. выше
[3]) Nuovo Saggio II, 105.
[4]) II, 106.
[5]) II, 104
[6]) II, 107

отвѣтственно тремъ идеямъ субстанціи и сужденій о субстанціи должно быть три. Мы можемъ сдѣлать сужденіе: 1 что существуетъ субстанція вообще; 2. что существуетъ субстанція въ родовомъ смыслѣ; 3. что существуетъ субстанція въ видовомъ смыслѣ. Чтобы объяснить происхожденіе нашихъ представленій о субстанціи полностью, необходимо объяснить происхожденіе какъ идей, такъ и сужденій о субстанціи[1]). Сдѣланныя только что различенія позволяютъ произвести нѣкоторыя упрощенія въ постановкѣ задачи и тѣмъ упростить и ея разрѣшеніе. Такъ, прежде всего идея субстанціи въ видовомъ смыслѣ является болѣе полной и богатой, чѣмъ идеи субстанцій вообще и въ родовомъ смыслѣ. Двѣ послѣднія идеи могутъ быть получены изъ первой при помощи процесса отвлеченія Поэтому онѣ не требуютъ спеціальнаго объясненія. Достаточно объяснить идею субстанціи въ видовомъ смыслѣ, чтобъ этимъ самымъ были объяснены и двѣ другія идеи. Точно также три сужденія о существованіи субстанціи сводятся къ одной трудности: къ объясненію *основанія* (ragione), въ силу котораго мы говоримъ: «такая то вещь существуетъ»[2]). Но упрощеніе идетъ дальше: между трудностью объяснить происхожденіе субстанціи въ видовомъ смыслѣ и трудностью объяснить основаніе, въ силу котораго мы произносимъ сужденія о существованіи, можно установить не только тѣснѣйшую связь, но и полное тожество. Когда мы произносимъ сужденіе «такая-то вещь существуетъ», мы въ воспріятіи этой самой вещи имѣемъ уже идею субстанціи. Ибо, согласно опредѣленію, данному выше, субстанція есть не что иное, какъ «энергія существовать» или актуальное существованіе нѣкоторой вещи, слѣдовательно, мы не можемъ воспринимать какую-нибудь существующую вещь безъ одновременнаго воспріятія ея существованія, т. е. безъ энергіи, черезъ которую она существуетъ и которая конституируетъ ея субстанцію. Въ такомъ случаѣ два вопроса, подлежащіе разрѣшенію, сливаются въ одинъ, а именно: «какъ могу я произнести сужденіе о существованіи какой-нибудь вещи?» Но на этотъ вопросъ было отвѣчено уже раньше въ отдѣлѣ объ интеллектуальномъ воспріятіи, и, такимъ образомъ, идея суб-

---

[1]) II, 108.

[2]) II, 109.

станціи въ видовомъ смыслѣ, изъ которой двѣ другія идеи субстанціи можно получить путемъ абстракціи, объясняется принципами, раньше изложенными [1]).

IX.

Все это разсужденіе носитъ слишкомъ формальный характеръ и зависитъ отъ цѣпи предшествующихъ разсужденій и опредѣленій. Какъ бы чувствуя его психологическую неубѣдительность или скорѣе недостаточную убѣдительность, Розмини самъ не довольствуется имъ и пытается дать болѣе доступное и болѣе очевидное объясненіе идеи субстанціи [2]). Это достигается имъ черезъ анализъ рѣшеній, предложенныхъ различными философами и сводящихся къ четыремъ главнымъ типамъ

Во-первыхъ, есть философы, которые, не умѣя выйти изъ затрудненія, просто отрицаютъ идею субстанціи. Ихъ аргументъ очень несложенъ: «мы не умѣемъ объяснить идеи субстанціи, слѣдовательно, ея не существуетъ». Объ убѣдительности подобныхъ соображеній Розмини представляетъ судить самимъ читателямъ.

Во-вторыхъ, иные философы выводятъ идею субстанціи изъ ощущеній и, несмотря на свою любовь къ фактамъ, прибѣгаютъ къ абсолютно дедуктивному способу разсужденія. «Изъ ощущеній», говорятъ они, «должны быть выведены рѣшительно всѣ наши идеи; слѣдовательно, и идея субстанціи необходимо должна получаться изъ ощущеній» [3]).

Въ третьихъ, есть философы, которые объявляютъ идею субстанціи врожденной, такъ какъ она не можетъ быть ни просто отрицаема, какъ въ первомъ случаѣ, ни объяснима изъ ощущеній, какъ во второмъ случаѣ.

Въ четвертыхъ, есть философы, которые идутъ среднимъ путемъ. Признавая невыводимость понятія субстанціи изъ ощущеній, они въ то же время не хотятъ признать ее и врожденной. Они объявляютъ свойства неразрывно связанными съ субстанціей и это считаютъ первичнымъ фактомъ. Фактъ же объясняютъ психологическимъ закономъ, т. е извѣстной эмана-

[1]) II, 110, Ср. Rinnov p. 399-401.
[2]) II, 110.
[3]) II, 111

цей самого духа. Поэтому объективность, приписываемая имъ закону связи свойства съ субстанцией, носитъ характеръ объективности лишь кажущимся образомъ. На самомъ дѣлѣ объективность эта субъективна. Въ этомъ утвержденіи Кантъ встрѣчается съ Юмомъ. Говоря безъ всякихъ прикрасъ, понятіе субстанціи по этимъ воззрѣніямъ, не будучи врожденнымъ или происшедшимъ изъ чувствъ, есть не что иное, какъ видимость (реальная лишь по отношенію къ намъ), вытекающая изъ природы нашего духа Въ концѣ-концовъ единственнымъ аргументомъ въ пользу этой точки зрѣнія является несостоятельность трехъ первыхъ точекъ зрѣнія, причемъ молчаливо допускается, что этими четырьмя точками зрѣнія исчерпываются всѣ пути объясненія. Но развѣ доказана абсурдность какого-нибудь иного, напр., *пятаго* способа объяснить происхожденіе идеи субстанціи?[1]) Развѣ можно a priori быть увѣреннымъ, что предложенный выше путь выведенія идеи субстанціи изъ основной и прирожденной формы разума—изъ идеи неопредѣленнаго бытія—несостоятеленъ? Конечно, съ точки зрѣнія четвертаго типа философовъ, т е, главнымъ образомъ, Юма, можно кое-что возразить противъ разсужденія Розмини. Но Розмини увѣренъ, что противъ этихъ возраженій у него найдутся достаточно сильные и убѣдительные контръ-аргументы. Какой-нибудь послѣдователь Юма могъ бы возразить, что все доказательство Розмини, сводящееся къ схемѣ: «предметомъ мысли можетъ быть лишь сущее, сущее не можетъ быть ни въ какомъ случаѣ не-сущимъ, ergo мысль необходимо примѣняетъ къ воспріятіямъ идею субстанціи»,—что это доказательство основано на законѣ противорѣчія[2]). Законъ же противорѣчія не представляется безспорнымъ для послѣдователей Юма и, значитъ, все доказательство остается спорнымъ. Розмини на это спрашиваетъ прежде всего сторонниковъ Юмовой философіи, разрѣшаютъ ли они ему пользоваться въ своемъ отвѣтѣ языкомъ, но, не получая отвѣта, предупреждаетъ, что отказать ему въ этой просьбѣ они не могутъ. Вѣдь отказомъ своимъ они «заткнутъ ему ротъ», т. е. не дадутъ ему говорить, и, кончено, въ такомъ случаѣ возразить что-нибудь противъ ихъ возраженій онъ не сможетъ. Но разъ ему позволятъ говорить, т. е. пользоваться

[1]) II, 112.
[2]) II, 113.

языкомъ, то онъ изъ разсмотрѣнія сущности почерпнетъ свою защиту закона противорѣчія [1]). Вѣдь если мы произносимъ слово «вещь», то мы разумѣемъ подъ этимъ словомъ именно вещь, а ни въ какомъ случаѣ не «не-вещь». Если бы мы, вопреки закону противорѣчія, не связывали со словами тождественный смыслъ,—то этимъ самымъ мы разрушили бы въ корнѣ *языкъ*, самая способность выражать въ словѣ идеи должна была уничтожиться, не говоря уже о томъ, что языкъ съ неустойчивыми и абсолютно текучими обозначеніями не могъ бы быть орудіемъ философской мысли, и, значитъ, всѣ философскія разсужденія, въ томъ числѣ и скептическія, были бы невозможны [2]).

Слѣдующее возраженіе скептика Розмини устраняетъ съ большей очевидностью. Сторонники Юма, въ противовѣсъ Розминіевскому тезису о невозможности воспринимать качества или свойства вещей внѣ субстанцій, выставляютъ положеніе прямо противоположное: Мы воспринимаемъ только свойства и никакихъ субстанцій. Такъ какъ вся философія Юма покоится на аналитическомъ разсмотрѣніи понятій и представленій, Розмини несомнѣнно должно быть уступлено право подвергнуть анализу положеніе скептиковъ и задать имъ вопросъ: «что чувственныя качества, ими воспринимаемыя внѣ всякой связи съ понятіемъ субстанціи, *существуютъ или нѣтъ?*» [3]). Такъ какъ скептики должны отвѣтить, что эти качества не только существуютъ, но и внѣ нихъ нѣтъ никакого существованія, то получается, что качества или свойства вещей *существуютъ сами по себѣ*, ибо они для своего существованія не нуждаются ни въ чемъ иномъ, кромѣ самихъ себя, т. е., согласно строгому схоластическому опредѣленію субстанціи (ens quod per se subsistit), воспринимаемыя нами свойства вещей должны быть признаны *субстанціями*. Получается то, что «такъ часто случается съ несчастными людьми, живущими подъ луной»: вмѣсто частнаго признанія субстанціальности вещей, скептики въ порывѣ отрицанія приходятъ къ положенію, которое является абсолютнымъ утвержденіемъ субстанціальности рѣшительно всѣхъ сторонъ воспринимаемаго міра [4]). Утвержденіе самихъ по себѣ

[1]) II, 114.
[2]) II 115.
[3]) II, 116.
[4]) II, 117.

существующихъ качествъ или свойствъ логически эквивалентно выраженію «ничего кромѣ субстанцій не существуетъ». Этотъ выводъ неизбѣженъ изъ посылокъ Юмовой философіи. Ибо, послѣ признанія качествъ и свойствъ существующими сами по себѣ, сторонники Юма не могутъ избѣжать вопроса: «что, по ихъ мнѣнію, *всѣ* качества и свойства должны характеризоваться признакомъ совершенной независимости отъ чего бы то ни было другого или *не* всѣ»?[1]). На этотъ вопросъ можетъ быть только два отвѣта или *да*, или *нѣтъ*. Въ первомъ случаѣ признается справедливость только что сдѣланнаго вывода, во второмъ неизбѣжно вносятся существенныя различія въ міръ воспріятій, которыми исчерпывается для сторонниковъ Юма все существованіе міра: одни воспріятія признаются существующими сами по себѣ, другія же существующими не сами въ себѣ, а въ воспріятіяхъ, существующихъ сами по себѣ. Другими словами, старое различіе между акциденціями и субстанціями входитъ въ свою силу, и стремленіе скептиковъ его уничтожить становится явно тщетнымъ. Кромѣ того, если мы признаемъ всѣ воспріятія субстанціями, то и въ этомъ случаѣ уничтожить ненавистнаго Юму различія между субстанціей и акциденціями мы не можемъ. Ибо, въ воспріятіяхъ-субстанціяхъ мы должны различить элементы общіе и частные. Такъ, напр., желтизна одного воспріятія отличается отъ красноты другого, которая въ свою очередь отличается отъ темноты третьяго. Но во всѣхъ трехъ воспріятіяхъ общимъ и постояннымъ у всѣхъ воспріятій является существованіе, частнымъ и измѣняющимся такъ называемыя качества, которыя держатся общей энергіей существованія, какъ своей основой. Другими словами, къ измѣнчивому элементу воспріятія совершенно точно подходитъ старое опредѣленіе акциденцій, какъ quod in alio subsistit tanquamin subjecto, подобно тому, какъ къ неизмѣнной части воспріятій подходитъ старое опредѣленіе субстанціи[2]). Такимъ образомъ, внимательный анализъ понятій, некритически употребляемыхъ скептиками, приводитъ къ утвержденію правомѣрности различенія въ воспріятіяхъ субстанціальнаго момента отъ акцидентальнаго, и возраженіе скептиковъ противъ тезиса Розмини разрушается[3]).

---

[1]) II, 118

[2]) II, 119—124.

[3]) Ср. Rinnov. p p 307-325.

X.

Первая конкретная основа познанія—идея субстанціи—выводится Розмини изъ идеи неопредѣленнаго бытія. Изъ этой же самой идеи Розмини выводитъ вторую конкретную основу познанія—идею причины Въ предложеніи, въ которомъ обыкновенно формулируется начало причинности: «все, что происходитъ, должно имѣть свою причину»—Розмини различаетъ три момента: 1. фактъ, событіе или дѣйствіе, долженствующія быть нами воспринятыми, 2. связь между этимъ первымъ моментомъ и причиной или агентомъ; и 3. идея самой причины или агента. Чтобы правильно разрѣшить проблему выведенія причинности, Розмини спрашиваетъ, въ какомъ изъ трехъ моментовъ заключается трудность вопроса[1]). Въ первомъ она не можетъ заключаться, такъ какъ событіе или дѣйствіе мы воспринимаемъ нашимъ чувствомъ, внутреннимъ или внѣшнимъ Наше сознаніе бываетъ пассивнымъ при воспріятіяхъ внѣшнихъ и активнымъ при внутреннихъ движеніяхъ нашей души. Когда мы чего-нибудь хотимъ и затѣмъ приводимъ въ дѣйствіе нашу волю, напр , передвигаемся, мы воочію видимъ, какъ нѣкоторая внутренняя *причина* порождаетъ нѣкоторыя событія, поэтому и не въ «третьемъ моментѣ, т. е. не въ идеѣ самой причины заключена трудность» выведенія идеи причинности. Трудность связана со вторымъ моментомъ, ибо, если мы и понимаемъ идею причинности по даннымъ внутренняго опыта, то опытъ этотъ не разъясняетъ кардинальной черты въ принципѣ причинности—необходимости и универсальности[2]). Вѣдь причина не просто связана съ своимъ дѣйствіемъ и его вызываетъ, какъ это мы можемъ заключить на основаніи внутренняго опыта, а связана необходимо и универсально. Эта *необходимость и универсальность связи* причины съ дѣйствіемъ и обратно дѣйствія съ причиной и подлежитъ объясненію Объяснивъ ее, мы легко поймемъ и почему мы не можемъ воспринимать ни факта или событія безъ причины, ни причины безъ того или иного дѣйствія.

Раньше уже говорилось, что все можетъ быть предметомъ мысли, значитъ, могутъ быть предметомъ мысли и дѣйствія.

---

[1]) II, 125.

[2]) II, 126.

Согласно *принципу познанія* всякое интеллектуальное воспріятіе направлено на сущее, ибо воспринимать интеллектуально— это значитъ видѣть какую-нибудь вещь въ сущемъ или иначе воспринимать сущее въ его различныхъ детерминаціяхъ [1]). Такъ какъ всякая мысль направлена на сущее и мысли, направленной на абсолютное *ничто*, быть не можетъ, то все содержаніе нашей мысли можетъ быть раздѣлено или на *сущее* или на *свойства и аттрибуты* этого сущаго Дѣйствіе же мы можемъ воспринимать или какъ произведенное нами, или какъ нами не произведенное. Въ первомъ случаѣ связь между причиной и дѣйствіемъ 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) [2]), и, слѣдовательно, необходимо предполагаетъ сущее Изъ трехъ моментовъ закона причинности: *дѣйствія*, сущаго и *необходимой связи*, первое дается нашимъ внутреннимъ опытомъ, второе является врожденнымъ, третье же есть не что иное, какъ приложеніе *принципа познанія* [3]). Различіе между идеей субстанціи и идеей причины только въ томъ, что идея субстанціи относится къ сущему, взятому въ немъ самомъ, идея же причины относится къ сущему, производящему дѣйствіе и себя такъ или иначе детерминирующему. Но актъ пониманія и въ томъ и другомъ случаѣ существенно тотъ же «Послѣ доказательства», говоритъ Розмини, «философу не можетъ быть возбранено воспользоваться образомъ», и все свое объясненіе идеи причинности Розмини поясняетъ слѣдующимъ сравненіемъ Идея неопредѣленнаго бытія, вѣчный и неподвижный объектъ нашего разума, можетъ быть уподоблена чистому листу бумаги, всѣ же детерминаціи и модусы сущаго—различнымъ письменамъ на этомъ листѣ. Воспринимать детерминаціи или модусы бытія внѣ сущаго такъ же невозможно, какъ невозможно видѣть игру артистовъ на сценѣ безъ одновременнаго воспріятія самой сцены [4]).

---

[1]) II, 127.
[2]) II, 128
[3]) II, 129.
[4]) II, 132. Ср. Rinnov. p.p. 399-401

Къ чистымъ идеямъ, ничего не заимствующимъ изъ опыта, Розмини относитъ еще *истину, справедливость и красоту*[1]) Но здѣсь онъ ихъ не разсматриваетъ, ибо идея справедливости относится къ области этики, идея красоты — къ области эстетики, идея же истины составляетъ основу того ученія о достовѣрности (критеріологіи), которое трактуется въ третьей части *Новаго Опыта*.

XI.

Идеями субстанціи и причины для Розмини исчерпывается область *чистыхъ* идей, имѣющихъ прямое отношеніе къ идеологіи. Выведеніемъ ихъ изъ основной идеи неопредѣленнаго бытія выполняется первая часть поставленной задачи. Остается выполнить вторую часть: объяснить происхожденіе идей нечистыхъ, т. е. не вполнѣ выводимыхъ изъ идеи неопредѣленнаго бытія и отчасти зависящихъ отъ опыта. Главныя изъ этихъ идей: идея тѣлесной субстанціи или, говоря проще, идея физическаго тѣла и находящіяся въ связи съ ней идеи времени, движенія и пространства.

Идея тѣлесной субстанціи выводится изъ свойствъ нашихъ ощущеній, разсмотрѣнныхъ съ точки зрѣнія принциповъ, изложенныхъ во всемъ предыдущемъ изслѣдованіи[2]). Ощущенія, говоритъ Розмини, предполагаютъ причину, отличную отъ насъ. Вѣдь ощущенія суть факты, въ которыхъ мы совершенно пассивны. Факты же пассивные (i fatti passivi) суть дѣйствія, причина которыхъ лежитъ внѣ насъ. Факты же, причина которыхъ лежитъ внѣ насъ, предполагаютъ причину, отличную отъ насъ[3]) Раньше было доказано, что причина въ собственномъ смыслѣ слова есть не что иное, какъ субстанція. Слѣдовательно, причиной нашихъ ощущеній должна быть признана субстанція, и такъ какъ дѣйствіе субстанціи внутренно связано съ ея сущностью, ибо сила или энергія всякаго сущаго абсолютно неотдѣлимы отъ самого сущаго, то субстанція, причина нашихъ ощущеній, однопріродна съ ними и внутренно съ ними связана.

Разсматривая наши ощущенія, т. е. тѣ силы и энергіи,

---

1) II, 133.
2) II, 153.
3) II, 154

въ которыхъ нами ощущается дѣйствующая субстанція, своимъ дѣйствіемъ вызывающая въ насъ ощущенія, мы можемъ съ полной очевидностью констатировать, что всѣ они, несмотря на все разнообразіе, характеризуются одною чертою: *ограниченностью*[1]). Наши ощущенія и силы, въ нихъ проявляющіяся, не безконечны, а конечны. Слѣдовательно, и субстанція—причина нашихъ ощущеній—по природѣ своей *конечна*. Это положеніе очень важно, потому что, по мысли Розмини, оно является единственной базой единственно возможнаго доказательства существованія *тѣлесной субстанціи*. Существованіе подобной субстанціи было рѣшительно отвергнуто въ новой философіи идеалистической системой Беркли. Аргументы Беркли съ перваго взгляда кажутся неопровержимыми. Признавая необходимымъ отыскать причину ощущеній внѣ насъ, Беркли, минуя матерію, прямо переходитъ къ абсолютной субстанціи, къ Богу[2]). Но этотъ переходъ возможенъ только потому, что Беркли не обратилъ вниманія на *ограниченность* тѣхъ силъ, которыми вызываются ощущенія Ограниченный и конечный характеръ нашихъ ощущеній опредѣленно препятствуетъ переходить къ субстанціи неограниченной и безконечной Въ противоположность Беркли Розмини устанавливаетъ положеніе. Разъ причина нашихъ ощущеній, будучи однопрородной съ ними, должна непремѣнно быть ограниченной и конечной, то субстанціей, дѣйствующей на наши органы чувствъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть Богъ[3]). Мысль Беркли сильна и необходима лишь для приверженцевъ Локковой философіи, въ которой не была понята рефлексія и была отвергнута самодѣятельность разума съ его чистыми идеями (субстанціи и причины) Если же субстанція, причина нашихъ ощущеній,—не Богъ и въ то же время обладаетъ хотя бы относительно самостоятельнымъ бытіемъ, то мы въ правѣ, принимая во вниманіе ея существенныя качества, дать ей названіе тѣла и значитъ тѣлу, матеріальной субстанціи приписать, вопреки Беркли, объективное существованіе на-ряду съ бытіемъ абсолютнымъ[4]). Въ такомъ случаѣ различеніе между субстанціей и акциденціями съ точки зрѣнія идеологіи будетъ заключаться

[1]) II, 155
[2]) II, 156—157.
[3]) II, 156.
[4]) II, 157—159

въ томъ, что субстанціальное въ тѣлахъ воспринимается нами первоначально и независимо отъ всего другого (нашего духа или Бога), акцидентальное же обусловлено воспріятіемъ субстанціальнаго и отъ него зависитъ [1]).

Такимъ образомъ объяснено происхожденіе идеи физическаго тѣла вообще. Чтобы объясненіе было полнымъ, остается еще объяснить, какимъ образомъ на основѣ общаго воспріятія тѣла получается 1. воспріятіе *нашего* тѣла и 2 тѣлъ, внѣ насъ находящихся. Все, что мы знаемъ о тѣлахъ, говоритъ Розмини, сводится къ тѣмъ впечатлѣніямъ, которыя они на насъ производятъ [2]) Это говоритъ опытъ, и такъ какъ мы находимся теперь въ сферѣ идей не вполнѣ чистыхъ, то значеніе опыта должно быть для насъ обязательнымъ и авторитетнымъ [3]). Въ совокупности нашего чувствованія тѣла мы можемъ различить два существенныхъ момента: ощущающее и ощущаемое [4]). Первое постигается нами основнымъ чувствомъ (sentimento fondamentale), второе органами чувствъ. Наше тѣло постигается нами обоими способами и основнымъ чувствомъ и различными органами чувствъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ на-лицо субъективное воспріятіе тѣла, во второмъ—трансубъективное (estra-soggettiva [5]). Въ свою очередь въ субъективномъ воспріятіи необходимо различить два момента: во-первыхъ, мы можемъ воспринимать тѣло просто при посредствѣ основного чувства. Во-вторыхъ, мы можемъ воспринимать не само основное чувство, а тѣ его *модификаціи*, которыя вызваны дѣйствіемъ предметовъ на органы чувствъ. Чувствительныя части нашего тѣла, такъ или иначе афицированныя, служатъ какъ бы *матеріей* въ этомъ второмъ родѣ воспріятія [6]). Дѣятельность основного чувства, единая по существу, зорко направлена на воспріятіе того *состоянія*, въ которомъ находятся чувствительныя части нашего тѣла. Эта опредѣленная детерминированность ощущенія и есть граница основного чувства, т. е. граница нашего тѣла. Вѣдь причина той или иной детерминирован-

---

[1]) II, 160—161
[2]) II, 162—163.
[3]) II, 164
[4]) II, 165—166
[5]) II, 167.
[6]) II, 168.

ности, въ которой мы ощущаемъ себя совершенно пассивными, лежитъ въ дѣйствіи тѣлъ, внѣ насъ находящихся, на наши органы чувствъ, и это уже моментъ транссубъективный[1])

Основное чувство есть тотъ остатокъ, который остается за вычетомъ всѣхъ опредѣленныхъ переживаній нашего тѣла. Если мы помѣстимся въ совершенную темноту и будемъ пребывать въ совершенной неподвижности, если мы даже изъ воображенія своего изгонимъ рѣшительно всѣ образы и, такъ сказать, отвлечемся отъ всѣхъ переживаній, связанныхъ съ чувствительными частями нашего тѣла,—у насъ остается нѣкоторое общее жизненное чувство (sentimento vitale[2]). Что оно не только есть (въ чемъ мы убѣждаемся простымъ наблюденіемъ), но и должно быть,—это доказывается, во-первыхъ, тѣмъ, что тѣло наше непрерывно испытываетъ атмосферное давленіе, непрерывно имѣетъ опредѣленную температуру, непрерывно подвергается дѣйствію притяженія, наконецъ, въ немъ непрерывно совершается кровообращеніе[3]) Вѣдь если эти и многія другія дѣйствія на наше тѣло и дѣйствія нашего тѣла не попадаютъ въ наше сознаніе, то все же они составляютъ нѣкоторыя незамѣтныя впечатлѣнія, которыя въ совокупности образуютъ основное чувство. Кромѣ того, какъ могли бы чувствовать ощущенія, связанныя съ тѣмъ или другимъ органомъ чувствъ, если бы у насъ не было общей основы для ощущеній—основного чувства?[4]) Кондиньяковская статуя, въ которой ощущенія порождаются прикосновеніемъ извнѣ, Розмини представляется какой-то неизъяснимой тайной, чѣмъ то безусловно превосходящимъ силы естественнаго разума[5]).

Итакъ, анализъ ощущенія открываетъ въ немъ два момента. моментъ субъективный (основное чувство съ его модификаціями) и моментъ транссубъективный (воспріятіе предмета, отличнаго отъ нашего тѣла[6]). Оба момента неразрывно связаны другъ съ другомъ и суть интегральныя части всякаго ощущенія. Всякое ощущеніе въ одно и то же время субъективно и

---

[1]) II, 170.
[2]) II, 172.
[3]) II, 175–177.
[4]) II, 184.
[5]) II, 178
[6]) II, 185.

транссубъективно. Эту двойственность Розмини отмѣчаетъ даже въ осязательныхъ ощущеніяхъ, которыя онъ, согласно Ѳомѣ Аквинскому и Аристотелю (omnes autem alii sensus fundantur supra tactum), считаетъ основой всѣхъ другихъ ощущеній. Вѣдь основное чувство, на которомъ зиждутся всѣ ощущенія, есть внутреннее и одновременное осязаніе всего нашего тѣла, tatto interiore. Въ осязаніи, — прототипѣ всѣхъ другихъ ощущеній, опредѣленно различимы: *ощущающій органъ* (моментъ субъективный) и *внѣшній агентъ*, производящій ощущеніе (моментъ транссубъективный [1]). «Если какая-нибудь субстанція связана съ нами прочно тою связью, которую мы называемъ *жизнью*, то это есть мое субъективное тѣло, производящее на духъ мой постоянное и однообразное дѣйствіе, называемое мною *основнымъ чувствомъ*. Если же этой связи нѣтъ, то субстанція эта—для меня постороннее тѣло и можетъ вызывать во мнѣ лишь преходящія и частичныя впечатлѣнія» [2]). Существованіе нашего тѣла всегда базируется на свидѣтельствѣ основного чувства. Существованіе другихъ тѣлъ критеріемъ своимъ имѣетъ существованіе нашего тѣла [3]). Какъ то, такъ и другое предполагаютъ то фундаментальное утвержденіе существованія тѣлесной субстанціи вообще, которое было сдѣлано выше. Если бы мы не смогли отвергнуть аргументы Беркли и доказать существованіе тѣлесной субстанціи вообще, мы не смогли бы доказать и существованіе какъ нашего тѣла, такъ и тѣлъ, внѣ насъ находящихся. Тѣ отрицательныя инстанціи, которыя обыкновенно приводятся для опроверженія достовѣрности нашего познанія тѣлъ, Розмини считаетъ не имѣющими значенія при его постановкѣ вопроса. Такъ, напр., случай съ человѣкомъ, у котораго ампутировали ногу и который продолжаетъ ощущать боль въ отрѣзанной ногѣ, онъ объясняетъ такъ: боль въ отрѣзанной ногѣ есть модификація основного чувства. Но модификація основного чувства не доказываетъ сама по себѣ существованія тѣла. Вѣдь для этого необходимо было бы протяженность, чувствуемую въ ощущеніи (estensione sentita colla sensazione) свести къ протяженности самого основного чувства (all' estensione stessa del sentimento).

[1]) II, 186—189.
[2]) II, 190
[3]) II, 191

Послѣдняя же, какъ опредѣляемая чувствительными частями тѣла, характеризуется двумя признаками: 1. однообразной и постоянной наличностью и 2) способностью претерпѣвать *различныя* модификаціи. Въ отрѣзанной ногѣ, вызывающей въ основномъ чувствѣ лишь *одну* модификацію—боль,—нѣтъ именно способности вызывать *различныя* модификаціи, т. е. не только *болѣть*, но и двигаться, осязать и воздѣйствовать на всѣ наши органы чувствъ. Отрѣзанная нога ощущается, но не основнымъ чувствомъ [1]). Поэтому то представленіе отрѣзанной ноги по испытываемой боли—обманчиво. Но эта обманчивость нисколько не свидѣтельствуетъ противъ безусловной достовѣрности основного чувства. Такъ же мало, какъ примѣръ съ отрѣзанной ногой, свидѣтельствуетъ противъ достовѣрности основного чувства примѣръ со сновидѣніями. Вопросъ: не сновидѣнія ли и наши реальныя воспріятія, задаваемый «идеалистами», совершенно не обоснованъ. Вѣдь самыя сновидѣнія, могущія насъ ввести въ заблужденіе лишь въ вопросѣ о существованіи внѣшнихъ тѣлъ, не могутъ поставить подъ вопросъ существованіе *нашего* тѣла. Мы бы не могли имѣть сонныхъ грезъ, если бы не были связаны съ тѣломъ, и лишь тѣло, въ извѣстныхъ условіяхъ, представляетъ намъ этотъ родъ феноменовъ. Словомъ, ошибка возможна въ двухъ случаяхъ: въ воспріятіяхъ *внѣшнихъ* тѣлъ и въ воспріятіи нашего тѣла, поскольку мы воспринимаемъ его по аналогіи съ внѣшними тѣлами. Но воспріятіе нашего тѣла, поскольку оно дается основнымъ чувствомъ, безусловно достовѣрно, и никакія возраженія скептиковъ не могутъ подорвать этой достовѣрности [2]).

XII.

Въ предыдущемъ разсужденіи идея тѣла транссубъективнаго только намѣчена. Необходимо проанализировать эту идею съ наивозможной тщательностью. Но такъ какъ идеѣ транссубъективнаго тѣла логически предшествуютъ идеи *времени, движенія и пространства*, то анализъ идеи транссубъективнаго тѣла долженъ быть предваренъ анализомъ трехъ названныхъ идей [3]). Идеи времени, движенія и пространства находятся

[1]) II, 192.
[2]) II, 193
[3]) II, 193.

по серединѣ между идеей тѣла субъективнаго и идеей тѣла транссубъективнаго; ихъ общимъ источникомъ является субъективное тѣло. Какъ время, такъ движеніе и пространство внутренно связаны съ нашей душевно-тѣлесной организаціей И въ то же время они въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ конституируютъ наши представленія о тѣлѣ транссубъективномъ

Первая изъ идей, на которой останавливается Розмини,— идея *времени*. Она получается нами изъ сознанія нашихъ дѣйствій (dalla coscinza delle proprie azioni). Производя какое-нибудь дѣйствіе, говоритъ Розмини, мы чувствуемъ себя ограниченными въ двухъ отношеніяхъ. Въ дѣйствіи нашемъ есть степень напряженности (grado d'intensita) и извѣстная длительность (durata) [1]). До извѣстнаго пункта какъ напряженность, такъ и длительность, могутъ возрастать. Мы даже можемъ вообразить, что они способны къ возрастанію безконечному. Послѣдовательная длительность и есть идея *времени*, (la durata successiva è l'idea del tempo) [2]). Послѣдовательную длительность можетъ имѣть не только наше дѣйствіе, но и всякое другое дѣйствіе. Сравненіе длительности нашего дѣйствія съ длительностью какого-нибудь другого дѣйствія создаетъ измѣреніе *времени* (la misura del tempo). За начало такого измѣренія принимается обыкновенно вращеніе земли вокругъ собственной оси и вокругъ солнца. Если мы хотимъ сохранить постояннымъ количество дѣйствія, то мы должны при сокращеніи длительности увеличить интенсивность, а при уменьшеніи интенсивности увеличить длительность. Вслѣдствіе этой строгой пропорціональности между длительностью и интенсивностью дѣйствія, мы имѣемъ право сказать, что «въ предѣлахъ той же самой длительности количество дѣйствія будетъ прямо пропорціонально интенсивности» [3]). Отсюда идея *равномѣрности* времени (equabilità del tempo). Взявши дѣйствіе въ его возможности и отвлекшись отъ ограниченія, свойственнаго послѣдовательной длительности, мы приходимъ къ идеѣ чистаго времени. При данной непрерывной интенсивности мѣрою времени является *количество дѣйствія*, и «равномѣрность» времени означаетъ лишь одно и то же количество дѣйствія съ

[1]) II, 194.
[2]) II, 194)
[3]) II, 194

одинаковою степенью интенсивности Прибавивъ въ послѣднемъ положеніи къ *количеству* дѣйствія понятіе возможности, мы получимъ чистую идею *безконечнаго* времени [1])

Взявши идею времени со стороны *непрерывности* (сплошности continuità), мы натыкаемся на серьезную трудность [2]) Какъ мыслить эту непрерывность? Въ опытѣ никакой непрерывности мы не видимъ и не только не видимъ, но и видѣть не можемъ Въ опытѣ всякій замѣтный эффектъ говоритъ о промежуткахъ во времени, а не о его сплошности. Эффектъ же незамѣтный заставляетъ насъ думать о малыхъ промежуткахъ времени, не поддающихся учету нашихъ чувствъ, и опять таки не о подлинной сплошности [3]) Но разъ все, что происходитъ, происходитъ «мгновенно» (per istanti), разъ идея времени, какъ мы ее знаемъ изъ опыта, есть *отношеніе* между явленіями, или лучше, между количествами дѣйствія въ тѣ же самыя мгновенія, — тогда какой бы то ни было опытъ, даже безконечно болѣе тонкій и проницательный, чѣмъ тотъ, на который способенъ человѣкъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ привести непосредственно къ уразумѣнію сплошности времени или къ его непрерывной послѣдовательности [4]) Кромѣ того, Розмини отрицаетъ возможность мыслить *безконечное* число. Всякое реальное число ограниченно и значитъ, конечно Но тогда не можетъ быть безконечной послѣдовательности вещей или явленій. Другими словами, наблюденіе надъ реальными вещами не можетъ дать идеи сплошного времени или непрерывной послѣдовательности, потому что непрерывная послѣдовательность требуетъ безконечнаго числа безконечно малыхъ моментовъ. Значитъ, непрерывная послѣдовательность какого-нибудь реальнаго явленія абсурдна [5])

И все-же, несмотря на это, наша идея времени носитъ непрерывный характеръ. Это означаетъ прежде всего, что время, поскольку мы его наблюдаемъ въ опытѣ, въ чистѣйшемъ смыслѣ феноменально и иллюзорно (puramente fenomenale ed illusoria) [6]). Это означаетъ, во-вторыхъ, что идея сплошного

[1]) II, 196—196
[2]) II, 196
[3]) II, 197.
[4]) II, 198.
[5]) II, 199—201.
[6]) II, 202.

времени, которой мы обладаемъ, источникомъ своимъ имѣетъ не опытъ, а нѣчто другое. Что же именно? Нашъ умъ съ его идеей чистой возможности. Мы мыслимъ время абстрактно, какъ нѣчто такое, въ чемъ въ каждый моментъ *можетъ* имѣть начало какое-нибудь явленіе. При чемъ въ смыслѣ *возможности* начала (или конца) какого-нибудь явленія—всѣ моменты времени для нашей абстрактной мысли равны и безусловно одинаковы. Эта одинаковость и дѣлаетъ нашу идею времени непрерывной и сплошной, ибо въ смыслѣ возможности начала (или конца) какого-нибудь явленія моменты времени неразличимы [1]).

Абсурдно то, что внутренно противорѣчиво. Таинственно то, что необъяснимо. Непрерывность реальнаго слѣдованія абсурдна. Непрерывность чистаго времени таинственна. Кантъ былъ неправъ, помѣщая время въ разрядъ a priori. Идея времени апостеріорна и образуется разумомъ черезъ отвлеченіе отъ явленій. Поэтому-то разумъ въ своей высшей дѣятельности—внѣ времени, ибо въ сужденіяхъ a priori разумъ отъ времени не зависимъ, что было признаваемо старыми мыслителями, напр., Ѳомою Аквинскимъ или Бонавентурой [2]).

XIII.

Съ идеей времени тѣсно связана идея движенія. Вѣдь движеніе есть одно изъ тѣхъ замѣтныхъ послѣдовательныхъ дѣйствій, которыми образуется и которыми измѣряется время. Движеніе бываетъ активнымъ (движеніе нашего тѣла, нами самими вызываемое) и пассивнымъ (движеніе нашего тѣла, вызванное какою-нибудь постороннею силою). И, такъ какъ движеніе есть нѣкоторое состояніе тѣла нашего или тѣлъ внѣшнихъ, то оно и воспринимается нами сообразно тѣмъ тремъ способамъ, какими воспринимается нами тѣло, т. е.: 1) *субъективно* при посредствѣ основного чувства; 2) *субъективно* при посредствѣ пріобрѣтенной чувствительности, представляющей развитіе основного чувства, и 3) *трансубъективно* при посредствѣ органовъ чувствъ. Такъ какъ о тѣлѣ транссубъективномъ будетъ

[1]) II, 203.
[2]) II, 204.

сказано ниже, то пока Розмини говоритъ преимущественно о двухъ первыхъ способахъ воспріятія движенія[1]).

Мы обладаемъ способностью двигать наше тѣло. Что это за способность? Мы видѣли, что основное чувство даетъ намъ возможность воспринимать непосредственно тѣло въ его наличномъ состояніи, состояніе же тѣла связано съ протяженіемъ. Поэтому способность двигать тѣло, поскольку мы можемъ судить объ этомъ на основаніи наблюденія, есть нѣкоторая власть души надъ своимъ основнымъ чувствомъ, власть, имѣющая объектомъ своимъ измѣненіе модусовъ основного чувства. Новый модусъ этого чувства есть новое протяженіе. Поэтому способность души измѣнять модусъ основного чувства называется способностью мѣнять пространство или двигаться въ немъ[2]) При чемъ это активное движеніе мы можемъ воспринимать «внутреннимъ чувствомъ сознанія, или же внѣшними ощущеніями»; движеніе же пассивное мы можемъ воспринимать лишь внѣшними ощущеніями. Если какая-нибудь внѣшняя сила переноситъ насъ съ одного мѣста на другое безъ всякаго воздѣйствія на наши органы чувствъ, тогда *о движеніи* мы можемъ судить лишь по его результатамъ, т. е. по той измѣненной обстановкѣ, въ которую мы попадаемъ[3]).

Когда въ какомъ-нибудь чувствительномъ органѣ нашемъ происходитъ движеніе, мы чувствуемъ, что чувствительныя частицы этого органа принимаютъ новую фигуру по сравненію съ той, которую мы чувствовали раньше при посредствѣ основного чувства. Но движеніе въ данномъ случаѣ не ощущается само по себѣ, а лишь по измѣненію въ *положеніи* того чувствительнаго органа, который всегда ощущается нами въ томъ положеніи, которое онъ занимаетъ[4]). Слѣдовательно, мы ощущаемъ не движеніе органа въ собственномъ смыслѣ слова, а лишь его «чувствительное состояніе». Если разсмотрѣть ближе чувство, которымъ мы воспринимаемъ движеніе чувствительныхъ частей тѣла, мы увидимъ въ немъ три момента: 1) это чувство характеризуется болью или удовольствіемъ, разлитымъ по опредѣленной протяженности, имѣющей свою форму; 2)

[1]) II, 205.
[2]) II, 206.
[3]) II, 207.
[4]) II, 208.

форма этого протяженія можетъ мѣняться вслѣдствіе относительнаго движенія своихъ частей, и чувство, разливаясь по протяженію во всѣхъ послѣдовательныхъ его измѣненіяхъ, воспринимаетъ и всѣ послѣдовательныя формы, имъ принимаемыя; 3) слѣдовательно, субъективное чувство воспринимаетъ движеніе специфически, какъ измѣненіе, происходящее въ формѣ (figura) органа и именно въ той части органа, въ которой дѣйствуетъ внѣшняя сила, его измѣняющая и вызывающая ощущеніе[1])

Непрерывность движенія (continuità del moto) вызываетъ тѣ же самыя трудности, что и непрерывность времени. Наблюденіе не можетъ обосновать сплошности движенія[2]). Оно говоритъ лишь о сплошности въ чисто-феноменальномъ смыслѣ. Такъ же, какъ въ вопросѣ о времени, приходится перейти на почву разсужденія (tentar la via del ragionamento), и идею и сплошность движенія, имѣющуюся у насъ, объяснить *возможностью* мыслить начало или конецъ движенія въ любой (т. е. абсолютно безразлично какой) моментъ времени и въ любомъ пунктѣ пространства[3]).

Непосредственно вслѣдъ за движеніемъ Розмини говоритъ о пространствѣ. Пространство есть не что иное, какъ абстрактная идея, полученная изъ сравненія различныхъ «протяженій» нашего тѣла. Какъ и всякая абстрактная идея, пространство послѣ своего образованія можетъ существовать въ насъ независимо отъ представленія о тѣлахъ. Пространство въ абстрактномъ смыслѣ *безконечно и непрерывно*. Безконечность получается отъ прибавленія къ нашей идеѣ двигать свое тѣло идеи универсальной возможности Вѣдь разъ мы можемъ воображать или мыслить протяженность нашего тѣла повторенной (replicata) безконечное число разъ,—мы этимъ самимъ имѣемъ идею безконечнаго пространства[4]) Непрерывность пространства получается нами изъ возможности относить ощущеніе къ любому пункту нашей чувствительности[5]). Непрерывность или сплошность пространства обозначаетъ, что оно не имѣетъ частей, раздѣленія или промежутковъ. Если мы можемъ мыслить идею

---

[1]) II, 209
[2]) II, 211.
[3]) II, 212—213.
[4]) II, 213
[5]) II, 215

безконечнаго пространства вышеуказаннымъ путемъ, то можемъ также ограничить нашу мысль и думать не о всѣхъ возможныхъ «репликаціяхъ» нашей протяженности, а только о нѣкоторыхъ. Отсюда идея ограниченнаго пространства, напр., площади или чего-нибудь другого. Но и эта площадь не имѣетъ частей въ себѣ, т. е. она непрерывна, хотя и не ограниченна. Такихъ ограниченныхъ пространствъ я могу представлять сколько угодно, но каждое изъ нихъ, большое или малое, всегда непрерывно [1]). Это и заставляетъ насъ думать, что малыя пространства суть части большихъ. На самомъ же дѣлѣ они не реальныя части, а лишь идеальныя, и представленія объ нихъ, какъ частяхъ, образуются иными актами ума по сравненію съ актами ограниченія возможныхъ «репликацій» пространства. Поэтому-то безконечная дѣлимость пространства есть всего лишь возможность повторять безконечно (ripetere indefinitamente) ограниченіе пространства, нами мыслимаго, или, какъ говоритъ св Ѳома Аквинскій, вслѣдъ за Аристотелемъ: «пространство имѣетъ безконечное число частей потенціально и ни одной актуально» [2]).

XIV.

Идеи времени, движенія и пространства, только что проанализированныя, даютъ возможность ближе и основательнѣе разсмотрѣть идею транссубъективнаго тѣла, о которомъ выше было сказано только вскользь.

Всѣ чувства даютъ намъ воспріятіе чего то отличнаго отъ насъ Отличное отъ насъ—это значитъ отличное отъ нашего духа. Но отличное отъ нашего духа можетъ быть и чѣмъ то непространственнымъ. Чувства же даютъ намъ воспріятіе чего то отличнаго отъ насъ и пространственнаго. Отличное отъ насъ и пространственное есть то, что находится внѣ нашего тѣла; поэтому нужно различать между понятіемъ отличнаго отъ насъ (diverso da me) и понятіемъ того, что *внѣ* насъ (fuori di me) [3]). Тѣло наше ощущается основнымъ чувствомъ То, что ощущается какъ внѣшнее этому чувству, не есть уже

[1]) II, 216.
[2]) II, 217.
[3]) II, 218

наше тѣло. Цвѣты, звуки, запахи ничего общаго не имѣютъ съ органами, ихъ воспринимающими, потому что для этихъ ощущеній тѣло наше даетъ только матерію. И если даже къ нимъ примѣшивается ощущеніе нашего тѣла, то все же то, что мы въ нихъ воспринимаемъ, не есть наше тѣло.

Осязаніе воспринимаетъ лишь поверхности тѣлъ. Дѣйствіе, производимое на наши органы поверхностью тѣлъ, существенно отлично отъ чувствованія самого задѣтаго органа чувствъ. Это есть чувство, имѣющее терминомъ своимъ нѣчто протяженное и распространяющееся на поверхностную протяжность [1]) (in una estensione superficiale) Если мы къ осязанію прибавимъ двигательную способность (facolta locomotrice), то у насъ получится идея пространства о трехъ измѣреніяхъ. Слѣдовательно, идея пространства имѣетъ двойной источникъ: 1) основное чувство и связанную съ нимъ способность самопроизвольнаго движенія нашего тѣла, 2) осязательныя ощущенія въ сопровожденіи той же способности. По природѣ своей первый источникъ съ трудомъ поддается анализу, второй же сравнительно очень легко [2]) Пространство, воспринятое первымъ способомъ, и пространство, воспринятое вторымъ способомъ—*тожественны*, ибо терминомъ осязательнаго ощущенія является та самая поверхность, которой оканчивается внѣшняя протяженность. Въ ней объединяются субъективный и транссубъективный моментъ воспріятія. Тожественность этихъ двухъ пространствъ, т. е. протяженности нашего тѣла и протяженности тѣлъ намъ внѣшнихъ, образуетъ переходъ отъ идеи нашего тѣла къ идеѣ тѣла внѣшняго, или какъ бы естественный мостъ между ними [3]). «Такимъ образомъ, мы воспринимаемъ: 1) внѣшнее дѣйствіе и 2) поверхность, которой кончается внѣшнее дѣйствіе; и этимъ воспринимаемъ два существенныхъ свойства тѣла, общихъ какъ нашему тѣлу, такъ и тѣламъ внѣшнимъ; мы убѣждаемся, что тутъ два тѣла, что оба они имѣютъ одну тѣлесную природу, хотя и производятъ на насъ совершенно различныя дѣйствія» [4]).

Нѣкоторыя считаютъ, что тѣлесной субстанціи по природѣ свойственна множественность. Но, какъ уже замѣтилъ Лейбницъ,

[1]) II, 219.
[2]) II, 220.
[3]) II, 221
[4]) II, 222.

никакой «природѣ» не можетъ принадлежать существенно множественность, и послѣдняя всегда есть нѣчто составное изъ многихъ «природъ»[1]) Въ нашемъ тѣлѣ мы наблюдаемъ совершенное единство, единую расчлененную и организованную систему частей, органовъ, ощущеній[2]) Но такъ какъ въ каждомъ минимальномъ элементѣ нашей чувствительности мы можемъ различить двѣ стороны: *ощущеніе и протяженіе*, то можно сказать, что «въ нашемъ тѣлѣ мы воспринимаемъ съ одинаковой достовѣрностью какъ множественность, такъ и единство»[3]). Чтобъ устранить всякія недоразумѣнія, Розмини дѣлаетъ важное различеніе между *тѣломъ и принципомъ* тѣлесности. Мы называемъ вещи въ зависимости отъ того, какъ ихъ интеллектуально воспринимаемъ. Поэтому подъ тѣломъ Розмини разумѣетъ то, что называютъ тѣломъ всѣ люди. Понятіе тѣла складывается изъ двухъ элементовъ: 1) изъ дѣйствія, производимаго на насъ и 2) протяженности, по которой распространяется это дѣйствіе и соотвѣтствующее ему наше страдательное состояніе. Дѣйствіе, которое бы на насъ никакъ не дѣйствовало, мы и назвать никакъ не можемъ. Слѣдовательно, мы познаемъ и называемъ какой-нибудь агентъ ровно постольку, поскольку онъ дѣйствуетъ на насъ. Поэтому и названіе *тѣла* мы даемъ тому, что на насъ дѣйствуетъ, какъ тѣло, и что мы знаемъ, какъ тѣло. Вполнѣ возможно, что агентъ, дѣйствующій на насъ, какъ тѣло, можетъ имѣть и неизвѣстныя скрытыя отъ насъ свойства, но не ихъ мы разумѣемъ подъ словомъ «тѣло». Для ихъ обозначенія, чтобы не было путаницы, нужно новое понятіе, и Розмини его называетъ *принципомъ тѣлесности* (principio corporeo)[4]).

Говоря о тѣлѣ въ собственномъ смыслѣ, мы можемъ сказать, что оно носитъ множественный характеръ. Множественность тѣлъ вытекаетъ изъ множественности ощущеній, полученныхъ во множествѣ пунктовъ пространства Вѣдь въ каждомъ мѣстѣ, гдѣ мы испытываемъ ощущеніе, распространяющееся по нѣкоторому протяженію, мы должны признать налич-

[1]) II, 223
[2]) II, 224.
[3]) II, 225
[4]) II, 226.

ность агента, обладающаго всѣми чертами тѣла[1]). Съ другой стороны, принципъ: «гдѣ есть дѣйствіе (ощущеніе)—тамъ есть и дѣйствующая сила», приводитъ къ заключенію, что тамъ, гдѣ ощущеніе непрерывно и одинаково во всѣхъ пунктахъ своего протяженія, тамъ должна быть и соотвѣтственная дѣйствующая сила. И если въ ощущеніи нѣтъ промежутковъ, то нѣтъ промежутковъ и въ тѣлѣ. Слѣдовательно, разъ непрерывно ощущеніе—непрерывно и тѣло, его вызывающее[2]). Въ такомъ случаѣ теорія Лейбница, сводящая матерію къ математическимъ точкамъ, должна быть признана неправильной. Вѣдь тѣла, будучи несомнѣнно множественными, обладаютъ опредѣленной сплошностью протяженія (estensione continua). «Простыя точки» Лейбница, какъ непротяженныя, не подлежатъ воспріятію нашихъ чувствъ, слѣдовательно, — говоритъ Розмини, — они и не тѣла. Лейбницъ смѣшалъ тѣло съ принципомъ тѣлесности, и его теорія относится къ принципу тѣлесности, а не къ тѣлу. Тѣло намъ извѣстно, принципъ же тѣлесности—неизвѣстенъ. Значитъ ошибка Лейбница въ томъ, что онъ построилъ теорію того, что намъ въ тѣлахъ неизвѣстно, считая ее относящейся къ тому, что намъ въ тѣлахъ извѣстно[3]).

Граница между тѣмъ, что въ нашемъ воспріятіи тѣла субъективно и что транссубъективно, производится на основаніи слѣдующаго принципа: «все, что входитъ въ ощущеніе, какъ таковое,—субъективно; все, что входитъ въ понятіе нашей пассивности, удостовѣряемой нашимъ сознаніемъ,—транссубъективно». Примѣняя этотъ принципъ къ ощущенію, мы въ общихъ чертахъ получимъ такое дѣленіе субъективныхъ и транссубъективныхъ моментовъ въ воспріятіи тѣла:

1) сознаніе удостовѣряетъ насъ, что въ ощущеніи мы испытываемъ пассивное состояніе, т е. воспринимаемъ нѣкоторую *силу* въ актуальномъ состояніи. Слѣдовательно, сила есть первый транссубъективный элементъ воспріятія

2) Сознаніе удостовѣряетъ насъ, что воздѣйствій или силъ, нами ощущаемыхъ, много. Слѣдовательно, *множественность тѣлъ* есть второй транссубъективный элементъ воспріятія.

3) «Сознаніе, а также разсужденіе удостовѣряютъ насъ, что

---

[1]) II, 227.

[2]) II, 228.

[3]) II, 229—232.

множественность силъ такова, что въ предѣлахъ даннаго протяженія нельзя наити ни одного пункта, въ которомъ бы не было дѣйствующей силы, и, слѣдовательно, отъ идеи множественности мы приведены къ несомнѣнному заключенію о *сплошной протяженности*, которая и составляетъ третій моментъ транссубъективнаго воспріятія тѣлъ»[1]).

Эти три основныхъ элемента заключаютъ въ себѣ множество другихъ транссубъективныхъ элементовъ, до которыхъ можно дойти слѣдующимъ простымъ анализомъ *Сила* дѣйствуетъ на духъ нашъ *опредѣленнымъ* способомъ Этотъ способъ опредѣляется субъективными результатами, которые сила въ насъ производитъ, т. е. удовольствіемъ, неудовольствіемъ, свѣтомъ, цвѣтомъ, запахами и т .д. Всѣмъ этимъ видамъ ощущеній (дѣйствіямъ одной и той же силы) должно соотвѣтствовать такое же количество *способностей* или силъ (attittudini o potenze) произвести ихъ, способностей, исходящихъ всецѣло изъ той силы, которая составляетъ сущность тѣла или лучше—само тѣло Слѣдовательно, первое качество тѣла порождаетъ много другихъ качествъ, т. е. всѣ тѣ *положенія*, которыя варьируютъ результатъ дѣйствія [2]). Точно также *протяженіе* въ соединеніи съ *силой* даетъ начало огромному количеству транссубъективныхъ свойствъ тѣла. подвижности, формѣ, дѣлимости, непроницаемости и т д. Изъ этого можно заключить, что знаменитое раздѣленіе свойствъ на первичныя и вторичныя заложено въ самой природѣ вещей. Розмини стоитъ только за перемѣну названія и предлагаетъ называть первичныя свойства транссубъективными, вторичныя же субъективными [3])

Если транссубъективный моментъ воспріятія характеризуется главнымъ образомъ тремя вышеназванными пунктами, то субъективный моментъ воспріятія сводится въ общихъ чертахъ къ тому, что остается въ воспріятіи за вычетомъ всего транссубъективнаго [4]).

На основѣ этого общаго различенія Розмини пытается далѣе болѣе конкретно опредѣлить [5]) субъективный и транссубъектив-

[1]) II, 237.
[2]) II, 238.
[3]) II, 238.
[4]) II, 238—240.
[5]) II, 241—271.

ный моменты въ различныхъ ощущеніяхъ (главнымъ образомъ, зрительныхъ), не прибавляя, впрочемъ, ничего существеннаго къ тому, что нами уже сказано.

Здѣсь кончаются *основы идеологіи*. Доведя свое изслѣдованіе до уясненія вопроса о происхожденіи идеи физическаго тѣла, Розмини считаетъ выполненнымъ основную задачу идеологіи. Въ самомъ дѣлѣ, онъ показалъ, или по крайней мѣрѣ пытался показать, какъ изъ единаго и основного принципа его идеологіи,—идеи неопредѣленнаго бытія,—выводятся, во-первыхъ, основные принципы всякой логической мысли, во-вторыхъ, чистыя идеи субстанціи и причины, ничего не заимствующія изъ чувствъ, въ-третьихъ, зависимыя отъ опыта смѣшанныя идеи тѣлесной субстанціи вообще, времени, движенія, пространства и, наконецъ, опредѣленныхъ тѣлъ въ частности. Чтобы закончить очеркъ идеологической системы, Розмини остается еще освѣтить критеріологическую сторону всего предшествующаго построенія и показать, что идея неопредѣленнаго бытія является основой не только выведенія всей формально-апріорной стороны знанія, но и единственной базой единственно возможнаго *ученія о достовѣрности*[1]). Это Розмини пытается сдѣлать въ третьемъ томѣ *Новаго Опыта*.

XV.

Чтобы воздвигнуть правильное ученіе о достовѣрности и тѣмъ самымъ освѣтить критеріологическую часть идеологіи, необходимо прежде всего уяснить элементы, изъ которыхъ складываются наши представленія о достовѣрности.

Понятіе достовѣрности тѣсно связано съ двумя другими понятіями,—съ понятіемъ *убѣжденія* и понятіемъ *истины*. Достовѣрность можно опредѣлить, какъ *твердое и обоснованное убѣжденіе, сообразное съ истиной*[2]). Изъ этого опредѣленія видно, что достовѣрность не есть просто истина, ибо я могу имѣть истинныя представленія и въ нихъ сомнѣваться. Въ этомъ случаѣ нѣтъ достовѣрности. Истины въ самой въ себѣ недостаточно, нужно, чтобы она была истиной и для насъ, т. е. нужны опредѣленные мотивы, по которымъ мы обоснованно въ ней убѣждены.

[1]) Nuovo Saggio, v III, p. p. 7—8.

[2]) III, 9.

Кромѣ того, достовѣрность не есть простое убѣжденіе, ибо убѣжденіе можетъ быть ложнымъ или же вполнѣ сообразнымъ съ истиной и очень твердымъ и въ то же время покоиться на ложныхъ основаніяхъ. Во второмъ случаѣ человѣкъ былъ бы убѣжденъ въ истинѣ, но въ этомъ убѣжденіи не было бы достовѣрности. Достовѣрность поэтому складывается изъ трехъ элементовъ: 1. изъ истины объекта, 2. изъ твердаго убѣжденія въ субъектѣ, 3. изъ мотива или *основанія*, вызывающаго убѣжденіе[1]). Отсюда слѣдуетъ прежде всего, что достовѣрность не можетъ быть слѣпой, не можетъ быть простымъ фактомъ и вызываться чисто инстинктивнымъ подчиненіемъ чему-то. Ридъ, выставившій подобное мнѣніе, нанесъ огромный вредъ философскимъ изслѣдованіямъ. Ибо, если природа необходимо внушаетъ мнѣ вѣру въ извѣстныя положенія, значитъ ли это, что положенія эти истинны? «Если я долженъ соглашаться на нихъ, чтобы сохранить свое существованіе, которое безъ этого прекратилось бы, то спрашивается, что же заставляетъ меня это дѣлать, какъ не принципъ, пусть сильный и непобѣдимый, но все же *слѣпой* принципъ моего интереса? Развѣ то, что необходимо и полезно для меня, есть поэтому и истина для меня? Развѣ истина здѣсь не подмѣняется *полезностью* (utilità) и необходимостью? Если это такъ, то не попадаю ли я въ прежнюю тьму, и даже еще болѣе мрачную тьму, такъ какъ тьма эта необходимая и существенная?[2]) Ученіе Рида устанавливаетъ тиранію и фатализмъ тамъ, гдѣ природа нашего духа существенно свободна и «на тронъ истины возводитъ абсурдъ». Эта сторона Ридовскаго ученія цѣликомъ перешла въ философію Канта. То, что у Рида было суммарнымъ фактомъ природнаго внушенія, то у Канта становится тщательно проанализированной системой апріорныхъ формъ, но отъ этого характеръ ихъ не измѣняется, и ихъ всеобщность, какъ и у Рида, остается совершенно внѣшней и фатальной. Поэтому-то теоретическій разумъ лишается у Канта всякой воистину объективной силы и имѣетъ приложеніе лишь въ сферѣ чистыхъ феноменовъ, т. е. вполнѣ субъективное. Отсюда понятіе истины

---

[1]) III, 10.
[2]) III, 10

у Канта становится субъективнымъ, но *истина субъективная* не есть ли противорѣчіе въ словахъ?[1])

Розмини различаетъ два принципа достовѣрности. Первый онъ называетъ principium essendi и относитъ его къ *истинѣ* самого предмета; второй онъ называетъ principium cognoscendi и относитъ его къ процессу убѣжденія, которое складывается лишь послѣ того, какъ сознаніе ухватываетъ какой-нибудь достовѣрный признакъ истины[2]). Въ зависимости отъ этого и самая достовѣрность можетъ носить характеръ внутренній или внѣшній. Въ первомъ случаѣ третій изъ отмѣченныхъ элементовъ достовѣрности, т. е. основаніе, можетъ неразличимо сливаться съ первымъ, т. е. съ истиной, ибо бываютъ случаи, когда основаніемъ убѣжденія является интуитивное усмотрѣніе самой истины предмета[3]). Во второмъ случаѣ подымается вопросъ о подлинной достовѣрности *признака* истины, а затѣмъ о признакѣ этой достовѣрности и снова о достовѣрности этого признака и т. д., т. е. достовѣрность внѣшняя, напр., реализующаяся въ авторитетѣ, не имѣетъ устойчивости сама въ себѣ и, съ точки зрѣнія философіи, необходимо должна быть сведена къ достовѣрности внутренней, которая поэтому есть единственный типъ истинно-философской достовѣрности[4]). Другими словами, единый высшій принципъ достовѣрности есть интуиція или *видѣніе истины* (la vista della verità). Какимъ же образомъ мы можемъ видѣть истину или постигать ее интуитивно?

Если мы хотимъ удостовѣриться въ истинѣ предложенія: «человѣкъ—болѣе благородное существо, чѣмъ животныя», мы можемъ привести основаніе «потому, что разумъ человѣческій благороднѣе, чѣмъ одни ощущенія». Въ свою очередь, для обоснованія этого положенія мы можемъ сослаться на то, что «разумъ предметомъ своимъ имѣетъ нѣчто всеобщее, ощущенія же ограничены частнымъ». Такъ восходить отъ одного основанія къ другому мы можемъ очень долго, и разумъ нашъ не найдетъ себѣ удовлетворенія до тѣхъ поръ, пока мы не дойдемъ

---

[1]) III, 11. Ср. Rinnovam p.p. 185—216. Здѣсь приложена на отд. листѣ *Tavola sinnottica dei sistemi filosofici intorno al criterio della certezza.* Эта таблица воспроизводится въ приложеніи у Палоріа.

[2]) III, 12.

[3]) III, 13.

[4]) III, 14.

до основанія высшаго и предѣльнаго. Увидѣть абсолютно послѣднее основаніе какого-нибудь предложенія и значитъ увидѣть его истину [1]) Пока мы не доходимъ до послѣдняго основанія, во всѣхъ обоснованіяхъ вплоть до предпослѣдняго мы различаемъ *познаніе отъ достовѣрности.* Вѣдь знать, т. е. быть освѣдомленнымъ о какомъ-нибудь предложеніи—еще не значитъ знать его съ достовѣрностью. Въ послѣднемъ же основаніи знаніе и достовѣрность должны совпасть, отождествиться, стать чѣмъ-то единымъ и абсолютно неразличимымъ [2]). Въ послѣднемъ основаніи кончается наша свобода. Мы не можемъ принять его или отвергнуть. Наша воля въ немъ никакъ не участвуетъ; оно абсолютно необходимо. Но въ немъ кончается не только наше убѣжденіе и согласіе, но и наше познаніе. Послѣднее основаніе есть не только принципъ достовѣрности, но и принципъ познанія, причемъ, очевидно, для всѣхъ возможныхъ представленій этотъ принципъ долженъ быть одинъ и тотъ же [3]).

Это отождествленіе познанія и достовѣрности въ послѣднемъ основаніи скрыто содержитъ положительное разрѣшеніе критеріологической проблемы. Вѣдь послѣдній принципъ всей совокупности человѣческаго знанія былъ уже установленъ Розмини въ первыхъ двухъ томахъ *Новаго Опыта* Разъ въ послѣднемъ основаніи познаніе и достовѣрность абсолютно тожественны и неразличимо едины, тогда послѣдній принципъ знанія, установленный Розмини, будетъ въ то же самое время являться и послѣднимъ принципомъ достовѣрности Другими словами, *идея бытія, взятаго универсально,* эта «удивительнѣйшая» идея, внѣдренная въ насъ природой и дѣлающая насъ разумными, въ то же самое время одаряетъ насъ способностью постигать истину, какъ истину [4]). Вотъ почему еще въ юношескомъ произведеніи своемъ Розмини назвалъ «единственной формой разума—истину» [5]). Скептики уже не могутъ спрашивать «познаваема ли истина?» они могутъ только спросить, долженъ ли человѣческій разумъ удовлетворяться истиной, т. е. тѣмъ послѣднимъ основаніемъ, которое весь родъ человѣческій считаетъ за истину [6]).

[1]) III, 15.
[2]) III, 16.
[3]) III, 17.
[4]) III, 18. Ср Rinnovam pp 216—220.
[5]) Opuscoli filos. II, 98.
[6]) N. S. III, 21.

Итакъ, отождествленіемъ съ уже установленнымъ послѣднимъ принципомъ познанія устанавливается высшій принципъ достовѣрности. Чтобы это установленіе не было отвлеченнымъ, необходимо оправдать конкретно критеріологическое примѣненіе идеи возможнаго сущаго, т. е. показать, какъ при посредствѣ этой идеи доказывается, во-первыхъ, истинность чистаго знанія и, во-вторыхъ, истинность знанія, основаннаго на опытѣ.

XVI.

Истинность чистаго знанія доказывается прежде всего тѣмъ, что основной принципъ его опознается стоящимъ выше всякихъ возможныхъ опроверженій. Скептики, занимающіеся этими опроверженіями, вообще говоря, вовсе не отрицаютъ наличности иллюзій или «видимости». Они вовсе не говорятъ, что мы не переживаемъ иллюзій. Напротивъ, они говорятъ, что воспріятія наши насъ обманываетъ и что поэтому они не могутъ насъ вводить въ обладаніе истиной. Но вѣдь первая «интеллекція», первое наше постиженіе есть идея сущаго; и отъ этой идеи, какъ было показано выше, рождаются всѣ другія идеи. Значитъ, скептики, желающіе подкопаться подъ самыя глубокія основы знанія, должны свой скептическій вопросъ поставить относительно идеи сущаго, т. е. о высшемъ принципѣ достовѣрности [1]).

Скептическій вопросъ объ идеѣ сущаго, какъ высшаго принципа достовѣрности, имѣетъ три частныхъ формы: — Во первыхъ,—не есть ли наше постиженіе идеи сущаго чистая иллюзія? Во вторыхъ, возможно ли, чтобы человѣкъ познавалъ то, что находится внѣ его? и, если возможно, то что служитъ мостомъ между нимъ и тѣмъ, что отлично отъ него? Въ третьихъ, если даже допустить, что въ познаніи нашемъ ухватывается что-нибудь реальное, то не искажается ли оно и не измѣняется ли отъ нашего способа его воспринимать? Эти вопросы разрѣшаются сами собой, какъ только мы сосредоточимся на идеѣ бытія и освободимъ наше ментальное отношеніе къ ней отъ метафоръ и представленій, не могущихъ имѣть къ ней никакого приложенія [2]).

---

[1]) III, 22.

[2]) III, 24

Въ самомъ дѣлѣ, первый вопросъ таитъ въ себѣ явное недоразумѣніе. Понятіе иллюзіи состоитъ изъ двухъ элементовъ: 1. видимости и 2. реальности. Безъ реальности, которая предполагается неухватываемой воспріятіемъ, немыслимо имѣть *иллюзію*. Чтобы воспринять видимость, какъ реальность, мы непремѣнно должны произнести сужденіе, и только при наличности сужденія возможна ошибка, т. е. порабощенность иллюзіей. *Но вѣдь идея бытія* абсолютно проста, она есть чистая интуиція, въ ней нѣтъ мѣста никакому сужденію, и, значитъ, она никакъ не можетъ ввести въ обманъ. Вѣдь мыслить бытіе универсально, это вовсе не значитъ признавать, что существуетъ такая-то вещь. Если бы я думалъ это, созерцая идею бытія, я могъ бы впасть въ заблужденіе. Мыслить бытіе универсально—это значитъ мыслить его въ абсолютной индетерминаціи, въ чистой возможности, а чистая возможность есть только *мыслимость и* больше ничего [1]). Если бы скептикъ, настаивая на своемъ, захотѣлъ бы подвергнуть сомнѣнію самый фактъ данности намъ идеи бытія,—то онъ очутился бы въ положеніи абсолютной невозможности какъ-нибудь осуществить свое сомнѣніе, ибо отрицать положеніе, что «мысля, мы мыслимъ что-нибудь»—совершенно немыслимо, не выходя изъ границъ не какихъ-нибудь опредѣленныхъ содержаній мысли, а мысли какъ таковой [2]). Для того, чтобы атаковать идею бытія, нужно ею уже пользоваться,—это такъ же невозможно, какъ мыслью уничтожить мысль. Итакъ, идея бытія есть конститутивный, *неизмѣнный* элементъ нашей мысли, равно присутствующій во всякомъ движеніи мышленія и, значитъ, абсолютно недоступный для скепсиса, который можетъ направляться лишь на измѣнчивую сторону и различныя детерминаціи нашей мысли [3]).

Второй вопросъ: возможно ли, чтобы человѣкъ познавалъ нѣчто отличное отъ себя, тоже таитъ недоразумѣніе. Въ самомъ этомъ вопросѣ *понятіе* отличнаго, понятіе объекта уже на-лицо. Но вѣдь идея неопредѣленнаго бытія ничего иного въ себѣ не заключаетъ. Мысля ее, я не утверждаю и не отрицаю того, что внѣ меня нѣчто существуетъ. Я лишь мыслю возможность та-

---

[1]) III, 25.
[2]) III, 26.
[3]) III, 27.

кого существованія[1]) Я могу ошибиться при томъ или иномъ примѣненіи идеи объекта, т. е. идеи вещи, взятой въ самой себѣ, но что у меня есть такая идея, въ томъ я не могу ошибиться. Скептикъ можетъ атаковать утвержденіе: я знаю, что существуетъ объектъ внѣ меня, но онъ совершенно безсиленъ противъ утвержденія: я понимаю, что значитъ объектъ, отличный отъ меня[2]). Искать *моста* между мной и тѣмъ, что внѣ меня,—это значитъ переносить матеріальную и механическую схему на бытіе чисто идеальное. Человѣкъ имѣетъ способность мыслить вещи сами въ себѣ, совершенно независимо отъ своего психологическаго бытія, т. е. онъ имѣетъ идею неопредѣленнаго бытія, совершенно объективнаго[3]).

Третій вопросъ: не сообщаетъ ли нашъ духъ воспринимаемымъ вещамъ свои формы и не искажаетъ ли ихъ,—такъ же легко устранимъ, какъ и первые два. Вѣдь бытіе, взятое универсально, какъ разъ и обозначаетъ абсолютное отсутствіе какихъ бы то ни было формъ и всякаго рода опредѣленныхъ модусовъ существованія. Третій вопросъ скептиковъ можетъ относиться лишь къ модусамъ бытія, а не къ самому бытію, взятому въ абсолютной индетерминаціи[4]). Первично обладаемой нашимъ духомъ является лишь эта идея; всѣ другія идеи нами *пріобрѣтены*. Слѣдовательно, прибавлять къ воспринимаемымъ вещамъ духъ нашъ можетъ лишь идею неопредѣленнаго бытія, т. е, другими словами, къ воспринимаемымъ вещамъ духъ нашъ ничего (опредѣленнаго) не прибавляетъ[5]). Разумъ нашъ въ своей внутренней сущности вполнѣ правдивъ и достовѣренъ, и критическіе философы, пытающіеся разумомъ превзойти (trascendere) разумъ и создающіе «трансцендентальную» философію, идутъ по пути, внутренно противорѣчивому[6]).

Итакъ, возраженія скептиковъ противъ основного принципа знанія устраняются. Этотъ принципъ признается стоящимъ выше

---

[1]) III, 28.
[2]) III, 29.
[3]) III, 30.
[4]) III, 31.
[5]) III, 33.
[6]) Всѣ только что выставленныя возраженія противъ скептиковъ Розмини считаетъ неоригинальными и старается показать, что они цѣликомъ содержатся въ „сокровищницѣ христіанской философіи", особенно у Ѳомы Аквинскаго. III, 36—43. Ср. Rinnovam. p.p. 307—328.

всякихъ возможныхъ опроверженій. Теперь необходимо показать его критеріологическое значеніе, т. е. установить опредѣленныя отношенія между идеей неопредѣленнаго бытія и между истиной [1]).

Подъ истиной разумѣютъ самыя различныя вещи, но во всѣхъ различныхъ концепціяхъ истины есть нѣчто общее, и это общее Розмини опредѣляетъ, какъ экземплярность, присутствующую во всѣхъ пониманіяхъ истины [2]) Понятіе экземпляра содержитъ въ себѣ отношеніе къ тому, что съ экземпляра «воспроизводится», т. е. къ копіи Если копія совершенно похожа на экземпляръ, ее называютъ вѣрной, правильной, истинной. Поэтому-то есть различіе между истиной и истинными вещами. Первая есть экземпляръ, вещи же истинны лишь сообразно степени соотвѣтствія экземпляру. Итакъ, съ истиной въ самой тѣсной связи стоитъ понятіе похожести, сходства, similitudine. Нужно разобраться въ немъ, чтобы выяснить, какъ слѣдуетъ, понятіе истины [3])

Экземплярно можетъ браться любой объектъ, лишь бы только объектъ этотъ разсматривался типически, какъ нѣкоторая *норма* Такъ природа берется экземплярно живописцемъ, поскольку онъ, воспроизведя ее, считаетъ ее за нѣкоторую недостижимую норму; такъ экземплярна и соціальная жизнь для трагическаго или комическаго писателя, ее воспроизводящаго. Вообще всякій оригиналъ экземпляренъ, и въ этомъ смыслѣ правъ св. Іеронимъ, называющій еврейскій текстъ Библіи—veritas hebraica [4]). Но согласно тому, что установлено раньше, всякая похожесть (или непохожесть) можетъ быть только въ нашихъ воспріятіяхъ, а не въ вещахъ самихъ въ себѣ, ибо она имѣетъ необходимое отношеніе къ нашему уму. Поэтому сходство между многими предметами можетъ быть опредѣлено, какъ «возможность для предметовъ быть воспринятыми разумомъ въ категоріи одного и того же *вида*» [5]) Понятіе *вида* и понятіе *экземпляра* находятся въ самомъ тѣсномъ родствѣ. А такъ какъ виды есть не что иное, какъ спецификаціи основной *идеи,* то

---

[1]) III, 44.
[2]) Ср Opusc. filosofici, I, 321 и сл
[3]) III, 45.
[4]) III, 46, примѣчаніе.
[5]) III, 46.

истина можетъ получить слѣдующее совершенно точное опредѣленіе: «Истина есть идея, поскольку она экземплярна». Обыкновенное выраженіе о многихъ истинахъ нужно понимать въ томъ смыслѣ, что существуетъ много экземплярныхъ видовъ [1]). Но истины видовыя не абсолютны, ибо онѣ ограничены какимънибудь однимъ классомъ вещей, которыя черезъ нихъ познаются. Отдѣльныя вещи, принадлежащія одному и тому же классу, имѣютъ опредѣленный модусъ бытія, ихъ ограничивающій и видоопредѣляющій. Но всѣ вещи, къ какимъ бы видамъ онѣ ни принадлежали, имѣютъ нѣчто общее между собой,—то, въ чемъ всѣ онѣ безусловно одинаковы. Это вообще есть бытіе, взятое внѣ всякихъ детерминацій. Слѣдовательно, идея бытія есть та идея, которая представляетъ (rappresenta) и дѣлаетъ познаваемыми всѣ вещи; къ ней могутъ быть сведены всѣ виды, поэтому ее можно назвать *видомъ всѣхъ видовъ*, или *экземпляромъ всѣхъ экземпляровъ* [2]). Другими словами, *истина* единая, универсальная, абсолютная, въ коей познаются всѣ вещи, есть идея бытія, или, какъ говоритъ Августинъ. verum est declarativum aut mafistativum esse [3]). Съ этимъ согласны Бонавентура и Ѳома Аквинскій, у котораго notissimum in quo omnes conceptiones resolvuntur est ens и въ то же время cognitio est quidam veritatis effectus [4]). Итакъ, идея бытія, примѣненная къ реальнымъ вещамъ, превращается въ *принципъ познанія* и вслѣдствіе этого получаетъ множество аспектовъ, такъ какъ въ идеѣ неопредѣленнаго бытія виртуально содержатся четыре принципа всякаго разсужденія: 1. принципъ познанія, 2. принципъ противорѣчія, 3. принципъ субстанціи и 4. принципъ причины Установленная достовѣрность идеи бытія расчленяется на достовѣрность принциповъ [5]). Но съ достовѣрностью принциповъ мы получаемъ возможность перейти съ достовѣрностью къ различнымъ объектамъ разума [6]).

Розмини опредѣлилъ достовѣрность, какъ «твердое и обоснованное убѣжденіе». До сихъ поръ говорилось лишь о пер-

---

[1]) III, 47.
[2]) III, 48.
[3]) III, 49.
[4]) III, 50—51.
[5]) III, 57.
[6]) III, 59.

вой и наиболѣе главной сторонѣ этого опредѣленія, т. е. объ *основаніи*, приводящемъ къ разумному убѣжденію, или объ *истинѣ*. Вторая сторона этого опредѣленія, сосредоточивающаяся въ понятіи *убѣжденія*, также требуетъ разъясненій и точныхъ характеристикъ. Убѣжденіе зависитъ отъ воли,—но не всецѣло. Основы убѣжденія, состоящія въ присущей душѣ человѣческой идеѣ бытія, внѣдрены въ насъ самой природой. Поэтому убѣжденіе наше не слѣпо, не вызывается въ насъ силой, и въ то же время мы не можемъ не переживать его, потому что свѣтъ истины въ высочайшей степени очевиденъ. Человѣкъ поскольку видитъ истину, постольку и признаетъ ее. И объясняется это характеромъ врожденной идеи бытія. Она ничего не требуетъ отъ насъ, сама въ себѣ заключаетъ согласіе на себя, или еще лучше, есть интуиція этого согласія[1]). Лучшее доказательство, что люди по природѣ убѣждены въ принципахъ разсужденія, представляютъ тѣ философы, которые пытаются ихъ опровергать, т. е. скептики. Вѣдь они могутъ опровергать достовѣрность принциповъ разсужденія, лишь все время на нихъ основываясь. Вотъ почему эти принципы можно назвать всеобщими, и именно они образуютъ то, что называется *здравымъ смысломъ* (senso commune). Подъ здравымъ смысломъ Розмини разумѣетъ и тѣ непосредственные выводы, которые могутъ быть сдѣланы изъ всеобщихъ принциповъ разсужденія самыми необразованными людьми съ полной логичностью, и отличаетъ здравый смыслъ отъ общихъ мнѣній или вѣрованій, основанныхъ на традиціи[2]). Возставать противъ общихъ мнѣній иногда законно, иногда преступно, но возставать противъ принциповъ разсужденія или противъ здраваго смысла—это значитъ просто впадать въ безуміе или въ сумасшествіе (pazzia)[3]). Скептики, возражающіе противъ всеобщности принциповъ разсужденія, не различаютъ между знаніемъ прямымъ и знаніемъ рефлективнымъ. Знаніемъ прямымъ *всѣ* знаютъ принципы разсужденія. Не всѣ знаютъ ихъ знаніемъ рефлективнымъ[4]). Кто въ нихъ усумнится по настоящему, тотъ выходитъ тѣмъ самымъ изъ предѣловъ мысли, т. е.

---

[1]) III, 60.
[2]) III, 61.
[3]) III, 62.
[4]) III, 63.

сходитъ съ ума, и самъ Богъ не могъ бы убѣдить подобныхъ людей логически въ достовѣрности истины[1]).

XVII.

Итакъ, интуиція бытія есть фактъ совершенно неотрицаемый, лежащій въ основѣ всякой достовѣрности, неподлежащій никакимъ сомнѣніямъ. Теперь спрашивается, какимъ образомъ идея бытія можетъ критеріологически быть приложена къ познанію опытному или предметному?[2]). Принципъ, лежащій въ основѣ *возможности* примѣнить идею бытія къ реальнымъ вещамъ, разсматриваемымъ самимъ по себѣ, коренится въ томъ «удивительномъ» свойствѣ идеи бытія, которое у Розмини обозначается, какъ абсолютная *объективность*. Послѣдняя состоитъ въ томъ, что бытіе, разсматриваемое разумомъ, существенно отлично отъ того акта, въ которомъ и которымъ оно разсматривается. Въ идеѣ бытія анализъ различаетъ два различныхъ момента: 1) *Актъ* субъекта, видящаго и разсматривающаго бытіе, и 2) *Бытіе*, или то, что видится и усматривается разумомъ. Послѣднее совершенно независимо отъ разума, есть нѣчто другое и существенно другое, чѣмъ разумъ. Поэтому въ основной интуиціи бытія необходимо допустить двѣ активности: активность познающаго и активность познаваемаго, активность субъекта и активность объекта. Причемъ активность объекта важнѣе, ибо она *вызываетъ* въ субъектѣ инстуицію, а субъектъ ее только переживаетъ. Значитъ (бытіе) объектъ здѣсь активная, конституирующая сторона, субъектъ конституируемая и пассивная сторона, активная лишь въ психологическомъ смыслѣ[3]). Благодаря этой абсолютной логической пассивности въ основной интуиціи бытія, возможность перехода отъ идеи бытія, взятаго универсально, къ отдѣльно существующимъ вещамъ,—обосновывается съ абсолютной логичностью или съ полной логической необходимостью. Но обосновывается пока только *возможность* перехода Для того, чтобы реализовать эту возможность и перевести ее въ дѣйствительность, нужно понять внутреннюю необходимость сужденія, которымъ мы утверждаемъ бытіе какой-нибудь суб-

[1]) III, 64
[2]) III, 66
[3]) III, 67. Ср Rinnov. p. 229; также 234—248.

станціи или причины, т. е. выяснить, въ силу какого принципа наличная реальность какой-нибудь вещи связывается съ внутренней и идеальной необходимостью для насъ [1]).

Частную детерминированность отдѣльныхъ вещей можно назвать ихъ матеріей Всякую матерію всѣхъ вещей можно назвать общимъ *фактомъ* или общею ихъ *фактичностью* [2])

Поэтому поставленный только-что вопросъ можно сформулировать такъ: какъ возможенъ переходъ отъ идеи бытія къ фактамъ? На этотъ вопросъ Розмини отвѣчаетъ прежде всего тѣмъ, что самая присущесть духу нашему идеи бытія есть нѣкоторый первичный фактъ (fatto primigenio) и что въ немъ самою природой дается намъ первоматерія (materia prima) [3]). Всякая пріобрѣтенная идея, заключающая въ себѣ матерію въ особой детерминаціи, есть какъ бы модификація первоматеріи. Эта модификація заключается въ томъ, что матеріалъ ощущеній соединяется съ формой разума [4]). Это выраженіе должно пониматься въ особомъ смыслѣ, потому что, если его понять буквально, оно можетъ вызвать недоразумѣнія. Матерія въ собственномъ смыслѣ не можетъ отожествиться съ формой, ибо она есть нѣчто отличное отъ познанія. Познаніе состоитъ въ *актѣ*, отожествляющемъ матерію съ формой, т. е. въ сужденіи, которымъ устанавливается такое отношеніе между матеріей и бытіемъ, при которомъ матерія разсматривается какъ актуализація и терминъ самого бытія [5]). Матерія познанія, взятая сама по себѣ, таинственна и темна. Поэтому и корень познанія теменъ. Ибо въ концѣ-концовъ познаніе есть фактъ и порожденъ высшей необходимостью, берущею свое начало отъ высшей изъ всѣхъ природъ, передъ которой философъ долженъ склонить свою голову въ смиренномъ обожаніи [6]). Конкретнѣе свою мысль о связи формы съ матеріей въ познаніи Розмини поясняетъ такъ:

Идея бытія, присущая намъ по природѣ, созерцается нами въ состояніи несовершенномъ (in uno stato imperfetto). Несовершенство этого состоянія заключается въ томъ, что бытіе, созер-

---

[1]) III, 68.
[2]) III, 69, 70.
[3]) III, 71.
[4]) III, 72.
[5]) III, 73.
[6]) III, 73.

цаемое нами, созерцается внѣ своихъ терминовъ. Поэтому въ нашей интуиціи бытія нѣтъ интуиціи реальныхъ вещей, которыя суть его термины. Поэтому бытіе, созерцаемое нами, совершенно неопредѣленно. Поэтому и вещи, познаваемыя нами, представляются намъ отдѣленными отъ разума. Если бы бытіе, созерцаемое нами, постигалось во всей своей активности, завершенности и полнотѣ, мы бы тогда непосредственно видѣли Бога[1]). Но если бытіе и созерцается нами внѣ своихъ реальныхъ терминовъ, то оно всегда понимается нами, какъ идеальный принципъ своихъ терминовъ или ихъ начало. Эта начальность идеи бытія, вслѣдствіе которой бытіе получаетъ названіе *иниціальнаго* (inıziale), и перебрасываетъ мостъ между матеріей и формой познанія. Представьте, говоритъ Розмини, что, роясь въ землѣ, мы напали на торсъ античной статуи. И, продолжая рыть дальше, мы черезъ извѣстный промежутокъ нашли еще руки и ноги. Уже въ самомъ торсѣ заключены данныя, по которымъ мы имѣемъ твердое основаніе счесть найденныя руки и ноги за принадлежащія ему или не принадлежащія. Природа начальнаго бытія совершенно подобна этому торсу. Какъ торсъ лишенъ конечностей, такъ и начальное бытіе лишено своихъ терминовъ, но какъ въ торсѣ идеально заложены всѣ части цѣлой и полной статуи, такъ и въ начальномъ бытіи идеально присутствуютъ всѣ его возможные термины. Какъ только въ насъ начинаютъ дѣйствовать ощущенія, извѣщающія объ отдѣльныхъ реаліяхъ, мы сейчасъ же постигаемъ ихъ, какъ термины начальнаго бытія, всегда присущаго нашему разуму. Понятіе подобія, сродства, похожести, которое такъ важно для Розмини въ силу его «экземплярнаго» пониманія истины, коренится въ понятіи начальнаго бытія и обосновывается тѣмъ, что вещи имѣютъ какъ бы двойное бытіе—въ познающемъ разумѣ и сами въ себѣ[2]) Розмини и здѣсь констатируетъ свое согласіе съ Бонавентурой и Ѳомой Аквинскимъ[3]).

Понятіе начальнаго бытія перебрасываетъ мостъ между формой познанія и его содержаніемъ и устанавливаетъ достовѣрность въ приложеніи общей идеи сущаго къ реальнымъ вещамъ. Воспріятіе этихъ реальныхъ вещей распадается на три класса:

---

[1]) III, 74.
[2]) III, 76.
[3]) III, 77—78.

1. воспріятіе насъ самихъ, 2 воспріятіе тѣлъ, 3. воспріятіе Бога. Критеріологическое освѣщеніе первыхъ двухъ воспріятій ничего не прибавляетъ къ сказанному выше, потому что достовѣрность воспріятія нашего «я»[1]) и достовѣрность воспріятія тѣлъ[2]) Розмини разсматриваетъ, какъ непосредственный выводъ изъ общаго положенія о начальномъ бытіи. Нѣсколько иной характеръ носитъ вопросъ о познаніи Бога, и намъ важно изложить то, что говоритъ здѣсь Розмини, въ виду того, что этотъ пунктъ самъ по себѣ чрезвычайно важенъ, и кромѣ того дальнѣйшая критика идеологіи Розмини будетъ имѣть прямое отношеніе именно къ этому пункту О познаніи Бога Розмини говоритъ вскользь и мимоходомъ. Достовѣрность познанія Бога Розмини хотѣлъ бы утвердить на своемъ реальномъ толкованіи *закона причинности*. Богъ, какъ первая причина Вселенной, вполнѣ достовѣрно познается въ своемъ существованіи, ибо, какъ показано раньше въ *основахъ идеологіи*, законъ причинности есть строгое и вполнѣ логичное раскрытіе основного *принципа познанія* и поэтому содержится какъ бы натурально въ самой природѣ основной идеи. Вопросъ только въ томъ, насколько правильно можно считать Бога причиной Вселенной Но этотъ вопросъ устраняется простымъ соображеніемъ· всѣ вещи, все сотворенное лишь *имѣютъ* бытіе и имѣютъ его поэтому какъ полученное. Первоначальный же источникъ бытія составляетъ не то, что *имѣетъ* бытіе, а то, что *есть* бытіе. Это бытіе и есть Богъ[3]) Въ этой идеѣ, которую вѣковая традиція считаетъ *отрицательной*, есть нѣкоторыя трудности. Нужно различать въ нашей идеѣ Бога двѣ стороны. Мы, во-первыхъ, беремъ Бога въ Его *отношеніи* къ міру конечному, и, во-вторыхъ, въ Самомъ Себѣ. Чтобъ проникнуть въ существо Бога, нужно отбросить всѣ детерминаціи идеи Бога черезъ *отношеніе* къ міру конечному, и, значитъ, первая сторона въ нашемъ познаніи Бога отрицательна. Но есть ли у насъ возможность выйти изъ границъ этого отрицательнаго познанія? Розмини опредѣленно говоритъ: нѣтъ[4]). Прямого познанія Бога на землѣ быть не можетъ. Положительно мыслить о Богѣ мы можемъ лишь символически, путемъ подобій

---

[1]) III, 80—84. Rinnov. pp. 180 186
[2]) III, 84—87. Rinnov. pp 395—398
[3]) III, 88. Ср. Rinnov. pp 258—260
[4]) III, 99.

и аналогій, т. е приблизительно и гадательно [1]). Богъ, какъ идея, возможенъ; въ чемъ Его существо, мы можемъ опредѣлить отрицательно, какъ абсолютную противоположность всему ограниченному и конечному Мы можемъ сказать: «Бытіе, мыслимое въ актѣ завершенности, есть Богъ, но въ этой формулѣ, формально совершенно правильной, понятіе завершеннаго или совершеннаго бытія есть нѣчто для ума человѣческаго непостижимое» [2]) Въ этомъ-то и заключается невысказанное имя Бога [3]) На допущеніи положительной идеи Бога зиждутся всѣ ошибки послѣ кантовской философіи. Фихте, Шеллингъ, Бутервекъ, Бардили сосредоточиваютъ все свое вниманіе на актахъ, которыми реализуется познаніе, и совершенно не изслѣдуютъ. 1. *объекта* познанія, взятаго самимъ въ себѣ, и 2. границъ человѣческихъ познавательныхъ силъ [4]) Если Кантъ впалъ въ одну крайность и отрицалъ возможность познанія существованія Бога, то его продолжатели впали въ другую крайность, утверждая возможность познанія не только голаго существованія Бога, но и полноты Его существа [5]). Изъ этого предположенія вытекала необходимость въ трактованіи Бога, о которомъ мы можемъ имѣть лишь отрицательную идею, прибѣгать къ суррогатамъ позитивнаго мышленія, т е. къ воображенію и фантазіи. «Но философское воображеніе въ этомъ случаѣ можетъ пустить въ ходъ лишь тѣ матеріалы, которыми оно обладаетъ, т. е. должно наполнить идею Бога всѣми другими вещами, которыя познаются нами позитивно, а эти вещи суть природа и человѣкъ» [6]). «Принципъ, сохраняющій различіе между Богомъ и природой, между Творцомъ и тварями, заключается въ установленіи двухъ рядовъ идей: положительныхъ и отрицательныхъ. При посредствѣ послѣднихъ нами мыслится номинальная сущность вещей, при посредствѣ первыхъ—реальная. При посредствѣ послѣднихъ нами мыслится вещь неизвѣстная, нѣкоторый X, сущность котораго ни видовая, ни родовая намъ невѣдома, и поэтому ихъ можно назвать *идеями пустыми*. Первыя же представляютъ реальную

---

[1]) III, 100.
[2]) III, 101.
[3]) III, 102.
[4]) III, 163, 167.
[5]) III, 180.
[6]) III, 182.

сущность вещи, видовую или только родовую, и ихъ можно назвать *идеями полными* Тотъ, кто смѣшиваетъ эти два различныхъ ряда идей и утверждаетъ позитивность всѣхъ идей, долженъ необходимо впасть въ пантеизмъ и въ тысячу другихъ заблужденій Существа, о которыхъ мы можемъ имѣть только пустыя идеи, должны создаться изъ ложныхъ образовъ фантазіи и изъ фикцій, которыя должны играть роль полныхъ идей. Отсюда получается Богъ, составленный изъ различныхъ чертъ духа и матеріи, начиненный самыми странными элементами, перемѣшанными тысячью причудливыми способами, безъ всякаго порядка и закона, такъ какъ не могутъ подчиняться закону непрерывныя мечтанія безпорядочнаго воображенія. Вотъ гдѣ неисчерпаемый источникъ причудливѣйшихъ системъ, системъ изобрѣтательнѣйшихъ и грандіозныхъ, системъ ошеломляющихъ и чарующихъ при первомъ знакомствѣ съ ними, но недолговѣчныхъ, какъ всякая ложь и иллюзія»[1]).

Итакъ, достовѣрность въ познаніи Бога можетъ быть полной и совершенной лишь при условіи, что мы идемъ въ этомъ познаніи отрицательнымъ путемъ, утверждая голый фактъ существованія Высшей и Абсолютной Причины и отказываясь совершенно проникнуть въ ея положительную сущность, въ ея неизслѣдимое существо. Какъ только мы переходимъ къ положительнымъ утвержденіямъ о Богѣ,—кончается логическая достовѣрность и начинается незаконное примѣненіе образовъ фантазій, метафоръ, аналогій, т. е. тѣхъ процессовъ ума, которые имѣютъ дѣло лишь съ вѣроятностью и носятъ гадательный и приблизительный характеръ.

Ученіе о достовѣрности, только-что нами изложенное, завершаетъ общій очеркъ идеологіи Розмини, являясь ея послѣдней существенной частью Теперь общій остовъ идеологической системы Розмини въ своихъ главныхъ моментахъ весь передъ нами. Въ изложеніи философа, совсѣмъ не знакомаго русской философской литературѣ и очень мало изученнаго въ литературѣ общеевропейской (французской, нѣмецкой и англійской), мы сознательно придерживались строго объективнаго метода, стараясь даже сохранить (конечно, въ возможныхъ предѣлахъ) *архитектонику* самого Розмини. Теперь намъ надлежитъ критически

[1]) III, 183.

освѣтить сдѣланное изложеніе, оттѣнить въ немъ сильныя стороны, подвергнуть философскому анализу стороны слабыя и кромѣ того поставить философію Розмини въ связь съ общеевропейской мыслью 19 вѣка

Эта задача принимаетъ своеобразныя формы отъ того, что система идеологіи Розмини, какъ она изложена въ *Новомъ Опытѣ*, при своемъ появленіи вызвала одну изъ самыхъ сильныхъ критикъ, какую только знаетъ исторія философіи,—именно критику Джоберти. Но такъ какъ критика Джоберти не есть критика въ строгомъ смыслѣ имманентная, а скорѣе критика діалектическая, выводящая за предѣлы буквальныхъ утвержденій Розмини и, такъ сказать, творчески продолжающая и раскрывающая живое зерно Розминіевской идеологіи, то ее необходимо разсмотрѣть особо. А такъ какъ критика Джоберти направлена съ большимъ искусствомъ и остротой на самые центральные пункты системы Розмини и освѣщаетъ ея наиболѣе слабыя мѣста,—то наше критическое освѣщеніе изложеннаго выше очерка идеологіи Розмини должно необходимо получить характеръ неполноты и предварительности. Мы намѣренно сдѣлаемъ сейчасъ лишь тѣ замѣчанія и приведемъ лишь тѣ соображенія, которыя не встрѣчаются съ критическими соображеніями Джоберти.

Основные недостатки идеологической системы Розмини тѣсно связаны съ ея основными достоинствами. А достоинства эти сводятся главнымъ образомъ къ двумъ пунктамъ: 1) къ монистическому стремленію построить всю совокупность теоріи знанія на единомъ принципѣ и 2) къ антипсихологистическому стремленію провести раздѣлительную черту между субъективно-фактическими условіями, въ которыхъ осуществляются познавательные процессы, и между ихъ объективно логическимъ содержаніемъ.

Розмини поставилъ себѣ цѣлью вывести изъ одного принципа всю множественность идеальныхъ формъ, дѣйствующихъ и раскрывающихся въ процессахъ познанія. Этотъ его замыселъ глубоко отвѣчаетъ какъ вѣчнымъ задачамъ философіи, такъ исторически опредѣленнымъ задачамъ философіи начала XIX столѣтія. Вѣдь философія съ эпохи элейцевъ и Гераклита занята вопросомъ о противоположности между единымъ и многимъ, и идеологическую систему Розмини можно кратко охарактеризовать, какъ попытку примирить антиномичность этихъ двухъ понятій,

и показать конкретно въ частной сферѣ гносеологическихъ темъ, что между единымъ и многимъ мыслимо высшее, діалектическое примиреніе. Кромѣ того, задачи, разрѣшаемыя Розмини въ своей идеологической системѣ, стоятъ въ самой тѣсной связи съ задачами послѣ-кантовской нѣмецкой философіи. Между *Новымъ Опытомъ* Розмини *и Наукословіемъ* Фихте можно установить въ извѣстныхъ предѣлахъ любопытный параллелизмъ Какъ Фихте стремится въ *Наукословіи* множественность апріорныхъ формъ Канта дедуцировать изъ основного принципа, т. е. изъ Я, такъ Розмини въ *Новомъ Опытѣ* пытается показать, какъ изъ единой «идеи-матери», т. е. изъ идеи неопредѣленнаго бытія, стройно выводятся сначала принципы разсужденія, а затѣмъ вся совокупность идей вплоть до идеи конкретнаго тѣла. Разница между Розмини и Фихте та, что Фихте исходитъ изъ основоначалъ кантовской философіи и, стараясь выйти «за Канта» *въ духѣ* самого Канта, пользуется методомъ трансцендентальнымъ и апріорнымъ. Розмини же, прослѣдившій трансформацію основной гносеологической апоріи на протяженіи всей исторіи философіи до Канта включительно, старается свести къ единству и обосновать высшимъ принципомъ всю совокупность гносеологическихъ идей, высказанныхъ въ европейской философіи, и пользуется при этомъ методомъ идеологическимъ и апостеріорнымъ. Постановки задачи шире и историчнѣе у Розмини, зато исполненіе ея ярче и послѣдовательнѣе у Фихте.

Свой методъ Розмини не разъ называетъ «идеологическимъ». Но такъ какъ методъ этотъ не что иное, какъ идеологическій *анализъ фактически даннаго знанія*, анализъ, руководимый тѣми формами наличнаго знанія, которыя устанавливаются психологическимъ констатированіемъ, то методъ Розмини, кромѣ идеологичности, характеризуется еще апостеріорностью. Это дѣлаетъ изложеніе Розмини позитивнымъ, осторожнымъ, всегда близкимъ къ фактамъ и къ наблюденію. И въ то же время это вноситъ незамѣтную двойственность во всѣ дедукціи Розмини, заставляя его производить ихъ то по идеальнымъ липіямъ внутренней связанности одной формы мысли съ другой, а то ниспадать въ голую и прерывистую фактичность какого-нибудь психологически наличнаго состава знанія, безъ всякой внутренней обоснованности. Такъ какъ въ задачи наши не входитъ полнота критическаго обзора, мы останавливаемся лишь на главныхъ и на наиболѣе значительныхъ пунктахъ.

Прежде всего идею неопредѣленнаго бытія, свои основной принципъ,—Розмини считаетъ *врожденной* и доказываетъ это такъ, какъ было изложено выше. Какъ бы ни относиться къ этому доказательству, несомнѣнно съ полной очевидностью одно: какъ только идея неопредѣленнаго бытія становится врожденной, она неизбѣжно теряетъ свою неопредѣленность и связывается съ цѣлымъ рядомъ *весьма опредѣленныхъ* условій. Въ самомъ дѣлѣ что такое *врожденность?* Можемъ ли мы этому слову приписать какой-нибудь уловимый смыслъ, оставаясь въ предѣлахъ строго очерченнаго понятія *неопредѣленнаго* бытія? Понятіе неопредѣленнаго бытія означаетъ такое бытіе, которое взято внѣ всякой опредѣленности, т. е, говоря словами Розмини, абсолютно внѣ всякихъ реальныхъ терминовъ Причемъ, хотя самъ Розмини этого прямо не говоритъ, неопредѣленное бытіе можетъ имѣть отношеніе не къ одному классу терминовъ, а къ *двумъ*, существенно между собой различнымъ, а именно къ классу терминовъ реальныхъ *метафизически* и къ классу терминовъ реальныхъ *эмпирически*. Такъ Богъ, по его мнѣнію, есть бытіе завершенное (compiuto), а такъ какъ всякое завершеніе начальнаго бытія есть его *детерминація*, такъ какъ, съ другой стороны, детерминированность начальнаго бытія черезъ наши *ощущенія* никакъ не можетъ быть тожественной съ детерминированностью начальнаго бытія въ конкретномъ и абсолютномъ бытіи Бога,—то приходится допустить особую категорію детерминированности метафизической. Въ такомъ случаѣ понятіе врожденности должно явиться *вдвойнѣ* выходящимъ за предѣлы понятія неопредѣленнаго бытія. Оно предполагаетъ двойную детерминированность, заразъ метафизическую и эмпирическую. Понятіе врожденности, во-первыхъ, сверхъ-эмпирично по способу *внѣдренія* того, что признается врожденнымъ. Врожденная идея бытія должна быть напечатлѣна Существомъ, стоящимъ выше потока временности, въ которомъ неизбѣжны исчезаніе и появленіе, ростъ и гибель, т. е. Существомъ метафизическимъ, и кромѣ того характеръ напечатлѣнія самъ долженъ быть метафизическимъ, ибо врожденное бытіе должно быть неразрушимымъ въ потокѣ временности, должно пребывать въ недвижимости среди всеобщаго движенія и становленія Съ другой стороны, врожденность, чтобъ быть реальной для *человѣка*, должна быть обставлена цѣлымъ рядомъ условій эмпирическаго харак-

тера Кромѣ источника и способа, врожденность предполагаетъ *среду*, т. е то, *во что* она врождается. Другими словами, она предполагаетъ опредѣленную психическую и физіологическую конституцію, и безъ нея она будетъ просто идеей, а не *врожденной идеей* [1]).

Итакъ, между идеей неопредѣленнаго бытія и врожденностью разверзается цѣлая пропасть существенныхъ и глубокихъ различій. Понятіе врожденности далеко выходитъ за предѣлы неопредѣленнаго бытія А между тѣмъ этого не *должно* быть въ порядкѣ строго логическаго разсужденія, какое цѣлью себѣ ставитъ Розмини, и кромѣ того это различіе фактически не замѣчается и не осознается Розмини. *Этого не должно быть*, потому что всѣ черты, характеризующія идею бытія (другой вопросъ— съ какой строгостью), выводятся Розмини изъ имманентнаго разсмотрѣнія природы самой идеи Въ идеальномъ случаѣ процессъ разсужденія Розмини долженъ былъ бы свестись къ двумъ моментамъ: къ идеѣ бытія, взятой какъ чистый объектъ, и къ чистому разуму, созерцающему эту идею. Всѣ выводы, долженствующіе получиться изъ этого созерцанія, должны быть абсолютно имманентными, т. е. не выходящими изъ предѣловъ сущности самой идеи. Понятіемъ врожденности Розмини разрываетъ имманентность своего разсужденія, вводитъ нѣчто совершенно постороннее идеѣ неопредѣленнаго бытія, совершаетъ недопустимый *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* Идеологическій методъ нарушается, во-первыхъ, черезъ принятіе въ себя момента *онтологическаго* (источника и характера врожденности), и, во-вторыхъ, черезъ принятіе въ себя момента *антропологическаго* (психо-физіологическая среда врожденности). Но мы сказали только что, что Розмини не замѣчаетъ допущеннаго промаха и не сознаетъ своей ошибки,—это на всѣ дальнѣйшія его «дедукціи» накладываетъ печать случайности и произвольности. Вѣдь въ дальнѣйшихъ дедукціяхъ Розмини основывается не только на свойствахъ идеи бытія, взятой самой по себѣ, но и на ея *врожденности*, которая является свойствомъ *познающаго субъекта*, а не свойствомъ идеи и объекта. Такъ, дедукцію совокупности идей изъ идеи бытія онъ предваряетъ *общи-*

---

[1]) Ср *T Mamiani*. Del Rinnovamento della filosofia antica italiana 3 ed Frze 1836 p p. 374—382.

ми разсужденіями, причемъ дѣлаетъ фундаментальное утвержденіе, имѣющее рѣшительное значеніе для всего дальнѣйшаго. Онъ утверждаетъ, что «идея бытія формируетъ нашъ разумъ въ его двухъ моментахъ—въ интеллектѣ и разсудкѣ и конституируетъ духъ нашъ въ его разумности и осмысленности»[1]). Безъ этого утвержденія онъ даже не могъ бы начать «дедукцію», потому что его дедукція руководится необходимостью объяснить совокупность идей, такъ сказать, *отложившихся* въ человѣческомъ опытѣ. Возможность этого отложенія требуетъ необходимо *посредника*, который, съ одной стороны, былъ бы сроденъ основной идеѣ, причастенъ и близокъ ей, а съ другой, имѣлъ бы психо-физическую организацію, безъ которой невозможенъ человѣческій «опытъ». Этотъ посредникъ и «формируется» въ своей разумности идеей неопредѣленнаго бытія. Но вотъ вопросъ: *какимъ образомъ* формируется? Является ли процессъ формированія разумнаго духа *свойствомъ* идеи неопредѣленнаго бытія? Можетъ ли онъ быть выведенъ изъ сущности этой идеи строго логически? Очевидно ни въ какомъ случаѣ Розмини и не пробуетъ его выводить. Онъ просто дѣлаетъ утвержденіе совершенно непонятное, если оставаться въ предѣлахъ идеи неопредѣленнаго бытія, и *очень понятное, если базироваться на ученіи о врожденности этой идеи* Вѣдь понятіе врожденности включаетъ въ себѣ моментъ и онтологическій, и антропологическій и происхожденіе «разумнаго духа», способнаго имѣть специфически-человѣческій опытъ, скрыто содержится въ самомъ понятіи врожденности. Разумный духъ, имѣющій специфически-человѣческій опытъ, для правильнаго объясненія котораго Розмини возводитъ всю свою идеологію, необходимъ Розмини, и безъ него всѣ дедукціи совершенно остановились бы; но его Розмини получаетъ не діалектически изъ идеи неопредѣленнаго бытія, а догматически изъ незамѣтно совершеннаго раскрытія незаконно введеннаго понятія врожденности. За утвержденіемъ Розмини о формированіи идеей бытія «разумнаго духа» скрыта цѣлая *антропологія*, въ которой оба момента понятія врожденности, онтологическій и антропологическій, должны соотнестись творчески, активно и, главное, безконечно *опредѣленно!*

Чтобы покончить съ понятіемъ врожденности, укажемъ еще

[1]) III, 51.

на одно существенное недоразумѣніе, встрѣчающееся въ дедукціяхъ Розмини и стоящее въ связи съ понятіемъ врожденности. Опытъ, по Розмини, складывается изъ двухъ сторонъ: изъ ощущеній и изъ идеи неопредѣленнаго бытія. Какъ вторая невыводима изъ первыхъ, такъ и первыя невыводимы изъ второй. Разъ невыводимы, то и разноприродны, существенно отличны и раздѣлены другъ отъ друга. Что же соединяетъ ихъ? Розмини отвѣчаетъ: единство субъекта чувствующаго и постигающаго (senziente ed intelligente). Но спрашивается, откуда взялось это единство? Выведено ли оно *идеологически*, или врывается въ разсужденіе совершенно неоправданнымъ *фактомъ?* Розмини пытается вывести идеологически понятіе нашего «я», но самъ же онъ различаетъ между понятіемъ Я и *чувствомъ* Я. Откуда же берется чувство Я? Безъ него невозможно единство субъекта чувствующаго и постигающаго, необходимое для связи ощущеній идеи бытія, но само оно невыводимо ни изъ понятія Я, ни тѣмъ болѣе изъ идеи неопредѣленнаго бытія. Вѣдь Розмини опредѣленно и непрырывно заявляетъ, что идея невыводима изъ ощущеній и ощущенія невыводимы изъ идеи. Что же получается? Получается, что единство субъекта чувствующаго и ощущающаго ни въ своей идеѣ, ни въ своей реальности не можетъ быть обосновано потому, что ни ощущенія, ни ощущающее не имѣетъ никакихъ пунктовъ соприкосновенія съ *идеей* и потому синтезъ между субъектомъ постигающимъ (даже если допустить, что этотъ субъектъ, но только какъ «разумный духъ», *формируется* идеей бытія) и субъектомъ ощущающимъ или чувствующимъ— идеологически невозможенъ. Какъ реальность же, единство субъекта постигающаго и чувствующаго можетъ быть констатировано лишь психологически, т. е. какъ чистый фактъ или, въ лучшемъ случаѣ, какъ чистый актъ, но ни чистому факту, ни чистому акту въ идеѣ неопредѣленнаго бытія мѣста нѣтъ. Это единство опять-таки есть моментъ скрытой антропогоніи, поверхъ и помимо всякой идеологіи совершающейся въ разсужденіяхъ Розмини изъ зерна *врожденности*. А между тѣмъ лишь на «единствѣ» субъекта можетъ быть построено выведеніе идей, реализующихся въ познаніи не чистомъ или опытномъ.

Здѣсь можно высказать общее соображеніе. Понятіе врожденности тѣсно связано съ *раціонализмомъ*. Въ немъ разумность человѣческаго существа, оторваннаго отъ космическихъ

корней и отъ своего божественнаго назначенія, сводится до возможнаго минимума, причемъ все, что въ человѣкѣ остается за вычетомъ врожденнаго, само собой признается неразумнымъ, невѣчнымъ и только психологическимъ. Но когда это неразумное, утверждаясь въ себѣ самомъ и развертываясь, ставитъ вопросъ о правахъ врожденнаго минимума разумности на господство надъ нимъ,—вопросъ неизбѣжно переходитъ въ отрицаніе, ибо неразумное не можетъ считать для себя обязательнымъ рѣшенія свои сообразовать съ разумомъ Такъ, въ раціонализмѣ понятіе врожденности является внутренно неустойчивымъ, неизбѣжно приводящимъ къ возможности своего отрицанія, и Розмини, едва ли не послѣдній крупный приверженецъ ученія о врожденности, является въ этомъ пунктѣ прямымъ наслѣдникомъ Декартовскаго раціонализма и въ то же самое время наслѣдникомъ всей разительной недоговоренности этого ученія.

Второй рядъ нашихъ критическихъ замѣчаній связанъ тѣсно съ тѣмъ, что мы назвали *антипсихологистическимъ стремленіемъ Розмини провести раздѣлительную черту между субъективно-фактическими условіями знанія и ихъ объективно-логическимъ содержаніемъ*. Розмини старательно различаетъ между первымъ психологическимъ и первымъ идеологическимъ (primo psicologico e primo ideologico); онъ всюду подчеркиваетъ *объективность* идеи бытія и ея полную независимость отъ познающаго субъекта. Именно для того, чтобы сдѣлать идею бытія возможно болѣе отличной отъ всей *психологи* познанія, которая всегда конкретна и фактична, Розмини лишаетъ идею бытія, во-первыхъ, всякой опредѣленности, во-вторыхъ, всякой реальности. И такъ какъ реальность непремѣнно предполагаетъ опредѣленность, то въ ирреальности идеи бытія, въ ея чистой *возможности* мы должны видѣть высшій пунктъ антипсихологистическаго стремленія Розмини Эту черту для краткости можно назвать *поссибилизмомъ* Розмини. Взявъ бытіе, какъ возможное, Розмини хотѣлъ, какъ бы застраховать свою мысль отъ всякаго соприкосновенія, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, съ наличнымъ, съ фактическимъ, съ психологическимъ И это стремленіе, если брать его лишь въ замыслѣ, а не въ выполненіи, должно быть признано вполнѣ законнымъ и глубоко отвѣчающимъ существеннымъ и основнымъ задачамъ философскаго разсмотрѣнія проблемы познанія. Антипсихологистическія тен-

денціи Розмини находятъ живой откликъ въ современной философіи, и между поссибилизмомъ Розмини и, напр , безсубъектнымъ царствомъ чистой логической истины Гуссерля можно было бы при желаніи установить черты разительнаго сходства. Къ сожалѣнію, антипсихологистическія тенденціи не проникаютъ мысли Розмини до глубины и въ цѣломъ его идеологіи занимаютъ далеко не господствующее мѣсто, переплетаясь съ тенденціями прямо противоположными. Мы уже отмѣтили, какъ въ идеологическій рядъ построеній Розмини врывается неожиданно и неоправданно понятіе врожденности. Теперь же скажемъ, что оставаясь въ предѣлахъ основныхъ положеній идеологіи, Розмини и *не могъ* бы довести своихъ антипсихологистическихъ тенденцій до конца Въ самомъ дѣлѣ, преодолѣніе психологизма включаетъ въ себя не одинъ моментъ, какъ думаетъ Розмини, а также современные философы, борящіеся съ психологизмомъ и невѣдомо для самихъ себя продолжающіе тенденціи Розмини,—а *два*. Первый моментъ заключается въ точномъ осознаніи природы *объекта* логической мысли. У Розмини этимъ объектомъ является идея неопредѣленнаго бытія или идея возможнаго, ирреальнаго сущаго. Насколько эта идея способна служить для преодолѣнія психологизма, мы сейчасъ говорить не будемъ. Эту сторону вопроса ярко освѣщаетъ полемическое сочиненіе Джоберти. Второй моментъ, не менѣе принципіальный, чѣмъ первый, и совершенно не осознанный Розмини, заключается въ вопросѣ: *какимъ образомъ сверхпсихологистическій объектъ логической мысли можетъ быть достояніемъ человѣческаго мышленія*, т. е. того мышленія, которое во всей своей совокупности является *и* человѣческой *психикой*. Идеальное бытіе по природѣ своей сверхпсихологично. Поэтому идеальному бытію, какъ таковому, ничего *преодолѣвать* не нужно. Преодолѣніе психологизма есть проблема, стоящая не передъ идеальнымъ бытіемъ, а передъ человѣческимъ мышленіемъ. Чтобы идеальное бытіе могло лечь въ основу специфически-человѣческаго преодолѣнія психологизма, нужно указать сверхпсихологическій способъ *соединенія* между идеальнымъ бытіемъ и человѣческой психикой. Розмини этого и не пытается сдѣлать. Розмини не замѣчаетъ, что въ этомъ вопросѣ намѣчаются два ряда трудностей: трудностей преодолѣнія психологизма въ составѣ знанія, взятомъ какъ *результатъ* позна-

вательныхъ процессовъ и трудностей преодолѣнія психологизма въ составѣ знанія, взятомъ какъ *актъ* познающаго субъекта.

Первый рядъ трудностей состоитъ въ томъ, что идеальное бытіе и матеріалъ, даваемый человѣческой психикой, т. е. внутреннія и внѣшнія ощущенія, по основоположеніямъ Розмини являются абсолютно *разноприродными*, а между тѣмъ все конкретное знаніе человѣка должно явиться, по мысли Розмини, ихъ органическимъ соединеніемъ и немыслимо какъ безъ одного, такъ и безъ другого. Но какъ возможно это соединеніе? Идеальное бытіе абсолютно неопредѣленно, т. е. безформенно, ибо всякая форма *опредѣляетъ*, значитъ оно совершенно не *предрасположено* ни къ какимъ частнымъ, конкретнымъ детерминаціямъ. Съ другой стороны, внутреннія чувства и ощущенія абсолютно лишены *идеальности*. Какъ же могутъ встрѣтиться два начала внутренно абсолютно другъ другу чуждыхъ? Вѣдь встрѣча ихъ въ человѣкѣ, какъ одновременно чувствующемъ и постигающемъ, является частнымъ случаемъ въ общемъ вопросѣ о возможности встрѣчи ихъ вообще. И, слѣдовательно, вопросъ нашъ охватываетъ и случай съ человѣкомъ. Если между идеальнымъ бытіемъ и ощущеніями нѣтъ идеальной связи, тогда ощущенія не могутъ детерминировать идеальнаго бытія, а идеальное бытіе *не* можетъ сообщать своей идеальности ощущеніямъ, какъ не можетъ, напр., *краска* «детерминировать» *звукъ* въ какой-нибудь *цвѣтъ*, и, обратно, звукъ не можетъ сообщить звучности этой невѣроятной детерминаціи. При той характеристикѣ, которую даетъ Розмини идеальному бытію и ощущеніямъ—ихъ соединеніе представляется просто *не мыслимымъ*, и эта немыслимость нисколько не уменьшается отъ того *голаго* факта, что въ человѣкѣ дано по Розмини ихъ соединеніе. Ибо *ихъ ли* соединеніе—это именно и неизвѣстно, и неизвѣстность эта превращается въ извѣстность лишь въ случаѣ, если она будетъ объяснена *общими соображеніями*, которыя у Розмини свидѣтельствуютъ опредѣленно противъ возможности соединенія ряда идеальнаго съ рядомъ чувственнымъ, и значитъ для Розмини человѣкъ является абсолютной загадкой, непостижимымъ чудомъ, *инстанціей отрицательной*, а не положительной, опроверженіемъ, а не подтвержденіемъ[1]).

[1]) Розмини не мало занимался *антропологической* проблемой. Ей онъ посвятилъ два обширныхъ сочиненія: Antropologia in servigio della scienza

Розмини самъ какъ бы чувствуетъ затруднительность и въ послѣднемъ критеріологическомъ отдѣлѣ идеологіи прибѣгаетъ къ сравненію, высшей степени характерному. Онъ сравниваетъ, какъ мы видѣли, идеальное бытіе съ торсомъ найденной статуи, а ощущенія и чувства съ мелкими частями той же самой статуи, найденными послѣ и мгновенно, «интуитивно», признанными за принадлежащія именно этому торсу. Въ этомъ сравненіи мы должны констатировать совершенно новый рядъ мыслей, существенно отличныхъ отъ основной концепціи Розмини. Во-первыхъ, торсъ и руки или ноги одной и той же статуи—не разноприродны, а существенно одноприродны. Это суть части одного и того же художественнаго цѣлаго, единаго во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ такомъ случаѣ идеальное бытіе и *человѣческая природа*, по духу этого сравненія, должны быть признаны за нѣчто существенно единое и человѣку, а также матеріальному міру необходимо приписать нѣкую идеальную природу, благодаря которой только и возможны въ человѣкѣ идеальные процессы познанія «сверхпсихологистическаго» характера и безусловно объективнаго значенія. Во-вторыхъ, въ торсѣ, какъ части художественнаго *цѣлаго* (а не простого аггрегата), идеально заключены *всѣ* отсутствующіе члены, и, значитъ, если въ духѣ этого сравненія мыслить отношеніе между идеальнымъ бытіемъ и ощущеніями, придется признать, что въ идеальномъ бытіи заключены цѣлостно и сполна всѣ *возможныя формы* его возможныхъ конкретизацій и «реализацій», т. е., что идеальное бытіе таитъ въ себѣ конкретно-идеальныя формы человѣческой души и конкретно-идеальныя формы чувственнаго познанія человѣка. Но, въ такомъ случаѣ, идеальное бытіе явится не неопредѣленнымъ, а въ высочайшей и абсолютной степени опредѣленнымъ, а такъ какъ во имя неопредѣленности оно было признано Розмини ирреальнымъ, то, значитъ, и въ высочайшей степени реальнымъ. И только къ этому бытію, абсолютно-опредѣленному и абсолютно-существенному, по-

morale (Milano 1838) и Antropologia soprannaturale (3 vol., Casale, 1884). Но въ этихъ сочиненіяхъ антропологія разсматривается въ совершенной внутренней отъединенности отъ основного *идеологическаго* принципа. Это *просто* антропологія, а не идеологическая антропологія. Т. е. она относится къ тому слою „здравой католической философіи“, которой, по вѣрному замѣчанію Джоберти, въ Розмини много, *несмотря* на его идеологію и очень часто даже *вопреки* его идеологіи.

дойдутъ тѣ черты «экземплярности», которыя его превращаютъ въ истинно платоновскую идею «вида-видовъ»—specie delle specie Несомнѣнно, психологизмъ въ составѣ знанія, взятомъ какъ результатъ, *можетъ быть* преодолѣнъ такимъ платоническимъ интерпретированіемъ идеальнаго бытія Но несомнѣнно также, что это интерпретированіе находится въ рѣзкомъ антагонизмѣ съ основоположеніями, на которыхъ Розмини возводитъ свою идеологію и которыя проникнуты анти-платоническимъ духомъ кантовскаго апріоризма Раньше мы имѣли уже случаи сказать при изложеніи историко-критическаго введенія, что мысль Розмини колеблется между Платономъ и Кантомъ. Теперь мы видимъ, какъ это колебаніе разрастается и изъ предварительной постановки вопроса переходитъ въ самое остріе идеологіи Розмини, раздваивая ее въ самомъ принципѣ, въ самомъ глубочайшемъ ея основаніи. Кантъ или Платонъ,—вотъ два скрытые пункта, между которыми борется, затрачивая огромныя усилія, мысль Розмини и то утверждается на одномъ пунктѣ, то явно стремится перейти къ другому. Отсюда всю систему идеологіи Розмини, какъ она изложена въ *Новомъ Опытѣ*, проникаетъ внутренній и глубоко скрытый *бицентризмъ*, и его антипсихологистическія стремленія остаются только стремленіями и неосуществленными попытками.

Второй рядъ трудностей—суть трудности преодолѣнія психологизма въ составѣ знанія, взятомъ, какъ *актъ познающаго субъекта* Идеальное бытіе по Розмини не порождаетъ само всѣхъ конкретныхъ формъ человѣческаго знанія. Оно является только однимъ изъ необходимыхъ его условій. Идеальному бытію противостоятъ *ощущенія*, противостоятъ, какъ нѣчто, не имѣющее никакого внутренняго отношенія къ сферѣ идеальности. Идеальное бытіе и ощущенія—абсолютно различны. Единственнымъ мостомъ между ними является у Розмини субъектъ, познавательными актами связывающій воедино эти два раздѣленныхъ ряда. Какова же природа этого субъекта? Розмини этотъ пунктъ оставляетъ въ тѣни, не подвергая его философскому изслѣдованію. Въ своей «разумности» познающій субъектъ «формируется» идеальнымъ бытіемъ. Допустимъ это на минуту и примемъ безъ споровъ. Но, вѣдь, идеальное бытіе формируетъ духъ нашъ въ его «разумности»,т. е. только въ томъ, что въ духѣ нашемъ *сродно* идеальному бытію. На какое-нибудь иное

формированіе идеальное бытіе по природѣ своей неспособно Оно можетъ сообщить «духу» лишь то, что имѣетъ въ себѣ, а не въ какомъ случаѣ не то, чего въ себѣ не имѣетъ. Если бы идеальное бытіе могло формировать нашъ духъ не только въ его разумности, тогда оно въ самомъ себѣ имѣло бы «другое», *θάτερον* Платона, устанавливаемое въ «Софистѣ», т. е не могло уже оставаться неопредѣленнымъ или возможнымъ сущимъ Розмини. А между тѣмъ духъ нашъ характеризуется не только разумностью, но и чувственностью, не только идеальностью, но и сензитивностью. Какимъ же образомъ идеальное бытіе, сообщаясь нашей разумности и конституируя ее, можетъ такъ сформировать ее, чтобы черезъ нее получить доступъ къ тому, *отъ чего оно по природѣ своей отдѣлено*, т. е. къ чувственному? Переходъ этотъ по существу *невозможенъ*, но если не возможенъ переходъ отъ идеальнаго къ чувственному, то столь же невозможенъ переходъ обратный, отъ чувственнаго къ идеальному. Въ такомъ случаѣ всѣ «познавательные» процессы въ человѣкѣ суть чистая докса, какая-то абсолютно субъективная и только психологическая *смѣсь*, *μίγμα* идеальнаго и чувственнаго, по существу невозможная и лишь воображаемая. Человѣкъ, поскольку онъ чувственное существо, не можетъ ни въ какой степени пережить идеальное бытіе; оно находится за предѣлами его существа. Человѣкъ, поскольку онъ «разуменъ», ни въ какой степени не можетъ соприкоснуться съ чувственной своей стороной, ибо она за предѣлами идеальнаго бытія. Единство между двумя этими сторонами просто немыслимо, т. е., по концепціи Розмини, человѣкъ невозможенъ, а значитъ съ невозможностью человѣка становится невозможнымъ и человѣческое знаніе. Въ своемъ стремленіи вывести объектъ мысли, идеальное бытіе—изъ предѣловъ человѣческаго существа, Розмини настолько ихъ противоставилъ, что какое-нибудь соединеніе между ними стало немыслимымъ. Единство между постигающимъ и чувствующимъ, лежащее въ основѣ всего человѣческаго знанія, можетъ реализоваться при такой противопоставленности идеальнаго и реальнаго лишь при одномъ условіи: если принципъ этого единства будетъ принятъ за нѣчто высшее, чѣмъ идеальное бытіе и чувственность, за нѣчто бо́льшее, чѣмъ оба члена полярности. Но это значитъ прежде всего, что идеальное бытіе Розмини должно быть признано не выражающимъ самое существо идеальности, взятой въ самой себѣ,

ибо единство человѣческаго существа, какъ мыслимое и лежашее въ основѣ человѣческой мысли, должно носить характеръ идеи и въ то же время, какъ бытіе, превосходить неопредѣленность и возможность сущаго Розмини. Вмѣсто признанія раціоналистической «врожденности» Розмини долженъ былъ перейти къ утвержденію существенной *логичности и идеальности человѣческой природы,* и только тогда преодолѣніе психологизма перестало бы быть попыткой рѣшить уравненіе съ двумя неизвѣстными. Истинное познаніе, т. е познаніе истины, основано для человѣка на возможности осознавать логичность и идеальность своего существа. Розмини, привязавшись къ неопредѣленности и возможности бытія, отрѣзалъ себѣ путь къ единственно возможному осуществленію своихъ антипсихологистическихъ стремленій.

Послѣднія замѣчанія наши относятся къ критеріологіи Розмини. Опять и здѣсь мы коснемся только самыхъ центральныхъ пунктовъ. Этихъ пунктовъ два. Первый касается свободы и необходимости въ пониманіи истины, второй—мѣста абсолютнаго въ критеріологическихъ утвержденіяхъ Розмини.

Противъ Рида Розмини энергично подчеркиваетъ сверхприродность и зрячесть нашего убѣжденія въ истинѣ. Согласіе на истину у насъ не вымогается, оно первоначально и свободно. Съ другой стороны, устанавливая тожество между усмотрѣніемъ истины и усмотрѣніемъ идеи неопредѣленнаго бытія, Розмини говоритъ, что въ этомъ усмотрѣніи уже нѣтъ свободы и оно является не чѣмъ инымъ, какъ *внушеніемъ природы* (inserita in noi dalla natura). Итакъ, что же, свобода или необходимость? Если усмотрѣніе бытія «внѣдрено» въ насъ природой, тогда усмотрѣніе это очевидно не свободно, въ высшемъ смыслѣ «слѣпо» и ничѣмъ существеннымъ отъ Ридовскаго первичнаго сужденія не отличается. Приходится опять констатировать въ Розмини колебаніе и двойственность. Либо Розмини правъ въ своей критикѣ Рида, и тогда истина свободна, либо Розмини правъ въ своемъ представленіи «внѣдренности» идеи бытія, и тогда истина несвободна. Эту дилемму иначе можно выразить еще такъ: всякое основаніе, говоритъ Розмини, мы обосновываемъ какимъ-нибудь другимъ основаніемъ, и такъ, восходя отъ одного основанія къ другому, мы переходимъ, наконецъ, въ послѣднему основанію, дальше котораго итти некуда. Это послѣднее основаніе, ultima

ragione, и есть идея бытія По спрашивается, въ какомъ смыслѣ «дальше итти некуда?» Въ какомъ смыслѣ основаніе называется *послѣднимъ?* Наше дальнѣйшее движеніе можетъ остановить алогическая стѣна, фактическая *неспособность* итти дальше Въ такомъ случаѣ послѣднее основаніе, до котораго мы дошли, будетъ всего лишь *крайнимъ* въ чисто внѣшнемъ смыслѣ слова На немъ будетъ *обрываться рядъ*. Совершенно въ иномъ смыслѣ мы можемъ назвать основаніе послѣднимъ, если имъ будетъ не внѣшне обрываться что-нибудь, а внутренно заканчиваться, т е. *завершаться* Такъ, напр., въ первомъ смыслѣ концомъ своимъ обрывается веревка, ибо въ понятіи веревки внутренно не обусловлена ея длина; такъ, во второмъ смыслѣ послѣднимъ «мазкомъ» можетъ завершиться картина или головой, напр., «оканчиваться» статуя Розмини просто смѣшалъ два различныхъ смысла, вкладываемыхъ нами въ слово «послѣдній», и слилъ въ одно послѣднее основаніе, дальше котораго мы не можемъ итти *природно,* по случайной конституціи нашихъ мозговъ, и послѣднее основаніе, дальше котораго мы не можемъ пойти въ силу внутреннѣй законченности, имъ сообщаемой всему предшествующему ряду. Какой же изъ этихъ двухъ смысловъ ближе и логичнѣе связанъ съ основоположеніями Розмини? Если брать первый изъ двухъ центровъ, вокругъ которыхъ вращается мысль Розмини, т е идею неопредѣленнаго бытія, то, несомнѣнно, первый смыслъ ближе къ основнымъ принципамъ Розмини, но зато онъ находится въ рѣшительномъ разногласіи съ глубокими платоническими стремленіями, составляющими второй изъ центровъ мышленія Розмини. Самъ Розмини подмѣтилъ связь между Ридомъ и Кантомъ. Именно по поводу слѣпоты и принужденности Ридовскаго сужденія Розмини говоритъ: «Изъ Англіи принципъ Рида перешелъ въ Германію и трансформировался здѣсь въ систему Канта, которая есть не что иное, какъ шотландская философія, оплодотворенная, углубленная, одѣтая въ тяжелыя систематическія формы»[1]). Отсюда-то Кантъ и пришелъ, но Розмини—къ полному отрицанію правъ теоретическаго разума, т. е. къ абсолютному скептицизму. Теперь всѣ эти упреки полностью мы можемъ возвратить самому Розмини. Своимъ утвержденіемъ, что идея бытія есть послѣднее основаніе въ смыслѣ

---

1) III 11

природной внѣдренности ея въ насъ, Розмини зачеркиваетъ разницу между своей философіей и философіей Рида-Канта,—и, значитъ, на него должна обратиться вся тяжесть разрушительныхъ слѣдствій, которыя онъ прекрасно умѣлъ усмотрѣть въ философіи кенигсбергца Познавательные процессы у Розмини получаютъ тотъ же характеръ *фатальной* необходимости, что у Канта[1]) Если же Розмини станетъ настаивать на своей критикѣ Рида, построенной на утвержденіи *свободы* истины, онъ не сможетъ удержаться въ узкихъ предѣлахъ своей идеологіи и долженъ будетъ перейти къ весьма конкретнымъ метафизическимъ утвержденіямъ. Человѣкъ можетъ быть свободенъ въ своемъ пониманіи истины и не принуждаться въ немъ ни природно, ни идеально, лишь въ томъ случаѣ, если онъ въ порядкѣ онтологическомъ, т е въ порядкѣ умопостигаемой свободы, есть опредѣленное нѣчто, есть нѣкоторая метафизическая реальность. Только будучи существенно причастенъ абсолютной свободѣ божественнаго бытія, человѣкъ въ усмотрѣніи истины можетъ быть дѣйствительно свободенъ, ибо усмотрѣніе истины будетъ въ такомъ случаѣ для него усмотрѣніемъ своей *идеальной природы* или моментомъ существенно свободнаго своего *бытія* Другими словами, если бы Розмини сталъ на точку зрѣнія свободы въ пониманіи истины, онъ долженъ былъ бы притти къ раскрытію той самой онтологической антропологіи, безъ которой и его антипсихологистическія стремленія остаются безрезультатными.

Утвержденіе природной «внѣдренности» идеальнаго бытія неизбѣжно приводитъ къ выводу о существенной неподвижности и безрезультатности всѣхъ познавательныхъ процессовъ. Идеальное бытіе дано, во-первыхъ, всѣмъ людямъ, во-вторыхъ, во всемъ своемъ объемѣ Оно въ этомъ смыслѣ напоминаетъ капиталъ Канта, «не подлежащій дальнѣйшему увеличенію» [2]) Но если оно дано, то дана *истина*, ибо идеальное бытіе, по Розмини, есть истина. Если истина дана, то ее нечего искать, и какого-нибудь *приращенія* въ познаніи истины быть не можетъ. Идеальное бытіе можно прилагать ко всѣмъ областямъ опыта, но отъ этого приложенія оно само останется неизмѣннымъ, и въ каждомъ своемъ приложеніи оно равно себѣ и неподвиж-

[1]) Ср. нашу статью. **Критика кантовскаго понятія истины.** Въ сборн въ честь Л. М. Лопатина. М 1911.

[2]) Kritik. d r. V. изд. Vorlander'a S. 26.

но. Познаніе превращается въ какую-то технику приложенія основного понятія и движется лишь въ горизонтальной плоскости *даннаго* Можно въ этой плоскости переходить вправо и влѣво, впередъ и назадъ, можно слѣдовать «истиннымъ» линіямъ Розминіевской идеологіи или же «ложному» рисунку кантовскихъ формъ. Нельзя только одного: двинуться по вертикалу, *подняться* надъ плоскостью или пасть ниже ея Усилія не могутъ никуда вознести, всякая динамика излишня, познаніе совершенно статично Въ немъ только усвоенія данности и *никакого преодолѣнія*. Этими чертами идеологіи Розмини дѣлаетъ окончательно невозможной самую мысль объ антипсихологистическихъ тенденціяхъ. Если невозможны никакія «преодолѣнія», то, конечно, невозможна и частная форма преодолѣнія психологизма.

Послѣдній пунктъ, котораго мы коснемся, — это вопросъ о мѣстѣ абсолютнаго въ идеологіи Розмини. Этотъ пунктъ полонъ противорѣчій и недомолвокъ.

Съ одной стороны, идеальное бытіе «внѣдрено» въ насъ природой, конечно, природой высшей, т. е. Богомъ. Съ другой стороны, бытіе Бога Розмини считаетъ возможнымъ доказывать свойствами идеальнаго бытія. Сначала Абсолютное какъ бы ручается Самимъ Собою за доброкачественность того, что оно «внѣдряетъ». Затѣмъ «внѣдренное» своей доброкачественностью гарантируетъ доказательность мысли о существованіи Бога. Получается очевидный circulus vitiosus. Если же мы откинемъ доказательство бытія Божія, основанное на свойствахъ идеальнаго бытія, то у Розмини не останется больше никакихъ рессурсовъ какъ-нибудь утвердить реальность Бога. Въ самомъ дѣлѣ, всякая реальность для Розмини есть результатъ встрѣчи двухъ началъ: идеальнаго бытія и ощущеній (внутреннихъ или внѣшнихъ). Ни идеальное бытіе, ни ощущенія сами въ себѣ не реальны, реально только ихъ соединеніе въ опытѣ. Въ этомъ тезисѣ Розмини мыслитъ строго кантіански. Но абсолютное, или Богъ, не можетъ быть дано ни во внѣшнихъ, ни во внутреннихъ ощущеніяхъ. Оно вообще не можетъ быть дано въ опытѣ». А если такъ, то Оно не можетъ стать для насъ реальностью. Т. е. и существованіе Бога, по основоположеніямъ Розмини, также абсолютно для насъ неизвѣстно, какъ и Его существо. Розмини хотѣлъ занять среднее мѣсто между Кан-

томъ, отрицавшимъ возможность доказывать существованіе Бога, и послѣ-Кантовскимъ идеализмомъ, отрицавшимъ непознаваемость самого существа Бога. Эта попытка ему не удалась, ибо изъ его идеологіи вытекаетъ чисто Кантовское утвержденіе совершенной проблематичности Бога, по крайней мѣрѣ, для теоретическаго разума

Этимъ самымъ мы подошли къ основной темѣ критическихъ разсужденій Джоберти Всѣ усилія Джоберти направлены на выясненіе характера взаимоотношенія между идеальнымъ бытіемъ и абсолютнымъ и на доказательство того, что у Розмини это взаимоотношеніе полно недоговоренности и внутреннихъ противорѣчій Теперь намъ надлежитъ ознакомиться съ критикой Джоберти для того, чтобъ окончательно раскрыть смыслъ идеологической системы, а также показать необходимость новыхъ творческихъ построеній для Розмини, т. е необходимость перехода къ *онтологическому обоснованію идеологіи.*

Споръ о психологизмѣ.

Столкновеніе Джоберти съ Розмини носитъ глубоко принципіальный характеръ Если отбросить страстныя полемическія формы, въ которыя облекъ Джоберти свои возраженія, если отвлечься отъ блестящихъ литературныхъ выпадовъ противъ двусмысленныхъ пунктовъ идеологіи Розмини, сущность спора между Джоберти и Розмини поражаетъ своей глубиной, философской серьезностью и внутренней значительностью. Джоберти нельзя разсматривать, какъ простого *критика* Розмини Розмини вызвалъ много полемическихъ сочиненій, но ни одно изъ нихъ даже отдаленно не приближается къ обширному критическому сочиненію Джоберти. Если бы они просто не были написаны, исторія философіи врядъ-ли что-нибудь отъ этого потеряла бы Но еслибъ Джоберти не написалъ *своего* сочиненія. исторія одной изъ любопытнѣйшихъ проблемъ философіи XIX столѣтія—проблемы психологизма,—должна была представиться въ самомъ урѣзанномъ и одностороннемъ видѣ. Критика Джоберти во всѣхъ моментахъ своихъ носитъ *положительный* характеръ Критикуя, онъ исходитъ всегда изъ опредѣленныхъ *основъ*, изъ цѣльной философской системы. Поэтому, прежде чѣмъ приступить къ изложенію сущности возраженій Джоберти, необходимо дать краткій очеркъ его первой системы въ томъ видѣ, какъ она сложилась къ началу сороковыхъ годовъ, т е. къ моменту его шумнаго выступленія противъ Розмини. Но критика Джоберти носитъ положительный характеръ не только потому, что основывается на системѣ положительныхъ воззрѣній самого Джоберти Ея положительный характеръ глубже и существеннѣе. Подвергая критикѣ воззрѣнія Розмини, Джоберти не просто отбрасываетъ ихъ въ сторону, какъ что-то ненужное и лишенное всякаго смысла, а всегда старается перекинуть идеальный мостъ между частичной правдой утвержденій Розмини и ихъ болѣе полнымъ выраженіемъ въ своей соб-

ственной онтологической системѣ. Поэтому въ критикѣ Джоберти совершается дальнѣйшій положительный ростъ основного зерна Розминіевской идеологіи. Джоберти не только критикуетъ Розмини, онъ его продолжаетъ и усовершаетъ. Онъ не просто противоставляетъ отвергаемымъ взглядамъ свои собственные, а показываетъ, что, если бы Розмини былъ болѣе вѣренъ своимъ основнымъ стремленіямъ, онъ долженъ былъ бы переити къ тому ряду онтологическихъ утвержденій, который находитъ свое точное выраженіе въ «идеальной формулѣ».

Критика Джоберти поэтому представляетъ для насъ двойной интересъ: ознакомившись съ нею, мы, во-первыхъ, глубже проникнемъ въ основную двойственность идеологической системы Розмини и тѣмъ дополнимъ рядъ критическихъ соображеній, данныхъ въ предыдущей главѣ; во-вторыхъ, увидимъ въ какихъ существенныхъ преобразованіяхъ нуждается основной принципъ Розмини,—идеальное бытіе,—для того, чтобъ стать отправнымъ пунктомъ въ построеніи положительной теоріи знанія. Кромѣ того, для насъ станутъ яснѣе тѣ новыя задачи метафизическаго характера, которыя занимаютъ мысль Розмини во вторую половину его писательской дѣятельности, т. е. *послѣ* столкновенія съ Джоберти, и заранѣе намѣтятся основныя линіи того онтологическаго обоснованія идеологіи, которое предпринимается Розмини въ *Теософіи*.

I.

Итакъ, намъ прежде всего необходимо дать краткое изложеніе основныхъ пунктовъ системы философіи Джоберти[1]). Это изложеніе лучше всего начать съ характеристики отношенія Джоберти къ новой философіи.

---

[1]) Вотъ краткія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Джоберти: Джоберти родился 5 апрѣля 1801 г. въ Туринѣ. Принявъ священство и ставъ преподавателемъ въ туринской богословской школѣ, онъ рано проявилъ тѣ черты, которыя сдѣлали его впослѣдствіи вдохновителемъ національнаго движенія и создателемъ философской системы Онъ вступается за проф. Деттори, гонимаго іезуитами, читаетъ лекціи о согласіи христіанства съ культурой, организуетъ у себя на дому философскую „академію“, которая ставитъ себѣ цѣлью, примыкая къ освободительной работѣ Галуппи, возродить итальянскую мысль. Въ это же время онъ встрѣчается съ Леопарди, и между ними завязывается дружба, для-

Въ этомъ отношеніи онъ представляетъ почти полную противоположность Розмини. Если Розмини является какъ бы завершителемъ новой философіи и принимаетъ въ себя всѣ тенденціи новоевропейскаго мышленія, то Джоберти становится въ рѣшительную и рѣзкую оппозицію ко всей новой философіи, взятой на всемъ ея протяженіи. Розмини хотѣлъ ре-

---

щаяся до самой смерти Леопарди За нескрываемыя симпатіи къ возставшимъ полякамъ Джоберти въ 1833 г. былъ арестованъ пьемонтскимъ правительствомъ и просидѣлъ въ тюрьмѣ около 2-хъ мѣсяцевъ и былъ выпущенъ на свободу подъ условіемъ выѣзда изъ Пьемонта. Онъ проѣхалъ въ Парижъ и занялся тутъ преподаваніемъ. Попытку Мадзини завербовать его въ „Молодую Италію“ онъ отклонилъ. Находя Парижъ „абсолютно не поэтическимъ и безобразнымъ городомъ“, онъ переѣхалъ въ Брюссель, гдѣ началъ свою литературную дѣятельность Первый абрисъ своей философіи онъ далъ въ концѣ тридцатыхъ годовъ въ „Теоріи сверхъестественнаго“ Teorica del sovranaturale, но истиннымъ расцвѣтомъ его писательской дѣятельности были 40-е годы. Силою своего энтузіазма, краснорѣчіемъ вдохновенія и блескомъ литературныхъ формъ, наперекоръ всѣмъ стихіямъ, онъ, политическій изгнанникъ, живущій уроками въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, становится въ Италіи самымъ читаемымъ авторомъ и, по признанію безпристрастныхъ историковъ, получаетъ своеобразную духовную диктатуру почти на всемъ полуостровѣ. Его многотомныя произведенія читаются нарасхватъ, выдерживаютъ по нѣсколько изданій и вызываютъ несказанный энтузіазмъ. Противникъ Джоберти, гегельянецъ Фьорентино черезъ 25 лѣтъ съ живостью говоритъ. „чарующія страницы *Примата* Джоберти были романомъ нашей юности, и даже теперь я не могу забыть сладкихъ чувствъ, имъ пробужденныхъ“. Firenze 1869 (Scritti varii, p. 110) Джоберти читали съ большимъ энтузіазмомъ, чѣмъ у насъ нѣкогда читали Герцена. Чезаре Бальбо, Маміани, Сильвіо Пелликò восторженно преклонились передъ нимъ Но парадоксъ его необыкновенной славы заключался въ томъ, что онъ, проповѣдуя идею политическаго объединенія, предпослалъ этой проповѣди обширныя философскія произведенія, въ которыхъ боролся со всѣмъ духомъ новаго времени. Начало его вліянію положили именно эти сочиненія, но въ нихъ онъ является откровеннѣйшимъ приверженцемъ церкви, рѣшительнымъ мистикомъ, смѣлымъ и порывистымъ метафизикомъ.

Его произведенія написаны въ слѣдующемъ порядкѣ

Въ 1840 г. выходитъ *Введеніе въ изученіе философіи* въ четырехъ томахъ (Introduzione allo studio della filosofia); въ 1841 г. трактатъ *О прекрасномъ* (Del Bello); въ 1841—42 гг. *О философскихъ заблужденіяхъ А. Розмини* (Degli errori filosofici di A. Rosmini); въ 1842 г. трактатъ *О добрѣ* (Del Buono); въ 1843 г. *О моральномъ и гражданскомъ первенствѣ итальянцевъ* (Del Primato civile morale degli italiani); въ 1845 г. *Пролего-*

формировать новую европейскую мысль, сблизивъ ее съ средневѣковымъ томизмомъ, Джоберти пытается возстановить въ полной мѣрѣ забытые методы античнаго и святоотеческаго философствованія. Въ началѣ «*Введенія въ изученіе философіи*» онъ говоритъ. «Въ настоящее время въ Европѣ нѣтъ больше философіи. Во Франціи философія уже умерла, въ другихъ странахъ

мены къ предыдущему изданію (Prolegomeni al primato etc.); въ 1847 г. *Современный Іезуитъ* (Il Gesuita moderno) въ 5 томахъ. Здѣсь наступаетъ перерывъ въ литературной дѣятельности Джоберти. Онъ возвращается въ Италію, принимаетъ участіе въ политическомъ движеніи, въ 1848 г. избирается премьеръ-министромъ Пьемонтскаго правительства, въ 1849 г. подаетъ въ отставку и отправляется въ добровольное изгнаніе во Францію Онъ умираетъ въ Парижѣ въ совершенномъ одиночествѣ 26 октября 1852 г За послѣдніе годы жизни имъ написаны и изданы слѣдующія сочиненія: въ 1848 г. *Апологія современнаго Іезуита* (Apologia del Gesuita moderno), *Предисловіе къ теоріи сверхъестественнаго* (Discorso preliminare alla teorica del sovranaturale), занимающее томъ; и въ 1851 г *Политическое обновленіе Италіи* (Rinnovamento civile dell' Italia) Кромѣ того въ посмертномъ изданіи вышли *Протологія* (Protologia) въ двухъ томахъ, *Философія откровенія* (Filosofia della rivelazione); *о каѳолической реформѣ Церкви* (Della riforma cattolica della Chiesa). Эти сочиненія были изданы вѣрнымъ ученикомъ Джоберти—Массари. Въ послѣднее время Сольми опубликовалъ: *Неизданныя философскія размышленія*. (Meditazioni filosofiche inedite), *Теорію человѣческаго разума* (La teorica della mente umana); *Розмини и розминіанцы* (Rosmini ei rosminiani), *О каѳолической свободѣ* (La liberta cattolica). Но и этими сочиненіями не исчерпываются оставшіяся послѣ Джоберти рукописи, хранящіяся въ Biblioteca civica di Torino.—Политическія и церковныя разочарованія, пережитыя Джоберти въ краткій періодъ его выступленія на арену практической дѣятельности, отразились на его философскомъ творчествѣ. Почувствовавъ потребность глубже пересмотрѣть основы своего міросозерцанія, Джоберти въ 50-е годы значительно расширяетъ и существенно видоизмѣняетъ свою первую систему философіи.

Основной біографическій источникъ: *Massari*, „Ricordi biografici e carteggio di. V Gioberti“ (Турино, 1860—63 г, 3 т). Затѣмъ: *Berti*, „Di V Gioberti riformatore, politico e ministro con sue lettere inedite“ (Флоренція, 1881); *Solmi*, „V. G. nel 1848 dal carteggio inedito„ Nuova Ahtologia“ (1912). См. также біографію Джоберти въ „I contemporanei italiani“ Torino, 1860 v. IV. *Chiala*, V. G. въ „serie di biografie contemporanee“. Torino, 1853 *Философіи* Джоберти посвящены слѣдующія сочиненія: *Zarelli*. Il sistema filosofico di V. G. (Парижъ, 1848). *Его же*. Il sistema teologico di V. G (Парижъ, 1849). *Garzilli*. Saggi sui rapporti della formola ideale coi problemi piu importanti della filosofia secondo Gioberti (Palermo, 1850). *Smith*. Christian metaphysics or Plato, Malebranche and Gioberti (London, 1851). *Spaventa*. La

находится при послѣднемъ издыханіи. Та небольшая частица умозрѣнія, которая осталась еще въ книгахъ и школахъ, напоминаетъ судорги умирающаго и движенія гальванизированнаго трупа»[1]). Затѣмъ онъ объявляетъ, что вся новая философія безнадежно больна психологизмомъ (psicologismo)[2]) Какъ въ медицинѣ названіе болѣзни связывается съ именемъ ученаго, ее открывшаго и впервые изслѣдовавшаго, такъ понятіе психологизма, какъ особой чрезвычайно важной категоріи философской критики, должно быть навсегда связано съ именемъ Джоберти. Психологизму Джоберти даетъ самое широкое и въ то же время философски точное опредѣленіе. Подъ психологизмомъ онъ разумѣетъ всѣ философскія системы, кои исходнымъ пунктомъ берутъ психическія данныя, или фактъ человѣческой науки или какія-нибудь абстракціи, а не то, что логично само по себѣ, т е абсолютное въ его конкретной умопостигаемости[3]). Ми-

---

filosofia di G. (Napoli, 1863) *Его же.* Spazio e tempo nella prima forma del sistema di G. (Napoli 1864) *Его же* V G. перепечатано въ Scritti varii, изд. Gentile) *Luciani.* Del libro di B. Spaventa su V. G. (Napoli, 1864). *Его же.* G. e la filosofia nuova italiana (Napoli, 1866—72) *Pisca.* G. e l'ontologismo (Napoli, 1867). *Mamiani* Della creazione secondo Gioberti. (Filosofia delle scuole italiane, 1870, II). *Ferri.* Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle (Paris, 1869, I. 339—489, II, 143—196) *K. Werner.* Die italienische Philosophie d XIX Jahrhunderts (Wien. 1884—87, B. II, 1—273, и въ слѣд. томахъ) *Gentile.* Rosmini e G. (Pisa, 1903) Изъ обширной литературы о политическихъ взглядахъ Джоберти упомяну *Machi.* Le contraddizione di G. (Palermo, 1901) и новѣйшую книгу *Solmi* Mazzini e Gioberti (Pavia, 1913). По поводу столѣтія со дня рожденія о Джоберти создалась газетная и журнальная литература. Въ ней достойны упоминанія. *Kerbaker.* G filosofo del tempo futuro (Nuovo Risorgim. 1901, XI, 2). *Faggi* La mente di V G. (Palermo, 1901). *Gentile.* V. G (Rivista d'Italia, 1901) *De Nardi.* L'intuito Giobertiano esaminato e discusso (Forlì, 1901). *Его же.* Genesi, esposizione e varia fortuna della formola suprema giobertiana „l'Ente crea l'esistente". (Forlì, 1901) *Tocco.* V. G. (Marzocco, IV, 1901) *Valdarnini* V G pedagogista ed educatore nazionale (Torino, 1901). *Cantoni.* Le commemorazione di G. (Rivista filosofica, 1901) И все же нужно сказать, несмотря на обширность литературы, мною приведенной *не* вполнѣ, философія Джоберти изучена и усвоена еще въ меньшей степени, чѣмъ философія Розмини. Джоберти до сихъ поръ не посвящено ни одной монографической работы.

[1]) Introduzione allo studio della filosofia, Napoli, 1846, t I, 8; t II 108.

[2]) Уже въ Teorica del sovranaturale, Napoli, 1860, t II, 20—21

[3]) Introd. II, 57, 58. Errori, I, 171, 57, II, 29

стико-историческимъ корнемъ психологизма онъ считаетъ мятежъ Лютера противъ католичества [1]), а первымъ глашатаемъ протестантскаго принципа въ области теоретической философіи—Декарта, въ силу чего Декартъ становится bête noire Джоберти, и ужъ онъ не упускаетъ случая высмѣять Декарта раскрытіемъ логическихъ промаховъ его мышленія и дѣлаетъ это всегда со вкусомъ и съ большимъ остроуміемъ. Вмѣсто того, чтобы отправляться отъ объекта, вся новая философія, за исключеніемъ Мальбранша, отправляется отъ субъекта. Разрывъ съ онтологизмомъ начинается въ схоластикѣ, и въ немъ повиненъ уже Ѳома Аквинскій; но, «главный извратитель новой философіи»—Декартъ: онъ вводитъ въ философію протестантскій принципъ индивидуализма и психологизма, онъ превращаетъ Сущее во второстепенный и незначительный моментъ міровоззрѣнія, строитъ всю науку на абсолютномъ скептицизмѣ, точно на абсолютномъ сомнѣніи можно что-нибудь основать. Онъ отрывается отъ *вселенскаго* богооткровеннаго *слова* церковнаго преданія; но такъ какъ внѣ слова невозможна никакая мысль, то Декарту приходится послѣ пышныхъ фразъ самымъ нефилософскимъ образомъ примкнуть къ слову обыкновенной житейской традиціи [2]). На принципахъ Декарта можно возвести лишь ту «гипотетическую науку феноменовъ», которой гордился 18-ый вѣкъ. Сенсуализмъ Локка и Кондильяка—законныя дѣтища Декарта. Точно также изъ принциповъ Декарта съ необходимостью слѣдуетъ отрицаніе какъ матеріальной, такъ и духовной реальности, т. е. философія Беркли и Юма [3]).

Протестантская Германія, болѣе религіозная, чѣмъ Франція, усиливается сохранить католическій принципъ въ философіи, перенести центръ въ Сущее и тѣмъ побѣдить психологизмъ, но это ей не удастся. Въ теоретической философіи Кантъ—чистѣйшій психологистъ. Протестантскій принципъ торжествуетъ въ «*Критикѣ Чистаго разума*», и, хотя глубиною нѣмецкая мысль безконечно превосходитъ французскую, все же до истиннаго онтологизма она добраться не можетъ [4]).

---

[1]) Introd II, 46, I, 60.
[2]) Ibid. I, 63, 60, 133—143; 151 II, 30—36, 40, 42.
[3]) Introd I, 61, II, 43, 47.
[4]) Ibid. I, 59, 61, 62. II, 36

Психологизмъ новой европейской мысли долженъ быть преодолѣнъ путемъ нахожденія истиннаго онтологическаго начала человѣческой мысли Если различныя науки представляютъ изъ себя цѣпи мыслей, которыя такъ или иначе могутъ быть соединены между собой, то основной вопросъ философіи состоитъ въ разысканіи перваго звена всей массы переплетающихся цѣпей [1]). Первое сверхпсихологическое звено можетъ быть найдено лишь внѣ человѣка, взятаго въ эмпиріи и внѣ всего человѣческаго. Оно должно быть существенно-онтологическимъ, относиться къ міру божественно-сущаго и удовлетворять двумъ требованіямъ: требованію абсолютности и сверхпсихологичности и требованію внутренней очевидности, интуитивной ясности для человѣческой мысли Другими словами, это звено должно быть синтезомъ логичности съ онтологичностью. Оно должно быть ничѣмъ инымъ, какъ «идеальной формулой» (formola ideale), которая, какъ формула, должна быть предложеніемъ, выражающимъ просто, ясно и точно цѣлостную идею всего, первичную Идею-матъ. Такъ какъ человѣкъ можетъ мыслить лишь въ сужденіяхъ, то и свою мысль объ Идеѣ онъ долженъ осуществить въ сужденіи, содержаніе котораго и есть идеальная формула. Другими словами, идеальная формула должна состоять изъ двухъ терминовъ, соединенныхъ третьимъ, согласно природѣ всякаго сужденія, и не должна грѣшить ни излишествомъ, ни недостаткомъ [2]). Какъ же найти эти термины?

Формула должна объединить въ себѣ все, ибо она—основа всего познаваемаго. И въ то же самое время она должна имѣть ту же конструкцію, что и все познаваемое, т. е. быть идеальнымъ организмомъ, внутренно законченнымъ и абсолютно осмысленнымъ. Подлежащимъ формулы можетъ быть лишь Сущее, ибо Сущее—начало всего, и безъ него все не можетъ быть взято всецѣло Вторымъ членомъ формулы должно явиться тогда все—минусъ Сущее, т е. существующее Третій членъ долженъ носить такой характеръ, чтобъ сущность двухъ первыхъ членовъ не искажалась наличностью третьяго, т. е. чтобы эта наличность, конституирующая взаимоотношеніе между основными членами формулы, вытекала изъ самой природы понятія Сущаго и понятія существующаго. Такой характеръ носитъ

[1]) Ibid. II, 68, 69, Errori I, 56

[2]) Introd. II, 67.

понятіе *творенія*. Итакъ, вся формула въ своей всецѣлости будетъ слѣдующей: Сущее творитъ существующее, l'Ente crea l'esistente [1]).

Чтобы смыслъ формулы былъ яснѣе, разсмотримъ каждый изъ трехъ терминовъ, ее составляющихъ *Первый* терминъ— Сущее. Оно открывается намъ въ сужденіи: *Сущее есть*. Это сужденіе совершенно особаго рода, *ибо оно не есть сужденіе человѣческое*. Нашъ духъ въ этомъ случаѣ не судья, а простой свидѣтель истины, которая не изъ него исходитъ Авторъ первичнаго сужденія, слышимаго нами непосредственно въ интуиціи, само Сущее, которое, полагая себя передъ нашимъ умомъ, говоритъ: Я есмь необходимо [2]). Это объективное слово, въ коемъ основаніе всей очевидности и всей достовѣрности, приходитъ къ намъ отъ постижимаго въ Сущемъ, т. е. отъ самаго Сущаго въ его абсолютной идеальности. Сущее открываетъ себя нашей мысли, и такъ какъ оно нами понимается, поскольку полагаетъ себя, и полагаетъ себя, поскольку понимается, то идеальность и реальность абсолютно отожествляются, ибо умопостигаемость Сущаго соприродна его сущности. Когда человѣкъ говоритъ: *Сущее есть*, то это сужденіе—не интуитивно, а рефлективно, а потому произвольно, субъективно, человѣчно. Тѣмъ не менѣе оно законно и имѣетъ объективную цѣнность, такъ какъ есть простое повтореніе сужденія божественнаго, которое ему предшествуетъ, его обосновываетъ и его оправдываетъ. Повтореніе объективнаго и божественнаго сужденія, совершаемое рефлексіей, есть первое звено философіи, какъ дѣла человѣческаго [3]). Но это звено соединяется съ сужденіемъ божественнымъ и отъ него получаетъ всю свою силу; отсюда слѣдуетъ, что философія коренится въ откровеніи Богъ есть первый мудрецъ; человѣческая мудрость есть повтореніе мудрости божественной. *Богъ есть не только объектъ науки, но и субъектъ ея*, первый учитель, первый наставникъ всего познаваемаго. Философія начинается не въ человѣкѣ, а въ Богѣ, не восходитъ отъ человѣческаго духа къ Сущему, а отъ Сущаго нисходитъ къ человѣку. Между первоначальнымъ божественнымъ сужденіемъ и

[1]) Ibid.II 83–86
[2]) Ibid. II, 79.
[3]) Ibid II, 80

вторичнымъ сужденіемъ человѣческимъ. т. е. между интуиціей и рефлексіей, посредствуетъ *слово*, благодаря которому содержаніе интуиціи становится доступнымъ человѣческой мысли. а человѣкъ становится въ состояніи повторить самому себѣ и другимъ сужденіе божественное Но слово, выражающее реальность Сущаго, сотворено Самимъ Сущимъ и есть то, что можно назвать вторымъ откровеніемъ, или вѣрнѣе есть само первое откровеніе, въ его внѣшней формѣ, созданной самимъ открывающимся Сущимъ Эта внѣшняя форма есть форма предложенія, человѣчески выражающаго божественное высказываніе. Отсюда получается выводъ, что божественное сужденіе выражается и божественнымъ *предложеніемъ*, въ повторении коего начало человѣческой философіи, а въ раскрытіи—продолженіе[1]).

Чтобы найти *второй* терминъ формулы, необходимо не выходить изъ предѣловъ перваго, ибо идеальная формула должна быть идеальнымъ организмомъ, т е идеальнымъ единствомъ. Такимъ терминомъ является *существованіе* (по лат. existere и въ романскихъ языкахъ производныя отъ него). Въ самой этимологіи этого слова, хорошо восчувствованной Вико, запечатлѣна зависимость существующаго отъ Сущаго Existente звучитъ какъ бы ex ente, и предлогъ ex указываетъ на выявленіе, раскрытіе, выхожденіе наружу Иначе говоря, понятіе существованія заключаетъ въ себѣ признакъ зависимости отъ другого, въ которомъ оно пребываетъ потенціально и силой котораго приводится въ актуальное бытіе[2]).

Третій терминъ, которымъ объединяются два первыхъ, опредѣляетъ отношенія между Сущимъ и существующимъ Понятіе причины не имѣетъ окончательнаго значенія, ибо рядъ существованій, находящихся въ причинномъ соотношеніи, безконеченъ[3]). Причина первая и производящая должна быть причиной творческой, т. е. идея творенія неотдѣлима отъ понятія причины, взятой въ абсолютномъ смыслѣ. Пусть не возражаютъ, что эта идея темна и непонятна. Всякая идея двулика, двустороння, съ одной стороны ясна и понятна, съ другой—темна и непроницаема. Ясное идеи есть ея сообразность ра-

[1]) Ibid II, 80, 86, Errori I, 39
[2]) Introd. II, 81, 82.
[3]) Ibid. II, 83

зуму; темное—ея сверхразумность. Эта двуликость проникаетъ весь міръ идеальнаго и коренится въ идеѣ Сущаго, непроницаемость котораго служитъ базой всего ирраціональнаго. Языкъ для выраженія этой темной и недоступной стороны вещей пользуется словомъ *сущность*[1]). Твореніе, какъ связь между абсолютно Сущимъ и обусловленно-существующимъ, есть яснѣйшая идея, по крайней мѣрѣ столько же ясная, какъ причинность вообще. Всѣ ложныя системы философіи и религіи имѣютъ между собой то общее, что отрицаютъ ясную сторону идеи изъ ненависти къ темной и таинственной ея сторонѣ, тогда какъ правый путь философствованія предписываетъ допускать темное и ирраціональное во имя яснаго и раціональнаго, съ которымъ первое связано неразрывно. Твореніе въ строгомъ смыслѣ можетъ быть лишь абсолютно свободнымъ твореніемъ изъ ничего; всякая несвобода и принужденность уничтожаютъ понятіе творенія, а отрицаніе ex nihilo его искажаетъ и вноситъ въ творческій актъ принужденность и зависимость отъ другого. Всѣ эманатическія и пантеистическія системы вытекаютъ изъ непониманія идеи творенія. Сущее и существующее суть двѣ вещи и двѣ идеи, различныя и вмѣстѣ съ тѣмъ соединенныя, несливаемыя и нераздѣлимыя И эта связь, различающая ихъ, и раздѣльность, неслiянно связующая ихъ—состоитъ въ твореніи[2]).

Итакъ. *Сущее творитъ существующее*, вотъ идеальная формула во всей ея полнотѣ. Первый терминъ сообщается намъ *божественнымъ и объективнымъ сужденіемъ*. Сущее, какъ производящая причина, даетъ намъ воспріятіе столь же *божественнаго и объективнаго факта*, въ которомъ состоитъ второй и третій терминъ. Въ нашей интуиціи дается, такимъ образомъ, двойное откровеніе· Сущее произноситъ сужденіе· *я есмь*, и *оно* же открываетъ божественный фактъ: *я творю*. Божественное сужденіе есть основа науки, а божественный фактъ — основа природы[3]). Идеальная формула, охватывающая и божественный фактъ и божественное сужденіе является фундаментомъ всей совокупности человѣческаго знанія,

---

[1]) Ibid. II, 83—84.
[2]) Ibid. II, 85, Errori, I, 170.
[3]) Introd. II, 88.

совокупности, которую Джоберти называетъ «Энциклопедіей» [1]. Энциклопедія человѣческаго знанія есть не что иное, какъ своеобразная *классификація наукъ*. Вершину занимаетъ идеальная наука (протологія), посвященная первому термину, т е. Сущему. Она подраздѣляется на науки, вѣдающія умопостигаемое въ *Сущемъ*, — *чистую философію, онтологію, раціональную теологію*—и науку, относящуюся къ непостижимому въ Сущемъ, т. е *теологію богооткровенную* [2]. Затѣмъ слѣдуютъ науки, посвященныя второму термину формулы, т. е твореню. Онѣ подраздѣляются на нисходящія, т е. *ариѳметику* (о времени), *геометрію* (о пространствѣ) [3], *логику* (о наукѣ и истинѣ), *мораль* (о благѣ и добродѣтели), и восходящія, т е *философію откровенія и богооткровенную мораль* [4]. Наконецъ идутъ науки, посвященныя третьему термину, т. е. существующему. Онѣ подраздѣляются на науки, вѣдающія чувственно—внутреннее и чувственно-внѣшнее, т. е *психологію, космологію, эстетику и политику*, съ одной стороны, и *всѣ естественныя науки*, съ другой, и науки, относящіяся къ сверхчувственно-внутреннему и сверхчувственно-внѣшнему, т. е *богооткровенную антропологію и богооткровенную космологію* [5]. Эта классификація подчинена онтологическому принципу Сущее логически первѣе существующаго, и хотя въ порядкѣ психологическомъ или рефлективномъ человѣкъ восходитъ отъ существующаго къ Сущему, Сущее онтологически обусловливаетъ существующее, рефлексія зиждется на интуиціи и потому зависитъ отъ нея. Это, по мнѣнію Джоберти, упустила изъ виду новая философская мысль, и это стало причиной подавленія онтологическихъ точекъ зрѣнія, господствовавшихъ въ античной и святоотеческой и отчасти въ средневѣковой мысли.

Таковы въ краткихъ словахъ основные пункты онтологіи Джоберти. Стоитъ только сравнить ихъ съ идеологическими тезисами Розмини, чтобы увидѣть ихъ разительную противоположность. Итальянскіе историки, занимающіеся споромъ между

---

[1]) Ibid. III, 7
[2]) Ibid. III, 13, 14.
[3]) Ibid. III, 14—17.
[4]) Ibid III, 17—26.
[5]) Ibid. III, 26—57.

Джоберти и Розмини, а также розминіанцы не понимаютъ сущности этого спора, и потому для нихъ споръ этотъ интересенъ лишь какъ біографическій фактъ, отчасти даже прискорбный, и Сольми, напр., готовъ считать его простымъ препирательствомъ, ссорой [1]) Но изъ одного мысленнаго сопоставленія идеологіи и онтологіи явствуетъ, что между создателями той и другой неминуемо должна была возгорѣться борьба, ибо здѣсь встрѣтились въ яркомъ противоставленіи два совершенно различныхъ метода философствованія, основанныхъ на двухъ существенно разныхъ самоопредѣленіяхъ разума.

II.

О внѣшней сторонѣ столкновенія Джоберти съ Розмини я скажу лишь нѣсколько словъ. Первый враждебный выпадъ былъ сдѣланъ Розмини въ рецензіи на сочиненіе Джоберти *Теорія сверхъестественнаго*. Джоберти безъ всякаго отношенія къ этой рецензіи высказалъ нѣсколько существенныхъ замѣчаній о *Новомъ опытѣ* Розмини въ одномъ изъ большихъ примѣчаній своего фундаментальнаго сочиненія *Введеніе въ изученіе философіи*, Introduzione allo studio della filosofia [2]) Это очень раздражило розминіанцевъ, въ средѣ которыхъ складывался настоящій культъ Розмини, живой и въ наши дни, и одинъ изъ нихъ, Микеле Тардити, профессоръ математики Туринскаго университета, въ 1841 году выпустилъ сочиненіе *Письма розминіанца къ Джоберти*, Lettere d'un rosminiano a V. Gioberti [3]), носившее характеръ прямого нападенія. Въ Джоберти вдругъ проснулся полемическій энтузіазмъ, и онъ въ нѣсколько дней написалъ первый томъ *Философскихъ заблужденій Антоніо Розмини*, Degli Errori filosofici di A. Rosmini [4]). Тардити, литературно совершенно раздавленный этимъ патетическимъ натискомъ, тѣмъ не менѣе продолжалъ свои письма, а Джоберти, раздраженный молчаніемъ Розмини, въ какомъ-то литературномъ неистовствѣ одинъ за другимъ написалъ второй и третій томы *Заблужденій Розмини*,

---

[1]) Liti di filosofi Prefazione къ Teorica della mente umana etc. p LI. *Morelli* Del principio filosof rosminiano. Сбор v. I, p. 153, *Pagani*, Vita, v. II, 55—60.

[2]) Брюссель, 1840

[3]) Туринъ, 1841—42.

[4]) Брюссель, 1841—42.

причемъ въ концѣ съ неудержимой веселостью перешелъ въ діалогическую форму и заставилъ препираться забавнѣйшимъ образомъ свою идеальную формулу съ возможнымъ сущимъ Розмини [1]) Полемическое воодушевленіе было настолько сильно въ Джоберти, что онъ не удовольствовался и этой трилогіей, и въ его бумагахъ найдены Сольми и недавно опубликованы еще гепталогія, т е семь діалоговъ на ту же тему [2]) Хотя въ полемику вступили и другіе розминианцы, Томмазео, Густаво ди-Кавуръ,—братъ государственнаго дѣятеля, а также Бароне, выступившій съ примирительной тенденціей [3]), тѣмъ не менѣе въ этой полемикѣ больше всего досталось Тардити. Онъ сталъ мишенью такъ сказать «попутнаго» остроумія Джоберти на протяженіи всѣхъ трехъ томовъ, и его положеніе,—положеніе обыкновеннаго смертнаго между заспорившими Казбекомъ и Шатъ-горою—было самымъ незавиднымъ [4]).

Чтобы яснѣе представить сущность спора Джоберти съ Розмини, я остановлюсь сначала на *первой фазѣ* столкновенія, когда Джоберти въ общей формѣ, сжато и безъ всякихъ полемическихъ выпадовъ сформулировалъ свои возраженія противъ идеологической системы Розмини. Уже 1837 г *въ Теоріи сверхъестественнаго* Джоберти посвящаетъ Розмини нѣсколько характерныхъ строкъ. «Психологическое сведеніе всѣхъ идей къ единому основному элементу, предпринятое Аббатомъ Антоніо Розмини, на мой взглядъ есть самое значительное завоеваніе философіи за много послѣднихъ лѣтъ и должно неизбѣжно привести къ великому факту всеобщаго согласія между любителями умозрительныхъ наукъ. Однако, я долженъ признаться, что трудъ Розмини, хотя и цѣненъ и замѣчателенъ

---

[1]) Errori, III, 40—204.

[2]) Rosmini e rosminiani, sette dialoghi in cui la Formola discorre ancora con l'Ente, il Maestro con la Formola, il Tarditi con un Amico, lo Stampatore con un Forestiero, il Maestro coi Rosminiani, col Tarditi e finalmente con un Razionalista.

[3]) *G. di Cavour* Fragments philosophiques, Torino, 1841, и статья въ l'Univers; *Tommaseo*—Studi critici, Venezia 1843; *Barone* - Lettera sulle dottrine filosofiche di V. Gioberti, Torino, 1843.

[4]) Впрочемъ, сильно досталось и Кавуру. Въ діалогѣ V (Rosmini e rosminiani) Джоберти мастерски высмѣиваетъ его полуфранцузскую рѣчь (un bel colpo, poccia, suffirebbe, digiunare вмѣсто déjeuner, sanfazzone и наконецъ аристофановское io non vi caco вмѣсто . nascondo).

во всѣхъ своихъ частяхъ, все же вызываетъ неудовлетворение въ томъ, что относится въ немъ къ онтологіи, и что заблужденія знаменитаго автора по части онтологіи суть естественное слѣдствіе какого-то важнаго дефекта, заключающагося, какъ мнѣ кажется, въ его психологическомъ анализѣ Но эта тема требуетъ длиннѣйшихъ разсужденій и ее мнѣ придется оставить до другого времени» [1]). Въ 1840 г. въ письмѣ къ Массари, опубликованномъ Сольми, Джоберти пишетъ, что онъ послѣдніе три года внимательно штудировалъ *Новый Опытъ* и пришелъ къ выводу, что въ только что приведенныхъ строчкахъ, которыя такъ не понравились Розмини, онъ слишкомъ *перехвалилъ* Розмини: «я увидѣлъ, что я погрѣшилъ, слишкомъ высоко оцѣнивъ произведеніе, заслуга котораго состоитъ лишь въ усовершенствованіи анализовъ, сдѣланныхъ раньше другими, безъ прибавленія какой-нибудь существенно новой идеи. Система Розмини есть полуреализмъ Среднихъ вѣковъ или смягченный номинализмъ, лишь выраженный въ строгой формѣ» [2]).

Эта болѣе суровая оцѣнка идеологіи Розмини находитъ свое первое выраженіе во второмъ томѣ «*Введенія въ изученія философіи*, сначала въ текстѣ, затѣмъ въ одномъ изъ пространныхъ примѣчаній. Джоберти опять начинаетъ съ заявленія, что Розмини въ *Новомъ Опытѣ* обнаружилъ «рѣдкую глубину и остроту ума». «Какъ психологическій анализъ, изслѣдованіе Розмини о происхожденіи идей превосходитъ совершенствомъ работы его предшественниковъ и несомнѣнно оказываетъ большую услугу наукѣ, ибо никто до сихъ поръ не производилъ такого полнаго и проницательнаго изслѣдованія, посвященнаго *первому психологическому*, поскольку это первое подлежитъ рефлексіи» [3]). «Но рефлексіи одной недостаточно для наукъ умозрительныхъ, недостаточно и для аналитическаго познанія духа, которое не можетъ избѣгнуть ошибокъ и достигнуть своей настоящей цѣли даже въ чисто опытномъ планѣ, если не прибѣгнетъ къ принципамъ и заключеніямъ болѣе высокой дисциплины» [4]). Поэтому-то въ ученіе Розмини

[1]) La teorica, Capolago, 1859 p. 329 также p. 22
[2]) *Solmi*, prefazione, p. XL.
[3]) Introduzione, II, 69.
[4]) Ibid. II, 69.

вкрадывается глубокій дефектъ и проникаетъ во всѣ пункты его системы Эти пункты Джоберти сводитъ къ слѣдующимъ четыремъ основнымъ тезисамъ:

1. Всѣ идеи порождаются единой идеей сущаго.

2. Первоначальная идея сущаго представляетъ лишь сущее возможное.

3. Воспріятіе реальнаго существованія сотворенныхъ вещей есть дѣло сужденія, которое производитъ уравненіе между идеей возможнаго сущаго и чувственнымъ впечатлѣніемъ.

4. Понятіе реальности абсолютнаго Сущаго, т. е. Бога, не дано непосредственно въ интуиціи и пріобрѣтается лишь опосредствованнымъ путемъ, чрезъ доказательство [1]).

На первомъ пунктѣ Джоберти совсѣмъ не останавливается, ибо пунктъ этотъ носитъ предварительный характеръ и свой настоящій смыслъ получаетъ отъ пунктовъ дальнѣйшихъ. Критика начинается со второго пункта. Еслибъ правъ былъ Розмини, тогда бы идея возможнаго должна была бы быть первѣе идеи реальнаго. Это противорѣчиво, во-первыхъ, въ порядкѣ *психологическомъ*. Ибо чисто-психологическое наблюденіе устанавливаетъ, что отвлеченіе возможно лишь отъ конкретныхъ вещей и порождается ими; поэтому конкретное знаніе реальнаго должно предшествовать абстрактному знанію возможнаго. Но это противорѣчиво и въ порядкѣ логическомъ, ибо безъ реальнаго невозможно мыслить что-нибудь возможное. Возможность, исчерпывающаяся чистой потенціальностью безо всякаго предшествующаго акта, есть не возможность, а *ничто* [2]) «Идея сущаго должна быть разсматриваема въ двухъ моментахъ въ отношеніи духа, который ее имѣетъ: въ актѣ первичномъ и въ актѣ вторичномъ. Актъ первичный есть дѣло интуиціи, актъ вторичный — дѣло рефлексіи. Въ первичномъ актѣ Сущее открывается, какъ чистая реальность, какъ реальность простѣйшая, безусловная, совершенная; во вторичномъ — какъ возможное. Слѣдовательно, возможность предполагаетъ дѣйствительность ровно настолько же, насколько рефлексія предполагаетъ интуицію. Пропорціональность и соотвѣтственность между двумя психологическими актами и двумя онтологическими со-

---

1) Ibid. II, 70.

2) Ibid. II, 71.

стояніями—полныя[1]) Возможность, взятая сама въ себѣ, есть высочайшая реальность и высочайшее существованіе. Вѣдь она возможна, поскольку *относится* къ какому-нибудь термину *внѣшнему*, и реальна, поскольку такое отношеніе возможно лишь при условіи, что оно зиждется на субъектѣ реальномъ и абсолютномъ. Возможность есть отношеніе необходимаго къ случайному и предполагаетъ творческую силу въ первомъ, т. е. она базируется на понятіи творенія, въ которомъ два крайнихъ члена идеальной формулы встрѣчаются»[2]).

Розмини называетъ свою идею бытія не только возможной, но и прямо *исключающей* наличность, реальность, существованіе. «Что онъ хочетъ сказать этимъ? Что не существуетъ сама идея идеальнаго бытія? Или же только, что не существуетъ идеальнаго сущаго, представленнаго идеей? Въ первомъ случаѣ идея идеальнаго бытія была бы ничѣмъ, il nulla, т. е. противоположностью бытію,—абсурдъ столь огромный, что его врядъ ли можно приписать Розмини. Слѣдовательно, приходится думать, что Розмини хотѣлъ сказать, что идея возможнаго бытія существуетъ въ подлинномъ смыслѣ, но не представляетъ никакихъ реальныхъ вещей и выражаетъ лишь сущее возможное Но я хотѣлъ бы спросить: что эта идея, представляя всякое бытіе, не должна ли прежде всего представлять *самою себя*? И такъ какъ эта идея существуетъ, то не неизбѣженъ ли выводъ, что она, представляя себя, должна представлять нѣчто существующее, т. е. реальное? Я не вижу, что можно отвѣтить на эти вопросы. Идея бытія или что-нибудь, или ничто. Если ничто, то не о чѣмъ больше философствовать, если же что-нибудь, то это что-нибудь въ какомъ-то смыслѣ должно существовать, т. е. быть реальнымъ, ибо *существовать* и быть *реальнымъ* Розмини употребляетъ синонимически»[3]). Этотъ вопросъ можно поставить и въ иной формѣ. Можно спросить Розмини: что объективный терминъ идеи сущаго находится въ духѣ или внѣ духа? Если онъ отвѣтитъ, что въ духѣ, открывается настежь дверь всѣмъ скептическимъ слѣдствіямъ, вытекающимъ изъ психологизма, и объективная истина вещей безвозвратно будетъ разрушена Но Розмини держится опредѣ-

[1]) Ibid. II, 71.
[2]) Ibid. II, 179.
[3]) Ibid. II, 178—79.

ленно другого взгляда и устанавливаетъ, что идея бытія есть подлинная сущность, отличающаяся отъ духа, что идея бытія нумерически тожественна для всѣхъ людей, что она безпредѣльна, вѣчна, неизмѣнна, абсолютна. Но если она пребываетъ внѣ духа, то какъ же она можетъ быть только возможной? И, еслибъ она была только возможной, какъ могла бы она существовать и быть наличной въ разумѣ людскомъ? какъ она людямъ могла бы сообщать тотъ свѣтъ разума, о которомъ говоритъ Розмини и который составляетъ источникъ интуиціи? и какъ нужно было бы мыслить саму идею возможнаго? можетъ быть, какъ идею, находящуюся въ зиждительномъ разумѣ Бога? но въ такомъ случаѣ мы бы имѣли интуицію возможнаго Сущаго въ сущемъ реальномъ, т. е. въ самомъ Богѣ, согласно ученію Августина, Бонавентуры, Мальбранша, рѣшительно отвергнутому Розмини [1]). «Я просто не могу понять, — говоритъ Джоберти,—что разумѣетъ Розмини подъ объективной идеей своего бытія». Мысль Розмини, благодаря двойственности, ее проникающей, невозможно понять до конца [2]). И всѣ эти неясности у такого методическаго ума, какъ Розмини, объясняются односторонне психологическимъ методомъ въ изслѣдованіи внутреннихъ фактовъ при помощи одной рефлексіи «Въ самомъ дѣлѣ, съ какого пункта исходитъ рефлексія? она есть актъ духа, который, обозрѣвая себя въ своей собственой интуиціи, этимъ самимъ повторнымъ движеніемъ создаетъ рефлективную мысль. Выше мы говорили, что понятіе реальнаго превращается въ понятіе возможнаго при переходѣ отъ акта интуитивнаго къ акту рефлективному. Значитъ, нѣтъ ничего удивительнаго, если, обозрѣвая свою собственную интуицію и находя въ ней понятіе возможнаго бытія, мысль останавливается на немъ и считаетъ его за нѣчто первое, ибо дѣйствительно оно таково въ порядкѣ той рефлексіи, которая является излюбленнымъ орудіемъ всякаго рода психологическихъ изслѣдованій. Но еслибъ психологъ, не остановясь на этомъ пунктѣ, двинулся дальше и, оставивъ собственное орудіе, взялся за орудіе онтолога, тогда бы у него получилась рефлексія, нами называемая *онтологической*, и онъ свою мысль направилъ бы не на одну

[1]) Ibid. II, 72

[2]) Ibid. II, 175 72.

интуицію, но и на объектъ ея, т е. на сущее Въ такомъ случаѣ онъ увидѣлъ бы сущее въ самомъ себѣ, своей абсолютной и простѣйшей дѣйствительности»[1]).

Третій тезисъ Розмини относится *къ восприятію* и утверждаетъ, что оно есть дѣло сужденія, которое производитъ уравненіе (la equazione) между идеей возможнаго сущаго и чувственнымъ впечатлѣніемъ. «Я не вѣрю, — говоритъ Джоберти, — чтобъ можно было произвести какое-нибудь «уравненіе» между чувственнымъ и умопостигаемымъ, кореннымъ образомъ между собой различающимися. Вѣдь всякое уравненіе предполагаетъ тождество. Что-же тожественнаго между чувственнымъ и умопостигаемымъ? Если бы чувственное было тожественнымъ съ умопостигаемымъ, то послѣднее въ процессѣ воспріятія было бы излишнимъ, и чувственное открывалось бы черезъ свою собственную силу, какъ само имѣющее умопостигаемую природу, и въ такомъ случаѣ сенсуалисты были бы вполнѣ правы. Но если чувственное и умопостигаемое существенно отличны другъ отъ друга, то какъ можно произвести «уравненіе» между ними?[2]). «Сужденіе можетъ быть уравненіемъ между двумя различными элементами, лишь поскольку они имѣютъ нѣчто общее между собою, т. е. элементъ тождества. Это тождество можетъ состоять лишь въ умопостигаемомъ Слѣдовательно, необходимо, чтобъ оба члена сужденія были бы причастны умопостигаемому, иначе между ними не будетъ тождества, а также не будетъ возможнымъ уравненіе. Но чувственное впечатлѣніе, по Розмини, совершенно лишено интеллектуальности. Значитъ, соединенія чистаго чувственнаго воспріятія съ сущимъ возможнымъ не можетъ дать сужденія Розмини могъ бы отвѣтить, что сужденіе все же получится, потому что духъ, имѣя всегда передъ собою идею сущаго, воспризнаетъ въ ней чувственныя впечатлѣнія и, видя ихъ въ ней, познаетъ, что они подлинно существуютъ, и образуется сужденіе. Но въ такомъ случаѣ фантазмы, нарочно придуманныя или самопроизвольно зародившіяся въ воображеніи, должны были бы признаваться реальными вещами, потому что вѣдь и онѣ воспризнаются нами въ сущемъ, интуиція коего всегда передъ нами. Почему же мы не

---

[1]) Ibid. II, 72—73.

[2]) Ibid II, 73.

вѣримъ въ ихъ реальность? Ясно, что недостаточно видѣть вещи въ понятіи сущаго, чтобы воспринимать ихъ существованіе, необходимо еще примѣнить къ нимъ это понятіе черезъ *наро-читое и положительное сужденіе*»[1]) «Чтобы приноровить понятіе сущаго къ чувственному впечатлѣнію, нужно уже познать это впечатлѣніе Вѣдь на ощупь и по догадкѣ нельзя совершать этого примѣненія. Но если чувственное впечатлѣніе уже познано, то идея бытія къ нему уже примѣнена, и было бы безплодно и смѣшно примѣнять ее снова, во второй разъ.. Слѣдовательно, если почувствованная вещь есть понятіе, то и сужденіе, соединяющее ее съ идеей сущаго, *уже совершено*, если же она не есть понятіе, то никакое сравненіе и никакое сужденіе осуществлены быть не могутъ. Въ первомъ случаѣ мы попадаемъ въ petitio principi, во второмъ предполагается сужденіе, образованное изъ одного понятія, т. е. сужденіе, которое не есть сужденіе»[2]).

«Пунктъ, который мы только что затронули, заключаетъ въ себѣ труднѣйшій и чрезвычайно важный вопросъ, который совершенно исчезъ съ горизонта новой философіи, а именно: откуда проходитъ и въ чемъ коренится понятіе конкретности и индивидуальности вещей? Вѣдь, если всякое понятіе обще, какъ думаетъ Розмини, то какъ мы можемъ мыслить конкретное и индивидуальное? Чтобы выйти изъ затрудненія, Розмини принужденъ былъ отрицать, что идея конкретности и индивидуальности есть настоящая идея, и считаетъ ее за простое сужденіе. Но это рѣшеніе ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. Мы имѣемъ подлинное понятіе индивидуальной реальности, т е. существованія. Откуда же получаемъ мы его? Изъ ощущенія или изъ чувства? Но эти способности открываютъ лишь субъективныя качества и измѣненія. Изъ перцепціи шотландскихъ философовъ? Но такое воспріятіе одно недостаточно, потому что оно не открываетъ намъ силъ, т. е. сотворенныхъ причинъ и субстанцій, къ которымъ въ послѣднемъ счетѣ сводятся «существованія» (le esistenze). Можетъ быть изъ идеи возможнаго? Но возможное не можетъ дать реальнаго Изъ какой-нибудь абстракціи

---

[1]) Ibid. II. 73.
[2]) Ibid. II, 74.

иного рода? Но абстракціи получаются изъ конкретнаго и отнюдь ему не предшествуютъ. Они сами предполагаютъ конкретное и не могутъ его создать. Значитъ, необходимо предположить, что конкретное и индивидуальное познаются въ особой интуиціи, столь же прямой, какъ и интуиція шотландцевъ, отличаясь отъ нея въ томъ, что въ то время, какъ эта перцепція открываетъ лишь кожуру вещей, предполагаемая интуиція вводитъ насъ въ самую субстанцію и реальность ихъ»[1]).

Розмини настолько отдѣляетъ идеальное бытіе отъ ощущеній, что считаетъ *познаніе* радикально отличнымъ отъ *существованія* Темна не только матерія ощущеній, темно и голое воспріятіе существованія вещей Свѣтъ начинается съ момента, когда, сравнивъ воспріятіе съ интуиціей бытія, мы признаемъ его за реализацію возможнаго сущаго И это различіе подчеркивается Розмини для того, чтобъ выключить идею бытія изъ всѣхъ обычныхъ категорій и, не отождествляя ее съ абсолютно Сущимъ, помѣстить ее возможно дальше отъ человѣка. «Если, — говоритъ онъ, — *познаніе* противостоитъ вещамъ, мы должны заключить съ опредѣленностью, что это познаніе не можетъ получиться и образоваться ни изъ какихъ реальностей (sussistenze), намъ извѣстныхъ, т. е ни изъ матеріальнаго міра, ни изъ души нашей. Мы должны заключить, что существуетъ принципъ sui generis, изъ котораго проистекаетъ познаніе и сущность котораго существенно разнится отъ всего существующаго. Этотъ принципъ, не входящій въ число реальныхъ субстанцій, ни тѣмъ паче въ число ихъ акциденцій,—есть сущее *умопостигаемое*, логическая возможность, или возможность вещей, сущность, идея»[2]).

По поводу этихъ словъ Джоберти говоритъ: «Если достовѣрность принадлежитъ лишь познанію, если познаніе относится не къ матеріи предметовъ, а только къ ихъ формѣ, если эта форма состоитъ въ простой возможности или мыслимости, которая не имѣетъ въ себѣ ничего объективнаго, ничего реальнаго и существующаго и есть совершенная противоположность такимъ свойствамъ,—то какъ же можемъ мы получить право утверждать, что существуетъ нѣчто внѣ актовъ

---

[1]) Ibid. II, 74.

[2]) Il Rinnovamento, p. 290.

нашего разума? Можетъ быть скажутъ, что реальность принадлежитъ матеріи и открывается намъ благодаря соединенію ея съ формой? Такъ, повидимому, думаетъ и Розмини. Но это противорѣчитъ самымъ основамъ его системы Вѣдь согласно этимъ основамъ матерія немыслима черезъ себя самою, непознаваема, и все значеніе, которое имѣетъ въ отношеніи сотворенныхъ духовъ, заимствуетъ изъ своего сочетанія съ формой, т. е. отъ сущаго идеальнаго, источника всякой достовѣрности и всякой очевидности. Слѣдовательно реальность, какъ нѣчто мыслимое, привходитъ въ матерію изъ формы, а не наоборотъ, т. е. матерія становится реальной, потому что соединяется съ формой, а не форма становится реальной, потому что соединяется съ матеріей. Реальность есть истина, истина же есть то, что *есть*. Значитъ реальность зависитъ отъ идеи сущаго и можетъ быть приложена къ матеріальнымъ вещамъ, лишь поскольку онѣ причастны самому сущему»[1]) Матерія получаетъ свою постигаемость и существованіе отъ самого сущаго, но не въ процессѣ познанія, а въ онтологическомъ планѣ, черезъ актъ творенія. Отрицаніе послѣдняго ведетъ неизбѣжно къ смѣшенію случайнаго и необходимаго сущаго и существующаго. «Вѣдь всякій разъ, какъ отвергается твореніе, сущее и существующее неизбѣжно должны объединиться въ общемъ и абстрактномъ понятіи бытія, и реальность матеріи должна въ такомъ случаѣ пониматься, какъ нумерически и специфически тождественная съ реальностью формы, т. е. не какъ твореніе, а какъ эманація, какъ нѣчто истекающее изъ реальности формъ и потому причастное ей»[2]). Поэтому основоположенія Розмини приводятъ его къ дилеммѣ: либо онъ найдетъ нѣчто общее между ощущеніями и идеальнымъ бытіемъ, тогда ему придется стать пантеистомъ, либо онъ не найдетъ ничего общаго и тогда онъ впадетъ въ меонизмъ (nullismo) «Единственный способъ избавиться отъ этого двойного крушенія—перейти къ методу онтологическому. Онтологъ, начиная съ Сущаго конкретнаго и абсолютнаго, находитъ умопостигаемость и высшую реальность въ первомъ же пунктѣ своего изслѣдованія. И эта умопостигаемость и реальность переходятъ въ другіе объекты не черезъ

---

[1]) Introd. II, 182.
[2]) Ibid. II, 183.

какое-нибудь эманатическое или пантеистическое изліяніе, а лишь въ силу творческаго акта. Сущее абсолютное открываетъ Себя, какъ творящее, и потому воспріятіе существующаго дано намъ вмѣстѣ съ интуиціей Сущаго и также порождается ею, какъ существующее порождается *творческимъ актомъ Сущаго*» [1])

III.

Это колебаніе Розмини между Сциллой пантеизма и Харибдой меонизма, колебанія, на которыя онъ обреченъ благодаря психологистическому характеру основъ своей идеологіи, еще сильнѣе выступаютъ при разборѣ четвертаго и послѣдняго его тезиса, утверждающаго существенное различіе между интуиціей идеальнаго бытія и интуиціей Бога [2]). Если до сихъ поръ Джоберти разсматривалъ идеальное бытіе Розмини преимущественно съ теоретико-познавательной точки зрѣнія и находилъ, что идеальное бытіе, чтобы быть основой познанія, должно быть конкретнымъ и дѣйствительнымъ, то теперь онъ, при разборѣ послѣдняго пункта, разсматриваетъ идеальное бытіе само въ себѣ и ставитъ вопросъ о его *метафизической природѣ*, т. е. объ его отношеніи къ бытію Абсолютному.

На этотъ счетъ у Розмини встрѣчается два ряда утвержденій, совершенно наподобіе того, какъ у Канта есть два ряда представленій о вещи въ себѣ [3]). Во-первыхъ, въ *Новомъ Опытѣ* Розмини встрѣчается цѣлый рядъ мѣстъ, въ которыхъ онъ усиленно подчеркиваетъ объективность идеальнаго бытія, его полную независимость отъ нашего ума. Вотъ—одно изъ такихъ мѣстъ: «Универсальное бытіе противорѣчиво считать простой модификаціей нашего духа Вѣдь оно проявляетъ такую активность, въ отношеніи которой духъ нашъ занимаетъ всецѣло пассивное и зависимое положеніе. Мы сознаемъ себя совершенно безсильными передъ идеальнымъ бытіемъ, безсильными измѣнить въ немъ малѣйшую черту; оно абсолютно неизмѣнно, оно—активное начало всѣхъ вещей, источникъ всѣхъ познаній, оно лишено всего случайнаго, оно есть свѣтъ, воспри-

---

[1]) Ibid. II, 182–183.
[2]) Ibid II, 75.
[3]) Ibid. II, 189.

нимаемый нами природно, свѣтъ, господствующій надъ нами, побѣждающій насъ и вызывающій у насъ безпредѣльное подчиненіе»[1]) Или другое мѣсто, еще больше характерное. «Истина есть начало или сущность, которымъ можетъ быть причастна человѣческая природа, подобно тому, какъ глаза наши причастны свѣту, но въ то же самое время истина есть нѣчто безконечно превосходящее человѣческую природу, нѣчто неподвижное, вѣчное, необходимое, надѣленное свойствами, составляющими противоположность измѣнчивости, случайности и ограниченности человѣческаго существа»[2]) «Изъ этихъ мѣстъ выходитъ,—говоритъ Джоберти,—что идеальное бытіе не только существуетъ внѣ насъ, но что оно есть самъ Богъ или, по крайней мѣрѣ, идея, присущая нашему духу, есть сама божественная идея, пребывающая въ божественномъ разумѣ»[3]) И этотъ выводъ подтверждается согласіемъ Розмини съ ученіемъ Отцовъ Церкви, которые учили, какъ говоритъ самъ Розмини, что «идеи человѣческія должны быть тожественными (въ основѣ) съ идеями божественнаго разума, что идеи человѣческія суть таинственное сообщеніе идей божественныхъ и что Богъ, умопостигаемость Бога, Слово божественное,—есть то, что согласно писанію просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ»[4]). «Поэтому вся познаваемость вещей,—говоритъ Розмини,—коренится въ божественной сущности—и такъ какъ въ бытіи я различаю двѣ основныхъ формы или два основныхъ модуса, реальность и идеальность, то нѣтъ никакихъ препятствій, чтобы бытіе идеальное, существенную познаваемость, поскольку она связана и тождественна съ реальностью абсолютной, называть *Богомъ*, *Словомъ*»[5]) Во всѣхъ этихъ мѣстахъ,—говоритъ Джоберти,—Розмини можно принять за настоящаго послѣдователя Мальбранша[6]). Обращаютъ на себя вниманіе только постоянныя оговорки, указывающія на неувѣренность Розмини. Онъ говоритъ «въ основѣ», «ничего не препятствуетъ *называть* Богомъ-Словомъ». И эти оговорки есте-

---

[1]) Nuovo Saggio, v. III. p 187.
[2]) Rinnov, p. 238.
[3]) Introd. II, 192.
[4]) Rinnovamento, p. 187
[5]) Ibid. p. 287—288.
[6]) Introduz. II, 193.

ственно связываются со *вторымъ* рядомъ утвержденій, очень далекихъ отъ только что приведенныхъ. «То, что мы видимъ,—говоритъ Розмини,—есть нѣкоторая принадлежность Бога и, лишь усовершаясь, можетъ получить форму Бога». Поэтому «бытіе, нами созерцаемое, ограниченно и можетъ быть названо скорѣе свѣтомъ сотвореннымъ, чѣмъ несотвореннымъ»[1]). Или. «Универсальное бытіе», мыслимое нашимъ разумомъ какъ сущность, имѣетъ такую природу, что не показываетъ никакого существованія внѣ разума и потому можетъ быть названо *бытіемъ ментальнымъ или логическимъ*»[2]) Въ духѣ этихъ утвержденій Розмини высказываетъ любопытную мысль, показывающую, какъ широкъ былъ діапазонъ его колебаній. Мысли о пребываніи всѣхъ идей въ Богѣ онъ придаетъ слѣдующую субъектистическую формулировку. «Богъ знаетъ все. Слѣдовательно, знаетъ наши идеи и наши способы познавать и, значитъ, имѣетъ идею нашихъ идей... *Въ этомъ смыслѣ* наши идеи вѣчны и находятся въ Богѣ даже въ субъективной своей части. Мы не видимъ ихъ въ Богѣ, не видимъ, чтобы онѣ были въ Богѣ; но онѣ пребываютъ въ Богѣ, потому что Самъ Богъ захотѣлъ, чтобы онѣ были въ насъ и чтобы въ насъ порождались тѣмъ способомъ, какимъ порождаются»[3]). Т. е. выходитъ, что не мы видимъ вещи въ Богѣ, а Богъ видитъ вещи въ насъ. «Если Розмини приписываетъ идеямъ *такую* вѣчность,—говоритъ Джоберти,—то въ такой же степени можно приписать вѣчность людямъ, животнымъ, растеніямъ и вообще всей твари, даже лишенной всякаго сознанія. Вѣдь Богъ отъ вѣчности имѣетъ идею всѣхъ вещей сотворенныхъ или могущихъ быть сотворенными вплоть до мельчайшихъ ихъ чертъ»[4]) Розмини смѣшиваетъ вѣчность, свойственную божественной идеѣ всѣхъ человѣческихъ идей, съ вѣчностью, не свойственной и не принадлежащей человѣческимъ идеямъ, какъ таковымъ. Вотъ до какихъ странныхъ утвержденій доходитъ Розмини въ своемъ стремленіи воздвигнуть какое-то неопреодолимое препятствіе между человѣкомъ и Богомъ!

Этотъ рядъ утвержденій находится въ непримиримомъ про-

---

[1]) Rinnovam, p 288—289
[2]) Ibid. p. 281.
[3]) Ibid. p. 352.
[4]) Introd II, 195.

тиворѣчіи съ первымъ. Въ яркомъ освѣщеніи этой двойственности заключена уже имманентная критика. Нельзя утверждать одновременно, что «свѣтъ» нашего разума и сотворенъ и не сотворенъ, что наши идеи существуютъ и не существуютъ въ Богѣ такъ, какъ мы ихъ видимъ. Нужно рѣшиться на одно какое-нибудь изъ этихъ утвержденій и всю систему базировать на немъ, принципіально отвергнувъ утвержденіе другое. Розмини явно стремится *совмѣстить* оба утвержденія, не рѣшаясь разстаться ни съ тѣмъ, ни съ другимъ. Въ чемъ же дѣло? Какъ объяснить эти слишкомъ ужъ очевидныя и бросающіяся въ глаза колебанія? Джоберти объясняетъ ихъ психологически. Розмини хорошо понимаетъ, что, лишивъ идеальное бытіе объективнаго существованія внѣ познающаго духа, онъ не сможетъ обосновать воспріятіе реальнаго существованія окружающаго насъ міра. Вѣдь вся реальность воспринимаемаго сосредоточивается по Розмини въ идеѣ неопредѣленнаго бытія, но если идея эта сама въ себѣ не реальна, то какъ можетъ быть реальнымъ то, что лишь черезъ нее могло бы стать реальнымъ? [1]). Меонизмъ — неизбѣжный выводъ изъ нереальности идеальнаго бытія, и вотъ, чтобъ избѣжать меонизмъ, Розмини долженъ былъ подчеркнуть объективность идеальнаго бытія, его независимость отъ нашего разума, его нумерическое тождество для всѣхъ сотворенныхъ духовъ и тѣмъ самымъ приблизиться къ доктринѣ Августина, Бонавентуры, Мальбранша, Джердиля о видѣніи всѣхъ вещей въ Богѣ. Но тутъ Розмини охватываетъ раздумье, и вполнѣ основательное поставивъ знакъ равенства между идеальнымъ бытіемъ и бытіемъ абсолютнымъ, не придемъ ли мы къ *пантеизму?* [2]). Благочестивая душа Розмини боится пантеизма, какъ огня, и потому раздумье его имѣетъ благую основу. Кромѣ того, Розмини совершенно правильно убѣжденъ, что идеальное бытіе, присущее разуму человѣческому, слишкомъ несовершенно, чтобъ можно было отождествить его съ бытіемъ Абсолютнымъ и ограниченный свѣтъ человѣческаго разума счесть за безграничный свѣтъ разума божественнаго.

Насчетъ «боязни пантеизма» Джоберти резонно замѣчаетъ, что нельзя даже изъ-за такого высокаго мотива впадать въ

[1]) Ibid. II, 203.
[2]) Ibid. II, 198.

противорѣчія съ самимъ собою[1]) Нужно быть смѣлѣе и избѣгать пантеизмъ болѣе дѣйствительнымъ и менѣе самоубійственнымъ способомъ Розмини боится пантеизма очень основательно, потому что оставаться въ предѣлахъ психологизма и отождествлять идеальное бытіе съ абсолютнымъ, это значитъ неизбѣжно притти къ пантеизму[2]) Въ одномъ мѣстѣ Розмини говоритъ: «Бытіе въ себѣ начально. Изъ чего слѣдуетъ, что оно сходно, съ одной стороны, съ реальными и конкретными вещами, съ другой же, сходно съ бытіемъ абсолютнымъ и слѣдовательно можетъ сказываться о Богѣ и о твари, какъ говорили схоластики, одинаково (единозвучно, univocamente). Ибо, имѣя скрытыми отъ насъ свои термины, оно можетъ актуализироваться и детерминироваться, хотя, конечно, не однимъ и тѣмъ же способомъ, *и въ Бога и въ тварь*»[3]! Что же получается? «Получается», говоритъ Джоберти, «что это бытіе есть одновременно и міръ, и Богъ, что всѣ конечныя вещи суть термины и модификаціи этого бытія, взятаго какъ единственная субстанція, что она есть Богъ, какъ субстанція безконечная и детерминированная безконечно, и міръ, какъ комплексъ конечныхъ модификацій или какъ субстанція, детерминирующаяся въ чувствахъ и ощущеніяхъ, т. е въ модусахъ ограниченныхъ, сумма которыхъ и образуетъ для насъ вселенную. Но эта доктрина носитъ чисто пантеистическій характеръ»[4]). Итакъ, пантеизма Розмини боится вполнѣ основательно, и, такъ какъ для того, чтобы бояться чего-нибудь, нужно это что-нибудь *предусматривать*, то боязнь пантеизма дѣлаетъ честь *предусмотрительности* Розмини[5]).

Второй же мотивъ колебаній Розмини Джоберти считаетъ совсѣмъ неосновательнымъ. «Человѣкъ на землѣ,—говоритъ Розмини,—обладаетъ слишкомъ малымъ свѣтомъ, чтобы называть этотъ свѣтъ Богомъ». «Но *почему же?*» спрашиваетъ Джоберти «Развѣ свѣтъ божественный подобенъ свѣту солнца, который распадается на лучи, состоитъ изъ частей, способенъ на различныя степени и на различные цвѣта? Развѣ онъ не есть

---

[1]) Ibid. II, 204.
[2]) Ibid. II, 199.
[3]) Nuovo Saggio III.
[4]) Introd II, 199, 200, 202
[5]) Ibid. II, 199.

скорѣе божественная сущность? И развѣ послѣдняя не едина, не проста, не неизмѣнна, не недѣлима? Можно ли говорить о различныхъ дозахъ идеальнаго свѣта, какъ о свѣтѣ какой-нибудь свѣтильни? Очевидно Розмини смѣшиваетъ свѣтъ объективный со свѣтомъ субъективнымъ и одному приписываетъ то, что свойственно другому Свѣтъ субъективный, если его угодно такъ называть, есть человѣческая интуиція, конечная по своей природѣ и способная на безконечныя градаціи, свѣтъ объективный есть *объектъ интуиціи*, всегда равный самому себѣ, ибо это—божественная сущность. Этотъ объективный свѣтъ, какъ бы ни было слабо причастіе къ нему въ интуиціи, не только можно, но и должно называть именемъ Бога, потому что въ самомъ дѣлѣ это Богъ»[1]).

Колебанія Розмини, повторяетъ Джоберти, объясняются дурнымъ психологизмомъ, проникающимъ его методъ. Изъ психологизма вытекаетъ пантеизмъ, и, боясь пантеизма, Розмини останавливается на полдорогѣ, противорѣчитъ самому себѣ и не можетъ сдѣлать рѣшительнаго шага къ дѣйствительному преодолѣнію основныхъ трудностей проблемы познанія. Розмини долженъ двинуться впередъ, перейти къ онтологизму и принять «идеальную формулу». Только въ такомъ случаѣ затраченныя имъ усилія не пропадутъ даромъ и *его ученіе о возможномъ сущемъ получитъ свой настоящій смыслъ* Въ самомъ дѣлѣ, ученіе о возможномъ сущемъ, онтологически разсматриваемое, является вполнѣ дѣйствительнымъ моментомъ теоріи знанія, но не первымъ и высшимъ моментомъ, какъ думаетъ Розмини, а вторымъ и зависимымъ[2]). Понятіе абстрактнаго сущаго есть результатъ психологической рефлексіи, которая логически подчинена рефлексіи онтологической. «Оно коренится въ душѣ, которая, обозрѣвая свою интуицію и воспринимая этотъ актъ въ его таинственной связи съ сущимъ абсолютнымъ и творящимъ, находитъ въ ней какъ бы отблескъ и напечатлѣніе этого великаго объекта, ибо познающій субъектъ въ силу познанія получаетъ въ себя самого впечатлѣніе и модификацію познаннаго объекта. Но такъ какъ непосредственный объектъ интуиціи не есть одно Сущее, а Сущее вмѣстѣ съ Его отношеніемъ къ существующему черезъ посредство

[1]) Ibid. II, 197.
[2]) Ibid. II, 205

организма идеальной формулы, то впечатлѣніе, получаемое въ интуиціи, должно одинаковымъ образомъ соотвѣтствовать двумъ конкретнымъ членамъ формулы, Сущему и существующему, и передавать образъ какъ того, такъ и другого. Словомъ, сущее, какъ помышленное и мыслимое, должно соотвѣтствовать и Сущему, и существующему, и представлять ихъ обоихъ. Поэтому мыслимость Сущаго и мыслимость существующаго должны объединиться въ одномъ понятіи, которое въ актахъ мысли было бы общимъ для обоихъ и примѣнимымъ къ обоимъ Но что же это за понятіе, какъ не абстрактное, возможное, общее, сущее Розмини, равно примѣнимое къ Сущему и къ существующему, къ Богу и къ твари?»[1]). Тутъ Джоберти дѣлаетъ очень важное метафизическое построеніе, которое предвосхищаетъ одну изъ основныхъ темъ *Теософіи* Розмини. «Онтологизмъ,—говоритъ онъ,—на этомъ не останавливается и можетъ дать нашей идеѣ важное и глубокое объясненіе того возможнаго сущаго, которое психологизмъ въ лицѣ Розмини принужденъ былъ считать первичнымъ и необъяснимымъ фактомъ»[2]). Это объясненіе находится въ связи съ *синтезомъ творческаго акта*, «каковой синтезъ, заключая въ себѣ реальное отношеніе между Сущимъ и существующимъ, приводитъ къ необходимому допущенію подобія между этими двумя терминами, несмотря на безконечное различіе, отдѣляющее ихъ другъ отъ друга, и позволяетъ намъ увидѣть это отношеніе въ вѣчной идеѣ Сущаго, по которой было замышлено существующее въ томъ самомъ творческомъ актѣ, которымъ оно и произведено. Слѣдовательно, идея возможнаго сущаго есть тотъ вѣчный архетипъ міра, безъ котораго твореніе было бы невозможно. Другими словами, *сущее возможное составляетъ часть божественной постигаемости*, и такъ какъ послѣдняя сообщена намъ въ интуиціи черезъ творческій актъ и образуетъ нашу разумность, то отсюда слѣдуетъ, что идея абстрактнаго сущаго, служащая свѣтомъ рефлексіи, *есть сама божественная идея*... Итакъ, идея абстрактнаго сущаго дана намъ въ воспріятіи сущаго конкретнаго, которое содержитъ ее въ себѣ, какъ воспріятіе зеркала включаетъ въ себя воспріятія предметовъ, которые въ немъ отражаются; и затѣмъ она дается намъ въ рефлексіи,

[1]) Ibid II, 206.
[2]) Ibid. II, 206

черезъ которую мысль, обозрѣвая самою себя, находитъ ее актуализированной и какъ бы воплощенной въ собственной формѣ. Значитъ духъ человѣческій получаетъ идею возможнаго сущаго двумя способами. какъ божественный архетипъ въ интуиціи абсолютнаго сущаго и какъ отображеніе, воспроизведенное по божественному типу въ мощи творческаго акта Поэтому духъ, какъ *твореніе*, нисходитъ отъ Бога къ себѣ. какъ *мысль*, восходитъ отъ себя къ Богу; и эти двѣ операціи одновременны, имманентны другъ другу и отождествляются Духъ, какъ сотворенный и рефлектирующій находитъ въ себѣ напечатлѣнной божественную идею возможнаго сущаго, какъ сотворенный и созерцающій въ интуиціи видитъ ту же самую идею въ Сущемъ конкретномъ, въ объектѣ своей интуиціи. Поэтому-то идея возможнаго сущаго субъективна и объективна въ одно и то же время, *субъективна* потому, что напечатлѣна въ духѣ нашемъ твореніемъ и открыта намъ въ порядкѣ мысли рефлективной, *объективна* потому, что она есть божественный архетипъ, пребывающій въ Богѣ и открытый намъ въ порядкѣ мысли интуитивной» [1])

Итакъ, вотъ единственный и логичный выходъ изъ двойственности Розминіевскои идеологіи: перейти къ откровенному онтологизму, понять возможное Сущее, какъ подчиненный моментъ болѣе обширнаго метафизическаго цѣлаго, признать интуицію абсолютнаго и конкретнаго Сущаго первымъ звеномъ человѣческой мысли и тѣмъ сойти окончательно съ двусмысленной почвы ново-европейскаго психологизма.

Этимъ кончается первая фаза столкновенія Джоберти съ Розмини.

IV.

Вторая фаза носитъ характеръ гораздо болѣе рѣзкій Сочиненіе Тардити [2]), проникнутое духомъ нетерпимаго поклоненія своему учителю, игнорирующее весь рядъ серьезныхъ критическихъ соображеній Джоберти, только что нами изложенныхъ, и, главное, написанное, какъ это стало быстро извѣстно Джоберти, съ одобренія Розмини и послѣ его просмотра, это сочи-

[1]) Ibid. II, 207

[2]) Lettere d'un rosminiano a V. Gioberti Torino, 1841—42.

неніе заставило Джоберти перемѣнить тонъ. Чувствуя, что спокойное обсужденіе на среднихъ «академическихъ» нотахъ не достигаетъ цѣли и что Розмини и его ученики не только не сознаютъ основного дефекта своей идеологіи и не пробуютъ приняться за его устраненіе, но съ величайшимъ упорствомъ стоятъ на своемъ и презрительно обходятъ молчаніемъ всѣ подлинныя діалектическія трудности, раскрытыя въ *Введеніи къ изученію философіи*, Джоберти съ невѣроятной быстротой переходитъ въ стремительную атаку, съ легкостью и мимоходомъ опрокинувъ Тардити, подступаетъ къ самымъ основамъ идеологіи Розмини и обрушиваетъ на своего главнаго, замкнувшагося въ молчаніе, противника цѣлые вихри сомкнутыхъ аргументовъ, непрерывныя «редукціи къ абсурду», краснорѣчивый потокъ пламеннаго негодованія, сарказма и свѣтлаго остроумія. Въ литературномъ отношеніи многія страницы *Философскихъ заблужденій А. Розмини* достигаютъ высокаго совершенства. Новаго масла въ огонь подлилъ графъ Кавуръ, который, вмѣшавшись въ полемику, хотѣлъ обосновать иммунитетъ Розмини отъ критики Джоберти, между прочимъ, тѣмъ, что Розмини происходитъ изъ знатнаго рода и владѣетъ крупнымъ состояніемъ. Это взорвало Джоберти: «Графъ описываетъ благородное происхожденіе Розмини и его значительное богатство, а затѣмъ указываетъ, что я изгнанникъ, гонимый, измученный судьбою, и удостаиваетъ меня своими клеветами. Противоположность между мной и Розмини не могла быть лучше подчеркнута. Онъ знатенъ, богатъ, имѣетъ могущественныхъ друзей и знатныхъ учениковъ. Я безпріютенъ, одинокъ, заброшенъ грязью, всѣми оставленъ, мнѣ никто не покровительствуетъ. И все же сила истины такова, что я не оставляю надежды побѣдить моего счастливаго противника и освободить Италію отъ заразы его доктринъ. Я уже достигъ многаго, приведши къ постыдному молчанію свору его защитниковъ и принудивши тѣхъ изъ нихъ, кто не хочетъ молчать, прибѣгать за отсутствіемъ разумныхъ соображеній къ клеветѣ»[1]) Поэтому, когда въ концѣ полемики Джоберти узналъ, что бывшій другъ его Паоло Бароне, вмѣстѣ съ братомъ своимъ примкнувшій къ Розмини, пишетъ сочиненіе съ примирите-

[1]) Рукописи. *Solmi*, pref. XLVIII.

ной тенденціи [1]), стараясь установить основное согласіе между идеальной формулой Джоберти и возможнымъ сущимъ Розмини. Джоберти называетъ это предпріятіе «баронадой» и говоритъ: «доказать, что *Филиппики*, приписываемыя Цицерону, есть дѣла Марка Антонія или что *Мизогаллъ* написанъ какимъ-нибудь французомъ, гораздо легче, чѣмъ доказать розминіанское происхожденіе идеальной формулы» [2]). Если раньше Джоберти высказывалъ мысль о возможности онтологически истолковать ученіе Розмини и тѣмъ самымъ признавалъ относительную правду идеологіи Розмини, то теперь, когда ученики Розмини, вдохновленные самимъ Розмини, отказались отъ онтологическаго преобразованія своего ученія и тѣмъ самымъ подчеркнули его отрицательные и двусмысленные моменты,—теперь Джоберти самъ отказывается отъ какого-бы то ни было примиренія и не жалѣетъ полемическихъ стрѣлъ для того, чтобы на-смерть убить ненавистную ему идеологію. И все же, несмотря на рѣзкость отдѣльныхъ выраженій, несмотря на слишкомъ большое полемическое воодушевленіе, критика Джоберти попрежнему сохраняетъ глубоко-серьезный характеръ и проникнута принципіальностью подлинно-философскаго *ζητησις*'а. Слова Джоберти въ частномъ письмѣ, относящіяся къ самому началу второго фазиса полемики: «я надѣюсь, что этотъ споръ не останется безрезультатнымъ для исторіи философіи» [3]),—эти слова кажутся слишкомъ скромными по сравненію съ богатствомъ внутренняго содержанія, явленнаго Джоберти въ сочиненіи Degli Errori filosofici di A. Rosmini и представляющаго въ философіи XIX столѣтія существенно-новый моментъ. Гораздо болѣе справедливыми намъ кажутся слова, вырвавшіяся у Джоберти, въ разгарѣ полемики, въ оправданіе своихъ длинныхъ анализовъ: «Здѣсь дѣло идетъ не о простыхъ философскихъ вопросахъ, а о вещахъ, важнѣе которыхъ ничего нѣтъ на свѣтѣ» [4]).

Мы оставимъ въ сторонѣ блестящія внѣшнія формы критики Джоберти, его виртуозныя выходки личнаго характера про-

[1]) Lettera sulle dottrine filosofiche di V. Gioberti. Torino, 1843.

[2]) Rosmini e Rosminiani, p 112

[3]) *Berti* Di V. Gioberti, riformatore, politico e ministro con sue lettere. Firenze, 1881, p. 80.

[4]) Degli errori filosofici di. A Rosmini. Brussele, 1843, v. II, p. 50. На это сочиненіе я буду ссылаться далѣе безъ обозначенія, отмѣчая томъ римской цифрой и страницы простыми.

тивъ Розмини и розминіанцевъ,—тѣмъ болѣе, что самъ Джоберти высказалъ впослѣдствіи публичное сожалѣніе о рѣзкости своихъ выраженій — и сосредочимся на главной сути его возраженій, которой онъ остался вѣренъ и послѣ того, какъ, лично познакомившись съ Розмини, «сталъ цѣнить вмѣстѣ со всей Италией его мудрость и его добродѣтели»[1]).

Сочиненіе Джоберти *О философскихъ заблужденіяхъ Антонио Розмини* есть рядъ усложняющихся, проведенныхъ черезъ всѣ тональности, полемическихъ варіацій на основную тему, сравнительно очень простую, данную въ *Введеніи въ изученіе философіи*. Основной прицѣлъ, мѣтко бьющій въ самыя слабыя мѣста идеологіи Розмини, былъ сдѣланъ уже тамъ, здѣсь же выпускаются цѣлыя тучи стрѣлъ по заранѣе установленному направленію, и потому изложеніе второй фазы полемики представляетъ большія трудности Мысль Джоберти здѣсь движется какими-то стремительными эпициклами, развертывается на огромномъ протяженіи четырехъ томовъ, безконечно варьируется, снова и снова, какъ тараномъ, бьетъ по тѣмъ же самымъ мѣстамъ и, наконецъ, переходитъ въ сверкающіе остроумiемъ діалоги, напоминающіе скорѣе Лукіана или Леопарди, чѣмъ серьезное философское обсужденіе [2]). Чтобы держаться въ предѣлахъ нашей темы, намъ придется безжалостно обрубать мысль Джоберти отъ всѣхъ ея пышныхъ развѣтвленій и касаться только самыхъ существенныхъ варіаціи на тему, уже нами изложенную.

V.

Прежде всего подчеркнемъ, что Джоберти говоритъ въ разныхъ мѣстахъ. Ему указывали, что Розмини искренній католикъ и что его философія проникнута духомъ совершенной ортодоксіи. На это Джоберти заявляетъ, что для того, чтобы разъ навсегда устранить недоразумѣнія, онъ, Джоберти, различаетъ въ философіи Розмини два слоя—одинъ чрезвычайно логичный и строго связанный съ основнымъ ученіемъ о возможномъ сущемъ, и другой—совершенно съ нимъ несвязанный и ему

1) Discorso preliminare della Teorica del sovranaturale. Napoli, 1860, v. I p. 19

2) Въ третьемъ томѣ Errori и въ Rosmini e rosminiani.

противорѣчащій слои здравой католической философіи Джоберти готовъ преклониться передъ мудростью многихъ доктринъ Розмини, основанныхъ на психологическомъ опытѣ или на данныхъ катехизиса, но его интересуютъ въ Розмини не эти доктрины, а его основной принципъ, провозглашеніе котораго Розмини считаетъ чрезвычайнымъ событіемъ въ философіи, а розминіанцы—началомъ новой философской эры. Этотъ основной принципъ по существу, несмотря на маску христіанскихъ выраженій, является тождественнымъ съ принципомъ новой философіи, провозглашеннымъ Декартомъ и продолженнымъ Кантомъ. «Розмини», говоритъ Джоберти, «съ необходимостью долженъ быть признанъ психологистомъ, ибо онъ отказываетъ въ реальности непосредственному объекту интуиціи, ибо онъ опредѣленно отрицаетъ идеальное видѣніе въ Богѣ, ибо онъ утверждаетъ, что идея, предстоящая человѣческому познанію, нумерически отличается отъ идеи божественной. Вы, розминіанцы, отвѣчаете на это: нѣтъ, ибо Розмини допускаетъ свѣтъ, называемый имъ божественнымъ и, по его мнѣнію, сообщенный людямъ, ибо онъ допускаетъ идею въ истинномъ смыслѣ объективную, воспринимаемую непосредственно и нумерически единую для всѣхъ сотворенныхъ умовъ. Вы спрашиваете, можетъ ли быть названъ психологистомъ человѣкъ, исповѣдующій такую доктрину? Конечно не можетъ. Но этотъ человѣкъ прекрасно можетъ исповѣдывать одновременно эту доктрину и доктрину ей противоположную, совершенно не замѣчая ихъ абсолютной несоединимости. Это и дѣлаетъ Розмини. Можно не десять, а сто разъ говорить и повторять, можно писать и на протяженіи цѣлыхъ томовъ доказывать, что единственнымъ и непосредственнымъ предметомъ человѣческаго знанія является не Сущее конкретное, реальное, субстанціальное и безусловное, а чистая абстракція, простая форма, расплывчатая общность, словомъ—нѣчто лишенное всякой реальности и существованія, нѣчто чуждое божественной природы и присущее лишь человѣческому разуму. А потомъ, когда противъ этой доктрины толпой возстаютъ возраженія и нужно на нихъ что-нибудь отвѣчать,—Розмини начинаетъ утверждать, что его сущее, хотя и не существуетъ внѣ разума, тѣмъ не менѣе не есть модификація разума, что его сущее, хотя и не конкретно, но въ то же время и не абстрактно, не реально и объективно, не есть

Богъ и не человѣкъ, не божественно и, тѣмъ не менѣе, можетъ быть названо божественнымъ» .. [1]) словомъ, какъ у Лафонтена:

Je suis oiseau; voyez mes ailes,
Je suis souris; vivent les rats! [2]).

«Всякая система», говоритъ Джоберти, «которая полагаетъ принципомъ всего познанія вещь, которая въ собственномъ и буквальномъ смыслѣ не есть Богъ, необходимо пріобрѣтаетъ психологистическій характеръ Желать же искать какого-то средняго пути такъ же абсурдно, какъ вводить нѣчто субстанціально отличное отъ Творца и отъ твари» [3]). Розмини можетъ называть свою единственную форму *представляющей* Бога, можетъ говорить, что она «намѣстница Бога и, такъ сказать, викарна по отношенію къ Богу, что она есть подлинное отраженіе Бога, въ родѣ какъ бы въ зеркалѣ; онъ можетъ познавать ее *истиной*, *Богомъ*, вещью *божественною*, *свѣтомъ божественнымъ*» и многими другими еще болѣе прекрасными и изысканными метафорами, и все же,— «все это ровно ничего не значитъ, если Розмини признаетъ то, что онъ давно долженъ былъ признать бы, а именно, что форма эта не есть Богъ въ *собственномъ смыслѣ* слова, и что поэтому она есть тварь А разъ такъ, то я имѣю право разсуждать слѣдующимъ образомъ: психологистомъ долженъ быть признанъ всякій, кто первопринципомъ знанія считаетъ какую-нибудь вещь сотворенную, все равно, принадлежитъ она духу человѣческому или есть нѣчто, внѣ него находящееся, ибо всякая вещь сотворенная субъективна, если сравнить ее съ истиной абсолютной, и не можетъ имѣть подлинно объективнаго значенія, даже если находится внѣ человѣческаго духа. Розмини полагаетъ принципъ знанія въ вещи или формѣ сотворенной. Слѣдовательно, онъ психологистъ» [4]). Напрасно Розмини чрезъ своихъ учениковъ шлетъ упрекъ, что Джоберти, отождествленіемъ реальнаго съ идеальнымъ, конкретнаго съ абстрактнымъ, открываетъ до-

[1]) I, 21
[2]) I, 28.
[3]) I, 125, 126.
[4]) I, 131.

рогу пантеизму, близкому къ пантеизму послѣ-кантовской нѣмецкой философіи

Пантеизмъ есть законное и необходимое дѣтище психологизма [1]),—это Джоберти повторяетъ много разъ, и потому обвиненіе Розмини «съ больной головы на здоровую». Пантеизмъ можетъ быть подлинно побѣжденъ лишь онтологизмомъ, и внѣ онтологизма, паденіе въ пантеизмъ неизбѣжно. «Современный нѣмецкій пантеизмъ не родился и не могъ родиться изъ отождествленія идеальнаго съ реальнымъ божественнымъ, ибо подобная доктрина, если только ее понимать правильно, радикально уничтожаетъ это печальное заблужденіе. Нѣмецкій пантеизмъ коренится въ смѣшеніи идеальнаго съ реальнымъ *человѣческимъ*, съ реальнымъ *случайнымъ и конечнымъ*, которое получилось, какъ результатъ отождествленія человѣческой интуиціи идеальнаго съ самимъ идеальнымъ объектомъ интуиціи [2]) Но это самое смѣшеніе постоянно производится въ разсужденіяхъ Розмини Поэтому «идеологическая теорія Розмини по существу совершенно тождественна съ критической философіей Канта, и, значитъ, пантеизмъ есть столь же неизбѣжное слѣдствіе изъ философіи Розмини, сколь неизбѣжно связанъ пантеизмъ Фихте и Шеллинга съ философіей Канта» [3]). Поэтому въ воображаемой рѣчи, обращенной къ Розмини отъ лица, «сыновъ Фридриха Барбароссы», особенно настаивается на близости Розмини къ новѣйшей нѣмецкой философіи. «Вы можете считаться,—говорятъ въ этой рѣчи нѣмцы,—ученикомъ Иммануила Канта... Вы теперь находитесь какъ разъ по серединкѣ между нимъ и Амедеемъ Фихте. Предъ Кантомъ вы имѣете то преимущество, что называете свою форму объективной и считаете ее единой, въ то время какъ у прусскаго философа цѣлая дюжина формъ и даже больше. Это и есть шагъ, сдѣланный вами по направленію къ Фихте... Отъ Фихте вы должны перейти къ Шеллингу и Гегелю и тѣмъ самымъ пройти весь кругъ нашего пантеизма, всѣ сѣмена котораго находятся въ вашей системѣ и лишь ждутъ какого-нибудь ловкаго пера, которое выведетъ ихъ на свѣтъ Божій... Въ заключеніе мы можемъ выразить наше горячее

---

1) I, XVIII
2) I, 43, 44
3) I, XVIII.

ожиданіе момента, когда вы подарите намъ теорію *возможнаго Логоса*, сработанную вашими собственными руками. А изъ этой теоріи проистекутъ многія другія «возможности», одна лучше другой и, прежде всего, теорія *возможной* божественности Іисуса Христа, теорія, которой мы, раціоналистическіе богословы, вмѣстѣ съ Давидомъ Штраусомъ готовы заранѣе аплодировать» [1]).

Противники Джоберти не совсѣмъ ясно представляли, почему психологизмъ такъ волнуетъ Джоберти и вызываетъ въ немъ столько критическаго пафоса. Тардити даже сталъ обвинять Джоберти въ презрѣніи къ психологіи и къ методамъ психологическаго изслѣдованія [2]). Но психологія съ психологизмомъ не имѣетъ ничего общаго! Джоберти подчеркиваетъ, что онъ не только не имѣетъ ничего противъ психологіи, но даже ставитъ ее очень высоко и считаетъ ее за науку весьма полезную и прекрасную. Вопросъ, который онъ ставитъ, касается не психологіи, а теоріи знанія и онтологіи. Психологія, которая бы хотѣла сѣсть на голову гносеологіи и онтологіи, не только извратила бы нормальное отношеніе, *но и разрушила бы самое себя*. Порывая съ гносеологіей и онтологіей, психологія перестаетъ быть наукой въ подлинномъ смыслѣ слова. «И вотъ такая-то психологія (не наука) становится модной въ наши дни». И именно на ней Розмини строитъ все свое идеологическое изслѣдованіе. «Въ этомъ Розмини поддается рабскому и матеріальному духу современности и настолько подчинялся ему, что не осмѣливается отойти отъ него ни на шагъ. Психологія безъ онтологіи можетъ собирать факты, но не объяснять ихъ, быть исторіей, а не наукой; и подобно тому, какъ во всѣхъ планахъ бытія происхожденіе какого-нибудь факта или феномена выходитъ за предѣлы самого факта и можетъ быть объяснено лишь при помощи какого-нибудь болѣе высокаго понятія, такъ и психологія безъ ориентировки на онтологическихъ данныхъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ объяснить явленій душевной жизни и свести ихъ къ ихъ подлиннымъ корнямъ» [3]). «Какъ бы ни почиталъ я науку о душѣ, я не могу все же не предпочитать ей безусловно науку о

[1]) I, 156; также II, 19

[2]) Lettere II, p. 59

[3]) I, 171; 57; 54—55.

Богѣ и вовсе не чиню этимъ никакой обиды психологіи. Вѣдь различіе между объектами должно отражаться и на наукахъ, имъ посвященныхъ. Розмини же, напротивъ, своимъ милымъ различеніемъ реальнаго отъ идеальнаго и трактованіемъ этихъ двухъ порядковъ шиворотъ-навыворотъ охотно признаетъ, что Богъ занимаетъ первое мѣсто въ распорядкѣ реальнаго міра, а также долженъ занимать первое мѣсто въ человѣческихъ чувствахъ, но какъ только заходитъ вопросъ *о познаніи*, Розмини сейчасъ же говоритъ, что это совсѣмъ другое дѣло, и безъ всякихъ колебаній человѣку отдаетъ предпочтеніе передъ Богомъ и, такимъ образомъ, исповѣдуетъ съ полнымъ сознаніемъ чистѣйшую форму *познавательнаго эгоизма*. Но смотрите, говоритъ Джоберти, не ошибитесь, эгоизмъ интеллектуальный расчищаетъ дорогу эгоизму моральному Вѣдь все въ человѣкѣ связано и соотнесено, и трудно сердцу человѣческому направлять свои высшія стремленія туда, куда духъ человѣческій полагаетъ не главу, а лишь *хвостъ* своихъ познаній»[1]). «Возможность есть не что иное, какъ идея, содержащаяся въ томъ идеальномъ бытіи, въ которомъ мы ее созерцаемъ, т. е. она есть внутренняя постигаемость абсолютной, несотворенной реальности. Слѣдовательно, полагать первое звено знаній въ сущее возможное и потомъ спрашивать, реально ли оно или нѣтъ, это все равно, что при запряжкѣ ставить телѣгу *передъ* быками»[2]). Въ то же самое время это значитъ субъективировать все познаніе. Вѣдь «идея возможнаго сущаго или сущаго начальнаго, которое, завершаясь, становится Богомъ, существуетъ лишь въ головѣ Розмини; но тогда сущимъ возможнымъ долженъ быть признанъ *самъ Розмини*. Въ такомъ случаѣ споръ нашъ долженъ кончиться, ибо Розмини, какъ новый Фихте, описывая собственную душу, тѣмъ самымъ далъ бы намъ исторію Абсолютнаго, и тогда психологія съ онтологіей у него совершенно совпали бы»[3]). «Нѣтъ», говоритъ Джоберти, «познаніе въ своей основѣ столь же божественно, какъ и природа[4]), и отдѣлить его отъ реальности совершенно невозможно». Реальность есть бытіе конкретное и постигаемое.

---

[1]) I, 172.
[2]) I, 83
[3]) I, 172, 50
[4]) I, 123

Познаніе есть постиженіе этого бытія. Слѣдовательно, познаніе не можетъ удовлетвориться *природно-фактическимъ сцѣпленіемъ человѣческихъ идей и мыслей*. Нужно знать еще, соотвѣтствуетъ ли это сцѣпленіе вещамъ; иначе философію можно смѣшать съ романомъ, а науку съ поэтическимъ творчествомъ. Но соотвѣтствіе между идеями и вещами можно допустить лишь въ томъ случаѣ, если первая идея есть и первая реальность, производящая изъ себя какъ всѣ идеи, такъ и всѣ вещи Истинное познаніе есть настоящая цѣпь, представляющая огромное значеніе въ практической жизни, ибо съ ея помощью человѣческое искусство можетъ поднять весь міръ Но для этого требуется, чтобы первое звено этой цѣпи было прочно укрѣплено, ибо цѣпь, ни за что незацѣпленная, такъ же, какъ рычагъ безъ опоры, совершенно безполезна. Если бы даже познавательная цѣпь розминіанцевъ была бы такъ же совершенна, какъ сѣть Калигеронта, сдѣланная Вулканомъ, про которую Аріосто говоритъ:

Di sottil fil d'acciar, ma con tal arte
Che saria stata ogni fatica in vano
Per ismagliarne la più debol parte,—

все же у нихъ ничего не выйдетъ, если они не укрѣпятъ ее на гвоздѣ или крючкѣ или на чемъ-нибудь другомъ, въ достаточной мѣрѣ прочномъ и соразмѣрномъ съ тяжестью, которую нужно поднять. Поэтому, знаете, въ какомъ мѣстѣ нужно укрѣпить цѣпь познанія? *На небѣ, и больше нигдѣ*»[1]). Вотъ почему эпиграфомъ своего полемическаго сочиненія Джоберти избралъ древнее изреченіе: Ab Jove principium. Разсуждать въ обратномъ порядкѣ,—это значитъ—строить на пескѣ, это значитъ—крышу зданія принимать за фундаментъ [2]). «Розмини опубликовалъ сначала трактатъ о происхожденіи идей, затѣмъ свою политику, основанную на послѣдней, но до сихъ поръ не подарилъ намъ своей онтологіи, уже много разъ обѣщанной». Что же это значитъ, какъ не то, что по мысли Розмини онтологія должна занимать послѣднее мѣсто въ философіи?» [3]).

---

[1]) I, 56.
[2]) I, 29.
[3]) I, 30.

Тардити пробуетъ защитить учителя· «Розмини», говоритъ онъ, «взялся писать *идеологію*, идеологія есть идеологія, а не онтологія .. И когда писатель берется за одну тему, онъ не можетъ, не долженъ отступать отъ своего замысла и дѣлать экскурсіи совсѣмъ въ другія области»[1]) Дѣло не такъ просто, возражаетъ Джоберти Идеологія по существу не отдѣлима отъ онтологіи. Это не двѣ темы, а двѣ стороны одной и той же темы. «Вы разсуждаете такъ, какъ будто предметомъ нашего спора былъ вопросъ *факта*, а не вопросъ *права*. Я обвиняю Розмини не въ томъ, что онъ не сдѣлалъ того, что хотѣлъ, а въ томъ, что онъ захотѣлъ сдѣлать то, чего сдѣлать абсолютно нельзя. Онъ взялся за дѣло абсурдное и выполнилъ его соотвѣтственнымъ образомъ»[2]) «Онъ установилъ химерическимъ и противорѣчивымъ образомъ *первое психологическое*, исключающее всякую онтологію и потому не могущее быть первымъ даже въ психологіи, не говоря уже о другихъ наукахъ. Поэтому его идеологія и есть воздушный замокъ Если идеологія не есть вся онтологія, то во всякомъ случаѣ она есть ея важнѣйшая часть Идеологія, не основанная на принципѣ онтологическомъ, есть мечта воображенія и противорѣчіе»[3]). У Розмини Абсолютное составляетъ не первый, а *второй* моментъ онтологіи[4]) Поэтому психологизмъ по мѣсту и логически занимаетъ большую часть сочиненій Розмини и есть душа *Новаго Опыта*, основа всей его философіи. Отъ психологизма Розмини отходитъ только тогда, когда пугается чудовищности своихъ собственныхъ заключеній»[5]).

Изъ психологизма принциповъ у Розмини неизбѣжно вытекаетъ *психологизмъ метода*, состоящій въ томъ, что Розмини постояннымъ орудіемъ своего изслѣдованія дѣлаетъ *психологическую рефлексію*. Онъ и не догадывается о существованіи *рефлексіи онтологической*, которая является орудіемъ онтолога и безъ которой въ онтологіи нельзя сдѣлать ни шага. Различіе между этими двумя рефлексіями столь же огромное,

---

[1]) Lettere, II, 29
[2]) I, 36.
[3]) I, 36; Introd II, 76.
[4]) I, 40.
[5]) I, 29

какъ и различіе между психологизмомъ и онтологизмомъ. Что имѣетъ своимъ терминомъ рефлексія психологическая? Тотъ самый духъ, который рефлектируетъ. Рефлексія въ этомъ случаѣ есть интуиція интуиціи или «оборачиваніе души на себя же самое. Духъ, рефлектирующій психологически, не можетъ выйти изъ разсмотрѣнія самого себя, какъ не можетъ перестать быть тѣмъ, что онъ есть, и превратиться въ другое; ибо здѣсь терминъ познанія идентиченъ съ принципомъ, и познающій субъектъ отождествляется съ познаннымъ объектомъ» [1]) Вотъ этой самой рефлексіей всегда пользуется Розмини, и Джоберти выразительно называетъ ее «евнушеской», холостящ-кой [2]). Такая рефлексія можетъ располагать только тѣми матеріалами, которые ей даны, новыхъ же создавать не можетъ «Вотъ почему исключительное пользованіе рефлексіей психологической приводитъ къ психологизму въ принципахъ, и обратно, психологизмъ въ принципахъ порождаетъ психологизмъ въ методѣ» [3]). Совсѣмъ другой характеръ носитъ рефлексія онтологическая. «Ея объектъ — созерцаемое Сущее, а не интуиція Сущаго,—вотъ почему она не можетъ быть втиснута въ границы духа. Объектъ рефлексіи онтологической—не сущее возможное, какъ мыслимое человѣкомъ, не воспріятіе возможнаго сущаго, какъ мыслимаго Богомъ, наконецъ, не воспріятіе Сущаго абсолютнаго, имѣемое человѣкомъ, *а Само реальное Сущее*, поскольку оно воспринимается человѣкомъ въ связи съ вѣчной идеей возможнаго, заключающейся въ Сущемъ... Съ другой стороны, онтологическая рефлексія не есть прямое и непосредственное воспріятіе идеальнаго объекта. тогда бы рефлексія совпала съ интуиціей. Интуиція есть простое воспріятіе Сущаго, въ то время какъ онтологическая рефлексія есть не простое воспріятіе Сущаго, а черезъ интуицію. Слѣдовательно, онтологическая рефлексія есть операція sui generis, особенность которой состоитъ въ томъ, что она причастна одновременно природѣ интуиціи и рефлексіи. Она направляется, какъ интуиція, на идеальный объектъ, и какъ психологическая рефлексія, направляется съ другой стороны на интуицію» [4]). «Онтоло-

[1]) I, 75.
[2]) I, 70.
[3]) I, 72
[4]) I, 75.

гическая рефлексія не просто механически соединяетъ рефлексію психологическую съ интуиціей. Это *особая* способность, причастная и той и другой, и въ то же время въ строгомъ и собственномъ смыслѣ слова единая Это единство, придающее ей своеобразіе, зависитъ отъ *термина* ея операцій. Каковы же термины онтологической рефлексіи? Не просто Сущее и не просто интуиція, а Сущее созерцаемое. Говоря *Сущее созерцаемое*, мы обозначаемъ этимъ не просто сумму, аггрегатъ, или смежность двухъ вещей, т. е. Сущаго и его интуиціи, но ихъ органическое соединеніе въ новомъ и простѣйшемъ единствѣ, подобно соединенію сказуемаго и подлежащаго въ сужденіи Что же это за единство?—Познаніе. Вѣдь въ познаніи, говоря метафорически, есть точка простѣйшаго соприкосновенія, въ которой объектъ и субъектъ, реально различные, касаются другъ друга, образуя единство познавательнаго синтеза»[1]). Поэтому онтологическую рефлексію Розмини уподобляетъ «тангенсу», и онтологію называетъ геометріей чистой постигаемости»[2]).

Упустивъ изъ виду онтологическую рефлексію, Розмини совершенно неправильно освѣщаетъ роль *возможнаго Сущаго* въ нашихъ познаніяхъ и воспріятіяхъ. Имѣя единственнымъ орудіемъ своего изслѣдованія психологическую рефлексію (если оставить въ сторонѣ катехизисъ и «здравый слой католической философіи»), Розмини неизбѣжно долженъ ограничиваться сущимъ возможнымъ и все познаніе базировать на немъ. Между тѣмъ простой анализъ воспріятія показываетъ, что для его реализаціи требуется нѣчто большее, чѣмъ возможное сущее. Въ самомъ дѣлѣ, «конкретный и конечный элементъ воспріятія такъ относится къ элементу общему родовому, говоря метафорически, какъ содержимое къ содержащему... Но элементъ общій, будучи содержащимъ по отношенію къ элементу конкретно-конечному, становится содержимымъ по отношенію къ элементу конкретно-безконечному[3]). Вѣдь элементъ общій, который правильно опредѣляется Розмини какъ *возможный*, постулируетъ субъектъ, въ которомъ возможность его *реальна*,— и такъ какъ субъектъ этотъ не можетъ быть конечнымъ, ибо

[1]) I, 76.
[2]) I, 77.
[3]) I, 160.

возможность общаго объективна, необходима, неизмѣнна и абсолютна—то онъ долженъ быть признанъ абсолютнымъ и безконечнымъ[1]) «Но разъ элементъ конкретно-конечный содержится въ элементѣ общемъ, а этотъ послѣдній содержится въ конкретномъ безконечномъ, мы должны заключить, что конкретно-конечный элементъ a fortiori содержится въ конкретномъ безконечномъ»[2]). «Реальное абсолютное, какъ мыслящее, концепируетъ въ себѣ возможность существующаго въ общихъ идеяхъ и осуществляетъ его свободнымъ актомъ внѣ себя Въ первомъ аспектѣ реальное абсолютное есть *достаточное основаніе* реальнаго конечнаго и относительнаго, во второмъ — *производящая причина*»[3]) Поэтому сущее возможное есть необходимая часть въ нашемъ познаніи существующаго, но послѣднее имъ однимъ вовсе не исчерпывается, какъ думаетъ Розмини И «такъ какъ интеллекція общихъ идей со стороны Сущаго есть интеллектуальный и необходимый актъ Сущаго ad intra, а индивидуація этихъ идей въ твореніи есть волевой и свободный актъ Сущаго ad extra, то отсюда слѣдуетъ, что, воспринимая конкретное абсолютное, мы вопринимаемъ тѣмъ самымъ интеллектуальный и волевой актъ Божества не въ глубинѣ его непостижимой сущности, а въ постигаемомъ его терминѣ, внутреннемъ и внѣшнемъ, что является новымъ доказательствомъ интуиціи реальнаго-абсолютнаго», и что еще разъ показываетъ, что «идеальная формула со всѣмъ своимъ организмомъ скрыто проникаетъ самомалѣйшій актъ мышленія»[4]).

Итакъ, анализъ воспріятія, какъ и всѣ соображенія, приводятъ къ одному и тому же выводу: основной принципъ Розмини долженъ быть истолкованъ онтологически. Розмини долженъ отказаться отъ психологической окраски своей идеологіи, долженъ признать интуицію реальнаго Сущаго и опредѣленно отвѣтить, что̀ есть идеальное бытіе,—тварь или Творецъ? «Тутъ нѣтъ середины, и еслибъ къ ней хотѣлъ прибѣгнуть Розмини и искусственно отыскать ее подобно тому, какъ онъ нашелъ въ *Новомъ Опытѣ* нѣчто среднее между бытіемъ, внѣ разума сущимъ, и бытіемъ, какъ модификаціей разума, то

[1]) I, 159.
[2]) I, 160.
[3]) I, 161.
[4]) I, 162

споръ бы усугубился, переставъ быть чисто-философскимъ. Ибо, такъ какъ идея не есть ничто, а есть нѣкоторое нѣчто, то она непремѣнно должна быть либо сотворенной, либо несотворенной; допустить третій родъ вещей, которыя бы не были ни сотворены, ни несотворены, это значитъ—впасть въ формальную ересь и высказывать нѣчто совершенно безбожное»[1]). Тутъ не поможетъ обычная розминіанская ссылка на различіе между идеальнымъ порядкомъ знанія и реальнымъ порядкомъ вещей, ибо, даже оставивъ въ сторонѣ невозможность одинъ абсурдъ излѣчивать другимъ, что часто дѣлаетъ Розмини,—это гомеопатическое средство окажется совершенно негоднымъ въ области умозрительныхъ наукъ Тщетность этого маневра ясна уже изъ того, что всѣ знанія, какъ нѣкоторыя нѣчто, должны входить или въ кассы необходимаго или въ классы случайнаго, т. е. относиться или къ Творцу или къ твари»[2]). «Идеальное сущее, повторяетъ Джоберти, есть нѣкоторое свойство, аттрибутъ, принадлежность Творца или же какое-нибудь качество твари. Въ первомъ случаѣ духъ нашъ, имѣя объектомъ непосредственной интуиціи идеальное сущее, долженъ необходимо имѣть нѣкоторую интуицію Бога, ибо всѣ свойства и принадлежности Бога не отличаются реально отъ божественной природы, даже когда различаются реально между собой, какъ, напр , божественныя упостаси Поэтому, если идеальное сущее есть божественная интеллигибельность или иначе Слово или Логосъ Бога, то нельзя имѣть интуиціи идеальнаго сущаго безъ интуиціи божественной природы, поскольку она интеллигибельна или поскольку она существуетъ въ упостаси Слова»[3]). Во второмъ же случаѣ, т. е если идеальное сущее есть нѣчто сотворенное или какая-нибудь принадлежность твари, необходимо вытекаетъ слѣдствіе, что первичное понятіе, первая истина, основа всего познаваемаго есть нѣчто конечное, случайное, относительное, сотворенное,—совершенно какъ въ психологизмѣ, который такъ пугаетъ Розмини. И Розмини не спасетъ утвержденіе, что его сущее не есть модификація разума, а нѣчто объективное, находящееся внѣ разума... «Вѣдь если эта идеальная объективность

[1]) I. 25, 49.
[2]) I, 25, 29.
[3]) I, 26.

есть тоже нѣчто сотворенное, то ея отличіе отъ человѣческаго духа ничего не будетъ означать. Какъ ни украшайте вашъ принципъ, какъ ни возвеличивайте его, онъ всегда останется чѣмъ-то сотвореннымъ, случайнымъ, конечнымъ и потому неспособнымъ служить абсолютной основой и абсолютнымъ принципомъ всякаго знанія»[1]). Итакъ, я объявляю Розмини, говоритъ Джоберти, чистѣйшимъ психологистомъ въ основныхъ принципахъ. Онъ прибѣгаетъ къ онтологическимъ паллиативамъ только для того, чтобы скрыть отъ читателей и отъ самого себя печальные выводы изъ его системы. И чтобъ избѣжать этихъ выводовъ, онъ долженъ впадать въ вопіющія противорѣчія, какъ это случается съ нимъ иногда, *отрицать и утверждать* нѣкоторыя вещи одновременно. У Розмини нѣтъ истинной онтологіи, онъ способенъ только онтологизировать ontologizzare, т. е. прибѣгать къ маскѣ онтологическихъ выраженій[2]).

VI.

Если въ первой фазѣ полемики Джоберти указывалъ бѣгло на печальные выводы, вытекающіе изъ принциповъ идеологіи, то теперь эти выводы онъ раскрываетъ подробно и пространно. Мы и здѣсь остановимся на моментахъ наиболѣе важныхъ, такъ какъ Джоберти прямо теряется въ выраженіяхъ, когда заговариваетъ на эту тему. Выводовъ, раскрывающихъ слабость основного принципа Розмини, масса, бездна Нуллизмъ (nullismo = меонизмъ), скептицизмъ, релятивизмъ, сенсуализмъ, номинализмъ, эманатизмъ, наконецъ, аріанство[3]),—все это, какъ изъ «идеи матери», съ необходимостью вытекаетъ изъ психологизма. Такъ какъ Розмини по общимъ мотивамъ своего философствованія совершенно убѣжденъ въ несостоятельности всѣхъ названныхъ «измовъ», то вниманіе Джоберти направлено лишь на выясненіе связи между принципомъ Розмини и этими слѣдствіями. Несмотря на обиліе всякихъ наименованій, выводы изъ ученія о возможномъ сущемъ, извлекаемые критикой Джоберти, легко могутъ быть сгруппированы въ три отдѣла: вы-

[1]) I, 25—26.
[2]) I, 27, 46, 7, 29.
[3]) I, XI, 43, 165, II, 50.

воды гносеологическіе, выводы метафизическіе, выводы богословскіе. Наиболѣе важны выводы гносеологическіе, ибо они наиболѣе принципіальны и лежатъ въ основѣ выводовъ метафизическихъ и богословскихъ.

Въ гносеологическомъ отношеніи изъ ученія о возможномъ сущемъ вытекаетъ прежде всего,—какъ это ни странно,—*«сенсуализмъ»* «Сенсуализмъ—это система, которая сводитъ къ чувственности всѣ положительные и конкретные элементы нашихъ познаній, почитая чувственность за единственную продуктивную способность и оставляя за другими способностями лишь обязанность перерабатывать и преобразовывать то, что даетъ чувственность. Розмини думаетъ, что избѣгаетъ затрудненій и спасается отъ названія сенсуалиста, допуская врожденную идею, раціональную, апріорную, т. е. идею возможнаго сущаго, и обосновывая съ ея помощью все наше познаніе. Но, во-первыхъ, раціональная идея Розмини есть чистая абстракція, не имѣющая въ себѣ никакой конкретности. познаніе конкретнаго, по Розмини, дано цѣликомъ чувствами. Но вѣдь ядъ сенсуализма заключается какъ разъ въ отрицаніи способности воспринимать *сверхчувственно-конкретное»*[1]). Поэтому война, объявленная Розмини сенсуализму, иллюзорна и безрезультатна[2]) По сравненію съ глубочайшимъ согласіемъ въ основномъ, которое царитъ между идеологіей Розмини и сенсуализмомъ, разногласіе по вопросу о врожденности идеальнаго бытія совершенно ничтожно Сенсуалисты могли бы сказать розминіанцамъ: «Друзья и братья! не стоитъ рвать столькихъ связей между нами изъ-за такихъ мелочей». Самое главное это то, что все конкретное и положительное въ познаніяхъ происходитъ изъ чувствъ. Съ этимъ Розмини глубоко согласенъ. А что до такого пустячка, какъ сущее возможное, которое къ тому же лишено всякой реальности, то сенсуалисты готовы его даже принять, такъ какъ это можетъ привести къ тому, что сенсуализмъ будетъ принятъ католической церковью и отъ этого количественно страшно распространится[3]). *Во вторыхъ*, сенсуализмъ проникаетъ всѣ редукціи и дедукціи Розмини. «Раціональная идея Розмини, будучи единой, простѣй-

[1]) II, 57.
[2]) II, 50.
[3]) II, 57.

шей, всегда сообразной себѣ, не можетъ по существу объяснить ни разнообразія, ни происхожденія идеи, которыми обладаетъ человѣческій духъ. Поэтому Розмини въ своихъ генеалогическихъ разысканіяхъ принужденъ *повторять* разнообразіе и видоизмѣненіе чувственныхъ элементовъ, которые совершенно такъ же, какъ у сенсуалистовъ, производятъ у него разнообразіе идей Такъ, напримѣръ, ясно, что идеи причины, субстанціи, силы, времени, пространства, сплошности, добродѣтели, долга, красоты и пр., различны между собой. Откуда же берется это различіе? Изъ рациональнаго элемента, т. е. изъ сущаго возможнаго? Нѣтъ, долженъ отвѣтить Розмини, потому что этотъ элементъ не содержитъ въ себѣ начала какого-нибудь разнообразія, онъ всегда одинаковъ во всѣхъ идеяхъ. Значитъ, различіе между названными идеями, а также между всѣми другими, зависитъ только отъ чувствъ, которыя въ содѣйствіи съ возможнымъ сущимъ образуютъ познаніе Чего же больше желать сенсуалистамъ? И что можетъ значить вмѣшательство возможнаго сущаго, если различіе, напр., между необходимымъ и случайнымъ, между добромъ и красотой, происходитъ единственно изъ чувствъ, и если всѣ, даже самыя печальныя, слѣдствія сенсуализма вытекаютъ логически изъ системы Розмини?»[1]).

Второе гносеологическое слѣдствіе изъ принциповъ Розмини—*скептицизмъ*[2]). Кромѣ того, что скептицизмъ неизбѣжно вытекаетъ изъ сенсуализма, Джоберти такъ доказываетъ скептическій характеръ основныхъ принциповъ идеологіи. «Всякая достовѣрность основана на принципахъ и отъ нихъ зависитъ... Принципы познанія сводятся существеннымъ образомъ къ двумъ: къ закону противорѣчія и къ закону достаточнаго основанія... Оба этихъ закона происходятъ, по Розмини, изъ идеи возможнаго сущаго или изъ чувственныхъ впечатлѣній Но такъ какъ возможное сущее лишено всякой реальности и существованія внѣ духа, а чувственное не обладаетъ никакой объективностью, то основы розминіанства, покоящіяся на этомъ двойномъ фундаментѣ, могутъ имѣть только субъективистическій характеръ... Кромѣ того, принципы, по Розмини, суть абстрактныя формулы, лишенныя всякой реальности и пребы-

[1]) II, 58.
[2]) II, 64.

вающія лишь въ томъ духѣ, который ихъ созерцаетъ, ибо абстрактное не можетъ существовать внѣ разума, каковой, не будучи разумомъ божественнымъ, долженъ быть разумомъ тварнымъ. Но какимъ образомъ понятія тварнаго разума могутъ служить базой абсолютной истины? Принципы Розмини, слѣдовательно, не имѣютъ безусловной цѣнности; они могутъ имѣть лишь относительную авторитетность, подобную той, какую имѣютъ человѣческія сужденія, не основанныя на сужденіи божественномъ. Но разъ у Розмини нѣтъ настоящихъ принциповъ, уничтожается разсужденіе, падаютъ въ прахъ тѣ чудесныя соображенія, которыми Розмини пытается оградить существованіе Бога,—сотворенныхъ субстанцій словомъ, познаніе разлетается вдребезги»[1]).

Впрочемъ, скептицизмъ, проникающій основоначала философіи Розмини, можетъ быть указанъ болѣе наглядным образомъ. Розмини любитъ говорить, что его неопредѣленное бытіе есть отображеніе Сущаго абсолютнаго. Сущее абсолютное есть какъ бы духовное Солнце, а его бытіе есть свѣтъ, изъ него истекающій, что свѣтъ этотъ, хотя и сотворенный, предполагаетъ свѣтъ несотворенный и безъ него не можетъ существовать. Но, возражаетъ Джоберти, всѣ эти метафоры могутъ лишь затемнить трудность, скрытую въ этомъ пунктѣ, а отнюдь не разрѣшить ее. Вѣдь если неопредѣленное бытіе есть лишь отображеніе, т. е. копія, и, такъ сказать, портретъ Сущаго реальнаго и абсолютнаго, то откуда же Розмини знаетъ, что отображеніе это правильно? [2]). Болѣе того, откуда онъ знаетъ, что оно есть отображеніе? Нельзя знать, портретъ ли данное изображеніе, если мы не знаемъ въ подлинникѣ лицо, которое онъ изображаетъ, еще менѣе можно знать, похожъ ли этотъ портретъ, если мы не можемъ сравнить его съ оригиналомъ. Значитъ, нужно быть въ состояніи сопоставить сущее возможное съ сущимъ реальнымъ, чтобъ знать, схожи ли они между собою, но какъ же можетъ сдѣлать это Розмини, если ему, по его собственному признанію, не дано воспринимать сущее реальное въ себѣ самомъ, если все, что онъ знаетъ о немъ, основано на сущемъ возможномъ? Розмини, слѣдовательно, вѣритъ въ сущее реальное потому, что его удостовѣряетъ въ

[1]) II, 64.

[2]) I, 26.

немъ сущее возможное, въ истинность же и правдивость (veracità) сущаго возможнаго онъ вѣритъ потому, что оно коренится въ сущемъ реальномъ. Другими словами, посылками онъ доказываетъ слѣдствія, слѣдствіями же—посылки Такому очевидному circulus vitiosus могъ бы позавидовалъ самъ Декартъ [1]). По Розмини выходитъ, что абсолютный принципъ знанія, Богъ въ своей идеальности, или скорѣе идеальность, поскольку она конкретно существуетъ въ Богѣ, есть не первый, а второй моментъ гносеологіи, причемъ этотъ второй моментъ обусловленъ первымъ, а первый самъ по себѣ не абсолютенъ, т е. и все, что мы можемъ знать о второмъ моментѣ, обусловлено неабсолютностью перваго, и вся абсолютность второго для насъ такимъ образомъ исчезаетъ. Розмини, слѣдовательно, не можетъ найти абсолютной основы для знанія Но знаніе безъ абсолютной основы есть та докса древнихъ или та «гипотетическая наука феноменовъ» новыхъ, которые являются необходимымъ слѣдствіемъ скептическихъ принциповъ Розмини вмѣстѣ съ послѣдователями своими настроены религіозно и потому, исповѣдуя ложный принципъ, вовсе не хотятъ слѣдствій, которыя цѣлымъ гнѣздомъ скрыты въ ихъ принципѣ. Но еслибъ явился розминіанскій Фихте и, отбросивъ словесныя облаченія, развилъ во всей наготѣ принципъ Розмини,—самъ Розмини долженъ былъ бы притти въ ужасъ [2]).

Выводы *метафизическіе* тѣсно связаны съ выводами гносеологическими Если все, что мы знаемъ объ Абсолютномъ—есть не что иное, какъ выводы изъ неабсолютныхъ принциповъ, ибо непосредственнаго знанія Бога Розмини не допускаетъ,—тогда выходитъ, что всѣ наши теоретическія представленія о Богѣ состоятъ изъ элементовъ посюсторонихъ и тварныхъ и ими исчерпываются [3]). Но въ такомъ случаѣ, не мы являемся образомъ Божіимъ, который даетъ намъ возможность постигать божественное, а представленія о Божествѣ созидаются по образу и подобію нашему. Но такъ какъ было бы слишкомъ грубо подобіе наше, взятое психологически, переносить въ Абсолютное, что, впрочемъ, дѣлалось въ язычествѣ, то мы должны представлять Божество по наиболѣе

[1]) I, 27.
[2]) I, 157.
[3]) I, 142.

удаленному отъ насъ образу тварности, т. е. космологически, и такимъ образомъ сливать въ дурное единство Сущее и существующее, Бога и міра, Творца и Тварь [1]) А это будетъ пантеизмъ, необходимо связанный съ тѣмъ или другимъ видомъ эманатизма. О связи идеологіи съ пантеизмомъ Джоберти говорилъ уже опредѣленно въ *Введеніи въ изученіе философіи* Теперь онъ прибавляетъ нѣсколько новыхъ соображеній. «Конечныя и чувственныя вещи», говоритъ онъ, «суть, согласно ученію Розмини, термины, въ которыхъ осуществляется идеальное бытіе. Если мы возьмемъ рядъ *онтологическихъ* утвержденій Розмини, идеальное бытіе придется признать Богомъ, ибо оно будетъ въ такомъ случаѣ внутренней принадлежностью божественной природы. Слѣдовательно, по Розмини, сотворенныя вещи суть термины божественной природы и значитъ существенно божественны. Но развѣ это не вполнѣ совпадаетъ съ пантеистическими доктринами древними и новыми, начиная съ Ляо-дзе и кончая Лямене и Краузе?». «Совсѣмъ не важно, что Розмини утверждаетъ, что идеальное бытіе осуществляется въ различныхъ *модальностяхъ*, что оно *разрѣшается* и *усовершается* въ Богѣ и *детерминируется* несовершеннымъ образомъ въ тваряхъ. Вѣдь нѣтъ пантеистовъ, которые не говорили бы того же самаго» [2]) Обычно пантеисты утверждаютъ, что Богъ есть имплицированный міръ въ возможности, міръ же эксплицированный Богъ въ актѣ, такъ что между Творцомъ и тварью нѣтъ различія субстанціальнаго, а лишь модальное. «У Розмини какъ разъ такъ и выходитъ: между идеальнымъ бытіемъ, поскольку оно разрѣшается въ Богѣ, и между тѣмъ же самымъ бытіемъ, поскольку оно детерминируется въ конечныхъ вещахъ,—различіе только въ модусахъ, а не въ субстанціи». Но если различіе въ модусахъ, а не въ субстанціи, тогда систему Розмини необходимо признать лишь *модусомъ пантеизма* [3]). Въ такомъ случаѣ принципъ Розмини въ существѣ тождественъ съ принципомъ послѣ-кантовскаго идеализма и приводитъ къ тѣмъ же печальнымъ слѣдствіямъ. «У христіанства нѣтъ врага болѣе ужаснаго, чѣмъ новый нѣмецкій идеализмъ. Нѣмецкія школы, популярныя по

[1]) II, 67
[2]) II, 68.
[3]) II, 69.

всей Германіи, съ необыкновеннымъ искусствомъ борятся съ христіанствомъ, дѣлая все возможное, чтобъ уничтожить его и, кажется, весь цивилизованный міръ хотятъ вернуть къ язычеству для того, чтобы отомстить за древнее пораженіе культа Одина. Можно сказать, что почитаніе Одина возрождается въ современной Германіи подъ маской философіи и критики, и тотъ пантеизмъ, который въ началѣ господствовалъ въ грубыхъ формахъ скандинавской миѳологіи, теперь возстановляется въ привлекательныхъ культурныхъ формахъ науки и философіи» [1]). Джоберти называетъ это безумiемъ и съ пророческимъ паѳосомъ восклицаетъ, что если Италія проникнется этими ученіями, ее ждетъ духовное обнищаніе, и свѣтильникъ христіанства, не могущій угаснуть, будетъ сдвинутъ съ мѣста, гдѣ онъ стоялъ тысячелѣтія, и переданъ другимъ народамъ. «Горе», говоритъ Джоберти, «тѣмъ, кто будетъ безразлично смотрѣть на это разрушеніе истины въ Италіи» [2]), и онъ особеннымъ полемическимъ воодушевленіемъ нападаетъ на Розмини, потому что Розмини основами своей философіи какъ бы расчищаетъ почву для будущаго господства пантеистическихъ доктринъ въ Италіи

Второе метафизическое слѣдствіе, вытекающее изъ основного принципа идеологіи Розмини — *идеализмъ*. «Идея существованія можетъ получиться изъ розминіанскаго сужденія лишь при условіи, если оно содержится либо въ одномъ изъ терминовъ сужденія, либо въ ихъ соединеніи. Первая возможность отпадаетъ, какъ несогласная съ принципами Розмини. Вѣдь одинъ изъ двухъ терминовъ его сужденія, сущее возможное, не имѣя въ себѣ реальности, существованія и конкретности, не можетъ снабдить ими сужденіе; другой же терминъ, чувственность, будучи въ себѣ непознаваемой, не можетъ въ себѣ заключать никакого интеллектуальнаго момента» [3]). Остается вторая возможность: но какъ же простое соединеніе можетъ породить нѣчто отличное отъ обоихъ порождающихъ? «Если понятіе реальнаго существованія не содержится ни въ возможномъ бытіи, ни въ чувственности, какъ оно можетъ возникнуть изъ ихъ соединенія?» Брачуйте сколько угодно воз-

[1]) I, XVI.
[2]) I, XVII.
[3]) II, 61.

можное сущее съ чувственностью, плодомъ этого брака можетъ быть только одно. *возможное чувственное* или *чувственно возможное*, и больше ничего. Тогда у насъ получаются возможныя тѣла, возможные люди, возможная Вселенная, что горячо примутъ и сочтутъ за свое безъ всякаго колебанія рѣшительно всѣ идеалисты» [1]). «Итакъ, что же такое сужденіе, по Розмини? Это простое утвержденіе духа, производящее вздорное и химерическое уравненіе между почувствованнымъ и непонятнымъ дѣйствіемъ съ одной стороны, и нечувствуемой, но понятной идеей съ другой, т. е. между чувственнымъ элементомъ и постигаемымъ. Другими словами, розминіанское сужденіе носитъ чисто-субъективистическій характеръ [2]). Поэтому слова у Розмини лишаются своего смысла, становятся пустыми и ненаполненными положительнымъ содержаніемъ. Ими такъ же трудно разрѣшить проблему существованія внѣшняго міра, какъ трудно насытиться голодному посѣтителю однимъ чтеніемъ «меню» въ ресторанѣ [3]).

Но поссибилизмъ Розмини имѣетъ разрушительныя слѣдствія не только въ области гносеологіи и метафизики. Изъ него вытекаютъ опредѣленные ложные выводы и въ области богословія, выводы, искажающіе основные догматы христіанства. Розмини называетъ идею неопредѣленнаго бытія то сотворенной, то несотворенной, и свѣтъ, которымъ она просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ, то подлинно божественнымъ, а то лишь «такъ сказать» или «почти божественнымъ». Въ этой двойственности, унаслѣдованной Розмини отъ новой философіи, можно констатировать явный уклонъ къ аріанству. Если свѣтъ основной идеи признается сотвореннымъ и лишь «такъ сказать божественнымъ», и въ то же время ставится своимъ происхожденіемъ въ прямую связь съ Божественнымъ Словомъ, тогда Сынъ Божій или вторая божественная ипостась должна быть признана принципомъ тварнымъ, и аріанское ученіе о подобосущіи самымъ недвусмысленнымъ образомъ должно проникнуть въ розминіанское богословіе [4]). Обыкновенно розминіанцы съ торжествомъ возражаютъ, что вотъ должно было проникнуть, а на самомъ

---

[1]) II, 62–63
[2]) I, 143
[3]) II, 62.
[4]) I, 69.

дѣлѣ не проникло. но Джоберти на это отвѣчаетъ, что эта богословская невинность покупается цѣною непослѣдовательности, а эта цѣна для тѣхъ, кто хочетъ быть философомъ, ужъ слишкомъ дорогая. Ріанское ученіе объ *ὁμοιούσιος* логически содержится, какъ теологическое слѣдствіе, въ самомъ принципѣ психологизма, а какъ богословствуютъ розминіанцы вопреки логикѣ,—это ихъ частное дѣло. «Въ самомъ дѣлѣ, что хотѣлъ Арій? Онъ хотѣлъ разрушить догматъ божественности Слова и въ то же время божественность Христа, уничтожая тѣмъ самымъ божественную основу религіи и ставя послѣднюю на фундаментъ человѣческій. Но то же самое дѣлаетъ Розмини въ отношеніи разума, уничтожая его божественность, превращая его въ принципъ тварнаго свѣта, въ нѣчто несуществующее, субъективное, только человѣческое, и вводя такимъ образомъ атеизмъ въ самыя основы философіи» [1]). Подмѣна Арія была слишкомъ очевидной, для того, чтобъ долго соблазнять вѣрующихъ. Поэтому, скоро аріанство облекается въ болѣе тонкія формы полуаріанства. Полуаріанство характеризуется прежде всего двусмысленностью выраженій, расплывчатостью опредѣленій, стираніемъ граней, половинчатой мягкостью. И эти черты поразительно какъ схожи съ характеромъ розмініанства. «Хотя полуаріане Слово превращали въ тварь, они все же говорили о Немъ такъ, *какъ будто* принимали Его за подлиннаго Бога». И такъ какъ основное заблужденіе Розмини въ планѣ раціональномъ точка въ точку соотвѣтствуетъ ученію Арія въ планѣ сверхъ-раціональномъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что въ школѣ Розмини мы находимъ тѣ же ухищренія, тѣ же двусмысленности, ту же запутанность, тѣ же словесныя и грамматическія уловки, что и въ школѣ Арія» [2]). Если напрямки задать Розмини вопросъ: «его возможное бытіе *единосущно ли Богу*, что онъ долженъ отвѣтить? Найдется ли у него смѣлости отвѣтить утвердительно? Скажетъ ли онъ, что его не существующее бытіе единосущно Богу, и что можно имѣть интуицію вещи единосущной Богу, не имѣя интуиціи Бога? Очевидно нѣтъ, очевидно Розмини долженъ пойти по слѣдамъ Евсевіанъ, которые, сдѣлавъ всѣ требуемыя словесныя уступки, ополчились противъ *ὁμοούσιος* и тѣмъ самымъ вы-

[1]) II, 86.
[2]) II, 88.

дали себя съ головой Отвергнувъ единосущіе идеальнаго сущаго съ Богомъ, Розмини долженъ либо отдѣлить свой принципъ отъ всякой субстанціи и тѣмъ превратить ее въ ничто, либо отождествить ее съ какой-нибудь тварной субстанціей [1]). Послѣднее будетъ тождественно съ омусіанствомъ Арія, и въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ розминіанство по прямой линіи происходитъ изъ картезіанства, съ котораго въ новыя времена начинается господство спекулятивнаго аріанства [2]).

VII

Таковы въ самыхъ общихъ чертахъ возраженія Джоберти противъ идеологической системы Розмини. Если, съ одной стороны, отбросить отдѣльныя неудачныя выраженія, продиктованныя слишкомъ большимъ полемическимъ воодушевленіемъ, если, съ другой стороны, оставить въ сторонѣ разсмотрѣніе положительныхъ взглядовъ самого Джоберти (такъ какъ это разсмотрѣніе потребовало бы отдѣльнаго сочиненія) и разсматривать все изложенное въ этой главѣ только съ точки зрѣнія *критики розминіевской идеологіи*, то мы не можемъ не признать возраженій Джоберти, во-первыхъ, чрезвычайно *мѣткими* и бьющими въ самыя слабыя мѣста системы Розмини, во-вторыхъ, чрезвычайно *существенными* и направленными не на случайно выхваченныя частности, а на самыя основы и корни построеній Розмини. Одинъ пунктъ только Джоберти оставляетъ почти безъ всякаго разсмотрѣнія,—это вопросъ, насколько удалась Розмини «психологическая редукція», которую Джоберти на первыхъ порахъ готовъ былъ считать «за самое значительное завоеваніе философіи за много послѣднихъ лѣтъ», т. е. насколько *непрерывно* въ логическомъ отношеніи все изслѣдованіе Розмини о происхожденіи идей. Въ концѣ

[1]) II, 88.

[2]) II, 89. Джоберти видимо не зналъ великаго спора о свѣтѣ Ѳаворскомъ. Не только сущность этого спора, но даже самая терминологія очень близки его собственному спору съ Розмини. Джоберти могъ бы многое заимствовать изъ аргументаціи св. Паламы и у его послѣдователей паламитовъ, а въ Варнавѣ, выходцѣ изъ Италіи и послѣдователѣ Ѳомы Аквинскаго, онъ долженъ былъ бы признать всѣ основные пункты розминіанства.

предыдущей главы мы старались показать, что и въ этомъ отношеніи построеніе Розмини полно существенныхъ недостатковъ.

Чтожъ отвѣтилъ Розмини на критику Джоберти? Историка, изучающаго это любопытное столкновеніе, поражаетъ чрезвычайная странность въ поведеніи Розмини. Онъ—плодовитѣйшій писатель, иногда писавшій по двѣ тысячи страницъ въ годъ (случай при передѣлкѣ *Теософіи*), онъ, съ воодушевленіемъ отвѣчавшій на сравнительно слабую критику Маміани и посвятившій книгу совсѣмъ ужъ ничтожному полемическому сочиненію псевдонима Евсевія, онъ, тщательно отмежевывающійся отъ «философіи жизни» Бертини, онъ странно молчитъ, точно набравши въ ротъ воды, во всѣ два года полемики съ Джоберти. Лишь черезъ пять лѣтъ послѣ начала полемики, онъ опубликовалъ въ Filocattolico вторую половину своего трактата: *Джоберти и пантеизмъ*, первую же половину (вмѣстѣ съ второй) онъ издалъ лишь черезъ годъ послѣ смерти Джоберти [1]). Но и этотъ трактатъ при ближайшемъ разсмотрѣніи не является настоящимъ отвѣтомъ Розмини пытается перебросить обвиненіе въ пантеизмѣ къ Джоберти, доказывая, что изъ принциповъ самого Джоберти вытекаетъ пантеизмъ. Такъ это или не такъ, отъ этого сила поставленныхъ Джоберти вопросовъ нисколько не уменьшится. Если даже идеальная формула Джоберти можетъ быть истолкована пантеистически, то это вовсе не значитъ, что Розмини не повиненъ въ психологизмѣ. Странна самая *форма* трактата. Онъ написанъ въ видѣ двѣнадцати лекцій, которыя долженъ былъ читать *Тардити* въ Туринскомъ университетѣ. Кромѣ того, и первая часть его, и все сочиненіе вмѣстѣ появляются *анонимно* Розмини какъ бы не хочетъ выставить своего имени подъ произведеніемъ своего собственнаго пера. Чтожъ это значитъ? Если принять во вниманіе моральную высоту характера Розмини, то это прежде всего указываетъ на то, что самъ Розмини вышеназванный трактатъ не рѣшался счесть за *свой* отвѣтъ Джоберти Этотъ трактатъ выпросили страстные послѣдователи Розмини для «практическаго употребленія». Розмини же прекрасно чувствовалъ, что для разрѣшенія вопросовъ, поставленныхъ Джоберти, нужна огромная работа *созидательнаго* характера, что,

[1]) Gioberti e il panteismo. Lugano, 1853

оставаясь въ узкихъ предѣлахъ *Новаго Опыта*, онъ ничего существеннаго и достойнаго отвѣтить не можетъ, и вотъ его отвѣтъ Джоберти весь переводится во *внутреннія измѣренія*. Мысль Розмини, до сихъ поръ занятая психологической и гносеологической стороной идеологической проблемы, обращается со всей силой къ *метафизической* сторонѣ этой проблемы, къ уясненію онтологическихъ корней и онтологическаго смысла идеологіи, и, такъ какъ Розмини по всему складу ума своего былъ натурой почти исключительно дискурсивной,—разработка этихъ новыхъ огромныхъ вопросовъ не могла совершиться въ короткій срокъ полемики и требовала цѣлаго десятилѣтія. Вотъ единственное, вѣроятное объясненіе загадочнаго молчанія Розмини, сообразное одновременно съ общепризнанною моральною высотой его характера и съ серьезностью возраженій Джоберти. (Это молчаніе не въ мѣру усердные поклонники Розмини хотятъ всячески *замолчать*, и поэтому, какъ только въ своихъ работахъ о Розмини подходятъ къ этому любопытному факту, расплываются въ какихъ-то неопредѣленныхъ выраженіяхъ и благочестивыхъ восклицаніяхъ, за которыми слѣдуетъ чрезвычайно быстрый переходъ къ какимъ-нибудь инымъ матеріямъ). Розмини, не соглашаясь съ критикой Джоберти, погрузился въ онтологическія изысканія, т. е. сталъ обдумывать съ особенной настойчивостью свою *Теософію*, но не имѣя готовой онтологіи и не умѣя разрѣшить эти вопросы *быстро*, попалъ въ тяжелое положеніе одновременнаго отрицанія критики Джоберти и невозможности отвѣтить на нее достойнымъ образомъ. Вслѣдствіе такого страннаго и единственнаго въ исторіи философіи стеченія обстоятельствъ, критика Джоберти становится живымъ моментомъ въ развитіи розминіанства и обусловливаетъ собой ту разработку онтологической стороны идеологіи, которая осуществляется Розмини главнымъ образомъ въ *Теософіи*. Впрочемъ, оплодотвореніе розминіанства совершенное критикой Джоберти, не осознается самимъ Розмини. Разрабатывая онтологію въ продолженіе цѣлаго десятилѣтія, онъ естественно увлекается самой темой, забывая о первыхъ толчкахъ, вызвавшихъ эту разработку, и часто не упоминая имени Джоберти тамъ, гдѣ это требуется существомъ дѣла. Вообще, въ отношеніи Розмини къ Джоберти нельзя не отмѣтить какой-то внутренней

шероховатости Онъ упоминаетъ имя Джоберти во всѣхъ своихъ трудахъ лишь *полемически* и нигдѣ не имѣетъ мужества и прямоты либо сознаться въ положительномъ оплодотвореніи своей мысли критикой Джоберти, либо серьезно разобрать его центральныя возраженія. Все время остается неразрѣшенной какая-то «уязвленность» въ Розмини.

Замѣчательно, что въ періодъ полемики Розмини и Джоберти не знали другъ друга и встрѣтились лишь въ 1848 году. Въ этомъ, знаменательномъ для Италіи, году Джоберти, недавно вернувшійся изъ изгнанія, становится во главѣ пьемонтскаго правительства и вмѣстѣ съ другими своими коллегами вызываетъ Розмини въ Туринъ для того, чтобы возложить на него миссію привлечь папу къ федераціи противъ Австріи. Съ этого момента *личное* отношеніе Джоберти къ Розмини рѣзко мѣняется. Онъ высказываетъ сожалѣніе о рѣзкости своего полемическаго произведенія и «вмѣстѣ со всей Италіей начинаетъ цѣнить мудрость и добродѣтели Розмини» [1]). Онъ жалуется, что римская курія «не цѣнитъ даже Розмини,—эту гордость Италіи, всѣми почитаемаго за свою жизнь, ученіе и дарованія. Оскорбленіе пало не на Розмини, а на Пія Преслѣдованія только увеличили величіе Розмини» [2]). Эта *откры-тость* въ признаніи заслугъ и величія Розмини, эта перемѣна въ личномъ отношеніи нисколько не измѣнила отрицательнаго отношенія Джоберти къ основному принципу идеологіи Розмини, и онъ черезъ нѣсколько страницъ послѣ только что приведенныхъ строкъ, признавая самыя лучшія намѣренія въ Розмини, опредѣленно говоритъ о *неудачѣ* его философскаго дѣла [3]), а въ другомъ мѣстѣ, въ совершенномъ согласіи съ своимъ полемическимъ сочиненіемъ, перечисляетъ *заблужденія* Розмини и выводитъ изъ одного корня: изъ *психологизма* [4]).

Итакъ, столкновеніе Розмини съ Джоберти не имѣетъ своего непосредственнаго разрѣшенія. Оно не помѣшало установленію гармоніи въ личныхъ отношеніяхъ Розмини и Джоберти, но сущность спора осталась невполнѣ выясненной: тезису

---

[1]) Discorso preliminare p. 19.

[2]) Della liberta cattolica p. 284.

[3]) Ibid. p 295.

[4]) La teorica della mente umana p. p. 31, 33.

Розминіевской идеологіи Джоберти побѣдоносно противопоставилъ антитезисъ своей онтологіи, и Розмини не нашелъ сразу, что отвѣтить ему. Еслибъ его молчаніе на критику Джоберти было окончательнымъ, врядъ ли какой-нибудь безпристрастный историкъ рѣшился бы не признать, что огромный, очевидный перевѣсъ въ логическомъ отношеніи явно на сторонѣ Джоберти и что въ такомъ случаѣ идеологія Розмини въ самыхъ основныхъ принципахъ была бы навсегда разрушена. Но Розмини, *послѣ* критики Джоберти, принялся за обширную перестройку своей системы, причемъ въ этой перестройкѣ устремилъ свое главное вниманіе на онтологическую сторону идеологической проблемы и, какъ мы имѣемъ всѣ основанія заключить, посчитался внутренно съ критикой Джоберти Поэтому, чтобъ свести начала и концы, чтобъ закончить изложеніе идеологіи Розмини, а также установить равнодѣйствующую между сущностью идеологіи Розмини и сущностью возраженій Джоберти,—намъ надлежитъ теперь выполнить послѣднюю часть задачи, нами себѣ поставленной, и дать изложеніе и критику онтологическаго обоснованія идеологіи, предпринятаго Розмини въ послѣднее десятилѣтіе своей жизни и составившаго вторую эпоху его теоретической философіи.

Онтологическое обоснованіе идеологіи.

Онтологическому обоснованію идеологіи Розмини посвящаетъ свою *Теософію*, пять оставшихся томовъ которой выполняютъ лишь меньшую половину огромнаго философскаго замысла. Отъ *Теософіи* отвѣтвляются еще три сочиненія: *Діалектика*, *Опытъ о Категоріяхъ* и *Изложеніе и критика Аристотеля*, которыя представляютъ, несмотря на свой размѣръ, лишь экскурсы къ главному сочиненію второго періода философіи Розмини. Несмотря на свою фрагментарность, *Теософія* не представляетъ изъ себя сырой рукописи, вылившейся непосредственно изъ подъ пера Розмини. Она нѣсколько разъ заново передѣлывалась, планъ ея существенно мѣнялся, причемъ нѣкоторыя готовыя части ея были преданы сожженію. Эти перипетіи съ написаніемъ *Теософіи*, о которыхъ сообщаетъ вѣрный ученикъ Розмини Франческо Паоли, опубликовавшій первый томъ *Теософіи*, показываютъ, что въ періодъ написанія своей онтологіи Розмини былъ преисполненъ внутренняго боренія и «становленія». Ему все не удавалось найти адекватную форму для своихъ мыслей, форму, которая бы вполнѣ его удовлетворяла и не требовала дальнѣйшихъ перечеканокъ Его мысль все время находится im Werden, снова и снова возвращается къ одному и тому же и, какъ бы не владѣя собой и не господствуя надъ своей сущностью, растекается на огромныя пространства неслыханнаго въ исторіи философіи произведенія: болѣе четырехъ тысячъ убористыхъ страницъ, дошедшихъ до насъ, составляютъ меньшую половину того, что Розмини долженъ былъ бы написать, если бы довелъ работу до конца.

Несмотря на методъ Розмини возможно меньше упоминать Джоберти и возможно меньше показывать свою затронутость его возраженіями, *Теософію* внутренно проникаетъ осязательный *упоръ на критику Джоберти*. Часто поле-

---

[1]) *Paoli* Memorie, p. 20.

мика съ нимъ ведется замаскированно. Опровергаются *псевдомистики* [1]), *пантеисты* [2]), *онтологисты* [3]), и вдругъ изъ примѣчанія становится яснымъ, что подъ всѣми этими наименованіями скрывается все онъ, Джоберти [4]), и что какіе-нибудь «онтологи» Наллино, Бертини, приплетаются только для того, чтобъ «разбавить» Джоберти и не слишкомъ выдвигать его на первый планъ [5]). Объ этомъ недвусмысленно проговариваются и ученики Розмини. «Здѣсь», говоритъ Паоли въ предисловіи къ *Теософіи*, «Розмини даетъ отвѣтъ на многія и весьма разнообразныя обвиненія, начиная съ меонизма и кончая пантеизмомъ». «Пусть», говоритъ дальше Паоли, «противники безъ предубѣжденія прочтутъ *Теософію*, здѣсь они найдутъ разрѣшенными трудности, заполненными пробѣлы, доведенной до законченности всю систему» [6]). Эти слова для насъ очень важны. Паоли признаетъ, во-первыхъ, что въ *Теософіи* содержится отвѣтъ на критику *Джоберти*, ибо обвиненія въ *меонизмѣ* и *пантеизмѣ* были выдвинуты имъ и больше никѣмъ. А такъ какъ Розмини въ свое время уклонился отъ прямого отвѣта, отвѣтъ же настоятельно постулировался существомъ дѣла, то теперешній отвѣтъ въ *Теософіи* не можетъ быть разсматриваемъ какъ что-то случайное и несущественное. Критика Джоберти носитъ такой характеръ, что ее можно было либо стараться забыть совсѣмъ, либо посчитаться съ ней серьезно и основательно. Такъ какъ перваго не случилось, то Розмини оставалось сдѣлать второе и такъ вести свои онтологическія построенія въ *Теософіи*, чтобъ быть все время *выше уже сдѣланныхъ возраженій Джоберти*. Паоли признаетъ, во-вторыхъ, что въ *Теософіи* «разрѣшены трудности, заполнены пробѣлы, доведена до законченности система». Это равносильно утвержденію, что до написанія *Теософіи* трудности *не* были разрѣшены, и что въ идеологической системѣ Розмини были *пробѣлы* и *незаконченность*. Такъ какъ эти дефекты были съ полностью указаны въ кри-

---

[1]) Teosofia, II, 110, Psicologia II, 127—129
[2]) Ibid. II, 147.
[3]) Ibid. III, 110.
[4]) Ibid. II, 110, примѣчаніе.
[5]) Ibid. II, 110.
[6]) Ibid. I, VIII.

тической работѣ Джоберти и такъ какъ Розмини ни въ *Новомъ Опытѣ*, ни въ отвѣтѣ своемъ Маміани, этихъ дефектовъ нисколько не сознаетъ, то мы имѣемъ всѣ основанія заключить, что три указанные Паоли пункта стоятъ въ *генетической* связи, и что осознаніе «трудностей», блестяще обрисованныхъ Джоберти, вызвало въ Розмини естественное желаніе ихъ устранить, и вотъ, принявшись за разрѣшеніе трудностей, Розмини приведенъ былъ къ восполненію пробѣловъ и къ необходимости «закончить систему». Это истолкованіе нисколько не умаляетъ философскихъ заслугъ Розмини, ибо, каковы бы ни были импульсы,—вся слава написанія *Теософіи* цѣликомъ остается у Розмини. Розмини почти во всѣхъ отдѣлахъ *Теософіи* проявилъ огромное философское дарованіе и далъ образцы чрезвычайно глубокой діалектики. Выдвигая значеніе Джоберти, мы хотимъ лишь возстановить правильныя историческія перспективы и воздать должное тому мыслителю, съ которымъ исторія философіи и потомство обошлись едва ли не болѣе несправедливо, чѣмъ съ другимъ конгеніальнымъ ему итальянцемъ Джамбатиста Вико Болѣе чуткіе розминіанцы сами начинаютъ къ этому приходить: такъ Кавильоне въ своемъ *Опытѣ истолкованія Розмини* бѣгло, въ примѣчаніи, не развивая темы, все же говоритъ: «безъ критики, произведенной Джоберти, мысль Розмини имѣла бы другое развитіе, и вѣроятно менѣе богатое и менѣе сложное» [1]).

Излагая онтологическое обоснованіе идеологіи, предпринятое Розмини въ цѣломъ рядѣ трудовъ, отнесенныхъ нами ко второму періоду его философіи, мы будемъ, какъ и во всемъ предыдущемъ изложеніи, сосредоточиваться на пунктахъ наибольшей философской важности, опираясь главнымъ образомъ на *Теософію*, при написаніи которой Розмини испытывалъ наибольшее удовлетвореніе [2]), потому что несомнѣнно изъ всѣхъ его произведеній—это наиболѣе глубокое и такъ сказать эсотерическое. Мы остановимся на пяти пунктахъ: во-первыхъ, обозначимъ исходный пунктъ онтологическихъ изслѣдованій Розмини, во-вторыхъ, обрисуемъ общую картину *Теософіи*, въ третьихъ, изложимъ ученіе Розмини о *твореніи*, т е. о соотношеніи Сущаго къ существующимъ, въ четвер-

[1]) Il Rosmini vero Riv Rosm. № 7—8, 1912.

[2]) *Paoli*. Prefazione, VIII, XIII.

тыхъ, приведемъ его онтологическую характеристику сущности Космоса, и въ пятыхъ, охарактеризуемъ его послѣднюю формулировку ученія о бытіи Какъ увидимъ, всѣ эти пункты находятся въ тѣсной связи, и, какъ правильно говоритъ Паоли, въ нихъ Розмини дѣлаетъ попытку показать ближе «*божественный ликъ Истины*» [1]) Насколько удачна эта попытка,—мы постараемся показать въ *Заключеніи*.

I.

На фронтисписѣ рукописной *Теософіи* Розмини выставилъ слѣдующее общее положеніе: «Въ *Теософіи* идеологическіе принципы, очевидные сами по себѣ, находятъ дальнѣйшее объясненіе, ибо здѣсь показывается, что они имѣютъ свое основаніе въ бытіи существующемъ (nell' essere sussistente)» [2]). Нельзя сказать, чтобъ это начало сулило ясное развитіе темы. «Очевидные сами по себѣ принципы», которые находятъ «*дальнѣйшее объясненіе*» (ulteriore spiegazione), несомнѣнно представляютъ большую трудность для мысли. Вѣдь то, что очевидно само по себѣ, не требуетъ *никакихъ* объясненій, и не только не требуетъ, но и не *можетъ* имѣть ихъ, ибо всякое объясненіе должно и можетъ разъяснять лишь то, что темно и не ясно, а не то, что *само по себѣ* ясно и очевидно. Кромѣ того, всякая очевидность, какъ учитъ самъ Розмини въ своей критеріологіи, состоитъ въ *сознаніи основанія*, и если «очевидные» принципы имѣютъ свое основаніе въ чемъ-то другомъ, то они не могутъ быть очевидными безъ сознанія этого другого. Впрочемъ, критическія замѣчанія намъ предстоятъ въ дальнѣйшемъ, а теперь намъ надлежитъ съ наивозможной сжатостью передать основные пункты онтологическаго обоснованія идеологіи Розмини.

Прежде всего, что такое *Теософія?* Откуда это странное названіе? Теософіей обыкновенно называютъ систему *мистическаго* постиженія Бога. Въ *Теософіи* Розмини мистическимъ постиженіямъ мѣста нѣтъ. *Теософія* Розмини—огромный трактатъ по теоретической *онтологіи*, написанный съ макси-

[1]) Ibid. XIV.
[2]) Ibid. XV

мальною дискурсивностью и совершенно лишенный какихъ бы то ни было мистическихъ прозрѣній. Подъ *Теософіей* Розмини разумѣетъ *Онтологію* и въ ней даетъ положительное развитіе теоріи Сущаго.

Теософія, по Розмини, есть чистая наука [1]), относится къ плану познанія, а не бытія, поэтому, есть лишь часть Мудрости, а не вся мудрость, ибо мудрость больше науки, синтезируя въ себя знаніе и бытіе, другими словами, теософія не есть Софія, а лишь высшая часть философіи. Нѣмецкій идеализмъ грѣшитъ смѣшеніемъ философіи съ мудростью, сводитъ человѣка къ спекуляціи, разрѣшаетъ реальность въ идею, изъ которой потомъ выводитъ міръ въ его физической и духовной цѣлокупности [2]) Эта абберрація—плодъ умозрительной необузданности (intemperanza speculativa), и въ то же время въ основѣ ея лежитъ правильная потребность абсолютнаго *единства*. Теософія и должна посчитаться съ этой потребностью и дать ей совершенное удовлетвореніе [3]). Если у насъ нѣтъ ни абсолютнаго знанія чрезъ интуицію (Шеллингъ), ни абсолютной идеи чрезъ опосредствованное разсужденіе (Гегель), то Абсолютное намъ все же доступно не по матеріи, а по формѣ, ибо форма нашего разума, конституированная Сущимъ, абсолютна. И такъ какъ формой этой является бытіе, безъ котораго въ планѣ вещей остается *ничто*, а въ планѣ познанія—*тьма*, то теософія, какъ теорія сущаго, есть абсолютно *первая* наука, ибо въ противоположность всѣмъ другимъ наукамъ строится изъ своихъ собственныхъ матеріаловъ и удовлетворяется лишь абсолютно послѣдними основаніями [4]).

Тутъ Розмини разрѣшаетъ чрезвычайно важный вопросъ, что̀ считать исходнымъ пунктомъ онтологическаго изслѣдованія,—и утвержденія его получаютъ глубоко-принципіальный и въ то же время двоящійся характеръ. Всѣ другія науки онъ уподобляетъ станціямъ очень длиннаго путешествія. Теософія же

---

[1]) Teosofia, I, 3 Въ дальнѣйшемъ ссылки на *Теософію* будутъ производиться безъ обозначенія названія. Римская цифра будетъ обозначать томъ, простая—страницы.

[2]) I, 7, Logica p. 258—259.

[3]) I, 8—9.

[4]) I, 10.

есть послѣдняя станція и конецъ путешествія[1]) Такъ какъ Теософія есть предѣльный пунктъ, то достиженіе его дѣлаетъ возможнымъ и возвращеніе назадъ, т. е. становятся возможными два вида философіи: философіи регрессивной и философіи прогрессивной. Первая путемъ рефлексіи восходитъ къ предѣльному пункту, это Идеологія. Вторая—есть наука о Сущемъ, вытекающая изъ самыхъ принциповъ бытія—это Теософія Среднее между ними образуютъ Логика и Психологія, изъ которыхъ первая занимается формальными условіями перехода отъ регрессивной философіи къ прогрессивной, вторая—матеріальными. Но что же составляетъ исходный пунктъ онтологическаго изслѣдованія, и какая изъ двухъ философій логически первѣе: регрессивная или прогрессивная? Онтологическое изслѣдованіе можно начинать съ трехъ пунктовъ: съ идеи, съ души, съ Сущаго[2]). Исходить изъ души — это значитъ принимать часть за цѣлое. Чувство внѣшнее или внутреннее во всей своей совокупности можетъ быть лишь однимъ изъ условій (матеріальнымъ) науки, а никакъ не принципомъ всей науки. Точно также не можетъ исходить Теософія и изъ Сущаго, ибо Сущее познается черезъ *идею*, которая логически ему предшествуетъ Начавъ изслѣдованіе съ Сущаго, мы бы оставили безъ вниманія идею, и тѣмъ самымъ идея была бы просто предположена, какъ нѣчто подразумѣваемое. Но начинать съ предположенія совсѣмъ не годится для системы. Этимъ вносилось бы въ нее нѣчто случайное, тогда какъ существенный характеръ системы — необходимость[3]). Слѣдовательно, остается только третья возможность—начать съ идеи. Въ самомъ дѣлѣ, спрашиваетъ Розмини, что можетъ быть первѣе идеи въ порядкѣ познавательномъ? Идеи съ большимъ содержаніемъ познаются черезъ идеи съ меньшимъ содержаніемъ, т. е всякая содержательная идея предполагаетъ идею съ меньшимъ содержаніемъ, и чтобъ начать съ идеи, которая ничего кромѣ себя самой не предполагаетъ, необходимо дойти до идеи съ величайшимъ объемомъ и лишенной всякаго содержанія, а это, какъ показано въ Идеологіи, и будетъ идея *бытія абсолютно-неопредѣленнаго*. Поэтому, Идеологія

[1]) I, 12.
[2]) I, 13.
[3]) I, 16, IV, 324, III, 5, 6.

есть та наука, которая конституируетъ регрессивную философію и имѣетъ цѣлью привести насъ путемъ рефлексіи къ основѣ всѣхъ нашихъ познаній Найдя этотъ простѣйшій принципъ, для мыслимости своей ничего не требующій, кромѣ себя самого, она начинаетъ новое движеніе съ этого пункта и производитъ систему истины или Теософію, т. е. философію прогрессивную [1]). Другими словами, Теософія есть высшая часть Идеологіи, ибо отправнымъ своимъ пунктомъ имѣетъ основной принципъ идеологіи. Формальныя же и матеріальныя условія онтологическаго изслѣдованія даются *Логикой* и *Психологіей* [2]), такъ что Теософія Розмини получаетъ характерный отпечатокъ того, что потомъ получило названіе индуктивной метафизики или «метафизики, основанной на опытѣ». Но здѣсь Розмини дѣлаетъ самъ себѣ возраженіе, и съ него начинается новый рядъ мыслей. Признавая первенство за идеологіей, идущей путемъ рефлексіи, не признаемъ ли мы тѣмъ самымъ, что начало философіи—методическое сомнѣніе? Нѣтъ, отвѣчаетъ Розмини, этимъ мы признаемъ за начало философіи лишь методическое признаніе своего незнанія, которое связано съ твердымъ убѣжденіемъ въ находимости истины и ничего общаго не имѣетъ съ сомнѣніемъ, какъ колебаніемъ и неувѣренностью [3]). Въ такомъ случаѣ начало философіи все же рефлексія, а не интуиція? Розмини на этотъ вопросъ отвѣчаетъ темно и уклончиво: «Философія начинаетъ съ свѣтлой точки, имѣющей очевидность необходимости и признаваемой хотя и рефлексіей, но рефлексіей наблюдающей (osservatrice), а не обосновывающей (argomentatrice). Вѣдь всякое наблюденіе, даже и рефлективное, есть познаніе прямое и непосредственное и начинается съ непосредственно извѣстнаго, потому, во-первыхъ, что это извѣстное налично въ интуиціи безъ чего-либо посредствующаго, потому, во-вторыхъ, что оно признается рефлексіей путемъ непосредственнаго констатированія безъ какого-либо доказательства, т. е. безъ всякаго посредства третьяго термина» [4]). Мы не можемъ не отмѣтить теперь же колебаній и неустойчивости мысли Розмини въ приведен-

[1]) I, 17; II, 32—36.
[2]) I, 20.
[3]) I, 18.
[4]) I, 19

ныхъ словахъ У него получается, во-первыхъ, что рефлексія (наблюдательная) есть видъ *непосредственнаго* и *прямого* знанія, и этимъ несомнѣнно устанавливается полная терминологическая спутанность и неясность. У него получается, во-вторыхъ, что непосредственность рефлексіи зиждется на интуиціи, и этимъ показывается полная ненужность только что произведенной путаницы, ибо, если «непосредственность» рефлексіи исчерпывается «непосредственностью» интуиціи, лежащей въ ея основѣ,—тогда рефлексія, какъ рефлексія, никакой непосредственностью не обладаетъ и обладать не можетъ. Въ такомъ случаѣ, «очевидность свѣтлой точки», изъ которой исходитъ философія, никакъ не можетъ усматриваться рефлексіей, и началомъ философіи можетъ быть признана по смыслу этихъ словъ лишь интуиція, а не рефлексія «Идеологія», говоритъ Розмини, «*путемъ рефлексіи* доходитъ до того простѣйшаго пункта, съ котораго начинается Онтологія. Очевидно это невозможно, разъ начало философіи въ интуиціи, а не въ рефлексіи Допускать, что путемъ рефлексіи можно доходить до простѣйшаго пункта, это значитъ подъ *словомъ* рефлексія, разумѣть интуицію, лежащую въ основѣ рефлексіи, а не саму рефлексію. Но въ такомъ случаѣ рефлективность идеологіи носитъ не существенный характеръ, она относится къ психологіи убѣждающагося въ идеологіи, а не къ той объективной логикѣ, которая его *убѣждаетъ*. Основной принципъ идеологіи интуитивенъ по смыслу основныхъ утвержденій самого Розмини»[1]). Поэтому идеологія не можетъ быть «регрессивной» философіей и не можетъ послѣдовательно устанавливать исходный пунктъ философіи прогрессивной, т. е. онтологіи. Соотношеніе между идеологіей и онтологіей должно быть существенно инымъ, и Розмини, забывъ о сдѣланныхъ утвержденіяхъ, самъ признаетъ это въ первомъ же томѣ *Теософіи* «Между Онтологіей и другими науками», говоритъ онъ, «то существенное различіе, что онтологія можетъ предписывать другимъ наукамъ методъ, которымъ онѣ должны слѣдовать, потому что принципы ихъ метода даются наукой, которая первѣе ихъ Онтологія же есть наука, которая содержитъ въ себѣ всѣ сказанные принципы вообще .. Она подобна, поэто-

[1]) Sistema filosofico, Torino, 1911. p. p. 6, 9, 86. „Идеологія и логика—науки интуитивныя“, говоритъ здѣсь Розмини.

му, моллюску, называемому аргонавтомъ, который самъ для себя и судно, и пловецъ, и парусъ, и весла, и руль. . Онтологія изъ себя самой слагаетъ свой методъ, съ которымъ и совершаетъ путешествія по необозримой области бытія, въ чемъ нѣтъ иного пути, какъ *непосредственно созерцать* и описывать бытіе и сущее» [1]). Очевидно по смыслу этихъ словъ идеологія не можетъ предшествовать онтологіи и обосновывать ее, наоборотъ, она сама обусловливается и обосновывается онтологіей. Въ такомъ случаѣ онтологія не имѣетъ ничего предшествующаго и начинать съ того пункта, до котораго доходитъ идеологія, она не можетъ. Этимъ самымъ между регрессивной философіей и прогрессивной устанавливается логическій перерывъ, ибо регрессивная философія уничтожается совсѣмъ, если она исходитъ изъ самодовлѣющей на себѣ самой основывающейся интуиціи. Но если идеологія логически строится на основѣ самодовлѣющей интуиціи и есть такимъ образомъ философія по существу прогрессивная, то изъ чего исходитъ онтологія? Изъ этой ли самой «идеологической» интуиціи или изъ чего-то другого? Сказать только первое Розмини не рѣшается, ибо это значило бы отказаться отъ онтологіи, какъ науки, которой логически ничего не предшествуетъ. Сказать прямо второе — эта значитъ, признать правду онтологической критики Джоберти. И Розмини во внутреннемъ колебаніи между этими двумя возможными отвѣтами утверждаетъ, что тутъ кроется глубокая *антиномія* [2]) «Съ одной стороны, приходится исходить и онтологу изъ идеальнаго бытія, ибо это очевиднѣйшій пунктъ, съ котораго движутся всѣ разсужденія, съ другой стороны, самъ этотъ пунктъ говоритъ о себѣ, что онъ не есть безусловно первое и требуетъ чего-то первѣе себя, изъ чего самъ онъ происходитъ. И вотъ это что-то должно быть признано поистинѣ первымъ, и по сравненію съ нимъ идеальное бытіе будетъ занимать второе мѣсто» [3]) Какъ же разрѣшить эту антиномію? Розмини пытается разрѣшить ее указаніемъ на первичную тройственность формъ бытія, о чемъ будетъ рѣчь еще ниже Реальность и идеальность суть одинаково первичныя формы

[1]) I, 262—263; Ср. III, 6—9

[2]) III, 6.

[3]) III, 6.

абсолютнаго бытія, и потому нѣтъ противорѣчія въ томъ, что каждая изъ нихъ есть первое въ другой формѣ, а не въ своей собственной [1]) Кромѣ того, переходъ отъ идеальнаго бытія, даннаго человѣку въ интуиціи, къ бытію упостасно-реальному, человѣку въ интуиціи не данному, происходитъ не въ области интуиціи и не при посредствѣ ея, а въ области разсужденія и при посредствѣ разсужденія Неопредѣленное бытіе человѣкъ интеллектуально *видитъ*, бытіе же абсолютное онъ не видитъ, а только знаетъ путемъ заключеній и выводовъ. Итакъ, въ порядкѣ человѣческихъ знаній идеальное бытіе есть подлинный источникъ свѣта и есть поэтому идеологически и логически первое. Съ другой же стороны, это первое не удовлетворяетъ онтолога, который задаетъ вопросъ, откуда берется само идеальное бытіе [2]), и путемъ *разсужденія*, а не интуиціи, приходитъ къ правильному заключенію, что свѣтъ идеальнаго бытія есть лишь лучъ невидимаго Солнца, т. е абсолютнаго бытія, и что поэтому *первое* въ человѣческомъ познаніи, открытое человѣку въ интуиціи, происходитъ (deriva) отъ другого *перваго*, пребывающаго въ божественномъ разумѣ и человѣку въ интуиціи вовсе не открытаго [3]) «Очевидность и того и другого *перваго* совершенно *тождественна*, и разница между ними лишь та, что объектъ очевидности въ божественномъ *первомъ* совершеннѣе и больше, чѣмъ объектъ въ человѣческомъ *первомъ* Но такъ какъ все-таки человѣчески *первое* требуетъ чего-то болѣе законченнаго и совершеннаго, чѣмъ оно само, хотя отнюдь не болѣе очевиднаго, то онтологъ помимо онтологически-перваго принужденъ допустить въ силу неизбѣжности логическаго вывода еще и *теософически-первое*, доступное намъ не черезъ собственный свѣтъ, а черезъ тотъ свой лучъ, который называется идеальнымъ бытіемъ и который въ человѣческомъ познаніи есть идеологически первое» [4]).

Итакъ, несмотря на массу оговорокъ и ограниченій, Розмини въ этомъ ряду мыслей признаетъ необходимость *теософически-перваго* или, говоря проще, *онтологически-пер-*

---

[1]) III, 7.
[2]) III, 12.
[3]) III, 8.
[4]) III, 9.

ваго, того самаго онтологически-перваго, признанія котораго настойчиво требовалъ отъ Розмини Джоберти Только это признаніе Розмини обставляетъ, какъ бы маскируя свою мысль, цѣлымъ рядомъ сложныхъ дистинкцій, изъ которыхъ однѣ уничтожаютъ смыслъ самого признанія, другія же носятъ совершенно *словесный характеръ*. Эти колебанія Розмини въ выборѣ исходнаго пункта онтологіи мы подчеркнули сейчасъ не для критики, а для ясности изложенія При второмъ рядѣ мыслей выходитъ, что идеологія и онтологія все же исходятъ изъ одной и той же интуиціи бытія. Разница между ними та, что идеологія занимается идеей бытія и всѣми идеями, съ нею связанными съ формальной стороны, теософія же—съ матеріальной Первая разсматриваетъ идеи въ абсолютно-чистомъ видѣ, идеи, какъ содержащее, вторая изслѣдуетъ идеи, какъ содержимое, какъ познанное, другими словами, какъ сущности [1])

Вотъ и все, что говоритъ Розмини объ исходномъ пунктѣ онтологическихъ изслѣдованій.

Теперь мы набросаемъ общую картину постановки онтологической проблемы въ *Теософіи*. Этимъ самымъ для насъ обрисуется общая связь понятій и идей, на основѣ которыхъ Розмини рельефно выясняетъ наиболѣе интересующіе насъ пункты: о соотношеніи сущаго съ существующимъ, объ онтологической сущности Космоса и о характерѣ идеальнаго бытія.

II.

Основныя проблемы теософіи могутъ быть сформулированы въ слѣдующихъ пяти вопросахъ: 1. Возвышаясь къ третьему порядку рефлексіи (первыя два порядка: дифференцированно воспринимать явленія и, анализируя ихъ съ точки зрѣнія достаточнаго основанія, восходить къ первопричинѣ,—суть предварительныя ступени обыкновеннаго человѣческаго мышленія), соотнося все познанное съ перво-идеей бытія, и тѣмъ внося разграниченія въ явленія, и классифицируя ихъ, теософія ставитъ вопросъ объ основаніи этого соотношенія и этой классификаціи Поэтому первый моментъ теософической пробле-

[1]) I. 37—39.

мы. «связать различные способы являющагося намъ сущаго съ понятіемъ бытія»[1]). 2. Эта связь можетъ быть лишь связью *обоснованія*. Поэтому второй моментъ теософической проблемы—«найти достаточное основаніе различнымъ проявленіямъ сущаго»[2]). 3. Достаточное обоснованіе въ процессѣ человѣческаго познанія имѣетъ двойной смыслъ сообразно двойной природѣ познанія, идеально-интуитивной и реально-предикативной. Поэтому третій моментъ теософической проблемы—«найти равновѣсіе между познаніемъ интуитивнымъ и предикативнымъ»[3]). 4. Намъ тяжело отсутствіе этого равновѣсія, потому что намъ тяжело всякое противорѣчіе въ сущемъ. Но въ различныхъ проявленіяхъ сущаго мы находимъ массу антиномій (конечное и безконечное, добро и зло, истина и ложь и т. д.), которыя ставятъ вопросъ, составляющій четвертый моментъ теософической проблемы: какъ «разрѣшить антиноміи бытія, предстоящія человѣческой мысли»[4]) 5. Всѣ эти моменты сами собой разрѣшились бы, еслибъ нашъ умъ могъ узнать, *что есть сущее* и каковы его *существенныя опредѣленія* Поэтому, четыре предыдущихъ момента синтезируются въ послѣднемъ пятомъ моментѣ: «найти, что есть сущее и что есть не сущее»[5]).

Послѣдовательное углубленіе въ эти проблемы Розмини начинаетъ съ ученія *о категоріяхъ*[6]). Движеніе мысли обусловлено различіемъ и множественностью, которыя предстоятъ намъ, какъ вселенная, и вначалѣ до внесенія умозрительнаго единства и порядка образуютъ чистѣйшій хаосъ Для того, чтобъ его гармонизировать, нужно различіе и множественность являющагося свести къ нѣкоторымъ основнымъ формамъ, причемъ свести такъ, чтобъ формы эти были дѣйствительно послѣдними и не сводимыми дальше, т е., чтобъ

---

[1]) I, 42—45.
[2]) I, 46—51.
[3]) I, 52—53.
[4]) I, 54—60.
[5]) I, 61—64.
[6]) I, 79—81. Кромѣ *Теософіи* Розмини касается проблемы категорій въ Saggio storico-critico sulle categorie e la Dialettica, Torino 1883, 2v.v. Но здѣсь большую часть изложенія занимаетъ исторія вопроса и критика ученій о котегоріяхъ, начиная съ Пиѳагора и кончая Кузеномъ.

онѣ были *категоріями* въ настоящемъ смыслѣ слова. Въ самомъ дѣлѣ, для классификаціи какихъ-нибудь «нѣчто» (entità) нуженъ, во-первыхъ, единый субъектъ и, во-вторыхъ, общее качество, служащее основаніемъ классификаціи. Если взять за субъектъ классификаціи *бытіе*, то оно въ то же время должно явиться и общимъ качествомъ. Всѣ «нѣчто», предстоящія мысли, имѣютъ различіе и элементы общности Но такъ какъ и тѣ и другіе относятся къ разряду «нѣчто»,— то возникаетъ трудность, какъ бытіе можетъ быть одновременно и субъектомъ и качествомъ классификаціи? [1]). Очевидно нужно сдѣлать различеніе въ самомъ бытіи. Всѣ «нѣчто» имѣютъ между собой нѣчто общее, ибо всѣ они суть нѣчто, т. е. заключаютъ въ себѣ нѣкоторый актъ бытія. Если этотъ актъ бытія отвлечь отъ всѣхъ нѣчто, мы получимъ *начальное бытіе* (essere iniziale), бытіе чистое и общайшее [2]). Бытіе въ такомъ видѣ, какъ начало всѣхъ нѣчто, настолько едино и единственно, что не допускаетъ никакихъ различеній и раздѣленій и тѣмъ самымъ отличается и отдѣляется отъ всѣхъ «нѣчто». Но въ то же время оно тоже есть «нѣчто» и потому можетъ быть классифицируемо. Здѣсь уже нѣтъ противорѣчія, ибо начальное бытіе, какъ абстрактное, можетъ быть мыслимо въ двухъ аспектахъ, или какъ бытіе общее всѣмъ «нѣчто», или какъ бытіе въ своей отдѣльности и внѣ отношенія къ «нѣчто». Въ первомъ аспектѣ оно субъектъ классификаціи, во-второмъ объектъ. Это различеніе выводитъ изъ абсолютнаго и безплоднаго единства. къ двойственности принциповъ. Качество общее и способное къ различіямъ (variabile) должно находиться въ самомъ понятіи «нѣчто» [3]). Если бытіе можетъ быть мысленно выдѣлено изъ понятія «нѣчто», то и «нѣчто» можетъ быть мыслимо отдѣленнымъ отъ бытія. И тогда бытіе (начальное) отождествится съ качествомъ, способнымъ къ различіямъ— (qualità variabile), ибо съ введеніемъ его «нѣчто» начинаютъ различаться. Этотъ моментъ въ начальномъ бытіи можетъ быть названъ *терминомъ* бытія, и различія терминовъ бытія обосновываютъ различіе классовъ, которые въ своемъ высшемъ и послѣднемъ видѣ и будутъ искомыми категоріями. Поэтому

[1]) I, 82—92.
[2]) I, 87.
[3]) I, 95—111.

различеніе терминовъ бытія на конечное и безконечное, на абсолютное и относительное не первично и не «категоріи-но», ибо, во-первыхъ, это дѣленіе не охватываетъ идей общихъ и частныхъ, занимающихъ среднее мѣсто между абсолютнымъ и относительнымъ, ибо, во-вторыхъ, относительное, т. е. реали, есть нѣчто позднѣйшее по отношенію къ сущему абсолютному и потому не первично въ классификаціонномъ смыслѣ. Другими словами, категоріи въ истинномъ смыслѣ слова должны искаться дальше и глубже и могутъ быть найдены лишь въ *первоначальныхъ формахъ самого бытія* (forme primitive dell' essere) [1]). Эти формы тройственны, ибо бытіе имѣетъ три первоначальныхъ модуса, пребывая въ нихъ тождественнымъ. Въ самомъ бытіи различается три момента: моментъ *идеальный*, его познаваемость и, такъ сказать, сущность; моментъ *реальный*, его дѣйствительность и, такъ сказать, бытійность; моментъ *моральный*, его единство и, такъ сказать, связность въ самомъ себѣ [2]). Всѣ эти три момента взаимопроникаютъ и поддерживаютъ другъ друга. Въ первомъ моментѣ идеально заложены: моментъ реальный и моментъ моральный, во-второмъ дѣйствительны и реальны моментъ идеальный и моментъ моральный; въ третьемъ морально связуются: моментъ идеальный и моментъ реальный [3]) Въ другомъ мѣстѣ эту взаимопроникнутость трехъ первичныхъ формъ бытія Розмини называетъ *закономъ онтологическаго синтетизма*. «Этотъ законъ гласитъ, что бытіе имѣетъ своего рода онтологическій организмъ, и что разумъ, отдѣляя отдѣльный органъ отъ всего организма, образуетъ понятіе такого бытія, которое, будучи принятымъ за полное бытіе, приводитъ къ абсурду. Этотъ абсурдъ показываетъ, что подобное раздѣленіе не можетъ быть совершено реально и что оно заключаетъ въ себѣ противорѣчіе» [4]). Итакъ, первоначальныя формы бытія тройственны и въ то же время совершенно едины. Тройственность не есть еще троичность и тѣмъ не менѣе, нѣкоторая ея аналогія [5]). Въ тройственной формѣ от-

---

[1]) I, 111—116

[2]) I, 134—139, Teodic. v. II, 30—33. Sistema filosofico, p. 114—115.

[3]) I, 139—140. Sistema p. 116.

[4]) V, 2; Logica p. 245—246.

[5]) I, 155—158.

крывается первоначальное и несводимое далѣе различіе въ абсолютномъ единствѣ самого бытія, и потому на основѣ ихъ становится возможнымъ правильное ученіе *о категоріяхъ* [1]). Категоріи въ широкомъ смыслѣ означаютъ высказыванія, въ узкомъ—послѣднія высказыванія. Но послѣднія высказыванія или классы отнюдь не могутъ основываться на послѣдней степени общности или абстрактности. Если мы идемъ этимъ путемъ (путемъ Аристотеля), мы приходимъ къ нѣсколькимъ родовымъ понятіямъ, несводимымъ другъ на друга Послѣдніе же классы, устанавливаемые на основѣ первоначальныхъ формъ бытія, обладаютъ не только высшею степенью общности, но и высшей степенью виртуальной конкретности Кромѣ того, первоначальныя формы въ себѣ едины и внутренно связаны Поэтому онѣ, во-первыхъ, не сводимы дальше, во-вторыхъ, основны, въ-третьихъ, полны Онѣ несводимы, потому что бытію ничего не предшествуетъ, и различія въ самомъ бытіи могутъ быть лишь абсолютно первыми; онѣ основны, потому что лежатъ въ безусловной основѣ дѣйствительности, онѣ полны, потому что все, что есть, относится къ порядку идеальному, или къ порядку реальному, или къ порядку моральному [2]). Къ этимъ тремъ признакамъ нужно присоединить четвертый: совершенную *раздѣльность*; идеальное, какъ идеальное, не можетъ, напр, смѣшаться съ реальнымъ, и потому тутъ дѣйствительно три формы и въ трехъ формахъ единое бытіе [3]).

Абсолютное единство всего сущаго въ древнемъ мірѣ было осознано Парменидомъ; но осознано съ такой односторонностью, которая отрѣзывала путь къ пониманію множества. Первый Платонъ (а за нимъ Аристотель, который въ значительной мѣрѣ испортилъ своего учителя и только въ немногомъ его довершилъ) пытался соединить въ одну систему единство и множество, но его попытка не удалась, потому что въ самомъ бытіи онъ не нашелъ тѣхъ различій, которыя въ немъ дѣйствительно есть [4]). Въ нѣмецкомъ идеализмѣ мы находимъ новыя попытки, и столь же неудачныя. Кантовскій *субъ-*

[1]) I, 95—96; ср Logica 110—132.
[2]) I, 115—116.
[3]) I, 154.
[4]) I, 188, 189 Ср. Aristotele esposto ed esaminato p 130—143; 250.

ективизмъ обусловилъ пантеистическое выведеніе всей дѣйствительности изъ понятія Я, хотя не человѣческаго, но тѣмъ не менѣе все же составленному по типу Я человѣческаго. Здѣсь упущена изъ виду абсолютная несводимость одной первичной формы бытія на другую: реальной—на идеальную, моральной—на реальную [1]).

Разрѣшить эту проблему нельзя безъ тщательныхъ діалектическихъ различеній. Нужно опредѣлить точно, о какомъ единствѣ идетъ рѣчь и какой характеръ должно носить искомое «сведеніе». Прежде всего, искомое единство не можетъ найдено въ терминахъ бытія, ибо первыхъ терминовъ бытія, категоріяныхъ, несводимыхъ другъ на друга, — три, а послѣдующихъ, апостеріорныхъ,—безмѣрное множество [2]). Значитъ, искать единства можно лишь въ самомъ бытіи. Это бытіе мыслится тремя способами: или въ единствѣ съ своими терминами, или внѣ всякаго отношенія къ нимъ, или въ нѣкоторомъ отношеніи къ нимъ. Въ первомъ случаѣ бытіе *множественно*, а не едино, во второмъ—*абстрактно* и потому не можетъ объединять въ себѣ множество, въ третьемъ—предстоитъ мысли или какъ содержащее виртуально свои термины и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо *бытіемъ виртуальнымъ* (l essere virtuale), или же какъ *начало* и первая актуальность самихъ терминовъ и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо *бытіемъ начальнымъ* (l'essere inizіale) [3]) Бытіе виртуальное имѣетъ силу-возможность (potenza) опредѣляться самыми различными способами, которые всѣ мыслятся терминами потенціальнаго бытія и потому въ немъ объединяются. Бытіе начальное мыслится, какъ переводящее въ актъ всѣ возможные термины, т е. какъ ихъ общій принципъ, объединяющій ихъ въ ихъ актуальности. Такъ что діалектически бытіе виртуальное можетъ быть названо *универсальной матеріей*, а бытіе начальное *универсальной формой* всѣхъ вещей, поскольку бытіе становится для мысли всѣми вещами благодаря своей виртуальности и получаетъ ту или другую актуальную форму благодаря своей начальности» [4]). Розмини

---

[1]) I, 189—209, Logica, XXXIX—LIV

[2]) I, 210.

[3]) I, 210—211.

[4]) I, 211.

настаиваетъ на діалектическомъ, т. е. абстрактномъ характерѣ этихъ выраженій[1]) Ими лишь подчеркивается, что виртуальность и начальность бытія даетъ намъ возможность познавать вещи въ ихъ формѣ и матеріи, но отнюдь не говорится, что понятіе неопредѣленнаго бытія въ аспектѣ ли виртуальности или начальности открываетъ намъ вещи въ ихъ конкретной опредѣленности или Бога, который есть бытіе наиболѣе опредѣленное (determinato) Поэтому подъ бытіемъ, которое есть матерія и форма всего мыслимаго, и сказывается о всякой вещи, нельзя ни въ коемъ случаѣ разумѣть Бога, бытіе не виртуальное и начальное, а актуальнѣйшее и полнѣйшее. Пантеисты не обращаютъ вниманія на этотъ важный пунктъ[2]). Бытіе, матеріей и формой входящее въ каждую вещь, есть не само Сущее, т. е. Богъ, а лишь нѣчто сущее (alcun che dell'ente), абстрактированное отъ Сущаго абсолютнаго и потому существующее лишь въ разумѣ. Бытіе неопредѣленное—*идеально*, предстоитъ мысли, но въ то же время и не ничто, потому что въ дѣйствительности ему соотвѣтствуетъ если не само Сущее, то нѣчто отъ Сущаго[3]).

Такъ получается система абсолютнаго діалектическаго единства[4]). Неопредѣленное бытіе, простѣйшее и единое, въ аспектѣ виртуальности охватываетъ всѣ вещи, виртуально и неразличимо въ немъ содержащіяся, въ аспектѣ начальности объединяетъ всѣ ихъ актуальности. Всѣ «нѣчто», различаясь въ *терминахъ*, тождественны въ *бытіи*, причемъ тождество это совершенно, поскольку о каждомъ терминѣ сказывается *все* бытіе (tutto) простое и нераздѣльное, и частично, поскольку о каждомъ терминѣ бытіе сказывается не *всецѣло* (non totalmente), ибо терминовъ для него можетъ существовать безчисленное количество. Итакъ, бытіе можетъ быть названо *первымъ опредѣляемымъ* (primo determinabile), *общимъ опредѣляющимъ* (commune determinante) *и послѣднимъ опредѣленіемъ* (ultima determinazione) всякой вещи. Сужденіе: «бытіе есть такое-то нѣчто» имѣетъ три части. «бытіе»—подлежащее, «есть»—связь, «такое-то нѣчто»—сказуемое Бытіе-подлежащее—

---

[1]) I, 211—213,
[2]) I, 214—218.
[3]) I, 211,
[4]) I, 218—223.

есть бытіе виртуальное, первое опредѣляемое; связь «есть» есть первое дѣйствіе бытія начальнаго, общее опредѣляющее; сказуемое «такое-то нѣчто» есть бытіе начальное въ его завершительной функціи, послѣднее опредѣленіе [1]). Еще разъ Розминн подчеркиваетъ: всѣ эти различенія носятъ діалектическій характеръ Бытіе, діалектически понимаемое, въ одно и то же время предшествующе и апостеріорно для всякаго «нѣчто». Оно есть діалектическое подлежащее, предшествующее всякимъ «нѣчто», оно есть діалектическое сказуемое, для нихъ апостеріорное, и оно же есть связь, которой актуализируются соединеніе между ними и бытіемъ виртуальнымъ. Итакъ, есть нѣчто, могущее быть названнымъ одновременно и принципомъ *знанія*, и принципомъ *бытія* [2]). Но этотъ принципъ не есть *абсолютное* и *существующее* нѣмецкихъ пантеистовъ, ибо носитъ не онтологическій, а діалектическій характеръ Возраженіе, что начальное бытіе, какъ идеальное, превращаетъ всѣ предшествующія разсужденія въ чистѣйшій и абсолютный идеализмъ, устраняется указаніемъ, что когда мы говоримъ о бытіи, какъ *началѣ* вещей, мы отвлекаемся отъ *идеи*, черезъ которую оно нами созерцается, и разумѣемъ его *сущность*, *бытіе чистое*, лишь созерцаемое въ идеѣ и потому діалектически предшествующее всякой идеальной формѣ, нами имѣемой [3]). Въ отношеніи сферы знанія бытіе можетъ быть названо принципомъ, ибо содержитъ въ себѣ имплицитно всѣ идеи и всѣ разумныя формы, въ отношеніи сферы реалій оно также *начало*, ибо реальное также идетъ отъ него, но черезъ актъ, выходящій изъ сферы идеи, въ которой созерцается бытіе, и постигаемый *чувствомъ*, указывающимъ на реальность и внѣшнюю идею [4]) Что это не пантеизмъ, доказываетъ дальнѣйшій анализъ, который устанавливаетъ два пункта. Во-первыхъ, опредѣляетъ отношеніе трехъ первичныхъ формъ бытія между собою; во-вторыхъ, отношеніе тройственно-единаго бытія къ множественности реальныхъ терминовъ, т. е. къ міру конечныхъ вещей Первый пунктъ мы обрисуемъ теперь же Второй разсмотримъ особо.

[1]) I, 223—227
[2]) I, 227—232. Introd 428—435.
[3]) I, 236—239.
[4]) I, 240—245.

Сущее въ своемъ первомъ аспектѣ (субъектости) едино и абсолютно тождественно, ибо во всѣхъ трехъ формахъ оно совершенный субъектъ. Не то въ существахъ конечныхъ, въ которыхъ бытіе не совпадаетъ вполнѣ съ ихъ формой, отдѣленное отъ нея актомъ первоначальной божественной абстракціи [1]). *Реальная* форма бытія, вообще говоря, мыслится тремя способами: или какъ *сущее*, т. е. тожественное съ бытіемъ абсолютнаго сущаго или какъ *существующее* въ существѣ конечномъ, или какъ *чистая форма*, которая абстрагируется нами отъ сущаго, и, какъ универсальное понятіе, одинаково діалектически приложимо какъ къ бытію конечному, такъ и къ бытію безконечному. Въ существѣ конечномъ *реальная* форма, не будучи съ нимъ тождественной, находится въ немъ путемъ *соприсутствія* (compresenza), каковое соприсутствіе есть манифестація бытія въ конечномъ существованіи [2]). Но такъ какъ манифестація можетъ совершаться лишь путемъ мысли, то приходится думать, что всѣмъ членамъ бытія конечнаго предшествуетъ Сущее интеллектуальное (intellettivo), въ которомъ бытіе присутствуетъ въ интуиціи и въ то же время есть раздѣльность и противоположность между субъектомъ мыслящимъ и бытіемъ, объектомъ мыслимымъ, черта, характерная для конечнаго бытія. Поэтому все бытіе конечное можно раздѣлить на два класса: 1) существа интеллектуальныя и 2) сущее неинтеллектуальное, причемъ второе вторично и производно отъ перваго [3]).

Сущее въ своемъ второмъ аспектѣ (объектности) можетъ быть разсматриваемо или какъ *объектъ абсолютный* и существующій или же какъ *объектъ идеальный*. Въ первомъ случаѣ, какъ существенный объектъ божественнаго Разума, и такъ какъ между тремя абсолютными формами бытія есть взаимная и вѣчная внѣдренность, оно должно включить въ себя и субъектъ мыслящій и въ нихъ обоихъ субъектъ любимый съ абсолютнымъ тожествомъ бытія. Во второмъ случаѣ, какъ объектъ идеальный, оно есть фундаментъ *человѣческой теоріи знанія*. Бытіе мыслится нами двумя способами: или какъ оно есть въ себѣ, независимо отъ нашего

[1]) II, 6—7.
[2]) II, 7—8.
[3]) II, 11—15.

ума, или же какъ стоящее въ существенномъ къ нему отношеніи Въ первомъ случаѣ оно есть бытіе интуиціи и можетъ быть названо аноэтическимъ, во второмъ случаѣ оно есть бытіе рефлексіи и можетъ быть названо діаноэтическимъ. Второе богаче и совершеннѣе[1]). Если первое такъ сказать натурально и свойственно всѣмъ, то для второго требуется высокая степень развитія. И аноэтически и діаноэтически взятое бытіе—существенно есть объектъ. Но быть объектомъ, это и значитъ быть какимъ-нибудь образомъ мыслимымъ или предстоящимъ уму и, слѣдовательно, для бытія существенно имѣть отношеніе къ разуму, быть интеллигибельнымъ Поэтому-то бытіе *въ себѣ* интеллигибельно и, какъ таковое, есть *свѣтъ разума*, и то самое, въ чемъ и при посредствѣ чего нашъ умъ понимаетъ всѣ вещи. Реаліи, которыя не суть объекты въ себѣ,—и не интеллигибельны въ себѣ. Чтобы стать разумѣемыми, онѣ должны быть отнесены къ объекту, т. е. къ сущности[2]).

Наконецъ, въ третьемъ аспектѣ моральности сущее можетъ быть разсматриваемо въ своей связности и объединенности, и эта связность вскрываетъ глубочайшую черту нашего познанія. Въ самомъ дѣлѣ, знать что-нибудь,—это значитъ интеллектуально отожествиться съ какимъ-нибудь познаваемымъ, предстоящимъ разуму, «нѣчто»[3]). Здѣсь мы имѣемъ на-лицо единственный въ своемъ родѣ и своеобразнѣйшій актъ Мыслью мы *переносимся* въ объектъ и до такой степени, что въ субъектѣ нашемъ уничтожившемся и какъ бы превратившемся въ ничто ничего не остается кромѣ принимаемаго и познаваемаго объекта[4]) Въ познавательномъ актѣ субъектъ оставляетъ себя и забываетъ себя для того, чтобъ войти въ другое. Это *выхожденіе* субъекта изъ себя (uscire di se) можно назвать и инобъектированіемъ (inoggettivarsi). Оно есть чудесная способность, специфически характеризующая разумъ, ибо и въ чувственномъ воспріятіи происходитъ отождествленіе чувствующаго съ чувствуемымъ, но здѣсь чувствуемое есть лишь терминъ чувствующаго, а не бытіе въ

---

[1]) II, 48—59.
[2]) II, 77
[3]) II, 171—172.
[4]) II, 173.

себѣ. Въ актѣ же интеллектуальнаго выхожденія изъ себя познается настоящій видъ познаваемаго — сущій объектъ [1]) Инобъективированіе можетъ быть четвероякимъ 1. Инобъективированіе въ *чистый объектъ*, т е въ *идеальное бытіе*, открывающееся въ интуиціи. Это основа всѣхъ другихъ видовъ инобъективированія 2. Инобъективированіе познающаго субъекта въ себя самого, какъ въ объектъ. 3. Инобъективированіе въ чужой реальный субъектъ, т. е. познаніе однимъ человѣкомъ другого. 4. Инобъективированіе въ абсолютный и сущій объектъ, т. е. въ Бога. Въ послѣднемъ случаѣ актъ инобъективированія носитъ характеръ субъективно-объективный и не можетъ быть совершенъ иначе, какъ путемъ сверхъестественнымъ, ибо естественно нами познается лишь безлично-объективное, Богъ же есть объектъ личный и существующій и потому намъ становится извѣстнымъ лишь черезъ *откровеніе* [2])

Актъ инобъективированія имѣетъ два существенныхъ момента, интеллектуальный и волевой. Первый моментъ лежитъ въ основѣ познанія, второй—въ основѣ нравственности. Первый переноситъ насъ въ объектъ идеально, теоретически, второй реально, практически. Подобно тому, какъ въ порядкѣ познанія есть двѣ ступени, естественная и сверхъестественная, подобно этому въ порядкѣ моральномъ различается ступень первая, область морали природной,—тамъ, гдѣ инобъективированіе воли ограничивается бытіемъ идеальнымъ, и вторая ступень—область морали Богооткровенной, начинающаяся съ момента сверхъестественнаго узнанія объекта личнаго и абсолютнаго, т. е. Бога [3]).

Всѣ эти три момента, т. е бытіе, какъ субъектъ, бытіе, какъ объектъ, и бытіе, какъ связь, взаимопроникаютъ другъ друга, и тройственный «категорійный» ритмъ въ самой идеѣ бытія соединяется съ абсолютнымъ и совершеннымъ единствомъ.

Такова въ общихъ чертахъ постановка онтологической проблемы у Розмини. Она занимаетъ собой первые томы *Теософіи* и разработана съ наибольшей тщательностью. Послѣдніе два тома, относящіеся къ изслѣдованію частныхъ отдѣ-

---

[1]) II, 174—175.

[2]) II, 176—191; 199.

[3]) II, 192—198; 215—217.

ловъ онтологіи, именно къ рациональной теологіи и космологіи, гораздо болѣе фрагментарны, но зато и заключаютъ въ себѣ моменты большой важности и потому для насъ представляютъ первостепенный интересъ. Но прежде, чѣмъ перейти къ нимъ, мы сосредоточимся на вопросѣ, въ предыдущемъ изложеніи выдѣленномъ особо,—а именно. каково отношеніе троичественно-единаго бытія къ множественности реальныхъ терминовъ, т. е. къ міру конечныхъ вещей? Въ онтологическомъ обоснованіи идеологіи этотъ вопросъ занимаетъ огромное мѣсто, благодаря своеобразному освѣщенію, которое получаетъ онъ въ *Теософіи* Розмини.

III.

Въ ученіи о твореніи Розмини впервые обозначаетъ съ дѣйствительной опредѣленностью отношенія между бытіемъ абсолютнымъ и бытіемъ неопредѣленнымъ. Всѣ реальныя «нѣчто», изъ которыхъ составляется вселенная, состоятъ изъ интимнаго соединенія *начальнаго* бытія и *реальнаго* термина [1]). Чтобы понять ихъ, какъ слѣдуетъ, нужно точно опредѣлить природу этихъ двухъ элементовъ и характеръ ихъ соединенія. Начальное бытіе, проникая до самой глуби реальныя нѣчто, становится *сущностью* всякой сотворенной вещи, получая отъ послѣдней мѣру и, такъ сказать, конфигурацію. Совокупность всѣхъ сущностей, въ величайшемъ порядкѣ соединенныхъ между собой и предстоящихъ не нашему уму, а божественному, есть *архетипъ міра* (Esemplare) [2]). Послѣдній отличается, съ одной стороны, отъ міра человѣческихъ идей, съ другой—отъ божественнаго Слова. Первое, потому что идеи, содержащіяся въ архетипѣ, совершенны и абсолютны, идеи же человѣческаго познанія весьма не совершенны и очень относительны. Второе, потому что Слово Бога есть Само Абсолютное въ своемъ объективномъ аспектѣ [3]). «Это единое бытіе, простѣйшее и безконечное, не допускаетъ въ себѣ никакихъ ограниченій, будучи самимъ собой во всѣхъ своихъ трехъ формахъ завер-

[1]) I, 399.
[2]) I, 400.
[3]) I, 400; 419—420.

шенное и въ своей объективной формѣ» [1]). Сущность же конечныхъ вещей хотя и есть бытіе, но ограниченное и воспріимчивое къ ограниченіямъ, въ силу чего и характеризуется способностью къ детерминаціямъ. Поэтому архетипъ міра есть дѣло творческой свободы Бога, каковая свобода принадлежитъ Богу въ аспектѣ субъективности (скорѣе субъектности). Абсолютное бытіе, какъ субъектъ, безконечно любитъ себя, какъ объектъ, другими словами, бытіе познающее, безконечно любитъ бытіе познаваемое. Эта любовь заставляетъ Бога любить бытіе во всѣхъ возможныхъ, впрочемъ, достойныхъ любви видахъ. Чтобъ осуществить эту любовь, Богъ любитъ не только бытіе абсолютное и безконечное, но и бытіе относительное и конечное, и эта любовь есть *актъ творенія*. Итакъ, по преизбытку любви Богъ творитъ Себѣ конечный объектъ любви—Міръ. Твореніе предполагаетъ два момента Богъ долженъ: 1. возымѣть идею Міра, 2. реализовать ее [2]). Но какъ Онъ можетъ возымѣть идею Міра, когда въ Себѣ и передъ Собою Онъ не имѣетъ ничего, кромѣ абсолютнаго объективнаго бытія? Отмѣтивъ, что въ творческомъ актѣ Бога все мгновенно, Розмини такъ излагаетъ *логическую* послѣдовательность божественныхъ дѣйствій:

Первое дѣйствіе божественнаго Разума по отношенію къ бытію конечному есть *умственное отвлеченіе*. При посредствѣ него божественный Разумъ свободно абстрагируетъ изъ Своего абсолютнаго объекта *начальное* бытіе, другими словами въ бытіи Абсолютномъ различаетъ между *началомъ* и *терминомъ* и видитъ одно отъ другого ментально отдѣленнымъ [3]). Этимъ самымъ кладется существенное различіе между бытіемъ начальнымъ и бытіемъ абсолютнымъ. Абстракція есть понятіе разума, нѣкоторая граница разумомъ себѣ полагаемая, путемъ ограниченія своего собственнаго «взгляда» [4]). Она не существуетъ въ себѣ, а только въ разумѣ и для разума. Бытіе начальное, предстоящее божественному разуму, не есть поэтому Само Абсолютное, а нѣчто другое. И то, что оно содержится Абсолютнымъ и Имъ видится, вовсе не означаетъ,

[1]) I, 400.
[2]) I, 400—401.
[3]) I, 401
[4]) I, 402.

что оно есть *въ себѣ*, наоборотъ, въ себѣ оно ничто и лишь нѣчто въ разумѣ и порожденно «взглядомъ» божественнаго разума въ абсолютное бытіе при помощи нарочитаго ограниченія этого «взгляда». Причемъ ограниченіе не переходитъ въ абсолютное бытіе и остается во «взглядѣ» [1]) Эта остроумная комбинація метафизическихъ мыслей даетъ Розмини по новому и совершенно неожиданно освѣтить свою основную идеологическую интуицію. Характеристика идеальнаго бытія или возможнаго сущаго перестаетъ быть простымъ результатомъ идеологическаго анализа и получаетъ метафизическую «плоть и кровь». Начальное бытіе перестаетъ быть абстракціей мысли человѣческой и становится абстракціей мысли божественной Вотъ какъ болѣе конкретно характеризуетъ Розмини метафизическую природу начальнаго бытія.

«Абсолютное бытіе, долженствуя быть совершеннымъ сущимъ въ объективной формѣ, должно и въ этой формѣ обладать бытіемъ въ себѣ, т. е. субъектнымъ бытіемъ Слѣдовательно оно существуетъ и въ себѣ и въ абсолютномъ Разумѣ, которому оно существенно открыто Но этотъ Разумъ имѣетъ особую активность онъ производитъ божественную абстракцію, въ каковой абстракціи къ акту познанія абсолютнаго объекта въ себѣ присоединяется актъ иного характера: абсолютный объектъ разсматривается въ своемъ началѣ (inizio), и такимъ образомъ получается начальное бытіе, имѣющее существованіе относительное къ активности абсолютнаго Разума и вовсе не обладающее существованіемъ въ себѣ и бытіемъ субъективнымъ» [2]). «Но можетъ быть спросятъ,—говоритъ Розмини,—что это за объектъ, продуцированный для себя божественнымъ Разумомъ путемъ ограничительнаго взгляда, если, съ одной стороны, онъ не тождественъ съ этимъ Разумомъ, съ другой же— не есть абсолютный объектъ? Я отвѣчаю на это: онъ есть первое произведеніе, онъ—божественное познаніе конечнаго бытія, взятаго въ возможности, онъ основной элементъ всего сотвореннаго, свѣтъ, который, поскольку онъ сообщается сотвореннымъ умамъ, можетъ быть названъ сотвореннымъ, а также тѣмъ твореніемъ, про которое написано *Да будетъ*

---

[1]) I, 403.

[2]) I, 403—404. Ср III, 18.

свѣтъ! и сталъ свѣтъ. Слѣдовательно, начальное бытіе, это первое твореніе, не имѣетъ субъектнаго существованія; оно существуетъ лишь какъ объектъ по отношенію къ Разуму абсолютному и ко всѣмъ сотвореннымъ умамъ» [1]). Но въ то же время оно обладаетъ нѣкоторыми божественными чертами, объективностью, постигаемостью и т. д., вслѣдствіе чего приходится различать между *божественнымъ* и *Богомъ* (divino e Dio). Если начальное бытіе не есть Само Слово, то оно все же нѣчто отъ Слова, если не бытіе абсолютное, то все же принадлежность бытія абсолютнаго, если не Богъ, то нѣчто все же божественное.

Второе дѣйствіе міротворящаго Разума есть актъ *божественнаго воображенія* [2]). Различивъ путемъ абстракціи въ бытіи абсолютномъ бытіе начальное, божественный Разумъ продолжаетъ свободный актъ своего ограниченія черезъ поставленіе соотвѣтствующаго реальнаго термина бытію начальному. Этотъ терминъ, ограничительно воображенный творящимъ Разумомъ Бога, и конституируетъ *реальность Міра*. Еслибъ міръ черезъ воображеніе Бога не получалъ реальности и оставался въ себѣ не существующимъ, тогда бы Разумъ божескій впадалъ въ иллюзію, что невозможно. Значитъ, черезъ актъ божескаго воображенія міръ получаетъ дѣйствительное и «внутреннее» бытіе, хотя и всецѣло соотнесенное съ божественнымъ разумомъ. Итакъ, творящій разумъ Бога своимъ свободнымъ взглядомъ создаетъ міръ реальности, обладающей бытіемъ въ себѣ, причемъ это бытіе въ творческомъ воображеніи Бога полагается ограниченнымъ [3]). Въ этомъ положеніи сосредоточивается вся тайна міротворенія. Это поистинѣ тайна, ибо превосходитъ естественныя силы человѣческаго разсудка, но тайна, не заключающая въ себѣ внутренняго противорѣчія и вполнѣ логичная сама въ себѣ. Описаніе акта міротворенія, предпринятое Розмини, вовсе не имѣетъ цѣлью приподнять завѣсу надъ тѣмъ, что таинственно въ этомъ процессѣ и что превосходитъ силы ума человѣческаго; оно стремится лишь подойти къ тому, что въ этомъ процессѣ понятно, и путемъ разсмотрѣнія понятнаго доказать, что въ понятіи творенія,

[1]) I, 404—405.
[2]) I, 405.
[3]) I, 405—406.

во-первыхъ, нѣтъ ничего нелогичнаго, во-вторыхъ, что лишь этимъ понятіемъ намѣчается выходъ изъ другихъ точекъ зрѣнія, полныхъ внутреннихъ противорѣчій [1]).

Для устраненія возможныхъ недоразумѣній, необходимо отмѣтить, въ какомъ смыслѣ въ только что изложенномъ второмъ моментѣ міротворенія употребляется слово «воображеніе». Само собой разумѣется, воображеніе божественное безконечно отлично отъ воображенія человѣческаго. Оно всецѣло онтологично, тогда какъ творческое воображеніе человѣка онтологично лишь въ минимальной степени и психологично въ максимальной [2]). Творческое воображеніе человѣка питается воспріятіями извнѣ и дѣйствительно свободно и потому творяще лишь въ самой малой степени. Воображеніе божественное ничего не имѣетъ *внѣ* себя, ничѣмъ внѣшнимъ не «аффеціонируется» [3]). Божественное воображеніе есть сущность самого Бога А такъ какъ сущность Бога есть Бытіе, и не что иное какъ Бытіе, то божественное воображеніе есть само абсолютное Бытіе въ своей субъектной и реальнѣйшей формѣ [4]). Такого воображенія въ порядкѣ природной жизни мы не знаемъ, какъ и вообще въ чистомъ видѣ ни одно изъ качествъ божественнаго существа намъ не дано [5]). Но мы должны предположить именно такимъ божественное воображеніе, ибо иначе запутаемся въ нелѣпостяхъ. Итакъ, въ воображеніи божественномъ отсутствуетъ какая бы то ни была пассивность и рецептивность, оно созидательно въ абсолютной степени, ибо реальный терминъ Космоса всецѣло вызывается имъ изъ небытія.

Третье дѣйствіе міротворящаго разума—*божественный синтезъ*. Онъ объединяетъ два первые момента и дѣлаетъ ихъ взаимопроникающими. Начальное бытіе въ аспектѣ объективности есть существенная *интеллигибельность*, *идеальность*, взятое же отдѣльно отъ своихъ формъ, какъ имъ предшествующее, есть *чистая сущность* бытія Отнесенное, какъ интеллигибельность, къ реальнымъ терминамъ, оно производитъ всѣ

---

[1]) 406.
[2]) I, 406—407.
[3]) I, 407.
[4]) I, 408.
[5]) Teodicea, I, 40

сущности или *идеи* конечнаго бытія, отнесенное къ нимъ, какъ чистая сущность, оно производитъ въ конечныхъ существахъ *субъектное* въ себѣ бытіе [1]). Это двойное отнесеніе, совершаемое божественнымъ Разумомъ, производитъ такимъ образомъ совершенныя личныя существа, имѣющія разумъ и субъектное бытіе [2]). То, что лишено разума, есть простыя реали или термины, они живутъ въ воспріятіи разумныхъ существъ и, отнесенныя ими къ бытію объективному, получаютъ то начальное бытіе, которое дѣлаетъ ихъ реальными. Поэтому въ нѣкоторомъ смыслѣ можно сказать, что твореніе бездушной твари свершается не только въ божественномъ разумѣ, который ихъ творитъ въ самомъ подлинномъ смыслѣ слова, но имѣетъ своеобразное продолженіе и въ *разумѣ человѣка.* И сотворенныя «интеллигенціи» созидаютъ бытіе бездушной твари въ отношеніи самихъ себя. Въ этомъ тварные духи поистинѣ уподобляются Творцу [3]). Возраженіе, что при такой точкѣ зрѣнія бытіе бездушной твари исчерпывается ихъ данностью человѣческому познанію и безъ послѣдняго превращается въ ничто, — само собой отпадаетъ, ибо изложенная выше точка зрѣнія говоритъ лишь о томъ, что разумъ человѣческій въ извѣстномъ смыслѣ создаетъ бытіе бездушной твари лишь въ отношеніи себя самого, а не вообще. Прекращая свое бытіе въ отношеніи разума человѣческаго, если таковой перестаетъ существовать, бытіе бездушной твари продолжаетъ свое существованіе въ разумѣ божественномъ, вызвавшемъ ее изъ небытія [4]). Но, если разумъ человѣческій уподобляется разуму божественному, потому что имѣетъ въ себѣ нѣчто отъ «творческаго синтеза», то между ними существуетъ и огромная разница, ибо сотворенный разумъ познаетъ сущность бездушной твари весьма несовершенно, неполно и, главное, примѣнительно къ той физической связи, въ которой самъ съ ней находится. Разумъ же божественный проникаетъ ее до глубины, абсолютно не находясь отъ нея ни въ какой зависимости [5]).

---

[1]) I, 409
[2]) I, 410.
[3]) I, 411.
[4]) I, 412.
[5]) I, 412—413

Резюмируемъ сущность изложенной картины міротворенія словами самого Розмини:

1) «Начальное бытіе путемъ свободнаго акта божественной *абстракціи* извлекается изъ абсолютнаго бытія, взятаго въ его объективной формѣ и называемаго обыкновенно *Словомъ*.

2) Конечныя реаліи, образующія конечно-реальный терминъ начальнаго бытія, создаются мощью *воображенія* абсолютнаго существа въ его субъектной формѣ, въ христіанскомъ откровеніи называемой *Отцомъ*.

3) Эти реали, отнесенныя разумомъ черезъ актъ *божественнаго синтеза* съ начальнымъ бытіемъ, взятымъ какъ интеллигибельный объектъ, обусловливаютъ ви́дѣніе въ немъ *сущностей* или *идей* конечныхъ вещей.

4) Бытіе начальное, отнесенное разумомъ черезъ актъ божественнаго синтеза къ терминамъ конечно-реальнымъ, но взятое не какъ интеллигибельный объектъ, а какъ чистая сущность, производитъ субъектное и реальное бытіе конечныхъ существъ» [1]).

Итакъ, абстракція, мощь воображенія и актъ божественнаго синтеза,—вотъ три основныхъ момента божественнаго міротворенія. Здѣсь впервые съ полной ясностью обнаруживается, что подъ тройственно-единымъ бытіемъ Розмини разумѣетъ троично-единое существо христіанскаго Бога, ибо субъектную форму абсолютнаго бытія онъ называетъ Отцомъ, а объективную—*Словомъ*, т. е. Сыномъ. Во-вторыхъ, подраздѣленіемъ третьяго момента на два пункта устанавливается, что міръ сущностей или архетипъ міра составляетъ третій моментъ міротворенія, и такимъ образомъ логическій порядокъ основныхъ идей философіи Розмини получается слѣдующій: 1) Слово; 2) Начальное бытіе; 3) Конечная реальность; 4) Архетипъ міра; 5) Міръ, какъ совокупность конечныхъ существъ [2]). Розмини еще разъ повторяетъ, что различеніе моментовъ міротворенія носитъ чисто-логическій характеръ, а не хронологическій, что въ Богѣ всѣ акты вѣчны и мгновенны, но это различеніе очень важно, ибо установитъ подлинно ло-

---

[1]) I, 410

[2]) I, 413–414

гическую послѣдовательность въ отношеніи Абсолютнаго бытія къ бытію относительному — это значитъ, провести существенную грань между тѣмъ и другимъ [1]). Нашъ разумъ принадлежитъ къ бытію относительному, и потому для нашего разума порядокъ только что установленныхъ моментовъ существенно иной. Реальности эмпирическаго міра, такъ какъ онъ воспринимается нашимъ разумомъ, логически предшествуетъ міръ *сущностей* или архетипъ міра, поэтому для *насъ* реальность міра познается черезъ идеи и устанавливается при помощи идей. Другими словами, если для Бога реальность онтологически предшествуетъ возможности, то для насъ возможность предшествуетъ реальности и идеологически ее обосновываетъ. И такъ какъ установленіе реальности міра совершается нами въ *воспріятіи*, то творческія «интеллекціи» человѣка при воспріятіи могутъ быть сравнены съ творческимъ воображеніемъ Бога при сотвореніи міра и тогда придется различать одинъ логическій порядокъ моментовъ въ самомъ актѣ воспріятія и другой логическій порядокъ въ воспріятіи готовомъ, представляющемъ объектъ рефлексіи. Въ актѣ самого воспріятія порядокъ моментовъ слѣдующій: 1) Идеальное бытіе; 2) Почувствованная реальность; 3) Сущность или экземпляръ; 4) Воспринятая вещь Въ порядкѣ же рефлексіи сущность или экземпляръ занимаютъ второе мѣсто, а почувствованная реальность—третье [2])

Изъ этихъ положеній съ новой силой дедуцируется принципіальное различіе, во-первыхъ, между архетипомъ міра и Словомъ, во-вторыхъ, между Словомъ и начальнымъ бытіемъ. Архетипъ міра, заключающій всѣ сущности и идеи, осуществляемыя въ твореніи, не имѣетъ бытія въ себѣ и существуетъ лишь въ божественномъ разумѣ. Слово же Бога имѣетъ субъектное, ипостасное бытіе Кромѣ того, архетипъ міра обладаетъ *тварнымъ* характеромъ. Его можно отождествить съ той *сотворенной* Премудростью (Sapienza creata), къ которой относятся слова: «Прежде вѣка, отъ начала Онъ произвелъ меня» (Сир. XXIV, 10). «Отъ вѣка я помазана, отъ начала прежде бытія земли (Притч VIII, 23) [3]). Слово же Бога несотворенно. Оно независимо ни отъ свободной воли Бога,

[1]) I, 414
[2]) I, 415—416.
[3]) I, 419—420.

ни отъ начальнаго бытія и ни отъ реальныхъ терминовъ послѣдняго [1]) Здѣсь Розмини подчеркиваетъ свое согласіе съ Ангеломъ Школъ Архетипъ или «идеи существуютъ сначала въ Отцѣ, свободный разумъ котораго, творя міръ, отъ вѣчности устанавливаетъ идеи, какъ respectus rationis, и однако онѣ принадлежатъ къ божественной сущности, которую потомъ Отецъ сообщаетъ Сыну, вслѣдствіе чего Сыну идеи принадлежатъ, какъ архетипъ, выведенный изъ другого (dedotto da un altro), или, какъ говоритъ Ѳома Аквинскій, idea in Deo ad essentiam pertinet, sed Verbum ad personam» [2]) Получается противорѣчіе, которое замѣчаетъ самъ Розмини Творческій актъ Бога есть нѣчто логически болѣе позднѣе, чѣмъ рожденіе Сына, въ которомъ Отецъ объективируетъ Себя, утверждая и уразумѣвая Себя Самого [3]). Между тѣмъ Розмини вмѣстѣ съ Ѳомой Аквинскимъ утверждаетъ, что идеи существуютъ *сначала* въ Отцѣ, и *затѣмъ* сообщаются Сыну. И тогда архетипъ міра первѣе Сына На это Розмини отвѣчаетъ, что нужно отличать логическій порядокъ отъ хронологическаго. «Въ божественныхъ актахъ нѣтъ никакого хронологическаго порядка, они всѣ вѣчны. Слѣдовательно, въ одной и той же вѣчности, а не сначала и потомъ, былъ порожденъ Сынъ и сотворенъ міръ, и Сыну былъ сообщенъ архетипъ міра вмѣстѣ съ божественной сущностью Отца». «Различеніе логическаго «порядка» имѣетъ значеніе лишь по отношенію къ разуму, воспринимающему этотъ единый актъ Отца, которымъ Онъ говоритъ Себя Самого—Слово, и міръ въ Словѣ, и для Слова», (un ordine relativo alla mente che concepisce quest' atto unico del Padre con cui dice se stesso—Verbo—e il Mondo nel Verbo (e pel Verbo) [4]) Причемъ этотъ единый актъ имѣетъ два термина: одинъ безконечный и необходимый, которымъ Отецъ утверждаетъ Себя Самого и рождаетъ Сына, другой конечный и свободный, которымъ утверждается и творится міръ, Имъ замышленный [5]).

Второе различеніе, представляющее простой корольларій или

---

[1]) I, 420
[2]) I, 426—427.
[3]) I, 432.
[4]) I, 434—435
[5]) I, 439

выводъ изъ ученія о твореніи, касается взаимоотношенія Слова и начальнаго бытія. Какъ архетипъ міра не есть Слово, такъ и начальное бытіе не есть Слово. Но не будучи Самимъ Словомъ, оно въ то же время есть нѣчто отъ Слова. «Когда разумъ Отца познаетъ посредствомъ того, что нами названо *божественной* абстракціей, начальное бытіе, Онъ не видитъ чего-нибудь отличнаго отъ Своей собственной природы, Онъ видитъ Свою собственную природу, объективно существующую въ Своемъ Словѣ, т. е. видитъ нѣчто отъ Слова, различаемое имъ не реально, а интеллектуально отъ самого Слова» [1]). Поэтому различеніе производитъ въ Богѣ не новый объектъ, а лишь новое познаніе. Въ Богѣ нераздѣльны два момента при совершеніи божественной абстракціи актъ разума и объектъ, получающійся въ его результатѣ. И актъ разума и объектъ разума въ Богѣ образуютъ нѣчто сплошное (continuità) и безусловное единое [2]). Это единство и сплошность есть безусловная принадлежность Бога, не могущая быть сообщенной тварямъ, ибо *актъ* божественнаго разума никогда не можетъ стать *актомъ* разума человѣческаго. Но если несообщимы людямъ актъ и объектъ, взятые въ своей всецѣлости и безусловномъ единствѣ, то объектъ, взятый отдѣльно отъ акта, можетъ прекрасно стать объектомъ человѣческой интуиціи. Такъ получается, что начальное бытіе становится основой человѣческихъ процессовъ познанія, интеллектуальнымъ свѣтомъ, конституирующимъ самое разумное существо человѣка. Слѣдовательно, заключаетъ Розмини, «начальное бытіе существуетъ по иному въ человѣческомъ разумѣ и по иному въ разумѣ божественномъ, отъ котораго оно не отдѣлимо» [3]). Т. е. Розмини хочетъ показать, что основа критики Джоберти рушится. Въ интуиціи начальнаго бытія человѣкъ видитъ не Бога, а лишь нѣчто божественное, нѣкоторую принадлежность божественной сущности (un appartenenza della divina essenza) [4]).

Только что изложенное ученіе о твореніи, хотя и занимаетъ немного мѣста въ *Теософіи*, должно быть признано

---

[1]) I, 445.
[2]) I, 445—446
[3]) I, 446.
[4]) I, 447.

наиважнѣйшимъ пунктомъ во всей онтологіи Розмини. Страницы, посвященныя этой темѣ, едва ли не лучшее изъ всего, что написано Розмини. Въ нихъ впервые дѣлается остроумнѣйшая попытка преодолѣть основную трудность, выдвинутую Джоберти противъ идеологіи Розмини. О дефектахъ этого метафизическаго построенія мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ, теперь же только отмѣтимъ, что Розмини заговариваетъ о Джоберти весьма кстати. Онъ упоминаетъ его здѣсь, какъ и вообще во всѣхъ своихъ трудахъ, полемически, мимоходомъ бросая мысль, что своими глубокими различеніями онъ отнимаетъ смыслъ у возраженій Джоберти. На самомъ же дѣлѣ въ ученіи о твореніи мы съ полной наглядностью можемъ установить *безсознательную зависимость Розмини отъ критики Джоберти*. Въ предыдущей главѣ мы указали, что въ первой фазѣ полемики Джоберти высказалъ мысль о возможности онтологически истолковать идеологію Розмини. «Онтологизмъ», говоритъ Джоберти, «можетъ дать намъ адекватное и глубокое объясненіе того возможнаго сущаго, которое психологизмъ въ лицѣ Розмини принужденъ былъ считать первичнымъ и необъяснимымъ фактомъ» [1]). Это объясненіе находится въ связи съ *синтезомъ творческаго акта*, «каковой синтезъ, заключая въ себѣ реальное отношеніе между Сущимъ и существующимъ, приводитъ къ необходимому допущенію подобія между этими двумя терминами, несмотря на безмѣрное различіе, отдѣляющее ихъ другъ отъ друга, и позволяетъ намъ увидѣть это отношеніе *въ вѣчной идеѣ Сущаго, по которой было замышлено существующее* въ томъ самомъ творческомъ актѣ, которымъ оно произведено. Слѣдовательно, идея возможнаго сущаго («начальное бытіе» *Теософіи*) есть тотъ вѣчный архетипъ міра, безъ котораго твореніе было бы невозможно. Другими словами, сущее возможное составляетъ часть божественной постигаемости, и такъ какъ послѣдняя сообщена намъ въ интуиціи черезъ творческій актъ и образуетъ нашу разумность, то отсюда слѣдуетъ, что идея абстрактнаго бытія, служащая свѣтомъ рефлексіи, есть сама божественная идея... Значитъ духъ человѣческій получаетъ идею возможнаго сущаго двумя способами: какъ божественный архетипъ въ интуиціи

[1]) Introd. II, 206.

абсолютнаго сущаго и какъ отображеніе, воспроизведенное по божественному типу въ мощи творческаго акта» [1]).

Параллелизмъ между мыслями Джоберти и Розмини бросается въ глаза. Общая концепція ученія о твореніи Розмини не только предусмотрѣна, но и *предуказана* въ критикѣ Джоберти. Мы не хотимъ этимъ сказать, что Розмини сознательно скрылъ свою зависимость отъ Джоберти. Онъ своеобразно и остроумно развилъ ученіе о твореніи, проявивъ въ этомъ развитіи свойственную ему глубину мысли, и въ то же время почти несомнѣнно, что первые импульсы къ построенію онъ получилъ отъ Джоберти. Вѣдь приведенныя мысли Джоберти находятся въ *Введеніи*, а не въ *Заблужденіяхъ*. Если о своихъ *заблужденіяхъ* Розмини могъ читать въ неспокойномъ состояніи духа, перелистывая наспѣхъ страницы и больше къ нимъ не возвращаясь или даже вовсе не читать ихъ (подобно тому, какъ Шеллингъ не сталъ читать *Феноменологіи* Гегеля, увидѣвъ, что Гегель расходится съ нимъ), то *Введеніе въ философію* и критику идеологіи, въ немъ заключающуюся, Розмини долженъ былъ прочесть очень внимательно, во-первыхъ, потому, что она изложена на немногихъ страницахъ, во-вторыхъ, потому, что онъ просмотрѣлъ передъ напечатаніемъ сочиненіе Тардити «*Письма розминіанца къ Джоберти*», всецѣло посвященное разбору критическихъ замѣчаній, сдѣланныхъ Джоберти въ *Введеніи въ изученіе философіи*.

IV.

Въ самой тѣсной связи съ ученіемъ о твореніи находится новый рядъ мыслей *о божественномъ въ природѣ*, или объ онтологической сущности Космоса. Этотъ обширный фрагментъ изъ *раціональной теологіи*, которому предпослано искусно и съ подъемомъ написанное посвященіе Александро Манцони, для насъ представляетъ значительный интересъ по двумъ основаніямъ. Во-первыхъ, онъ пріоткрываетъ конкретныя формы основной интуиціи Розмини объ идеальномъ бытіи и показываетъ, что кромѣ ярко выраженной потребности усложняющихся дистинкцій, кромѣ сильнаго потока дискурсивнаго развертыванія мысли, нако-

[1]) Ibid. 207.

нецъ, кромѣ общихъ стремленій создать ортодоксальную систему философіи, у Розмини было особое интимное чувствованіе вселенской жизни, больше, чѣмъ что-нибудь другое, опредѣляющее его философскую физіономію и лучше всего обрисовывающее тотъ подземный корень, изъ котораго выростала вся его философія Во-вторыхъ, трактатъ о *божественномъ въ природѣ* является дальнѣйшимъ развитіемъ мыслей, набросанныхъ въ ученіи о твореніи, и такимъ образомъ логически продолжаетъ онтологическое обоснованіе идеологіи, которое въ ученіи о твореніи находитъ свое первое выраженіе. Самъ Розмини указываетъ на тѣсную связь между ученіемъ о твореніи и ученіемъ о сущности природы. «Продуктъ божественной абстракціи,—говоритъ онъ при изложеніи своей концепціи міротворенія,—направленной на абсолютный объектъ, т. е. на Бога, удерживаетъ въ себѣ нѣкоторыя изъ божественныхъ свойствъ, объективность, умопостигаемость и т. п., вслѣдствіе чего рождается различеніе между *божественнымъ и Богомъ*, о чемъ мы будемъ трактовать въ особой книгѣ, и въ примѣчаніи указываетъ, что этой книгой будетъ Del divino nella Natura [1]).

Розмини прежде всего подчеркиваетъ, чего онъ не будетъ касаться вовсе, говоря *о божественномъ въ природѣ*. Во-первыхъ, онъ не будетъ говорить о Богѣ или вещахъ божественныхъ, взятыхъ въ порядкѣ сверхъ-природномъ, т. е. сверхъестественномъ [2]). Во-вторыхъ, онъ не будетъ говорить и о естественной религіи, т. е. о Богѣ, поскольку о Немъ можетъ возымѣть какую-нибудь положительную теорію природный разумъ человѣка, разсматривая то, что говоритъ о Богѣ вселенная [3]). Вопросъ, подлежащій изслѣдованію, Розмини формулируетъ такъ: «открывается ли уму человѣческому непосредственно въ области сотвореннаго бытія нѣчто божественное въ самомъ себѣ, т. е. нѣчто принадлежащее божественной природѣ?» На этотъ вопросъ Розмини сразу же отвѣчаетъ положительно [4]) и такъ мотивируетъ свой отвѣтъ. Все, что имѣетъ матерію, не можетъ быть признано божественнымъ. Точно также не можетъ быть признано божественнымъ что-нибудь ко-

[1]) I, 405.
[2]) IV, 5.
[3]) IV, 5—6
[4]) IV, 6.

нечное и ограниченное, носящее въ себѣ какіе-нибудь предѣлы. Слѣдовательно, поставленный вопросъ можно сформулировать еще такъ: открывается ли во вселенной такая природа, которая была бы нематеріальной и безграничной? [1]) Въ такой формулировкѣ уже намѣчается опредѣленный отвѣтъ. Во-первыхъ, изъ вопроса ясно, что искомый божественный элементъ можетъ быть лишь *объектомъ разума*, ибо онъ долженъ непремѣнно *открываться*, что возможно только при наличности и по отношенію къ *разуму*, безъ котораго ничего не можетъ открываться. Во-вторыхъ, если будетъ найдено нѣчто божественное, открывающееся человѣческому разуму, то это нѣчто не должно быть непремѣнно частью природы въ собственномъ смыслѣ слова, ибо очевидно, предметъ познанія вовсе не долженъ непремѣнно входить въ составъ познающаго, вѣдь иначе, познавая камни, мы должны были бы становиться камнями и, познавая Бога, превращаться въ Бога, что представляется Розмини абсурдомъ. Слово *открываться* устанавливаетъ дуализмъ между тѣмъ, что открывается, какъ безграничное, и ограниченнымъ субъектомъ, которому это безграничное открывается, и двѣ природы, природа міра и Бога, навсегда признаются различными и несліянно раздѣленными [2]). Итакъ, искомый божественный элементъ природы долженъ обладать двумя чертами: нематеріальностью и безпредѣльностью. Но вѣдь это какъ разъ и есть тѣ черты, которыя наиболѣе фундаментальнымъ образомъ характеризуютъ *идеальное бытіе*, составляющее основу всей философіи Розмини. А такъ какъ идеальное бытіе давно установлено въ идеологическомъ и онтологическомъ порядкѣ и есть нѣчто безспорное на той ступени изслѣдованія, на которой теперь стоитъ Розмини, то условная форма предыдущаго разсужденія переходитъ въ безусловныя утвержденія. Нужно только признать тождество между искомымъ и давно уже найденнымъ. А это тождество Розмини представляется очевиднымъ. «Идеальное бытіе не допускаетъ никакой матеріальной конкретизаціи и никакихъ границъ. Оно есть то, что не только дѣлаетъ открытымъ само себя, но и даетъ возможность человѣку познавать всѣ другія вещи, причемъ, от-

---

[1]) IV, 6—7.
[2]) IV, 7

крывая себя и создавая познаніе, оно въ себѣ самомъ содержитъ безусловную достовѣрность» [3]). Другими словами, идеальное бытіе полностью удовлетворяетъ требованіямъ, предъявленнымъ раньше къ божественной основѣ природы. Такъ, основной принципъ космологіи Розмини опознается тождественнымъ съ основнымъ принципомъ идеологіи, уже обоснованномъ онтологически Благодаря этому изслѣдованіе вопроса *о божественномъ въ природѣ* получаетъ твердыя основы, которыя уже не требуютъ дальнѣйшихъ уясненій, съ другой же стороны—отвлеченный принципъ идеологіи наполняется новымъ конкретнымъ содержаніемъ, ибо признается его тождество съ глубочайшей метафизической основой жизни Вселенной. «Если это такъ», говоритъ Розмини, «и если я не ошибаюсь, у насъ въ рукахъ очутился элементъ, который мы искали, элементъ, благодаря которому міръ, сотворенный Богомъ, таитъ въ своихъ нѣдрахъ нѣкій постоянный отсвѣтъ своего вѣчнаго и безпредѣльнаго Создателя, таитъ нѣчто пребывающее и связанное съ Первопричиной, которая, сотворивъ міръ, не предоставила конечное бытіе самому себѣ и не отдѣлила его вполнѣ и всецѣло отъ Своего собственнаго бытія; и это нѣчто, оставшись въ мірѣ, какъ нѣкоторая реликвія Десницы, его создавшей, несомнѣнно составляетъ вершину и, если можно такъ выразиться, послѣднюю точку удивительной moles mundi, вершину и точку, которыя для смертнаго глаза теряются въ безконечности абсолютнаго бытія и тамъ, какъ корень огромнаго растенія въ своей родимой почвѣ, приникаютъ, уходятъ вглубь, таятся и цѣпко держатся» [1]).

Противъ этого основоположенія подымаются съ двухъ сторонъ сильныя возраженія [2]). Одни находятъ, что въ сферѣ сотвореннаго не можетъ быть допущено ничего *божественнаго* въ собственномъ смыслѣ слова. Другіе (подъ этими другими приходится разумѣть одного Джоберти) находятъ, что Розмини останавливается на полдорогѣ, ибо если божественный элементъ природы, въ интуиціи открытый человѣку, божественъ въ подлинномъ смыслѣ слова, то объектомъ человѣческой интуиціи является не просто божественное, но самъ Богъ, по-

[1]) IV, 8.
[2]) IV, 8—9.
[3]) IV, 9.

тому что различать божественное въ себѣ и Бога невозможно [1]). «Несмотря на эти нападки», говоритъ Розмини, «я продолжаю итти по среднему пути и настаиваю, во-первыхъ, что Создатель міра въ этомъ Своемъ чудесномъ произведеніи запечатлѣлъ нѣчто отъ Самого Себя, являющееся какъ бы ключемъ всего мірозданія, и не раздѣлилъ непроходимо Свою несотворенную природу отъ сотворенной и непрерывно творимой Имъ природы, которая поэтому не вполнѣ лишена божественнаго свѣта». На доказательствѣ этого тезиса Розмини не останавливается. Ему кажется, что такія черты идеальнаго бытія, какъ универсальность, неизмѣнность, вѣчность и т. д, вполнѣ обосновываютъ божественность идеальнаго бытія [2]). Гораздо серьезнѣе онъ считаетъ возраженіе Джоберти и, чтобъ устранить его, производитъ настойчивое различеніе между понятіемъ *божественнаго* и понятіемъ *Бога*. Онъ соглашается съ Джоберти, что если мы перенесемся мыслью въ трансцендентный міръ, къ Богу, то несомнѣнно исчезнетъ всякая разница между божественнымъ въ себѣ и Богомъ». Различеніе между Богомъ и божественнымъ относится къ точкѣ зрѣнія нашего міра и корреллятивно съ нашимъ умомъ [3]). Это не реальное различеніе, а интеллектуальное, сообразное съ нашимъ способомъ воспринимать вещи. И Розмини считаетъ, что вопросъ этотъ относится именно къ плану нашихъ земныхъ точекъ зрѣнія.

Тутъ Розмини впадаетъ въ своеобразный полемическій ὕστερον πρότερον. Онъ говоритъ: «Такъ какъ идеальное бытіе не есть абстракція, сдѣланная нами и полученная изъ чего-то ранѣе нами познаннаго (ибо въ такомъ случаѣ мы познавали бы черезъ рефлексію, а не черезъ интуицію),— то мы имѣемъ его до воспріятія отдѣльныхъ вещей, какъ объектъ, данный намъ въ интуиціи такъ, какъ онъ есть» [4]). Эти слова заставляютъ напомнить, что въ *Новомъ Опытѣ* Розмини считаетъ идеальное бытіе абстракціей, да еще послѣдней (un astrazion ultima), вовсе не возводя ее къ творческому акту Бога. Если онъ теперь возражаетъ Джоберти съ нѣкоторой силой, то это зависитъ отъ того, что съ періода

[1]) IV, 9—10.
[2]) IV, 10.
[3]) IV, 11.
[4]) IV, 12.

написанія *Новаго Опыта* онъ занялъ существенно новую позицію. Просто абстракція у него подъ вліяніемъ критики Джоберти и отчасти подъ вліяніемъ вскользь брошенныхъ положительныхъ утвержденій Джоберти превратилась въ абстракцію *божественную*, совершенно независимую отъ всѣхъ процессовъ ума человѣческаго и, главное, носящую характеръ онтологическій, а не идеологическій. Розмини своимъ ученіемъ о божественной абстракціи заполнилъ вопіющую недоговоренность своей прежней системы и, какъ бы приподнятый критикой Джоберти на новую, болѣе высокую точку зрѣнія, выполнилъ категорическое требованіе, поставленное Джоберти въ самой недвусмысленной формѣ: первое звено познанія *утвердить на небесахъ*. Знамя Джоберти: Ab Iove principium водружено самимъ Розмини въ ученіи о твореніи, и потому не можетъ не представиться страннымъ, что съ этимъ самымъ Джобертіанскимъ знаменемъ въ рукахъ Розмини теперь устремляется на Джоберти.

Идеальное бытіе, какъ божественная абстракція, имѣемая нами до воспріятія отдѣльныхъ вещей, есть принадлежность Бога, а не Богъ. Оно априорно не только по отношенію къ воспріятіямъ, обусловленнымъ нашею чувственностью, но и по отношенію къ воспріятію Бога, всецѣло обусловленному вѣрой и откровеніемъ [1]). «Въ Богѣ есть свойства, которыя по законамъ человѣческаго ума могутъ быть совершенно отдѣлены отъ Бога и разсматриваемы сами въ себѣ. Въ послѣднемъ случаѣ они предстоятъ нашему разуму, какъ идеальныя сущности, вовсе не имѣющія въ себѣ все потребное для полнаго понятія Бога... и все же сохраняющія, благодаря своему божественному происхожденію, нѣчто, что ихъ возвышаетъ надъ всѣмъ сотвореннымъ и что заставляетъ насъ іерархически отдѣлять ихъ и называть божественными» [2]). Итакъ, идеальное бытіе не есть Богъ, съ другой стороны, оно превосходитъ все сотворенное. Слѣдовательно, мы должны заключить, что оно— принадлежность Бога или нѣчто божественное [3]). Въ подтвержденіе своихъ мнѣній Розмини ссылается на имена Августина, Ансельма, Бонавентуры [4]) и приводитъ нѣсколько мѣстъ изъ

[1]) IV. 12.
[2]) IV, 13.
[3]) IV, 13.
[4]) IV, 14

св. Григорія Нисскаго, св. Кирилла Іерусалимскаго и Ѳомы Аквинскаго [1]). Но какъ имена, такъ и выписки производятъ не то впечатлѣніе, котораго ищетъ Розмини. Въ своей критикѣ Джоберти вполнѣ правильно указывалъ, что въ ученіи о природѣ идеальнаго бытія Розмини опредѣленно расходится съ Августиномъ, Ансельмомъ и Бонавентурой, а приведенныя Розмини выписки либо говорятъ больше (свв Григорій Нисскій и Кириллъ Іерусалимскій), либо говорятъ меньше (Ѳома Аквинскій), чѣмъ нужно Розмини, чего самъ онъ вполнѣ скрыть не можетъ [2]). Послѣдняя ссылка его на Псевдо-Діонисія [3]), который называетъ Бога сверхъ-сущимъ (ὑπερὼν), нисколько не уясняетъ вопроса, ибо если это наименованіе принимать въ строгомъ смыслѣ, тогда Богъ, приступая къ міротворенію и устремляя, по Розмини, ограничительный взглядъ въ свою Сущность, долженъ былъ произвести не начальное бытіе, а начальное *сверхъ-бытіе* Вообще во всей аргументаціи Розмини, направленной противъ Джоберти, явно замѣтны неувѣренность и неубѣдительность. Вѣдь въ главномъ онъ съ Джоберти уже согласился. Онъ призналъ, что если разсуждать по существу, а не съ человѣческихъ точекъ зрѣнія (но вѣдь всякое логическое разсужденіе есть разсужденіе по существу), то разницы между божественнымъ въ себѣ и Богомъ быть не можетъ. Споръ Джоберти съ Розмини былъ направленъ не на это несуществующее различеніе, а на нѣчто гораздо болѣе существенное: есть ли идеальное бытіе (основной принципъ Розмини) нѣчто въ собственномъ смыслѣ божественное или же его можно только *называть* божественнымъ и оно божественно лишь *такъ сказать* [4]). Теперь Розмини называетъ идеальное бытіе божественнымъ въ подлинномъ смыслѣ слова (in un proprio senso), хотя какъ увидимъ ниже, въ его высказываніяхъ все же остаются важныя колебанія.

Отвѣтивъ на возраженія съ двухъ сторонъ и установивъ, что божественное въ природѣ или идеальное бытіе носитъ характеръ подлинной божественности, Розмини переходитъ къ изслѣдованію вопроса, что именно конкретно представляетъ изъ

---

[1]) IV, 14—17.
[2]) IV, 15.
[3]) IV, 18
[4]) IV, 18—22.

себя этотъ божественный элементъ. Тутъ изслѣдованіе его принимаетъ *историческій* характеръ и, кромѣ того, устремляется въ *античность*. Такое направленіе изслѣдованія онъ объясняетъ тѣмъ, что его интересуетъ божественное *внѣ* христіанскаго откровенія, *внѣ* того безмѣрнаго свѣта, который источникомъ своимъ имѣетъ Евангеліе. Это природно-божественное въ чистомъ видѣ является предметомъ умозрѣнія и религіи до-христіанскаго человѣчества. Вотъ почему для разрѣшенія вопроса *о божественномъ въ природѣ* по существу требуется переходъ на историческую почву [1])

Въ древности понятіе божественнаго сосредоточивается съ большой настойчивостью вокругъ священнаго имени *неба* [2]). Уже у пиѳагорейцевъ метафизика чиселъ ставится въ связь съ небесами («все небо есть число и гармонія»). Они, равно какъ и элеаты, дѣлили вселенную на три сферы. Высшую называли Ураномъ или Олимпомъ, жилищемъ боговъ, среднюю—Космосомъ, низшую—земною, подлунною областью. Причемъ Уранъ пиѳагорейцевъ или, вѣрнѣе, во всей античной философіи носитъ характеръ символическій и есть мѣсто потустороннее, гдѣ нѣтъ ничего преходящаго [3]). Насколько традиціонно было такое представленіе и насколько могущественъ былъ его авторитетъ, показываетъ то, что такой трезвый и критическій умъ, какъ Аристотель, находится во власти этого представленія [4]). Впрочемъ, у Аристотеля это представленіе взято въ искаженномъ видѣ. Небо пиѳагорейцевъ, носящее символическій характеръ, отождествляется у Аристотеля съ видимымъ матеріальнымъ небомъ, почему небесныя тѣла обожествляются. Аристотель самъ указываетъ на традиціонность этихъ своихъ утвержденій. «Всѣ люди», говоритъ онъ въ трактатѣ о *Небѣ*, «имѣютъ нѣкоторыя представленія о богахъ, и всѣ варвары, какъ и греки, приписываютъ тому, что признается ими божественнымъ, наиболѣе возвышенное мѣсто» [5]). И дѣйствительно, нѣкоторые изъ «варваровъ», напр., евреи, приписываютъ небу совершенно исключительное значеніе. У

[1]) IV, 26.
[2]) IV, 26.
[3]) IV, 27.
[4]) IV, 29.
[5]) IV, 30.

евреевъ небо—обиталище Бога и высшій символъ всего божественнаго. Еще въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчаются выраженія: «согрѣшилъ противъ *Неба* и противъ тебя» (Марк. XI, 30). Это словоупотребленіе вошло въ новые языки и встрѣчается на крайнемъ Востокѣ у китайцевъ, которые часто Бога называютъ *небомъ* (tien) [1]) Любопытно, что между двумя аспектами божественнаго у грековъ (Уранъ и Олимпъ) и между двумя аспектами пониманія неба у евреевъ (sciamaim и rakia), можно установить полный параллелизмъ. Rakia, какъ свидѣтельствуютъ гебраисты, означаетъ «распростеръ металлическимъ блестящимъ пластомъ», и это вполнѣ соотвѣтствуетъ этимологическому значенію греческаго *ολυμπος*. Sciamaim производитъ отъ корня «былъ высокъ», во множественномъ числѣ означаетъ «высокія вещи», и это буквально соотвѣтствуетъ греческому *οὐρανός* [2]). Въ духѣ этой общей традиціи отцы церкви подъ *небесами* во многихъ мѣстахъ свящ. писанія разумѣютъ разумныхъ духовъ и души святыхъ, въ которыхъ обитаетъ Господь и вмѣстѣ съ которыми Онъ царствуетъ надъ міромъ [3]).

Особый свѣтъ на истинное значеніе *неба* бросаетъ философія Платона. Такъ какъ въ ней объединилось много нитей различныхъ религіозныхъ преданій, для насъ утерянныхъ, то Платонъ естественно пріобрѣтаетъ особый интересъ. «Когда появился на свѣтѣ великій духъ Платона, Небо уже было профанировано народными миѳами, миѳами поэтовъ, чувственными и сладострастными образами, которые низвели его въ низшій разрядъ преходящихъ вещей» [4]) Чрезвычайному и единственному (straordionaria ed unica) дарованію Платона для возстановленія болѣе чистаго пониманія пришлось выйти за сферы небеснаго и создать образъ болѣе высокій, чѣмъ само небо,—назвавъ его *ὑπερουράνιος τοπος*, Платонъ самъ отмѣчаетъ въ Федрѣ, что никто изъ поэтовъ не воспѣвалъ еще занебесной сферы и никто никогда не сможетъ достойнымъ образомъ ее воспѣть [5]). Тутъ подъ поэтами нужно разумѣть не одного Гомера, но и Орфиковъ и Пиѳагорейцевъ, которые

---

[1]) IV, 32.
[2]) IV, 34.
[3]) IV, 36.
[4]) IV, 37.
[5]) IV, 38

въ своихъ популярныхъ доктринахъ слишкомъ ужъ закрывали истину таинствами и символами. Описывая занебесную сферу, Платонъ старается сбросить власть символовъ и достигнуть чистой несмѣшанной истины. Здѣсь обитаетъ «родъ истиннаго знанія» или иначе—идея самой науки, а недалеко отъ нея живетъ «сущность, поистинѣ существующая, *ουσία ὀντως οὖσα*, не имѣющая ни цвѣта, ни фигуры, ни чего-нибудь, доступнаго осязанію». Это мѣсто Розмини считаетъ монотеистическимъ исповѣданіемъ Платона, ибо единая идея науки, вѣдающей и обосновывающей *множество*, коренится въ абсолютномъ бытіи совершенно сверхчувственнаго характера [1]). Отдѣльные и многіе боги обитаютъ на небѣ, а не въ этой занебесной сферѣ, въ каковой обитаетъ лишь ихъ единая божественная сущность *τὸ τῶν θεῶν γένος*. Этимъ самымъ Платонъ оставляетъ грубую популярную доктрину о звѣздахъ-богахъ, принятую и закрѣпленную Аристотелемъ [2]), считая, что она не имѣетъ за собой никакихъ логическихъ основаній, *οὐδ ἐν ἑνὸς Λόγου Λελογισμένου* и истолковываетъ традиціонное *небо* абсолютно духовно, раскрывая тайный и глубокій смыслъ тысячелѣтнихъ преданій, теряющихся въ глуби вѣковъ [3]). *Небо* всей древности превращается у Платона въ міръ идеальныхъ сущностей, *въ мѣсто умопостигаемое*, и божественный элементъ въ природѣ, который у грековъ и у «варваровъ» отождествляется съ *небомъ*, познается въ своей чисто-интеллектуальной природѣ, какъ идеальное бытіе [4]). Розмини важно установить, что эта доктрина Платона не была личнымъ созданіемъ его философскаго генія, что Платонъ только переработалъ и досказалъ тысячелѣтнія традиціи. Вопреки Аристотелю и подвергая его извѣстія критикѣ, Розмини утверждаетъ, что у Пиѳагорейцевъ существовало принципіальное различіе между чувственными и сверхчувственными числами, этими прототипами Платоновскихъ идей, и что Платонъ въ своемъ ученіи объ идеяхъ опирался на пиѳагорейскія традиціи [5]). Съ другой стороны, Розмини считаетъ совершенно правильными неоплатоническія толкованія уче-

---

[1]) IV, 40.
[2]) IV, 46.
[3]) IV, 47—50.
[4]) IV, 52—53.
IV, 54.

нія Эмпедокла, «подобное познается подобнымъ», ученія, тоже восходящаго къ пиѳагорейскимъ традиціямъ. Подъ подобіемъ Розмини съ неоплатониками разумѣетъ то самое, что потомъ Платонъ обозначилъ словомъ *идея*, вѣдь идеи Платона созданы главнымъ образомъ для того, чтобъ объяснить тожественное и сходное въ вещахъ [1]). Но пиѳагорейскія традиціи находятся въ тѣсной связи съ другими болѣе древними традиціями, которыя передаются Греціи съ *Востока* [2]) Нить традицій тянется отъ Платона къ Итало-Греческимъ философамъ, отъ нихъ къ орфикамъ, къ циклическимъ и миѳологическимъ поэтамъ, отъ послѣднихъ—къ мудрецамъ Востока. «На востокѣ мы находимъ тотъ источникъ, изъ котораго вытекаетъ вся эта цѣпь истинъ, драгоцѣннѣйшихъ для человѣчества. И этотъ источникъ—божественное откровеніе, полученное людьми въ самомъ началѣ ихъ исторіи» [3])

Откровеніе Востока, можно сказать, резюмируется въ одномъ словѣ Iehovah, обозначающее *абсолютное бытіе*. Изъ всѣхъ божественныхъ именъ только это имя кладетъ непроходимую грань между Богомъ и тварью, и потому оно наиболѣе священно, несообщимо, несказанно [4]). Въ абсолютномъ бытіи, какъ имени Божіемъ, нужно различать два момента· 1) Чистую сущность бытія, какъ она мыслится разумомъ, и 2) жизнь и другіе аттрибуты этой сущности. Первый моментъ доступенъ человѣческому разуму; второй, т. е. личная, упостасная жизнь Бога превосходитъ силы естественнаго разсудка. Отсюда первый моментъ есть объектъ природнаго разума человѣка, основа его философіи, второй же—порождаетъ таинства, религію и окружается символами [5]). Въ цѣлостномъ и нераздѣленномъ видѣ откровеніе имени Божія сохраняется только у еврейскаго народа [6]). У всѣхъ же другихъ народовъ оно распадается на свои моменты и либо почитается какъ отвлеченное бытіе, либо отождествляется съ оторванною отъ своей основы *жизнью*. Въ этомъ ключъ ко всѣмъ разгадкамъ такого сложнѣйшаго историческаго

---

1) IV, 55—63.
2) IV, 63—65.
3) IV, 71.
4) IV, 72—75.
5) IV, 76—77
6) IV, 79—81

явленія, какъ до-христіанскія религіи [1]). Раціональный элементъ бытія, взятый въ своей оторванности отъ ипостасной жизни Бога, приводитъ къ созданію *философской религіи*, или религіи философовъ. Но такъ какъ философская религія явленіе сравнительно очень позднее и ей предшествуютъ вѣка безсознательнаго религіознаго развитія, то Розмини въ самомъ миѳологическомъ сознаніи язычества отмѣчаетъ два полюса, соотвѣтственно двумъ, отвлеченно взятымъ моментамъ нераздѣльнаго имени Божія [2]) Полюсъ отвлеченнаго *бытія*, культивируемый людьми выдающимися въ умственномъ и религіозномъ отношеніи, создаетъ тайную, эзотерическую сторону язычества, ту самую, въ которой подъ прозрачнымъ покрываломъ миѳическихъ образовъ, мистерій и символовъ передаются осколки древнѣйшихъ традицій и которая является религіозной основой древняго умозрѣнія, какъ бы предопредѣляющей его развитіе. Полюсъ же отвлеченной *жизни* создаетъ тотъ грубый народный и политическій политеизмъ, который является внѣшней оболочкой язычества и выливается въ безчисленныя формы [3]) Несмотря на это раздробленіе имени Божія, въ которомъ резюмируется первоначальное откровеніе, во всѣхъ блужданіяхъ и трансформаціяхъ языческаго религіознаго чувства хранятся, хотя и въ искаженномъ видѣ, слѣды истинной доктрины о Богѣ, и Розмини отмѣчаетъ эти слѣды въ религіяхъ Китая [4]), Индіи [5]), Персіи [6]) и Египта [7]). У «Іафетидовъ» получаетъ особенно сильное развитіе полюсъ отвлеченнаго бытія, и сначала въ религіи, а затѣмъ въ философіи, достигающей своей вершины въ Платонѣ, эллины приходятъ къ осознанію чистой природы идеальнаго бытія, т. е. того, что по Розмини составляетъ подлинно божественный элементъ Природы [8]).

Трактатъ *О божественномъ въ Природѣ* остался не вполнѣ законченнымъ. Онъ обрывается начатой и неоконченной фразой.

---

[1]) IV, 92
[2]) IV, 98—112.
[3]) IV, 114, 210.
[4]) IV, 136—142.
[5]) IV, 142—148
[6]) IV, 148—173.
[7]) IV, 174—183
[8]) IV, 219—315.

Но весьма возможно, что Розмини осталось дописать всего лишь нѣсколько страницъ, ибо основную свою мысль онъ высказалъ до конца. Онъ началъ трактатъ отождествленіемъ божественнаго въ природѣ съ идеальнымъ бытіемъ и кончилъ его констатированіемъ того же тождества у Платона. Основной принципъ его идеологіи здѣсь поставленъ въ связь съ божественной основой жизни вселенной и съ отраженіями этой жизни въ миѳологическомъ сознаніи язычества. Логически этотъ рядъ онтологическихъ утвержденій Розмини является какъ бы королларіемъ къ его ученію о твореніи. Идеальное бытіе, какъ результатъ божественной абстракціи, составляющей первый моментъ міротворенія, существуетъ совершенно независимо отъ разума человѣческаго. Поэтому оно является, во-первыхъ, умопостигаемой основой космической жизни, во-вторыхъ, нѣкоторымъ объективнымъ даннымъ въ процессѣ религознаго и философскаго развитія язычества. Еслибъ Розмини онтологически не утвердилъ раньше идеальнаго бытія въ міротворящемъ разумѣ Бога и не отдѣлилъ бы его принципіально отъ психологическихъ процессовъ человѣческаго познанія,—трактатъ *О божественномъ въ Природѣ* сталъ бы невозможенъ. Говоря иначе, оставаясь въ предѣлахъ идеологіи, какъ она изложена въ *Новомъ Опытѣ*, и не переходя на почву онтологіи, Розмини не могъ бы онтологически истолковать жизнь Космоса и въ этомъ онтологическомъ истолкованіи найти Аріаднину нить для лабиринта до-христіанскихъ религій. Положительное оплодотвореніе мысли Розмини критикой Джоберти, которое мы установили въ концѣ предыдущей главы, въ трактатѣ *О божественномъ въ Природѣ* находитъ свое дальнѣйшее выявленіе и еще разъ подтверждаетъ нашу общую мысль о глубокой важности изученія критическаго сочиненія Джоберти для правильнаго оріентированія въ обширныхъ и сложныхъ построеніяхъ второго періода философіи Розмини.

V.

Теперь мы коснемся послѣдняго намѣченнаго нами пункта о природѣ и характерѣ *Идеи* или, иначе, идеальнаго бытія. Въ этомъ пунктѣ естественно объединяются нити всѣхъ предшествующихъ разсужденій, и въ ученіи о сущности идеи Роз-

мини какъ бы самъ резюмируетъ и окончательно выражаетъ свои взгляды на идеальное бытіе. Въ самомъ дѣлѣ, въ первомъ изъ затронутыхъ нами отдѣловъ *Теософіи*, т. е. вопросѣ объ исходномъ пунктѣ онтологическаго изслѣдованія, Розмини предположилъ идеальное бытіе уже установленнымъ предшествующими идеологическими разысканіями. Ученіе о тройственно-единомъ бытіи продолжаетъ сдѣланное допущеніе и устанавливаетъ, что идеальное бытіе есть одна изъ первичныхъ несводимыхъ ни на что другое «категорійныхъ» формъ бытія. Въ ученіи о твореніи уясняется метафизическое происхожденіе идеальнаго бытія, а въ ученіи о сущности Космоса идеальное бытіе отождествляется съ божественнымъ элементомъ природной жизни. Другими словами, во всѣхъ затронутыхъ отдѣлахъ происходитъ постепенное уясненіе различныхъ сторонъ идеальнаго бытія. Но при этомъ оставляется въ сторонѣ и не изслѣдуется вопросъ о *сущности* идеальнаго бытія, т. е., что̀ такоѐ идеальное бытіе, не какъ послѣдній пунктъ идеологіи, не со стороны своей категорійности, своего метафизическаго происхожденія или тождества съ основой природы, а что такое идеальное бытіе въ себѣ самомъ, взятое въ своемъ «что», а не «какъ». Послѣдній вопросъ Розмини разсматриваетъ въ трактатѣ *Идея*, составляющемъ вторую часть четвертаго тома *Теософіи*. Если раньше, еще въ первый періодъ своей философіи Розмини высказывалъ горячую приверженность къ платонизму [1]), то теперь, во всѣхъ отдѣлахъ Теософіи, Платонъ для Розмини открыто признанный вождь и учитель. Въ предисловіи къ *Идеѣ* Розмини объявляетъ Платона величайшимъ изъ философовъ древности и даже единственнымъ [2]), и далѣе говоритъ, что въ великолѣпной доктринѣ объ идеяхъ онъ не больше, какъ ученикъ Платона [3]). Даже написаніе всей *Теософіи*, онъ хочетъ представить, какъ выполненіе той программы изслѣдованія идей, которая выставлена Платономъ въ *Филебѣ* [4]). И все же существенное колебаніе между Платономъ и Кантомъ, которое было отмѣчено нами въ самомъ началѣ работы, и здѣсь на-лицо. Только Платонъ теперь стоитъ на

[1]) Кромѣ того, что нами указано раньше, см. Rinnovamento, p. 289.
[2]) IV, 325.
[3]) IV, 330.
[4]) IV, 332.

подчеркнуто-первомъ мѣстѣ, а Кантъ таится въ скрытой глубинѣ нѣкоторыхъ субъективистическихъ утвержденій.

Въ идеальномъ бытіи Розмини различаетъ три аспекта: во-первыхъ, бытіе въ себѣ самомъ *открытое* (l'essere manifesto), во-вторыхъ, бытіе *открывающееся* (manifestante) и, въ третьихъ, бытіе *открывшееся* (manifestato). Первое берется въ абсолютномъ видѣ, т. е. въ совершенной независимости отъ человѣческаго разума. Второе должно непремѣнно браться въ связи съ разумомъ человѣка. Третье включаетъ въ себѣ соединеніе съ реальными терминами познанія [1]). Бытіе въ себѣ открытое есть діалектическій *синтезъ* между бытіемъ открывающимся и бытіемъ открывшимся Однимъ и тѣмъ же актомъ оно себя открываетъ и полагаетъ себя какъ открывшееся. Поэтому сущность въ себѣ открытаго бытія—быть *свѣтомъ* [2]). Для человѣческой мысли открывшееся не составляетъ никакихъ затрудненій, ибо и думать и говорить мы можемъ лишь объ открывшемся и потому для насъ открытомъ. Труднѣе отъ открывшагося перейти къ открывающемуся, но этотъ переходъ совершается вслѣдствіе невозможности мыслить что-нибудь неоткрытое. Отсюда получается необходимость отождествить открывшееся съ открывающимся, т. е. притти къ понятію въ себя открытаго бытія. Логическій порядокъ между этими тремя аспектами идеальнаго бытія одинъ—въ интуиціи и совершенно другой—въ рефлексіи. Какъ діалектически синтезирующее, бытіе въ себѣ открытое занимаетъ первое мѣсто въ порядкѣ интуиціи [3]) Въ порядкѣ же рефлексіи оно занимаетъ третье мѣсто, ибо рефлексія начинаетъ съ бытія открывшагося, отъ него переходитъ къ бытію открывающемуся и только путемъ отождествленія перваго со вторымъ приходитъ къ третьему аспекту—къ бытію въ себѣ открытому [4]) Какъ же совершается этотъ переходъ въ рефлексіи? Бытіе открывшееся означаетъ бытіе познанное. Характерная черта познанія—имѣть свой *предметъ*. Безъ предмета не можетъ быть познанія. Предметъ вовсе не долженъ непремѣнно существовать. Существованіе ничего не прибавляетъ къ сущности познанія. Сущность познан-

[1]) IV, 330; 333.
[2]) IV, 335; 336.
[3]) IV, 337.
[4]) IV, 338—339.

наго не уменьшится и не увеличится отъ того, что предметъ познанія будетъ признанъ существующимъ или несуществующимъ, какъ у Канта, «сто дѣйствительныхъ талеровъ не содержатъ въ себѣ ни на іоту больше, чѣмъ сто возможныхъ талеровъ» [1]). Съ другой стороны, предположивъ, что какая-нибудь реальность находится въ насъ, а мы ничего не знаемъ о ней, т. е совсѣмъ не знаемъ о ея сущности, мы должны притти къ заключенію, что реальное, какъ таковое, совершенно непознаваемо и можетъ открываться лишь черезъ другое [2]). Такъ какъ тутъ же Розмини говоритъ, что реальность вещей открывается намъ чувствомъ,—получается совершенное тождество съ другимъ утвержденіемъ Канта: «воззрѣнія безъ понятій слѣпы» [3]). Тождествомъ посылокъ устанавливаются и тождественныя слѣдствія. «Если признакъ существованія порождается не новымъ объектомъ, который дается разуму, а новымъ актомъ духа по отношенію къ тому же самому объекту, то, слѣдовательно, существованіе сводится къ тому положенію, которое занимаетъ мыслящій духъ въ отношеніи предмета познанія. И какъ сущность составляетъ объективную часть познанія, такъ *существованіе* составляетъ его *субъективную* часть, которая, соединяясь съ объективной частью, принимаетъ характеръ познанія» [4]). Поэтому «существованіе конечныхъ вещей, намъ данное, какъ матерія познанія, есть нѣчто субъективное» [5]). Тутъ характерно сходство съ Кантомъ и въ понятіи «данности», играющемъ роль Deus ex machina и не подлежащимъ никакимъ объясненіямъ. Всѣ частныя детерминаціи нашего познанія, т. е. отдѣльныя вещи, суть «ограниченія, налагаемыя духомъ нашимъ на сущность бытія», вслѣдствіе чего всѣ эти ограниченія не относятся къ объективности бытія открывающагося [6]). Важно отмѣтить, что поставивъ вопросъ о *переходѣ* отъ одного аспекта бытія къ другому въ порядкѣ рефлексіи, Розмини *не* разрѣшаетъ его и *не* показываетъ возможность обоснованнаго перехода отъ бытія открывшагося къ бытію въ себѣ

---

[1]) IV, 340. Kr d. r V. (Vorlander), s. 506
[2]) IV, 341.
[3]) Kr. d. r V. s. 99.
[4]) IV, 343.
[5]) IV, 343, 342.
[6]) IV, 344, 345.

открытому. Какъ увидимъ въ *заключеніи*, это уклоненіе отъ отвѣта совсѣмъ не случайно, ибо въ порядкѣ рефлексіи требовавшееся отъ Розмини обоснованіе перехода отъ одного аспекта бытія къ другому по существу невозможно.

Характеризуя далѣе идею открытаго въ себѣ бытія, Розмини въ тысячный разъ вспоминаетъ возраженія Джоберти и опять, не приводя существенно новыхъ аргументовъ, утверждаетъ, что въ открытое въ себѣ бытіе не есть *Богъ*, а съ другой стороны, не есть и *ничто*. Первое обосновывается суммарными указаніями на то, что доктрина о видѣніи вещей въ Богѣ, приводитъ къ пантеизму, и кромѣ того, цѣлый рядъ ересей отъ Валентиніанъ до Янсенистовъ, какъ думаетъ, но не доказываетъ Розмини, обусловленъ этимъ чрезмѣрнымъ платонизмомъ [1]). Второе доказывается тѣмъ, что ничто ничего и не открываетъ, поэтому то, что что-нибудь открываетъ (а таково бытіе въ себѣ открытое), не можетъ быть ничѣмъ [2]). Третья черта, характеризующая идеальное бытіе,—это его независимость отъ субъекта: оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть модификаціей человѣческаго духа. Поэтому субъективизмъ или, иначе, психологизмъ (Розмини здѣсь принимаетъ терминъ Джоберти) есть очевидное заблужденіе. Психологизмъ получается либо изъ смѣшенія идеи съ имѣющимъ ея интуицію разумомъ (Неоплатоники, Шеллингъ, Гегель), либо изъ признанія идеальнаго бытія модификаціи познающей души (сенсуалисты, начиная съ Локка и кончая Галуппи). Ни съ тѣмъ, ни съ другимъ видомъ психологизма Розмини не хочетъ имѣть ничего общаго [3]) точно такъ же, какъ ничего общаго не хочетъ имѣть Розмини и съ онтологизмомъ [4]).

Идеальное бытіе имѣетъ безконечный объемъ и никакого содержанія. Всѣ черты, характеризующія сущность идеальнаго бытія, вытекаютъ изъ этого единаго его основного свойства. Съ другой стороны, все множество вытекающихъ чертъ схватывается однимъ общимъ понятіемъ *возможности*. Понятіе возможности можно сказать резюмируетъ въ себѣ все ученіе объ идеальномъ бытіи, т. е. бытіи въ себѣ открытомъ, и именно поэтому-то оно возбуждаетъ противъ себя больше всего недо-

[1]) IV, 355—362; 362—363
[2]) IV, 363—367.
[3]) IV, 368—371.
[4]) IV, 372—376.

разумѣній [1]). Послѣ критики Джоберти здѣсь, какъ и въ вопросѣ объ исходномъ пунктѣ, Розмини находитъ *антиномію*. «Съ одной стороны, сущаго возможнаго еще нѣтъ, а то, чего нѣтъ, есть ничто; съ другой стороны, очевидное противорѣчіе сказать, что сущее возможное не существуетъ» [2]). Розмини такъ разрѣшаетъ эту антиномію «Возможное» онъ опредѣляетъ какъ то, что не таитъ въ себѣ внутреннихъ противорѣчій. Съ другой стороны, возможное есть объектъ разума и внѣ разума не существуетъ. Кромѣ того, онъ дѣлаетъ не имѣвшееся въ его прежней идеологіи различеніе между *бытіемъ* и *сущимъ*. Первое онъ понимаетъ въ абсолютномъ смыслѣ, какъ то, что безусловно существуетъ и что составляетъ саму сущность бытія. Поэтому бытіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть только возможнымъ. Оно не можетъ быть взято въ томъ или иномъ модусѣ, т. е. оно не можетъ быть взято ни въ модусѣ возможности, ни въ модусѣ наличности, оно просто *есть* (semplicemente è), потому что оно есть чистое бытіе. Сущее же есть бытіе въ связи съ своими терминами. Термины могутъ быть, а могутъ и не быть. Въ первомъ случаѣ оно налично, во второмъ—возможно. Изъ этихъ положеній Розмини дѣлаетъ выводъ чрезвычайно важный. «Отсюда видно», говоритъ онъ, «что въ понятіи сущаго возможнаго содержится *бытіе*, которое уже не возможно, а абсолютно существуетъ; вслѣдствіе этого сущее возможное базой своей имѣетъ то, что уже не есть голая возможность, а существуетъ абсолютно; этимъ самымъ разрѣшается антиномія, которая коренилась въ голомъ понятіи возможности, исключающемъ существованіе» [3]). Мы нарочно приводимъ эту неуклюжую фразу въ буквальнѣйшемъ переводѣ. Здѣсь своими собственными устами Розмини отказывается отъ своего прежняго ученія о сущемъ возможномъ и принимаетъ безъ всякаго измѣненія формулу Джоберти: дѣйствительность предшествуетъ логически возможности и сущее возможное коренится въ Сущемъ безусловномъ. У Розмини только не хватаетъ духа открыто признать значеніе своего геніальнаго противника, и онъ, впадая въ вербальное противорѣчіе съ только что установленными обозначеніями, дѣлаетъ второй выводъ въ

[1]) IV, 376—378
[2]) IV, 382
[3]) IV, 383.

такой поразительной формѣ. «отсюда», говоритъ онъ, «видно, во-вторыхъ, что *бытіе*, образующее базу возможнаго сущаго, называется возможнымъ сущимъ, поскольку оно виртуально содержитъ свои термины» [1]). Т. е. Розмини называетъ, во-первыхъ, сущимъ *возможнымъ* то, что составляетъ основу этого возможнаго сущаго и по его опредѣленію есть абсолютная *дѣйствительность*; во-вторыхъ, онъ смѣшиваетъ реальную мощь, благодаря которой абсолютное бытіе производитъ реальные термины съ отвлеченно-логической *возможностью*, которая сосредоточивается въ понятіи сущаго возможнаго. И эти смѣшенія Розмини производитъ только для того, чтобы замаскировать свое согласіе съ Джоберти, вынужденное объективной логикой и глубоко противное всей психологіи Розмини. Онъ даже вынужденъ назвать операцію, посредствомъ которой приходитъ къ утвержденію связи между возможнымъ сущимъ и абсолютно-дѣйствительнымъ бытіемъ, *онтологической рефлексіей* [2]), т. е терминомъ, созданнымъ Джоберти и подробно имъ разъясненнымъ.

Далѣе Розмини производитъ различеніе между *возможностью первою и возможностью второю*. Первая возможность зависитъ отъ *силы* разума, который осуществляетъ ее, детерминируя идеальное бытіе въ отдѣльныя понятія. Возможность вторая зависитъ всецѣло отъ природы понятія и распадается на три вида: на возможность логическую, возможность физическую и возможность метафизическую [3]). Возможность логическая означаетъ мыслимость чего-нибудь сообразно законамъ логики; возможность физическая предполагаетъ силу, способную произвести ту вещь, понятіе которой имѣется въ мысли, и сдѣлать ее существующей. Возможность метафизическая есть возможность абсолютная, взятая безъ всякаго отношенія какъ къ мысли, такъ и къ силѣ что-нибудь производить. Это— возможность, абсолютно ничѣмъ необусловленная [4]). Ее нельзя доказывать, можно лишь констатировать. Она совершенно необходима, и совершенно тщетны всѣ усилія ее отвергнуть. Она поэтому первичная истина, очевиднѣйшая и въ то же

---

[1]) IV, 383
[2]) IV, 393; 382.
[3]) IV, 384.
[4]) IV, 385

время недоказуемая. Недоказуемость дѣлаетъ ее и неотрицаемой. Она не можетъ быть отвергнута никакимъ «послѣдующимъ» разсужденіемъ [1]). Въ связи съ понятіемъ абсолютной возможности Розмини пытается дать новое доказательство бытія Божія a priori. «Исходя изъ свѣтлѣйшаго пункта абсолютной возможности», говоритъ Розмини, «можно доказательно заключить къ существованію производящей причины, переходя отъ обусловленнаго къ условію Ибо, если обусловленное достовѣрно и несомнѣнно, какъ это въ нашемъ случаѣ съ абсолютной возможностью (вѣдь она очевидна), то совершенно справедливо можно заключить, что столь же несомнѣнно существуютъ условія, безъ которыхъ обусловленнаго не было бы. Но такъ какъ оно есть, то значитъ существуютъ и условія. Если, слѣдовательно, такая-то реальная вещь, нами мыслимая, абсолютно возможна, то выходитъ, что должны необходимо быть всѣ условія, дѣлающія эту вещь возможной. Остается отыскать, каковы именно эти условія. И устанавливается, что одно изъ нихъ есть существованіе производящей причины; значитъ, причина эта существуетъ. Это есть новое доказательство существованія Бога a priori» [2]). Нельзя не подивиться слабости этого доказательства. Отъ возможности можно заключать лишь къ возможности, а не къ дѣйствительности. Отъ возможности абсолютной можно заключить лишь къ абсолютной *возможности* (а не дѣйствительности) тѣхъ условій, которыя создаютъ эту возможность. Единственный смыслъ приведеннаго доказательства заключается въ томъ, что такъ какъ возможное сущее коренится въ дѣйствительномъ и безъ него немыслимо, то и абсолютная возможность немыслима безъ абсолютной дѣйствительности, т. е. безъ бытія абсолютнаго. Это еще разъ возвращаетъ Розмини къ тезису Джоберти, между тѣмъ какъ именно здѣсь Розмини называетъ основоположеніе Джоберти «Сущее творитъ существующее» не имѣющимъ *никакой* онтологической цѣнности, ибо въ понятіи сущаго отсутствуетъ какой бы то ни было переходъ къ существующему [3]). «Нѣтъ необходимой связи», говоритъ Розмини, «между бытіемъ и конечной реальностью» [4]) Но вѣдь только

[1]) IV, 386.
[2]) IV, 387.
[3]) IV, 394.
[4]) IV, 393

что Розмини призналъ необходимою связь между возможностью и дѣйствительностью. Возможность, по Розмини, есть основа конечной реальности, т. е. существующаго. Дѣйствительное же есть абсолютное бытіе, т. е. Сущее. Другими словами, связь между Сущимъ и существующимъ и возможность перехода отъ перваго ко второму принципіально признана въ предыдущихъ тезисахъ Розмини. Тутъ Розмини, въ основѣ согласный съ Джоберти, пытается возразить противъ третьяго термина формулы. Онъ говоритъ: *твореніе* въ интуиціи нашей мы не видимъ. Мы можемъ косвенно къ нему заключать, мы можемъ весьма обоснованно доказывать, что твореніе конечной реальности *должно* было имѣть мѣсто, и все же выйти изъ области дискурсивнаго разсужденія мы не можемъ. Неразумные (это конечно Джоберти!) въ нетерпѣніи бросаются въ крайности и при помощи спутанныхъ идей пытаются себя убѣдить, что непосредственно видятъ Перво-причину. Разумные повторяютъ слова Платоновскаго Сократа: «подождемъ, чтобы Первопричина сама себя намъ открыла». И Розмини ссылается на свою *Теодицею*, гдѣ имъ показано, что вѣчное блаженство, относящееся къ будущей жизни, будетъ состоять какъ разъ въ созерцаніи творческой сущности Бога [1]). Розмини вѣренъ если не логикѣ, то навыкамъ и предрасположеніямъ своей мысли. Какъ при установленіи исходнаго пункта онъ, допустивъ *онтологически первое*, отказывается признать, что это первое открывается въ интуиціи, и утверждаетъ, что къ нему можно заключить лишь путемъ дискурсивнаго разсужденія, такъ теперь, согласившись, что сущее возможное коренится въ бытіи абсолютно дѣйствительномъ и что оно порождается творческимъ актомъ этого абсолютнаго бытія, Розмини отрицаетъ данность въ интуиціи связи между абсолютнымъ бытіемъ и возможнымъ сущимъ и утверждаетъ, что къ творческому акту абсолютнаго бытія мы можемъ лишь косвенно умозаключать.

То, что говоритъ Розмини объ отношеніи бытія къ человѣческому разуму и къ конечной реальности, т. е. о бытіи *открывающемся* и бытіи *открывшемся*, представляетъ незначительный интересъ. Онъ отмѣчаетъ, что въ этихъ понятіяхъ таятся глубокія апоріи, и ставитъ въ связь эти послѣднія

---

[1]) IV, 395.

съ споромъ Платона съ мегарцами и послѣдователями Элейской философіи [1]). Къ сожалѣнію, объ основной трудности въ вопросѣ объ отношеніи идеальнаго бытія къ человѣческому разуму онъ даже и не упоминаетъ. Онъ исходитъ изъ *факта*, что человѣкъ *имѣетъ* познаніе. Въ основѣ познанія лежитъ идеальное бытіе. Слѣдовательно, человѣческому уму предстоитъ идеальное бытіе, и, слѣдовательно, идеальное бытіе имѣетъ два модуса существованія: одно въ себѣ, другое въ отношеніи къ разуму. Изъ этого двойного существованія Розмини выводитъ общую возможность сообщимости идеальнаго бытія человѣческому разуму [2]) и, далѣе, путемъ ненужно сложнаго аппарата дефиницій, демонстрацій и схолій, доказываетъ осуществленность этой возможности въ человѣческомъ познаніи [3]). Здѣсь мысль Розмини движется въ несомнѣнномъ кругу: онъ *исходитъ* изъ факта человѣческаго познанія и потомъ торжественно къ нему *возвращается*. Исходя изъ человѣческаго познанія, очень легко устанавливать фактическую сообщенность человѣку идеальнаго бытія. Для Розмини вопросъ долженъ былъ бы заключаться въ другомъ, именно: какъ, исходя изъ чистаго понятія идеальнаго бытія, мы можемъ притти къ *понятію познающаго человѣка*. Розмини не въ состояніи разрѣшить этотъ вопросъ въ такой же мѣрѣ, въ какой трансцендентальная философія не въ состояніи трансцендентально дедуцировать понятіе трансцендентальныхъ *философовъ*. И мы видѣли при разборѣ идеологіи, что *антропогонія* совершается въ разсужденіяхъ Розмини совершенно безсознательно и абсолютно неидеологически. Онъ просто предполагаетъ то, что по смыслу его философскихъ заданій должно было бы стать одной изъ центральнѣйшихъ проблемъ идеологіи.

Обойдя основную трудность въ вопросѣ объ отношеніи между бытіемъ и познающимъ *человѣкомъ*, Розмини легко разрѣшаетъ вопросъ объ отношеніи идеальнаго бытія къ конечной реальности, т. е къ тому, что познается человѣкомъ, какъ конечная реальность. Идеальное бытіе, какъ открывающееся, создаетъ форму разума, т. е. конституируетъ разумность человѣческаго существа, въ аспектѣ же бытія *открывшагося* оно консти-

[1]) IV, 399—416.
[2]) IV, 421.
[3]) 422—455.

туируетъ *объектъ человѣческаго познанія* Конституированіе объекта познанія Розмини описываетъ такъ же, какъ въ своей первой системѣ. Два вопроса, которые при этомъ онъ ставитъ себѣ: какъ конституируются реали и какъ они познаются? разрѣшаются при помощи понятія человѣческой *чувственности*[1]) Чувственность сначала конституируетъ реаліи и, такъ сказать, создаетъ тѣлесную субстанцію въ первой ея концепціи (sostanza di prima concezione), и затѣмъ при помощи разума создаетъ познаніе реалій, т. е. создаетъ тѣлесную субстанцію въ ея законченной концепціи (concezione ultimata)[2]). Но подобно тому, какъ въ вопросѣ о бытіи открывающемся, Розмини, разсмотрѣвъ много легкихъ трудностей, оставилъ безъ изслѣдованія «трудную» основную трудность, такъ и теперь онъ не разрѣшаетъ коренного вопроса, который мы поставили въ критикѣ его идеологіи и который встрѣчается мимоходомъ у Джоберти, а именно: какимъ образомъ идеальное бытіе и чувственность человѣка при абсолютной ихъ разноприродности и невыводимости другъ изъ друга, при совершенной закрытости ихъ другъ для друга, могутъ вступать въ какія-нибудь *органическія* соединенія? И какимъ образомъ можетъ быть *идеологически* обосновано единство субъекта чувствующаго и субъекта постигающаго, которое лежитъ въ основѣ этихъ органическихъ соединеній? Эти вопросы Розмини оставляетъ безъ отвѣта и устремляетъ свое вниманіе на апоріи второстепеннаго и несущественнаго характера совершенно такъ же, какъ, оставляя безъ разсмотрѣнія центральныя возраженія Джоберти, Розмини вдругъ цѣликомъ приводитъ три страницы малохарактернаго и несущественнаго разсужденія Джоберти въ Errori и начинаетъ подробный разборъ не по существу этого случайнаго отрывка. Началомъ этого разбора и обрывается обширный фрагментъ объ идеальномъ бытіи. Это кажется тѣмъ болѣе страннымъ, что въ послѣднемъ отдѣлѣ трактата Розмини дѣлаетъ характерное признаніе, имѣющее прямо отношеніе къ *спору о психологизмѣ* и долженствующее быть отмѣченнымъ. Онъ говоритъ, что объектомъ разума являются не только сущность и идеальное бытіе, но и *бытіе абсолютное* Конечно, и здѣсь

---

[1]) IV, 461.
[2]) IV, 507.

Розмини дѣлаетъ оговорки Онъ различаетъ разумъ вообще и разумъ человѣческій. Послѣднему абсолютное бытіе не открывается въ интуиціи, по крайней мѣрѣ въ земной жизни, и становится доступнымъ лишь путемъ негативныхъ опредѣленій. Тѣмъ не менѣе, такъ какъ въ опредѣленіи выражается сущность вещи, *человѣкъ въ нѣкоторой степени знаетъ сущность Бога*[1]) Т. е. онъ опять по существу соглашается съ Джоберти и отрекается отъ своего прежняго мнѣнія, что человѣкъ можетъ знать лишь о существованіи Бога и ни въ какомъ случаѣ не о Его сущности Теперь человѣкъ признается способнымъ знать, хотя отчасти, но все же *сущность Бога*, а не только Его существованіе. И опять Розмини облекаетъ свое согласіе въ странную форму онъ утверждаетъ, что можно знать сущность путемъ однихъ негативныхъ опредѣленій, т. е. нѣчто *положительное* можно узнать путемъ одного абсолютнаго *отрицанія*.

Теперь резюмируемъ изложенное въ этой главѣ

Розмини началъ съ опредѣленія исходнаго пункта онтологическаго изслѣдованія Здѣсь съ нѣкоторымъ колебаніемъ онъ призналъ, что онтологія имѣетъ свой собственный исходный пунктъ—*теософически первое* Но такъ какъ *теософически первое* не есть объектъ прямой интуиціи, а результатъ дискурсивныхъ разсужденій, а началомъ своимъ эти послѣднія имѣютъ неопредѣленное бытіе (послѣдній результатъ идеологіи), то кромѣ теософически-перваго Розмини признаетъ еще *идеологически первое*. Далѣе, на основѣ критики ученія о категоріяхъ идетъ метафизическое построеніе тройственно-единаго бытія, причемъ Розмини, не осмѣливаясь отождествить тройственно-единое бытіе съ христіанскимъ понятіемъ Троичности, тѣмъ не менѣе утверждаетъ, что тройственно-единое бытіе *аналогично* Троичности, и, кромѣ того, косвенно признаетъ это тождество въ своемъ ученіи о твореніи, гдѣ субъективное бытіе называетъ *Отцомъ*, а объективное—*Сыномъ*. На основѣ ученія о тройственно-единомъ бытіи Розмини развертываетъ картину міротворенія, онтологически объясняя происхожденіе идеальнаго бытія и показывая, что этотъ принципъ его идеологіи есть первое произведеніе Бога и коренится

[1]) IV, 728

въ божественной абстракціи, составляющей логически первый актъ міротворящаго разума. Онтологически истолкованное идеальное бытіе отождествляется далѣе съ божественной основой космической жизни, и это отождествленіе ориентируетъ Розмини въ истолкованіи до-христіанскихъ религій и до-христіанскаго умозрѣнія. Наконецъ, въ разсмотрѣнномъ нами трактатѣ *Идея* Розмини ставитъ вопросъ о сущности онтологически истолкованнаго идеальнаго бытія и дѣлаетъ два значительныхъ утвержденія: 1) Возможное сущее (или идеальное бытіе) имѣетъ основаніемъ своимъ бытіе абсолютно дѣйствительное; 2) Это абсолютное бытіе является объектомъ человѣческаго разума, и потому человѣкъ знаетъ не только о Его существованіи, но и отчасти Его сущность.

Въ изложеніи я все время отмѣчалъ соотношеніе между «теософическимъ» рядомъ мыслей Розмини и тѣми требованіями, которыя были предъявлены Розмини критическимъ сочиненіемъ Джоберти. Я старался показать, что въ наиболѣе существенныхъ пунктахъ своего онтологическаго обоснованія идеологіи Розмини либо дѣлаетъ утвержденія, аналогичныя онтологическимъ тезисамъ Джоберти, либо даже прямо развиваетъ мысли, уже набросанныя Джоберти. Мнѣ не показалось лишнимъ подчеркнуть этотъ пунктъ, во-первыхъ, потому, что въ существующей литературѣ о Розмини роль Джоберти въ развитіи онтологіи Розмини совершенно игнорируется; во-вторыхъ, потому, что этимъ доказывается, что иначе, какъ въ генетическомъ изложеніи (т. е. различеніемъ двухъ періодовъ, раздѣленныхъ критикой Джоберти), философія Розмини не можетъ быть изложена правильно съ соблюденіемъ точныхъ историческихъ перспективъ. Теперь, въ заключеніе, мнѣ остается критически освѣтить сдѣланное изложеніе и произвести общую оцѣнку идеологической системы Розмини.

Заключеніе.

Онтологическое обоснованіе идеологіи, предпринятое Розмини *въ Теософіи*, по совершенно правильному опредѣленію Паоли «заполняетъ пробѣлы» и «доводитъ до законченности» ту философскую систему, основы и первый абрисъ которой Розмини далъ въ *Новомъ опытѣ*. На *Теософіи* и находящіяся въ связи съ ней сочиненія можно смотрѣть, какъ на окончательное выраженіе мысли Розмини, договаривающее съ возможной для него опредѣленностью все, что въ первыхъ сочиненіяхъ было только намѣчено и оставалось неразработаннымъ. Поэтому наши заключительныя критическія замѣчанія, направленныя на основные пункты *Теософіи*, по существу являются критической оцѣнкой философскаго дѣла Розмини. Внутренняя значительность этого дѣла и его подлинное мѣсто, какъ въ исторіи философіи XIX столѣтія, такъ и въ многосложныхъ тенденціяхъ сегодняшняго дня философіи, прежде всего опредѣляется тѣмъ, насколько прочными являются достиженія философской мысли Розмини и выдерживаютъ ли основныя положенія его идеологіи, обоснованной онтологіей, судъ безпристрастной критики. Здѣсь, какъ во всѣхъ своихъ предыдущихъ замѣчаніяхъ, мы будемъ сосредоточиваться на пунктахъ наибольшей важности.

Въ длинномъ ряду теософическихъ изслѣдованій Розмини обращаетъ на себя вниманіе, прежде всего вопросъ объ *исходномъ пунктѣ*. На этотъ вопросъ, какъ мы видѣли, Розмини не даетъ четкаго отвѣта. Его мысль въ этомъ пунктѣ избѣгаетъ рѣшительныхъ утвержденій. Съ одной стороны, двигаясь въ привычныхъ линіяхъ неопредѣленной первой системы и подчиняясь навыкамъ, сложившимся почти за два десятилѣтія писательской дѣятельности и философскаго строительства, Розмини хотѣлъ бы начать построеніе онтологіи съ того пункта, который является результатомъ его идеологическихъ изслѣдованій.

Въ такомъ случаѣ идеологія явилась бы *фундаментомъ* «теософіи». Съ другой стороны, критика Джоберти основательно выяснила, что установленіе подобной зависимости было бы торжествомъ психологизма, ибо идеологія, сама нуждающаяся въ онтологическомъ обоснованіи, никакъ не можетъ быть *основой* и исходнымъ пунктомъ онтологическихъ изслѣдованій. Розмини, подъ глубокимъ впечатлѣніемъ возраженій Джоберти и не находя въ себѣ мужества откровенно согласиться съ нимъ, пробуетъ пойти по какому-то *среднему* пути и дѣлаетъ одновременно три утвержденія: 1) Теософія исходнымъ пунктомъ своимъ имѣетъ идеологію, 2) Теософія есть абсолютно первая наука и начинаетъ съ *теософически-перваго*; 3) Теософически-первое есть результатъ разсужденій, а не объектъ прямой интуиціи. Первое и третье утвержденія находятся въ несомнѣнной логической связи. Ибо, если теософически-первое есть результатъ разсужденій, а не объектъ интуиціи, то оно ставится въ логическую зависимость отъ того, что лежитъ въ *основѣ* разсужденія (ragionamento) и съ чего разсужденіе начинается. Основа всякаго разсужденія—идея неопредѣленнаго бытія; слѣдовательно, теософически-первое можетъ быть результатомъ того разсужденія, которое необходимымъ началомъ своимъ имѣетъ идеальное бытіе, являющееся предѣльнымъ достиженіемъ идеологіи Сказать: теософія исходитъ изъ идеологіи—это все равно, что сказать: теософически-первое есть результатъ разсужденія. Оба утвержденія тождественны по смыслу и сливаются въ одно. Такимъ образомъ, три утвержденія Розмини сводятся къ двумъ тезисамъ: 1) Теософія *есть* абсолютно-первая наука, ибо она не изъ чего не исходитъ, уподобляясь «аргонавту» и строясь изъ своихъ собственныхъ матеріаловъ; 2) Теософія *не есть* абсолютно-первая наука, ибо она исходитъ изъ идеологіи, и ея начало (теософически-первое) есть результатъ разсужденія, а не объектъ прямой интуиціи. Эти два тезиса носятъ несомнѣнно антиномическій характеръ. Въ одномъ изъ нихъ утверждается то, что отрицается въ другомъ. Въ одномъ изъ нихъ А есть А, въ другомъ А не есть А. Къ сожалѣнію Розмини не понялъ трудности, въ которую онъ попалъ, и, не захотѣвъ по завѣту Аристотеля «впутаться въ узелъ», слишкомъ легко раздѣлался съ апоріей, и лишь слѣпое поклоненіе учениковъ можетъ удовлетво-

ряться совершеннымъ отсутствіемъ отвѣта Розмини на это кричащее противорѣчіе.

Разобраться въ этомъ пунктѣ—это значитъ разобраться въ логической основѣ теософическихъ построеній Розмини и получить тотъ критерій, путемъ котораго легко будетъ устанавливать логическое «качество» его дальнѣйшихъ онтологическихъ утвержденій. Поэтому мы начнемъ свои замѣчанія съ этого пункта. Намъ кажется, что къ одновременному утвержденію и отрицанію того же самого тезиса объ исходномъ пунктѣ Розмини пришелъ вслѣдствіе нѣкотораго элементарнаго смѣшенія терминовъ, которое издавна сдѣлалось привычнымъ, уже не анализируемымъ трафаретомъ его мысли. Несмотря на его огромную любовь къ безпрерывнымъ дистинкціямъ, мы видимъ въ немъ обычную для всѣхъ мыслителей аноэтическую склонность къ нѣкоторымъ своимъ собственнымъ словамъ, и къ какимъ-то первымъ творческимъ своимъ опредѣленіямъ, далѣе употребляемымъ обыкновенно безъ всякаго анализа Подъ словомъ «исходный пунктъ» Розмини разумѣетъ двѣ совершенно различныя вещи. Когда онъ говоритъ: теософія исходитъ изъ идеологіи, онъ слово «исходитъ» понимаетъ въ психологическомъ смыслѣ Какъ бы имѣя передъ глазами психологію человѣческихъ процессовъ разсужденія, а также психологію собственнаго изслѣдованія, Розмини констатируетъ хотя и не универсальный, но въ то же время въ своемъ частномъ видѣ *несомнѣнный фактъ*: да! извѣстному складу ума и весьма распространенному требуется длинный путь философскаго развитія для того, чтобъ *подойти* къ онтологіи. Этотъ подходъ для многихъ, и для Розмини въ томъ числѣ,—психологическая неизбѣжность. Поэтому онъ «естественно» отождествляетъ двѣ такихъ разныхъ вещи, какъ *подходъ* и *исходъ*, убѣдившись, что исходить изъ онтологіи совершенно невозможно безъ предварительнаго подхода къ ней. Но эта невозможность чисто психологическаго характера Онтологія не создается тѣмъ, что къ ней подходятъ, и не появляется на свѣтъ благодаря психологическимъ процессамъ подхода къ ней и *черезъ* эти процессы. Идеальныя линіи онтологической стороны дѣйствительности логически предшествуютъ всѣмъ психологическимъ процессамъ ихъ узнаванія и являются основой самой возможности подхода къ нимъ. Поэтому онтологія логически первѣе всѣхъ тѣхъ позна-

вательныхъ процессовъ, которые у Розмини зафиксировались въ первой системѣ идеологіи Пользуясь различеніемъ Аристотеля, можно сказать: онтологія *по природѣ* есть нѣчто безусловно первое, въ порядкѣ же обычныхъ человѣческихъ познаній она можетъ занимать и послѣднее мѣсто Итакъ, Розмини слитно употребляетъ два такихъ разныхъ понятія, какъ психологически необходимый подходъ къ онтологіи, и логически оправданный исходный пунктъ онтологическаго изслѣдованія. Если бы психологически необходимое, только потому, что оно психологически необходимо, должно было входить въ составъ исходнаго пункта онтологическаго изслѣдованія и такъ или иначе его детерминировать, тогда въ число неизбѣжныхъ условій онтологіи нужно было бы помѣстить многое другое, кромѣ психологіи Вѣдь для того, чтобы переживать познавательные процессы подхода къ онтологіи, человѣкъ долженъ жить и въ эмпирическомъ смыслѣ слова, а для этого абсолютно необходимъ цѣлый рядъ физическихъ, физіологическихъ, экономическихъ и соціальныхъ условій. Тогда бы вышло, что наличность опредѣленнаго количества кислорода въ атмосферѣ или опредѣленныя формы хозяйственнаго строя, безъ которыхъ въ данную эпоху человѣкъ бы не могъ жить, тоже должны были бы входить въ составъ исходнаго пункта онтологіи и его опредѣлять. На такое расширеніе исходнаго пункта Розмини ни въ какомъ случаѣ не согласился бы, ибо самъ же онъ изъ трехъ возможныхъ исходныхъ пунктовъ: *души*, *идеи* и *Сущаго*, рѣшительно и безъ всякихъ колебаній первую возможность отвергъ. Но для чего онъ въ такомъ случаѣ производитъ элементарное смѣшеніе психологическаго подхода къ онтологіи и логическаго исхода въ изслѣдованіи основныхъ проблемъ науки о Сущемъ? Джоберти, ставя свой вопросъ о сверхпсихологистическомъ началѣ философіи, меньше всего имѣлъ въ виду психологическія условія подхода къ этому началу, и потому Розмини, производя свои смѣшенія, уклоняется въ сторону отъ чистаго и несмѣшаннаго трактованія этой весьма любопытной и четко обрисованной Джоберти темы.

Если устранить ненужныя смѣшенія и освободить мысль Розмини отъ тѣхъ психологистическихъ налетовъ, во власть которыхъ она попадаетъ вопреки собственнымъ своимъ же принципамъ (изъ души не исходить), то въ вопросѣ объ исходномъ пунктѣ у Розмини

намѣтятся глубокія и совсѣмъ не элементарныя смѣшенія понятій. Дилемма: *идея или Сущее*, коррелятивна съ антиномическими тезисами Розмини: *Теософія исходитъ изъ идеологіи*; *теософія исходитъ изъ себя самой*. Розмини хотѣлъ разрѣшить эту дилемму очень просто, сказавъ, что Сущее познается черезъ идею, которая логически ему предшествуетъ, и потому исходнымъ пунктомъ можетъ быть только идея. Но оказывается, вслѣдствіе антиномичности тезисовъ Розмини, второй членъ дилеммы съ торжествомъ водворяется на свое мѣсто и вовсе не устраняется только что приведеннымъ соображеніемъ. Если Теософія исходитъ изъ себя самой, то она, значитъ, исходитъ изъ теософически-перваго, что на языкѣ философіи называется Сущимъ. Дилемма: Теософія исходитъ *или* изъ идеи, *или* изъ Сущаго, благодаря этому превращается въ антиномію, смыслъ которой тождественъ съ антиноміей, уже нами охарактеризованной: *теософія исходитъ изъ идеологіи, и теософія исходитъ не изъ идеологіи, а изъ себя самой*. Почему же Розмини такъ легко устранилъ второй членъ дилеммы и опять обошелъ глубокую трудность вопроса, подлежащаго изслѣдованію? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ. Розмини опять производитъ смѣшеніе и сливаетъ въ одно, пользуясь тѣмъ же словомъ, существенно разныя, непремѣнно долженствовавшія быть различенными понятія. Говоря, «сущее познается черезъ *идею*, слѣдовательно, мы должны исходить изъ *идеи*», Розмини свершаетъ quatternio terminorum, разумѣя въ первомъ случаѣ подъ идеей то, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отожествлено со смысломъ слова *идея*, во-второмъ случаѣ. Сущее можетъ быть познано черезъ идею, *ему сообразную*, т. е. черезъ идею особую, специфическую, а ни въ какомъ случаѣ не черезъ идею *вообще*. Идея, подлинно сообразная Сущему, есть *сущая идея*, идея онтологическая, а не идеологическая, идея существующая не только въ разумѣ, ее имѣющемъ, но обладающая субъектнымъ Vпостаснымъ бытіемъ. Не съ Розмини спорить объ этомъ, ибо эти черты онъ безъ всякаго колебанія признаетъ за сущей идеей или за вторымъ аспектомъ тройственно-единаго бытія. Сущее можетъ быть познано только черезъ *эту* идею, и всякая другая идея можетъ служить орудіемъ познанія Сущаго лишь въ той мѣрѣ и степени, въ какой она тождественна съ этой сущей идеей и, значитъ,

ровно постольку, поскольку она сама онтологически въ ней пребываетъ. Смыслъ слова идея въ первомъ случаѣ вполнѣ опредѣленъ: онъ онтологиченъ и метафизиченъ. Когда же Розмини говоритъ: «слѣдовательно, мы должны исходить изъ *идеи*», то тутъ подъ ней онъ разумѣетъ нѣчто не только не тождественное, но рѣшительно *противоположное* только что обрисованному смыслу. Тутъ слово идея берется въ старомъ, привычномъ, *идеологическомъ* смыслѣ слова, какъ давно извѣстный и установленный результатъ предшествующихъ изслѣдованій. Въ этихъ изслѣдованіяхъ не было и рѣчи о какой-нибудь сообразности идеи *Сущему* Въ нихъ Розмини былъ занятъ совершенно другими вопросами, а именно, проблемой происхожденія идей, наличныхъ въ человѣческомъ и преимущественно эмпирическомъ, познаніи. Тутъ Розмини изслѣдовалъ не какъ познается Сущее, а какъ познается *существующее*, такъ что идея неопредѣленнаго бытія или возможнаго сущаго, составляющая предѣльный результатъ изслѣдованій перваго періода философіи Розмини, носитъ характеръ, во-первыхъ, *идеологическій*, во-вторыхъ, *психологическій*. Сопоставивъ эти два смысла слова идея, онтологическій и метафизическій въ первомъ случаѣ и идеологическій и психологическій во-второмъ,— мы можемъ съ несомнѣнной очевидностью констатировать въ разбираемомъ соображеніи Розмини quatternio terminorum. Еслибъ дѣло шло о простой логической ошибкѣ, представляющей незначительный интересъ, мы бы не стали на ней останавливаться. Но тутъ дѣло идетъ о вопросѣ, наиболѣе принципальномъ изъ всѣхъ вопросовъ философіи Розмини. Своимъ смѣшеніемъ Розмини не просто совершаетъ терминологическій промахъ, а, можно сказать, маскируетъ и насильственно уничтожаетъ основную трудность, возставшую передъ нимъ послѣ критики Джоберти и во что бы то ни стало требовавшую своего разрѣшенія. Въ самомъ дѣлѣ, предпринимая онтологическое обоснованіе идеологіи, желая дать принципамъ идеологіи дальнѣйшее объясненіе (ulteriore spiegazione), Розмини тѣмъ самымъ ставилъ *вопросъ*, что представляетъ изъ себя идея (принципъ идеологіи) въ онтологическомъ смыслѣ. Другими словами, передъ нимъ стояла двойная *задача*: во-первыхъ, разрѣшить вопросъ: обладаетъ ли идея (принципъ идеологіи) онтологическимъ характеромъ; во-вторыхъ, въ случаѣ положи-

тельнаго отвѣта онъ долженъ былъ изслѣдовать, въ какихъ именно философскихъ терминахъ нужно выразить онтологичность перво-принципа идеологіи Розмини не только не предпринялъ этого изслѣдованія, не только не попытался разрѣшить возникающіе здѣсь вопросы, но обошелъ всѣ трудности наиболѣе предосудительнымъ образомъ Вмѣсто обоснованнаго поставленія въ связь идеи, какъ принципа идеологіи, съ идеей, какъ субъектнымъ аспектомъ тройственно-единаго бытія, Розмини свершаетъ quatternio terminorum и только благодаря этому избѣгаетъ совершенно очевиднаго вывода если исходить мы должны изъ той идеи, которой познается Сущее, то подлиннымъ началомъ философіи можетъ быть лишь *сущая идея*, т. е. онтологія первѣе идеологіи и въ логическомъ смыслѣ ей предшествуетъ. На такой же идеѣ, которая носитъ характеръ идеологическій и психологическій, возводить какое-нибудь познаніе Сущаго невозможно, т е. онтологическое *самообоснованіе завѣдомо не онтологическаго принципа* есть вещь немыслимая и внутренно противорѣчивая

Итакъ, новое смѣшеніе понятій, которое приходится констатировать у Розмини, не разрѣшаетъ вопроса. Противорѣчіе остается во всей своей силѣ. Только мы видимъ, что и освобожденіе мысли Розмини отъ психологистическихъ налетовъ, имъ самимъ въ принципѣ отвергнутыхъ, и различеніе смѣшанныхъ имъ понятій отнимаетъ силу у перваго антиномическаго тезиса. теософія исходитъ изъ идеологіи и въ то же время прочно утверждаетъ тезисъ второй: теософія исходитъ изъ себя самой и есть наука безусловно первая. Послѣдній аргументъ Розмини, какъ будто бы вынуждающій его поддерживать первый тезисъ и утверждать антиномію во всей силѣ, заключается въ томъ, что теософически-первое *есть результатъ разсужденія, а не объектъ прямой интуиціи*. Мы думаемъ, что и въ этомъ аргументѣ, за который Розмини крѣпко держится и которому онъ придаетъ все новыя и новыя формулировки, въ общемъ настаивая на ограниченности человѣческой интуиціи, незамѣтно происходитъ смѣшеніе многихъ понятій, выясненіе чего должно окончательно вывести насъ изъ лабиринта путанныхъ утвержденій Розмини объ исходномъ пунктѣ онтологическаго изслѣдованія. Прежде всего, тезисъ: «теософически-первое есть результатъ разсужденія»—внутренно противорѣчивъ.

Какъ мы уже указывали, всякое разсужденіе, по Розмини, непремѣнной основой своей имѣетъ идею неопредѣленнаго бытія. Слѣдовательно, результатъ разсужденія есть нѣчто *вторичное* по сравненію съ тѣмъ, что является его основой и его началомъ. Поэтому сказать: «теософически-первое есть результатъ разсужденія»—это все равно, что сказать: «теософически-первое *не* есть теософически *первое*». Самое понятіе результата предполагаетъ нѣчто предшествующее, изъ чего результатъ «результируетъ»; все же, чему что-нибудь предшествуетъ, не можетъ быть безусловно *первымъ*, ибо понятіе перваго и есть понятіе того, чему ничто не предшествуетъ. Мысль Розмини становится совершенно смутной, и, чтобъ понять если не смыслъ, то тенденціи его утвержденія, нужно обратить вниманіе на вторую отрицательную часть тезиса: «Теософически-первое не есть объектъ интуиціи». Это отрицаніе продиктовано страхомъ передъ откровеннымъ онтологизмомъ Джоберти и направлено противъ его онтологическаго интуитивизма. Правъ или неправъ Розмини въ этомъ своемъ страхѣ, объ этомъ говорить здѣсь не мѣсто; мы можемъ сказать только, какъ нѣчто совершенно очевидное и безспорное, что каковъ бы ни былъ онтологизмъ Джоберти, изъ страха передъ нимъ измѣнять логикѣ и впадать въ вопіющія почти вербальныя противорѣчія есть вещь совершенно неоправдываемая. Каковы бы ни были дефекты онтологизма Джоберти, отъ этого дважды два не перестаетъ равняться четыремъ, и теософически-первое не можетъ стать теософически-вторымъ. Ратуя за несомнѣнный фактъ ограниченности человѣческихъ интуицій и утверждая, что Сущее не можетъ быть объектомъ человѣческой интуиціи и что таковымъ объектомъ не можетъ явиться и міротворящій актъ Сущаго, Розмини опять производитъ смѣшенія, позволяющія ему съ видимой основательностью перейти къ выводу объ «аргументативномъ» (дискурсивномъ) характерѣ теософически-перваго Розмини смѣшанно употребляетъ въ своихъ разсужденіяхъ два существенно разныхъ понятія: *интуицію, какъ психологическій фактъ, и интуицію, какъ логическій актъ*. Совершенно безспорна ограниченность первой интуиціи и, можно сказать, столь же безспорна безграничность второй. Интуиція, какъ психологическій фактъ, есть непремѣнно *переживаніе*, связанное съ психо-физической ограниченностью эмпирическаго че-

ловѣка. Интуиція, какъ логическій актъ, отнюдь не должна быть непремѣнно переживаніемъ психо-физическаго характера. Въ сознаніе, понимаемое эмпирически, могутъ попадать лишь отрывочные результаты интуиціи, какъ логическаго акта, и отъ этого характеръ этой логической интуиціи остается столь же тожественнымъ и равнымъ себѣ, сколь тожественны и равны себѣ геометрическія истины, независимо отъ отрывочнаго характера тѣхъ психологическихъ интуицій объ нихъ, которыя имѣются у ученика, впервые усваивающаго геометрію. Совершенно несомнѣнно, что въ разумѣ имѣютъ полную дѣйствительность абстрактнѣйшія и сложнѣйшія понятія, которымъ въ планѣ переживанія (психо-физическаго) либо ничего не соотвѣтствуетъ, либо соотвѣтствуетъ нѣчто частное и случайное, абсолютно несоизмѣримое съ универсальностью и безграничностью абстрактныхъ понятій. И никто же, кромѣ крайнихъ номиналистовъ, впадающихъ въ непрерывныя противорѣчія, не станетъ отождествлять случайные обрывки, проплывающіе въ психо-физическомъ сознаніи при какомъ-нибудь сложномъ логическомъ построеніи, съ совершенно яснымъ значеніемъ и отчетливымъ смысломъ самого построенія. Если интуиція, какъ психологическій фактъ, связана съ ограниченностью психо-физической эмпиріи человѣка, то интуиція, какъ логическій актъ, является дѣломъ идеальной сущности человѣка, которая безгранична въ своей умопостигаемости; и вовсе не нужно ждать смерти, какъ думаетъ Розмини, чтобъ объектомъ логической интуиціи своей имѣть Сущее и міротворящій актъ Сущаго. Идеальная природа человѣка неизмѣнна, и въ этой ли жизни или въ той человѣкъ обладаетъ одинаковой *сущностью*, разница заключается только въ томъ, что въ здѣшней жизни идеальная сущность человѣка безконечно нереализована и есть поэтому идеальное его *назначеніе*, въ жизни же будущей сущность должна быть всецѣло реализована и будетъ уже не назначеніемъ, а состояніемъ—энтелехіей человѣка. Мы можемъ отвлеченно признать тезисъ Розмини, что блаженство будущей жизни будетъ состоять въ созерцаніи творческой сущности Бога, и это не ослабитъ, а только подтвердитъ наше различеніе. Ибо, имѣя безграничность логической интуиціи, истекающей изъ его идеальной сущности, человѣкъ ограниченъ и скованъ въ своемъ эмпирическомъ существѣ. Всѣ *переживанія* его

обусловлены этой ограниченностью и потому всецѣло, всѣмъ своимъ существомъ человѣкъ не *владѣетъ* тѣмъ, что въ порядкѣ логическомъ онъ *имѣетъ*. Въ будущей жизни онъ можетъ начать владѣть тѣмъ, что онъ теперь лишь имѣетъ, но чѣмъ теперь не владѣетъ, ибо доступъ къ владѣнію преграждается его ограниченной эмпиріей. Еслибъ человѣкъ не имѣлъ идеальной сущности и связанныхъ съ нею безграничныхъ логическихъ интуицій, тогда было бы невозможно тождество субъекта теперешней жизни и субъекта жизни будущей. Различеніе, нами сдѣланное, показываетъ, что изъ ограниченности человѣческихъ интуицій (взятыхъ, какъ психологическій фактъ), Розмини не имѣлъ никакого права заключать къ дискурсивности теософически-перваго, ибо теософически-первое по самому существу дѣла должно быть объектомъ не психологической интуиціи (таковымъ оно является по идеямъ христіанской антропологіи лишь у святыхъ), а всего лишь объектомъ интуиціи логической Джоберти, противъ котораго направленъ разбираемый отрицательный тезисъ Розмини, и въ мысляхъ не имѣлъ считать Сущее и Его творческій актъ объектомъ натуральной психологической интуиціи. Интуитивность своей идеальной формулы онъ всегда трактуетъ онтологически, и Розмини совсѣмъ неправъ, возражая противъ того, что Джоберти и не думалъ утверждать, и избѣгая тѣхъ вздорныхъ мнѣній объ интуиціи, которыхъ Джоберти никогда не придерживался.

Въ результатѣ всѣхъ этихъ замѣчаній мы можемъ сказать, что послѣднее основаніе, которымъ держится первый тезисъ антиноміи: «теософія исходитъ изъ идеологіи»—рушится, и Розмини всей внутренней логикой своихъ основныхъ философскихъ тенденцій долженъ былъ бы откровенно признать тезисъ Джоберти о первенствѣ онтологіи и сдать безъ ненужнаго боя свои былыя позиціи, отвлеченной идеологіи. Розмини этого не сдѣлалъ и вмѣсто четкаго тезиса объ исходномъ пунктѣ онтологическаго изслѣдованія сдѣлалъ рядъ утвержденій, взаимно исключающихъ другъ друга и взаимно другъ друга ослабляющихъ. Вслѣдствіе этого, подъ все дальнѣйшее онтологическое обоснованіе идеологіи Розмини подвелъ зыбкій и неустойчивый фундаментъ и огромное зданіе *Теософіи* сталъ возводить на принципахъ двусмысленныхъ, не выдерживающихъ безпристрастной критики. Это пагубно отразилось на всемъ его онтологи-

ческомъ строительствѣ и испортило много изъ его замѣчательныхъ метафизическихъ мыслей

Въ подтвержденіе и раскрытіе сдѣланныхъ нами утвержденій разсмотримъ по порядку основные пункты онтологіи Розмини. Установивъ исходный пунктъ, Розмини приходитъ къ построенію тройственно единаго бытія Это построеніе страдаетъ двойнымъ дефектомъ. въ немъ нѣтъ непрерывности формы, въ немъ нѣтъ безспорности содержанія Съ формальной стороны ученіе о тройственно единомъ бытіи строится, какъ ученіе о категоріяхъ, Тройственность единаго бытія есть не что иное, какъ первичность трехъ категоріійныхъ формъ бытія Какъ же устанавливается первичность именно *трехъ* формъ и именно тѣхъ самыхъ трехъ формъ, которыя признаетъ Розмини, т. е форму субъективности, форму объективности и форму моральности? Если первыя двѣ формы могутъ быть установлены съ сравнительной діалектической безспорностью и непрерывностью, то третья форма, форма моральности, діалектически невыводима изъ первыхъ двухъ формъ. Къ ней нѣтъ логическаго моста отъ понятій субъективности и объективности. Ее Розмини не выводитъ, а просто *утверждаетъ*, какъ бы заставляя на слово ему повѣрить, что третья форма есть моральность и что моральностью кончаются первыя формы бытія. Еще большими дефектами страдаетъ ученіе Розмини о тройственно единомъ бытіи, если его разбирать по существу, со стороны содержанія Тутъ Розмини при одномъ толкованіи приходится обвинить въ крайнемъ видѣ психологизма и, значитъ, отвергнуть всякую подлинно онтологическую цѣнность его построенія, либо же при другомъ толкованіи констатировать глубочайшій раціонализмъ его метафизической мысли и существенное расхожденіе съ тѣмъ христіанскимъ догматомъ троичности, философомъ котораго Розмини хотѣлъ бы непремѣнно быть. Въ самомъ дѣлѣ, если теософически первое есть результатъ разсужденія, а не объектъ интуиціи, тогда всѣ звенья теософической мысли, логически связанныя съ теософически *первымъ*, носятъ аргументативно-выводной характеръ и суть слѣдствія, вытекающія изъ идеологическаго первопринципа. Другими словами, ученіе о тройственно единомъ бытіи покоится на фундаментѣ отвлеченной идеологіи, а такъ какъ принципъ отвлеченной идеологіи, какъ это было раскрыто критикой Джоберти, носитъ характеръ *психологистическій*, то неизбѣжно и всѣ слѣдствія изъ этого принципа должны страдать тѣмъ

же дефектомъ и быть проникнуты психологизмомъ Какъ ученикъ не можетъ быть выше учителя своего (Матѳ X, 24), такъ слѣдствіе не можетъ содержать въ себѣ бо́льшее и по качеству лучшее, чѣмъ то, что содержится въ принципѣ, изъ котораго производятъ слѣдствія. Поэтому, если идеологія не онтологична въ своемъ принципѣ, то и вся Теософія, т. е. и ученіе о тройственно единомъ бытіи, не можетъ быть подлинной онтологіей и относиться къ міру истинно Сущаго Съ другой стороны, если оставить противорѣчивую букву утвержденій Розмини объ исходномъ пунктѣ и, согласившись съ духомъ его тенденцій, признать, что теософически первое есть подлинно *первое*, чему ничто не предшествуетъ и что въ самомъ дѣлѣ начинаетъ съ самого себя, тогда въ построеніи Розмини приходится констатировать крайній раціонализмъ Ибо ученіе о тройственно-единомъ бытіи Розмини считаетъ не только аналогіей христіанскому догмату Троичности, но и въ значительной мѣрѣ тождественнымъ съ самой сущностью этого догмата. Въ ученіи о твореніи онъ прямо называетъ субъективный аспектъ тройственнаго бытія Отцомъ, а объективный—Сыномъ. Значитъ, если онъ не отождествляетъ третьей первичной формы моральности съ Духомъ Святымъ и, такимъ образомъ, діалектически не выводитъ третье лицо Пресвятой Троицы, то онъ во всякомъ случаѣ дедуцируетъ первыя два лица. То различеніе двухъ порядковъ, натуральнаго и супранатуральнаго, которое Розмини правильно считаетъ однимъ изъ центральныхъ пунктовъ христіанской религіи, во имя котораго онъ совсѣмъ неправильно возстаетъ противъ онтологическаго интуитивизма Джоберти, совершенно исчезаетъ въ построеніи тройственноединаго бытія, и Розмини столь же забываетъ таинственность и ирраціональность догмата троичности, сколь забывали эту таинственность тѣ философы, которые создавали спекулятивныя дедукціи троичности, и возвыситься надъ которыми, преодолѣвъ ихъ раціонализмъ, ставилъ цѣлью своей *Теософіи* Розмини Различеніе двухъ порядковъ, натуральнаго и супранатуральнаго по существу невозможно въ предѣлахъ отвлеченной идеологіи, ибо отвлеченная идеологія, взятая внѣ онтологіи, знаетъ лишь одинъ планъ бытія—натуральный и ничего не знаетъ о другомъ планѣ бытія—супранатуральномъ. Поэтому и всѣ утвержденія о бытіи супранатуральномъ или трансцендентномъ, т. е. о мірѣ Сущаго, отвлеченная идеологія или Теософія, исходящая изъ нея и на ней базирующаяся, можетъ дѣлать, все время

двигаясь въ терминахъ «натуральности», а это неизбѣжно будетъ либо проблематизаціей міра Сущаго и превращеніемъ его въ гипотетическій придатокъ къ психологистически окрашенной гносеологіи, либо раціонализаціей міра Сущаго и превращеніемъ его въ лишенный тайны и безмѣрности міръ безкровной абстракціи. Вопросъ, не есть ли построеніе тройственно единаго бытія всего лишь схоластическая ткань гипотетическихъ абстракцій и абстрактнѣйшихъ гипотезъ, можетъ быть ничего не имѣющихъ съ дѣйствительнымъ міромъ Сущаго, вполнѣ законный вопросъ при той двусмысленности исходнаго пункта онтологическаго изслѣдованія, которую мы констатировали у Розмини.

Этотъ вопросъ для насъ выяснится вполнѣ, если мы обратимся къ ученію *о твореніи*. Здѣсь Розмини дѣлаетъ блестящую попытку онтологически истолковать первопринципъ идеологіи и тѣмъ самымъ заполнить пробѣлы своихъ предыдущихъ разсужденій. Если доктрина Розмини о твореніи можетъ быть признана прочнымъ достояніемъ онтологіи, или даже если она окажется гипотезой, лишенной внутреннихъ дефектовъ и противорѣчій, то въ такомъ случаѣ и ученіе о тройственно единомъ бытіи получитъ прочную онтологическую базу и, хотя не приблизится отъ этого къ христіанскимъ концепціямъ, все же будетъ въ порядкѣ онтологическихъ разсужденій имѣть свой опредѣленный смыслъ и свое несомнѣнное значеніе. Итакъ, является ли ученіе о твореніи онтологически обоснованнымъ или хотя бы гипотезой, лишенной внутреннихъ противорѣчій? Намъ кажется, что на эти вопросы мы должны отвѣтить отрицательно.

Ученіе о твореніи онтологически необоснованно прежде всего потому, что Розмини своими предыдущими разсужденіями не установилъ еще *той основы*, при помощи которой можно было бы чтобы-то ни было онтологически обосновать. Поэтому ученіе о твореніи мы должны разсматривать ex abrupto, какъ доктрину, долженствующую быть самодовлѣющей, т. е. имѣющей въ себѣ самой начало, середину и конецъ своего онтологическаго смысла. Нужно поставить вопросъ не объ ея онтологической обоснованности, которой у нея нѣтъ, а о томъ, можетъ ли эта доктрина сама быть источникомъ онтологическихъ обоснованій. Признать ученіе о твореніи доктриной самодовлѣющей намъ препятствуютъ два обстоятельства. Во первыхъ, понятіе Сущаго предшествуетъ понятію міротворящаго акта, поэтому ученіе о твореніи не можетъ начинать съ себя са-

мого Нужно объяснить міротворящіи актъ свойствами безусловно Сущаго, значитъ ученіе о твореніи возможно, какъ нѣкоторый отдѣлъ онтологіи, внутренно зависимый отъ отдѣловъ болѣе коренныхъ, ему предшествующихъ Ученіе о тройственно единомъ бытіи, какъ мы видѣли, не можетъ быть признано подлинной онтологіей, слѣдовательно и ученіе о твореніи, непремѣнно связанное съ понятіемъ Сущаго, не можетъ имѣть значенія подлинно онтологическаго Во-вторыхъ, и это соображеніе имѣетъ для насъ рѣшающее значеніе, ученіе Розмини о твореніи не онтологично по самому своему *смыслу*. Божественная абстракція есть для Розмини тотъ пунктъ, гдѣ пересѣкаются двѣ разорванныя линіи всегдашняго дуализма и соединяются: трансцендентное и имманентное, Божеское и человѣческое, безконечное и конечное, необходимое и случайное. Идеальное бытіе создается Сущимъ и въ этомъ смыслѣ становится апріорнымъ по отношенію ко всей эмпиріи человѣческихъ знаній, утверждаясь какъ нѣкоторый неизмѣнный и совершенно независимый отъ человѣка принципъ. Вотъ тутъ-то и начинается внутренняя противорѣчивость и неустойчивость этой доктрины, показывающая, что въ ней нѣтъ подлинно онтологическаго смысла Въ самомъ дѣлѣ, приходится спросить: такъ какъ человѣкъ находится по сю сторону и ничего знать о Сущемъ, кромѣ какъ черезъ идеальное бытіе, не можетъ, то есть ли въ идеальномъ бытіи, такъ сказать, «зацѣпка», которая бы позволяла обоснованно и логично перейти отъ идеальнаго бытія къ Сущему? Въ случаѣ отрицательнаго отвѣта получается психологизмъ, ибо идеальное бытіе есть абстракція Сущаго, а не само Сущее, и такъ какъ идеальное бытіе есть послѣдній и высшій принципъ человѣческаго познанія, то человѣкъ не можетъ выйти изъ предѣловъ абстракціи къ самому Сущему, между нимъ и Сущимъ навѣки разверзается пропасть отъединенности, и что самое главное, человѣкъ не имѣетъ никакихъ данныхъ и никакихъ познавательныхъ правъ на то, чтобы сказать, что та абстракція, изъ предѣловъ которой онъ не можетъ выйти, есть абстракція божественная, а не абстракція діавольская или абстракція того злого Деміурга Іеговы, который признавался гностиками. Розмини не можетъ сказать, что его ученіе о твореніи—богооткровенная доктрина, ибо въ Священномъ Писаніи ничего не говорится о божественной *абстракціи*; съ другой стороны, Розмини не можетъ обосновать своего ученія и человѣческими соображеніями, ибо

смысломъ этой доктрины отрицается всякое право за человѣкомъ, разрывая желѣзный кругъ абстракціи, обоснованно переходить къ Сущему. Въ случаѣ положительнаго отвѣта получается новое противорѣчіе, только въ другомъ пунктѣ Если въ идеальномъ бытіи дано нѣчто опредѣленно переводящее къ Сущему, если черезъ идеальное бытіе человѣкъ можетъ познать Само Сущее, то въ такомъ случаѣ идеальное бытіе не можетъ быть названо абстракціей, отвлеченностью, ибо оно должно заключать въ себѣ конкретную безмѣрность и безграничную положительность Сущаго. Въ такомъ случаѣ оно будетъ не абстракціей Сущаго, а тѣмъ, что Розмини называетъ объективнымъ аспектомъ абсолютнаго бытія, т. е. Сыномъ, Словомъ, Логосомъ, и тогда идеологизмъ Розмини откровенно трансформируется въ *логизмъ*, ибо высшій принципъ человѣческаго познанія здѣсь возводится къ божественному Слову, къ Логосу. Это признаніе отнимаетъ смыслъ у доктрины объ ограничительномъ «взглядѣ» Сущаго и дѣлаетъ одновременное утвержденіе абстрактности идеальнаго бытія и его способности быть орудіемъ познанія Сущаго—внутренно противорѣчивымъ. Либо идеальное бытіе логистично и можетъ ввести въ познаніе самого Сущаго (тогда доктрина объ ограничительной *абстракціи* падаетъ), либо идеальное бытіе идеологично и абстрактно (тогда нѣтъ изъ него выхода къ Сущему) Въ своемъ построеніи Розмини забываетъ элементарную и совсѣмъ простую вещь. Онъ долженъ былъ такъ сформулировать свое ученіе объ идеальномъ бытіи, т. е. о высшемъ принципѣ человѣческаго познанія, чтобы отъ него можно было *правомѣрно* перейти къ Сущему (движеніе вверхъ) и затѣмъ изъ Сущаго вновь спуститься къ идеальному бытію (движеніе внизъ) Въ ученіи о твореніи Розмини показываетъ возможность *второй* половины пути (нисхожденіе отъ Сущаго къ идеальному бытію) и смысломъ своей доктрины дѣлаетъ невозможной *первую* половину пути (восхожденіе отъ идеальнаго бытія къ Сущему) Но можно сказать, что не можетъ быть второй половины пути, когда невозможна первая, и это положеніе абсолютно, такъ какъ слово *первый* и *второй* здѣсь употреблены въ строго логическомъ смыслѣ. Еще нагляднѣе, но метафорически, можно сказать, что очень легко съ высокаго берега прыгать на низкій и очень трудно съ низкаго берега вспрыгнуть на высокій. Когда же разница въ уровнѣ береговъ столь огромна, сколь огромна разница между Абсолютнымъ бытіемъ

и Его *абстракціей*, тогда вспрыгиваніе съ низкаго берега на высокій становится совсѣмъ невозможнымъ —Кромѣ этой внутренней противорѣчивости и неустойчивости есть еще одинъ важный дефектъ въ изложеніи ученія о твореніи. Вмѣстѣ съ Ѳомою Аквинскимъ Розмини утверждаетъ, что архетипъ міра (и значитъ, a fortiori идеальное бытіе) «существуетъ сначала въ Отцѣ и потомъ сообщается Сыну». Чувствуя странность этого утвержденія, Розмини оговаривается, что подъ «сначала» и «потомъ» онъ разумѣетъ не хронологическое слѣдованіе, а чисто логическій порядокъ. Несмотря на это, мы должны констатировать въ этомъ утвержденіи Розмини полный логическій безпорядокъ. Если архетипъ міра (значитъ, и идеальное бытіе) логически первѣе Сына, тогда либо Сыну что-нибудь предшествуетъ въ Отцѣ, либо архетипъ міра входитъ въ самую сущность Отчей ипостаси и отъ нея не различается. Въ первомъ случаѣ то, что предшествуетъ Сыну въ Отцѣ, есть либо тварь (тогда рожденіе Сына есть нѣчто логически второе по сравненію съ актомъ творенія, и Сынъ не можетъ быть признанъ Творцомъ архетипа), либо нѣчто *рожденное* Отцомъ (тогда Сынъ не есть первое и единственное порожденіе Отца). Во второмъ случаѣ утверждается полная сліянность архетипа съ сущностью Бога, и вмѣсто доктрины *о твореніи* получается доктрина существенно эманатическая.

Итакъ, ученіе Розмини о твореніи страдаетъ, во-первыхъ, внутренней неустойчивостью смысла, во-вторыхъ, важными дефектами изложенія. Признать ее доктриной самодовлѣющей мы не можемъ. Поэтому служить *основой* онтологіи она не въ сисилахъ, и такъ какъ у нея самой онтологической обоснованности нѣтъ, то и этотъ наиболѣе замѣчательный моментъ въ попыткѣ Розмини онтологически обосновать идеологію мы должны признать неудавшимся.

Послѣдніе два пункта находятся въ тѣсной связи и зависимости отъ пункта только что разобраннаго. Ученіе *о божественномъ въ природѣ* становится совершенно неопредѣленнымъ съ онтологической точки зрѣнія, если ученіе о твореніи признано не имѣющимъ дѣйствительнаго обоснованія. Если идеально бытіе, какъ результатъ божественной абстракціи онтологически повисаетъ въ воздухѣ и не можетъ получить твердой опоры, тогда и божественная основа природы, которая есть тоже идеальное бытіе,—становится весьма проблематичной въ своемъ божествен-

номъ достоинствѣ и превращается въ нѣчто весьма неопредѣленное, могущее быть названнымъ скорѣе трансцендентальнымъ принципомъ естествовѣдѣнія, нежели онтологической основой объективной жизни Вселенной. Въ самомъ дѣлѣ, Розмини настаиваетъ, что идеальное бытіе (т. е. основа природы), въ силу абстрактности своей сущности, не имѣетъ *никакого бытія въ себѣ*. Оно существуетъ только въ абстрагирующемъ разумѣ міротворящаго Бога, есть чистый и несущественный объектъ этого разума и никакой субъектностью, т. е. никакой самостоятельностью бытія не обладаетъ. Но въ такомъ случаѣ выходитъ, что природа, какъ таковая, ничего онтологическаго въ себѣ не заключаетъ. Называть же «ничего» божественнымъ по меньшей мѣрѣ странно. По точному смыслу ученія Розмини выходитъ, что божественъ только Богъ въ своей абстрагирующей дѣятельности, а отнюдь не результаты абстракціи. Всякое нѣчто въ онтологическомъ порядкѣ непремѣнно субъектно и безъ субъектности есть ничто само по себѣ. Природа въ своей основѣ есть всего лишь божественная абстракція, а не божественная сущность. Поэтому называть *природу* божественной Розмини не имѣетъ никакого права. Слово божественный, какъ прилагательное, должно непремѣнно относиться къ существительному. Существительнымъ въ онтологическомъ смыслѣ можетъ быть лишь существо, т. е. субъектная сущность; все же другое, т. е. все, что имѣетъ существованіе въ другомъ, а не въ себѣ, не есть въ онтологическомъ смыслѣ существительное, а есть непремѣнно прилагательное, хотя бы оно грамматически и было существительнымъ. Либо природа есть для Розмини существительное въ онтологическомъ смыслѣ, тогда она есть не идеальное бытіе, а нѣчто большее и высшее, чѣмъ идеальное бытіе, либо она въ основѣ своей идеальное бытіе, и тогда она абсолютно не субъектна, а значитъ и не божественна въ подлинномъ смыслѣ слова. Въ связи съ этимъ мы можемъ сказать, что истолкованіе древняго умозрѣнія, и въ частности Платонова ученія объ идеяхъ, какъ процесса осознанія идеальнаго бытія, намъ представляется неправильнымъ. Ученіе объ идеяхъ, вершина древняго умосозрѣнія, относится къ болѣе высокому понятію, чѣмъ идеальное бытіе, ибо оно синтезируетъ идеальность съ реальностью и онтологично въ подлинномъ смыслѣ слова.

Если Природа въ своей основѣ только идеальное бытіе, тогда подлиннымъ субъектомъ природной жизни является само Сущее.

Въ такомъ случаѣ вмѣсто столь желанныхъ для Розмини различеній и дистинкцій (Бога и божественнаго) получается существенное отождествленіе Вселенной и Бога. На почвѣ такого пантеистическаго тезиса становится невозможной какая бы то ни была мысль *о теодицеѣ*. Космическое зло, глубочайшія разстройства природной жизни должны быть признаны коренящимися въ самомъ Сущемъ и изъ него, какъ изъ субъекта своего, истекающими. Съ другой стороны, полемика Розмини съ Джоберти окончательно теряетъ свой смыслъ, потому что у Розмини не остается не только логически правильныхъ аргументовъ, но и руководящей идеи для спора съ Джоберти. Та самая пропасть, которую, борясь съ онтологизмомъ Джоберти, Розмини хочетъ утвердить между высшимъ принципомъ познанія и Сущимъ, неизбѣжно приводитъ Розмини къ рѣшительному исповѣданію пантеизма въ самыхъ глубокихъ моментахъ своей онтологіи. Наоборотъ, отказавшись отъ своего искусственнаго анти-джобертіанства и признавъ, что идеальное бытіе, или высшій принципъ познанія, есть нѣчто большее, чѣмъ божественная *абстракція*, Розмини въ корнѣ уничтожилъ бы самую возможность пантеистическихъ выводовъ изъ своей онтологіи.

Вслѣдствіе общей неустойчивости онтологической мысли Розмини, и послѣдній изложенный нами пунктъ, ученіе о сущности идеальнаго бытія, поражаетъ своимъ неопредѣленнымъ характеромъ. Съ одной стороны, Розмини трактуетъ идеальное бытіе субъективистически, приближаясь временами къ философіи Канта и истолковывая его отвлеченно идеологически. Съ другой, онъ мимоходомъ дѣлаетъ такія значительныя онтологическія утвержденія, какъ 1. Идеальное бытіе коренится въ бытіи абсолютномъ, 2. Разумъ человѣка объектомъ своимъ имѣетъ абсолютное бытіе и потому отчасти знаетъ его сущность. Этихъ признаній, брошенныхъ мимоходомъ, созершенно недостаточно для того, чтобы, основываясь на нихъ, мы признали подлинную онтологичность ученія Розмини объ идеальномъ бытіи, ибо съ остальнымъ изложеніемъ они не вяжутся и не только логически имъ не обосновываются, но даже и опредѣленно имъ отрицаются. Въ то же время они настолько сильны и по своему внутреннему смыслу настолько важны, что отнимаютъ силу у остального содержанія трактата, и общее впечатлѣніе отъ послѣдняго выраженія ученія Розмини объ идеальномъ бытіи остается такое же, какъ и отъ его утвер-

жденій объ исходномъ пунктѣ онтологическаго изслѣдованія. Мысль Розмини двоится и въ раздвоеніи теряетъ опредѣленность и силу. Внимая внутренней логикѣ своей мысли, Розмини не можетъ остановиться на отвлеченной идеологіи и все время, говоря ей «Нѣтъ и нѣтъ», ищетъ настойчиво перехода къ онтологіи. Съ другой стороны, въ самомъ основномъ пунктѣ онъ никакъ не можетъ сказать рѣшительнаго «Да!», ибо въ немъ не умираетъ червь раздраженія противъ Джоберти, и онъ не хочетъ мужественно исповѣдать свое согласіе съ тѣмъ философомъ, который блестяще и, правда, не щадя его самолюбія, разоблачилъ недостатки его первой отвлеченно-идеологической системы.

Какое же общее заключеніе мы можемъ сдѣлать изъ всего нашего изложенія и изъ послѣднихъ критическихъ замѣчаній? Если разсматривать систему идеологіи Розмини съ точки зрѣнія законченнаго философскаго построенія, то крупные недостатки, присущіе ей въ этомъ отношеніи, дѣлаютъ невозможнымъ признать ее дѣломъ удавшимся или тѣмъ, что такъ удачно наименовано Θукидидомъ κτῆμα εἰς ἀεί. Какъ система, идеологія Розмини грѣшитъ отсутствіемъ того подлиннаго онтологическаго обоснованія, необходимость котораго самъ Розмини призналъ въ полной мѣрѣ. Словомъ, если подходить съ абсолютными критеріями, система Розминіевской идеологіи не выдерживаетъ строгаго анализа и разсыпается на отдѣльныя части, соединенныя лишь психологическимъ единствомъ общихъ философскихъ тенденцій, а не непрерывной логичностью діалектической связанности и внутренней цѣльности. Но для того, чтобъ оцѣнка была справедливой, нужно взглянуть на философское дѣло Розмини съ другой стороны.

Такихъ системъ философіи, которыя бы представляли изъ себя законченное воплощеніе истины и безусловно во всѣхъ частяхъ своихъ удовлетворяли всѣмъ запросамъ безпристрастной философской пытливости, исторія философіи не знаетъ. Поэтому то, что идеологія Розмини раздѣляетъ судьбу всѣхъ системъ человѣческой философіи, всегда незаконченныхъ и всегда неизбѣжно односторонніхъ, ни въ какомъ случаѣ не должно обезцѣнивать дѣла Розмини въ глазахъ историка философіи. Кромѣ абсолютныхъ достиженій и безусловныхъ достоинствъ, въ философскихъ построеніяхъ для насъ должны

быть цѣнными и опредѣленный, твердый подходъ къ проблемамъ чрезвычайной важности, такъ сказать философское «стучаніе» у дверей безпредѣльной Истины, и относительныя достиженія либо въ разработкѣ отдѣльныхъ частей философіи, либо въ общемъ абрисѣ системы большого стиля. Съ этой необсолютной точки зрѣнія достоинства и значеніе философіи Розмини вырисовываются совсѣмъ въ иномъ видѣ Худо ли, хорошо ли, но Розмини прошелъ нѣкоторый *типическій* путь въ своемъ идеологическомъ строительствѣ. Пусть съ ошибками, но онъ исчерпалъ одну изъ возможностей, вытекавшихъ изъ самыхъ основъ Кантовской философіи Во-первыхъ, онъ совершилъ стоявшій на очереди синтезъ между рѣшительнымъ апріоризмомъ Канта и осторожнымъ апостеріоризмомъ англійской и шотландской философіи. Во-вторыхъ, и это главное, своей «психологической редукціей», т. е. сведеніемъ всѣхъ идей къ единой основной формѣ, онъ невольно поставилъ вопросъ *о послѣдней природѣ* основного принципа познанія,—и этимъ самымъ вызвалъ историческое выступленіе Джоберти. Критика Джоберти, обострив ту самую проблему, которую implicite заключала въ себѣ «психологическая редукція», привела Розмини закономѣрно и послѣдовательно къ попыткамъ онтологически обосновать «идеологію», или, говоря обыкновеннымъ языкомъ, *гносеологію*. Если Розмини въ *своей* онтологіи и не даетъ разрѣшенія многимъ трудностямъ, возникшимъ на *его* пути, и потому *его* онтологія не можетъ быть признана удовлетворительной, то во всякомъ случаѣ изъ всѣхъ титаническихъ усилій Розмини, изъ всѣхъ чрезвычайно типичныхъ ошибокъ его, нами подвергнутыхъ разсмотрѣнію, мы можемъ сдѣлать одно общее положительное заключеніе: Неудачи Розмини ярко показываютъ органическую зависимость гносеологіи отъ онтологіи и лишній разъ съ наглядностью подтверждаютъ старое положеніе: *гносеологія, сама въ себѣ не имѣетъ внутренней устойчивости, и необходимо требуетъ онтологическаго обоснованія, т. е перехода къ метафизикѣ*

Вотъ общій и значительный урокъ, выносимый изъ изученія философскаго дѣла Розмини.

Цѣна 1 р. 80 коп.