Сердечно-уважаемому и дорогому Сергею Николаевичу Булгакову — от автора

Владимиръ Эрнъ.

Москва,
21 мая 1916 г.

ФИЛОСОФІЯ ДЖОБЕРТИ.

МОСКВА.
1916.



8442

СОДЕРЖАНІЕ.

	Стр.
Предисловіе.	V—VI
Введеніе	1— 17
Часть первая. I. Жизнь и творенія Джоберти. . .	21— 57
1. Годы ученія и изгнаніе.	23— 33
2. Дѣятельность философская и политическая.	33— 49
3. Пересмотръ міровоззрѣнія.	49— 57
II. Проблема психологизма.	58—136
1. Критика новой философіи.	60— 87
2. Преданія истинной философіи	87—111
3. Критическія замѣчанія и разъясненія	111—136
Часть вторая. Основы онтологіи.	137—248
1. Идеальная формула.	141—160
2. Теорія сверхразумнаго и ученіе о твореніи.	160—179
3. Расчлененіе идеальной формулы.	179—197
4. Опытъ новой классификаціи знанія	198—217
5. Смыслъ онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи.	217—248
Часть третья. Завѣршеніе системы.	249—330
1. Утопія и кризисъ міровоззрѣнія.	252—268
2. Идея универсальной діалектики.	268—281
3. Метафизика исторіи и второй творческій циклъ. . . .	282—297
4. Философія откровенія. Мимезисъ и Метексисъ.	297—322
5. Заключительныя замѣчанія.	322—330
Экскурсы. I. Джоберти и нѣмецкій идеализмъ.	333—336
II. Сужденія Вико о Декартѣ.	336—338
III. Джоберти и Спавента	338—340
IV. Философія Сарпи.	340—348
Указатель именъ.	349—351

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящее изслѣдованіе находится въ связи съ предыдущей моей работой „Розмини и его теорія знанія“, которую можно разсматривать, какъ необходимое историческое введеніе въ обширныя построенія философіи Джоберти.

Въ общей исторіи философіи XIX вѣка Розмини представляетъ собою явленіе частное, обособленное, мѣстно и временно ограниченное; Джоберти возвращаетъ насъ къ большому, „царскому“ пути вселенскихъ философскихъ исканій.

Мысль Джоберти — одинъ изъ острыхъ и значительныхъ моментовъ міровой философіи XIX столѣтія. Поэтому его изученіе, кромѣ увлекательной новизны историко-философской задачи, содержитъ въ себѣ прямой призывъ къ изслѣдователю не ограничиваться одною ролью историка и повѣствователя и вносить въ изложеніе самостоятельное освѣщеніе предмета,—освѣщеніе тѣмъ болѣе необходимое, что основы онтологизма Джоберти, понятыя универсально и творчески, имѣютъ актуальное значеніе для *современной* философіи. Геній итальянской мысли расцвѣтаетъ въ Джоберти вселенскимъ смысломъ и становится достояніемъ не одной его народности, но и всего человѣчества.

Въ своей работѣ, подчасъ неблагодарной и трудной, я не разъ возстанавливалъ въ памяти свѣтлый образъ кн. С. Н. Трубецкого изъ устъ котораго въ продолженіи четырехъ лѣтъ я имѣлъ счастье слышать живое слово, единственное по своей наглядности и проникновенности, объ

античной философіи,—въ устахъ котораго Платонъ выросталъ до размѣровъ вселенскихъ, превращаясь въ непревзойденнаго дальнѣйшимъ развитіемъ философіи учителя *современной* мысли. Ученіе объ Эросѣ, передаваемое съ истиннымъ философскимъ горѣніемъ и духовною окрыленностью, открывало передъ слушателями новые кругозоры и непередаваемо-тонко оплодотворяло мысль новыми возможностями. Работа надъ Розмини и Джоберти становилась для меня особенно привлекательной, какъ работа надъ *исторіею платонизма*, и воспринималась мною, какъ необходимыя студіи и предварительныя изслѣдованія къ той работѣ о Платонѣ, которая съ университетской скамьи рисовалась мнѣ самою крупною цѣлью моихъ научныхъ стремленій.

Другому учителю моему — Л. М. Лопатину — я чувствую себя глубоко и жизненно обязаннымъ за то, что его преподаваніе давало больше, чѣмъ простое увеличеніе свѣдѣній, и больше, чѣмъ школьную дисциплину мысли: оно вводило въ живую атмосферу ежемгновенно на дѣлѣ являемаго умственнаго *творчества* и пріучало относиться къ философіи, какъ къ дѣлу, въ которомъ первымъ условіемъ является внутренняя заинтересованность и внутренній подходъ къ объекту.

Наконецъ, считаю своимъ пріятнымъ долгомъ выразить глубокую признательность Историко-Филологическому Факультету Московскаго Университета, отпустившему средства на печатаніе настоящаго труда и исходатайствовавшему мнѣ заграничную командировку въ 1911—1913 гг., въ теченіе которой я могъ проработать матеріалы, относящіеся и къ философіи Розмини, и къ философіи Джоберти.

Введеніе.

Есть два основныхъ типа мыслителей, кореннымъ образомъ между собою различающіеся. Одни движутся въ сферѣ *понятій* и весь паѳосъ своей мысли, всю геніальность своихъ дарованій вкладываютъ въ многостороннюю и многообразную разработку разсудочной формы мысли. Они возводятъ колоссальныя сооруженія, анализируя и конструируя понятія, разлагая ихъ на безконечно малыя и простыя „элементы“ и синтезируя результаты „дифференціальнаго“ анализа въ оригинальныя слитныя массы новыхъ разсудочныхъ образованій. Протагонистомъ этого типа мышленія былъ Аристотель, величайшимъ представителемъ въ новое время—Кантъ. Черта отличающая мыслителей этого типа—глубочайшее стремленіе къ научности, вѣрнѣе къ наукообразности и къ систематичности. Они необычайно вліятельны и налагаютъ печать найденныхъ и созданныхъ ими формъ мысли на цѣлыя столѣтія и даже тысячелѣтія. Предѣлы вліянія ихъ совпадаютъ съ предѣлами разсудочности. Но въ этихъ предѣлахъ они поистинѣ „законодательствуютъ“.

Другіе главнымъ предметомъ мысли своей имѣютъ *идеи*. Постигая ихъ частично, въ ихъ единичности, открывающейся интуиціи, мыслители второго типа отличаются двумя характерными чертами. Достигая высшей разумной цѣлостности въ узрѣніи отдѣльныхъ идей, они являютъ in actu высшій родъ непрерывности мысли: непрерывности видѣнія, интуиціи, актуальнаго постиженія. Эта черта, составляющая ихъ силу, сопровождается, какъ тѣнь неотступной, второй чертой, чертой слабости. Отдѣльныя узрѣнія, не объединяются въ *одно* узрѣніе. Частичныя акты интуиціи не сливаются въ всепожирающій пламень единой интуиціи. Непрерывность каждаго даннаго постиженія сочетается съ прерывностью ихъ раздѣльности и разъединенности. Мыслители

этого типа съ даромъ интуиціи обыкновенно соединяютъ даръ высокой власти въ сферѣ понятій. Но разработка послѣднихъ у нихъ всегда занимаетъ второе мѣсто. Понятія подчиняются эйдетическому рисунку узрѣнія, и непрерывность волнистой, живой линіи интуиціи никогда не разлагается на ломаную линію ряда понятій. Протагонистомъ и одновременно величайшимъ представителемъ этого типа мысли былъ Платонъ, въ новое время крупнѣе всѣхъ Шеллингъ, у насъ—Соловьевъ. Лишенные обязательной „научности“ и принудительной систематичности, эти мыслители покоряютъ діалектическою силою своихъ узрѣній и заражаютъ высокимъ тономъ своихъ вдохновеній. Ихъ вліятельность по нашему мнѣнію, превосходитъ вліятельность мыслителей перваго типа. Предѣлы ихъ вліянія обозначаются лишь предѣлами враждебно замкнувшейся въ себя и не хотящей выйти изъ себя разсудочности.

Тотъ мыслитель, изученію котораго посвящено настоящее изслѣдованіе, всецѣло принадлежитъ ко второму изъ обрисованныхъ типовъ. Винченцо Джоберти является однимъ изъ чистѣйшихъ, яркихъ и, я не боюсь сказать, геніальныхъ представителей великаго *платоническаго* „рода“ мыслителей. И такъ какъ онъ платоникъ по природѣ своей, а не по школьнымъ преданіямъ, и платоникъ *творчески* утверждающій и раскрывающій свой платонизмъ въ сложныхъ условіяхъ мышленія XIX вѣка, посреди бурнаго моря антиплатоническихъ ученій,—то его явленіе въ исторіи философіи представляетъ двойной интересъ: индивидуальный и универсальный. Онъ интересенъ самъ по себѣ какъ представитель большой творческой мысли, имѣющей первостепенное и животрепещущее значеніе въ наши дни (и особенно въ Россіи) и интересенъ какъ живое явленіе платоническаго духа, по новому освѣщающій „вѣчно юную“ философію Платона и вписывающій своею жизнью и мыслію новую блестящую главу въ славную и творческую эпопею исторіи платоническихъ идей въ судьбахъ человѣческаго самосознанія.

II.

Имя Джоберти заключено въ магическое кольцо величайшихъ отталкиваній и великаго энтузіазма. Вокругъ него шла и идетъ борьба. При жизни онъ имѣлъ либо поклонниковъ и дру-

зей, либо ожесточенныхъ враговъ. Послѣ смерти этотъ крупнѣйшій мыслитель Италіи XIX вѣка (а можетъ быть—и не только XIX в.), сыгравшій огромную роль въ объединеніи своей родины, не дождался объективной оцѣнки въ продолженіе болѣе чѣмъ полустолѣтія. Только въ наши дни замѣчаются нѣкоторыя попытки подойти къ личности и ко всему дѣлу Джоберти съ историческимъ безпристрастіемъ и съ углубленнымъ изслѣдованіемъ[1]).

Спавента говоритъ объ „изумленіи и почти остолбенѣніи—stupore e maraviglia,—которыя вызваны были появленіемъ Джоберти въ мірѣ итальянской мысли“[2]). Фьорентино вспоминаетъ болѣе чѣмъ черезъ двадцать лѣтъ первыя впечатлѣнія отъ философской проповѣди Джоберти: „Чарующія страницы *Первенства итальянцевъ* Джоберти были романомъ нашей юности, и до сихъ поръ мы не можемъ забыть сладкія чувства, имъ пробужденныя[3])“. „Сладкія чувства“ лишь на время и неглубоко ввели Фьорентино въ кругъ Джобертіанскихъ идей. Отъ послѣднихъ онъ быстро перешелъ къ своему гегельянизирующему историцизму и попалъ въ число противниковъ Джоберти, скользившихъ лишь по поверхности его первыхъ философскихъ высказываній и нисколько не вникнувшихъ въ центральную глубину его мысли, нашедшей себѣ наиболѣе сильное выраженіе въ посмертно изданныхъ сочиненіяхъ послѣднихъ годовъ. Спавента же отъ „изумленія“ стремительно перешелъ въ яростную критику,—въ критику шумную, имѣвшую успѣхъ. Онъ не оставилъ камня на камнѣ отъ философіи Джоберти, и это тѣмъ легче было сдѣлать ему, что Джоберти былъ уже мертвъ, сколько-нибудь даровитыхъ послѣдователей своей философіи не имѣлъ, а сочиненія его цѣлой грудой безотвѣтно лежали нѣмыми и нерасшифрованными. Несмотря на острый критическій даръ, Спавента въ критикѣ своей

---

[1]) Я имѣю въ виду публикаціи Сольми: *V. Gioberti.* Meditazioni filosofiche inedite, publicate dagli Autografi della Biblioteca civica di Torino, Firenze, 1907 и *V. Gioberti.* La teorica della mente umana. Rosmini e Rosminiani. Libertà cattolica, Milano, 1910; также избранныя мѣста изъ всѣхъ сочиненій, сдѣланныя Gentile подъ названіемъ Nuova Protologia въ Classici della filosofia moderna. Сенаторъ Faldella готовитъ обширное сочиненіе о религіозной философіи Джоберти. О готовящейся монографіи возвѣстилъ Палоріэ. Рядъ частныхъ изслѣдованій о Джоберти даетъ *Zanicchelli:* Appunti Giobertiani, въ Studi Senesi, Siena, 1905, а также Сольми въ работахъ, о коихъ будетъ сказано ниже.

[2]) La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. Bari, 1909. p. 163.

[3]) Scritti varii, Napoli, 1876, p. 8.

передѣлалъ Джоберти на свой манеръ, перетолковалъ съ большой легкостью его основныя мысли и этимъ, съ своей стороны, значительно посодѣйствовалъ ложной „доксѣ“ о философіи Джоберти, которая царитъ до сихъ поръ.

Судьба философіи Джоберти необычна, или, вѣрнѣе, необычная философія Джоберти имѣла обычную судьбу. Она толковалась всѣми вкривь и вкось, и ей приписывали діаметрально противоположныя свойства. „Философы, — говоритъ Эдмондо Сольми,—находили Джоберти черезчуръ богословомъ, богословы—черезчуръ философомъ и подозрѣвали его въ раціонализмѣ; розминіанцы объявили его пантеистомъ, пантеисты же смотрѣли на него, какъ на защитника христіанства; политики изумлялись его высокимъ и оригинальнымъ теоріямъ и считали его неспособнымъ къ практической дѣятельности; метафизики считали его скорѣе политическимъ писателемъ и краснорѣчивымъ государственнымъ человѣкомъ, нежели истиннымъ философомъ. Нѣкоторые считали его обскурантомъ, ретроградомъ, *аббатомъ Джоберти*, другіе же видѣли въ немъ философа безъ всякой религіи и даже, быть можетъ, атеиста“[1]).

---

[1]) Prefazione къ Teorica della mente umana, p. VI. Ср. *B. Spaventa* цит. сочин. p. 173. Любопытно, что одни и тѣ же люди рѣзко мѣняли свое мнѣніе о Джоберти въ очень небольшой промежутокъ времени. Кардиналъ *Кадолини* въ рѣчи, произнесенной въ 1847 году, называлъ Джоберти *„глубокимъ умомъ“*, *„тонкимъ наблюдателемъ“*, и *„прекраснымъ, яснымъ, знаменитымъ и ученѣйшимъ писателемъ“* и не считалъ себя *„недостойнымъ итти по слѣдамъ Джоберти“*. См. Discorso letto dal cardinale arcivescovo di Ferrara al suo venerabile clero nelle prime due adunanze del 1847. Этотъ же самый *Кадолини* черезъ два года называетъ Джоберти, *„несчастнымъ софистомъ, роковымъ человѣкомъ, въ которомъ въ цѣлую систему собирается гуманизмъ нашего времени, угрожающій католицизму всеобщимъ отступничествомъ“*. Джоберти для него становится *„гидрой новой ереси, вмѣщающей въ себѣ всѣ предшествующія ереси, и потому гораздо болѣе гибельной для Италіи, чѣмъ доктрины Ляменнэ для Франціи“*. См. Lettera degli eminentissimi cardinali arcivescovo di Ravenna, arcivescovo di Ferrara, а также Dichiarazione въ Моденской газетѣ *La voce della verità* 1849 года. И это мнѣніе среди итальянскаго клира распространено до сихъ поръ. Я не разъ слыхалъ, какъ Джоберти называли apostata,—отступникомъ. Ученикъ же Фьорентино *Saitta* въ наше время утверждаетъ, что Джоберти нужно признать „однимъ изъ самыхъ сильныхъ возбудителей духа традиціи въ католицизмѣ“. Le origini del neotomismo, Bari, 1912, p. 154. А въ свое время іезуитъ о. Романо признавалъ, что *Введеніе въ философію* и *Заблужденія Розмини* заставили его стать джобертіанцемъ, и что эти сочиненія были использованы іезуитами для преподаванія метафизики въ Сициліи. См. его La causa dei gesuiti in Sicilia. Palermo, 1848. Ср. Discorso preliminare Джоберти ко второму изданію *Теоріи сверхестественнаго*.

Самъ Джоберти прекрасно чувствовалъ затруднительность своего положенія и въ то время, какъ книги его читались нарасхватъ, съ добродушной ироніей писалъ о томъ, какъ читатели должны недоумѣвать по поводу его писаній. „Ты богословствуешь, собираясь писать о философіи и некстати заговариваешь о религіи. Развѣ ты не знаешь, милѣйшій, что вѣкъ нашъ не хочетъ и слышать о наукѣ, которая отдаетъ семинаріей и церковностью. Философствуй, пожалуйста, но съ помощью одного разума и разстанься разъ навсегда съ несчастными, устарѣвшими музами богословія. Оставь въ покоѣ старыя пѣсни объ откровеніи, о таинствахъ, о чудесахъ и говори намъ о новыхъ вещахъ, которыя можно понять и ощупать руками. Иначе мы бросимъ въ огонь твои книги и, если мы захотимъ философіи— мы ее выпишемъ по мѣрѣ надобности изъ Франціи или изъ Германіи, или, въ худшемъ случаѣ, обойдемся и съ сущимъ возможнымъ“[1]).

---

[1]) Del primato civile e morale degli italiani, t. I., p. VII, Brussele, 1844. Послѣднія слова Джоберти: „мы выпишемъ философію изъ Франціи или Германіи или въ худшемъ случаѣ обойдемся и съ сущимъ возможнымъ“—оказались пророческими. Съ выступленіемъ Спавенты въ исторіи итальянской философіи XIX столѣтія произошло какъ разъ то, чего такъ боялся Джоберти. Италія выписала себѣ изъ-за Альпъ готовыя доктрины, и какъ бы торжественно отказалась отъ творческаго утвержденія своей національной мысли. Въ этомъ смыслѣ дѣятельность Спавенты имѣла роковыя послѣдствія для итальянской философіи. До него весь рядъ новѣйшихъ мыслителей: Галуппи, Розмини, Джоберти, Маміани относились къ общеевропейской философіи и въ частности къ нѣмецкой съ большой самостоятельностью, воспринимая ее и оцѣнивая иногда очень критически, изъ своего собственнаго духовнаго и творческаго центра. Европейская философія было значительнымъ и высокимъ *объектомъ* ихъ мысли, который ихъ многому научалъ, но въ разсмотрѣніи котораго они отнюдь не утеривали самихъ себя, не *самоуничтожались*. Въ выступленіи Спавенты, направленномъ противъ Джоберти, самымъ острымъ моментомъ является внутреннее перемѣщеніе центра. Субъектомъ философствующей мысли Спавенты становится самосознаніе европейской философіи, философія же итальянская и вся своеобразная живая стихія національной итальянской мысли, нашедшей особенно сильное выраженіе въ Джоберти, превращается въ чистый *объектъ* и становится чѣмъ то чуждымъ и внутренно непонятнымъ. Въ существенномъ оторвавшись отъ питающей почвы національной мысли, Спавента отнесся къ итальянской философіи, какъ *иностранецъ*, какъ человѣкъ, которому пересталъ быть доступнымъ языкъ его страны и посмотрѣлъ на нее взглядомъ *чужеземца*. Это было бы очень небольшимъ событіемъ, если дѣло шло лично объ одномъ Спавентѣ. Но оказалось, что Спавента въ данномъ случаѣ былъ выразителемъ какого-то глубокаго и коллективнаго поворота въ итальянской душѣ, и его позиція опредѣлила собою направ-

И далѣе: „ты богословствуешь, и говоря о политикѣ,—и впадаешь въ обычный твой грѣхъ. Это и понятно: лиса можетъ перемѣнить шкуру, но не нравъ. Мы уже предупреждали тебя осторожно,—но ты, упрямецъ, вмѣсто того, чтобы исправиться, идешь по той же дорогѣ и еще усуглубляешь вину. Вѣдь богословствовать въ философіи не годится. Но еще хуже богословствовать въ вопросахъ культуры. Боже мой! Ты хочешь писать объ Италіи и предподносишь намъ скучныя философемы о Папѣ, о священникахъ и монахахъ. Или ты думаешь, несчастный, что ты живешь въ Средніе вѣка? Говори намъ о чистомъ разумѣ, о прогрессѣ, объ эклектической философіи, о республикѣ, пиши объ организаціи труда, объ эмансипаціи женщинъ, о братствѣ народовъ, объ эрѣ гуманности и о прочихъ пріятныхъ и великолѣпныхъ вещахъ,—и мы тебя будемъ слушать охотно, какъ человѣка, идущаго вровень съ вѣкомъ. Разсуждая же по-своему, ты совершаешь злостный анахронизмъ и показываешь себя человѣкомъ со слабой головой, не умѣющимъ сойти съ своихъ профессіональныхъ точекъ зрѣнія“[1]).

Джоберти съ мужествомъ застрѣльщика двинулся навстрѣчу всѣмъ возможнымъ недоразумѣніямъ, не уступая „вѣку“, ни въ чемъ, нисколько къ нему не приспособляясь, послушный лишь голосу своей философской совѣсти и внутреннимъ требованіямъ своей основной, все прояснявшейся мысли. И замѣчательно, эти недоразумѣнія окружили его имя не однимъ кольцомъ,—какъ это бываетъ часто съ людьми выдающимися,—а кольцомъ *двойнымъ*. Джоберти оставался дважды непонятымъ, — и тогда, когда имя его было у всѣхъ на устахъ, и слава его ослѣ-

---

леніе всей итальянской мысли второй половины XIX столѣтія, когда, мелѣя, она перестаетъ быть творческой и превращается въ аріергардъ послѣднихъ умственныхъ движеній Европы. Позиція Спавенты оказалась тѣмъ болѣе законодательной, что онъ не ограничился одними принципами, а своими Saggi di critica filosofica, politica e religiosa (Napoli, 1867) положилъ начало документальному изученію особенно темнаго періода итальянской философіи—философіи Возрожденія и въ этомъ изученіи сталъ детализировать свое общее отношеніе къ итальянской мысли, какъ только къ объекту, а не къ субъекту. Это отношеніе проникаетъ и многочисленныя историческія работы его ученика Фьорентино, посвященныя прошлому итальянской мысли, а также работы Токко, Джентиле, Саитты и др. и общее направленіе вліятельнаго журнала La critica. Голосъ Сольми, который въ послѣднее время пытался поднять проблему національной итальянской мысли въ связи съ изданіемъ рукописей Джоберти, остался безсильнымъ и бездѣйственнымъ.

[1]) Ibid. p. p VII—VIII.

пительно засверкала во всѣхъ разрозненныхъ государствахъ Италіи, и тогда, когда имя его и философское дѣло его окутались непроницаемымъ мракомъ и погрузились въ вопіюще незаслуженное полное забвеніе[1]).

III.

Джоберти можно назвать *жертвой* своей собственной славы. Въ самомъ началѣ своей дѣятельности онъ далъ очеркъ оригинальной и глубокой философской системы. Какъ продолженіе этой системы у него выросла стройная программа національнаго дѣйствія, и онъ сумѣлъ при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ жизни съ такимъ вдохновеніемъ и съ такимъ пламеннымъ краснорѣчіемъ изложить свои взгляды на пути и направленіе внутренней жизни своей родины, находившейся въ броженіи и нуждавшейся въ новыхъ государственныхъ формахъ, что его голосу восторженно внимала вся страна. Онъ затмилъ вліяніемъ популярнѣйшаго вождя молодой Италіи—Мадзини[2]). У Джоберти политика была внутренно спаяна съ философіей. По существу вся политическая дѣятельность его была философской проповѣдью. Но его соотечественники взяли изъ всѣхъ его писаній этого періода лишь то, что имъ было нужно. Они апплодировали блестящему потоку его рѣчей и апплодисментами заглушали ихъ глубокій внутренній смыслъ. Посреди всеобщихъ восторговъ и признаній Джоберти оставался одинокимъ и непонятымъ. Его организующая мысль, по общему признанію историковъ Risorgimento, сыграла огромную роль[3]). Выражаясь прагматически, она плодотворно „поработала“ для объединенія Италіи, и поскольку она „работала“, удовлетворяя потребностямъ момента, постольку ее признавали за истину и принимали со всей горячностью итальян-

---

[1]) Сольми совершенно правильно называетъ это забвеніе dimenticanza compiuta. Pref. p. I.

[2]) Любопытно, что это признаютъ даже тѣ, кто оцѣниваетъ самый фактъ вліянія Джоберти отрицательно. „Буржуа въ Миланѣ, а тѣмъ болѣе въ другихъ городахъ, и слышать не хотѣли о республикѣ и о ея трибунѣ Мадзини и, наоборотъ, жадно прислушивались къ проповѣдямъ Джоберти“. *Блоссъ, К. Марксъ*, etc. Народныя движенія 1848 года въ Европѣ. СПБ., 1906 г., стр. 82.

[3]) Ср. *Saletti.* V. Gioberti nell'opera preparatoria del Risorgimento italiano. Bologna. 1901.

скаго темперамента. Проникать же вглубь охотниковъ не нашлось. Даже тѣ, кто интересовались философіей Джоберти, не шли далѣе поверхностнаго усвоенія внѣшней схематической периферіи его мыслей, не пробуя даже заглянуть въ діалектическую глубину, за ними скрывавшуюся. Критику основного принципа новой философіи ему снисходительно „прощали", считая, что такому горячему человѣку, какъ Джоберти, позволительно говорить парадоксы. Замѣчательный споръ о психологизмѣ, затѣянный имъ съ Розмини, вызывалъ лишь недоумѣнія, отчасти глумленія и всеобщее непониманіе[1]). Розмини, черезчуръ занятый своей собственной системой, совсѣмъ проглядѣлъ значительность философскаго дарованія Джоберти и отнесся къ нему съ непростительнымъ невниманіемъ. Всѣ сочиненія Джоберти этого „славнаго" періода расходились во многихъ изданіяхъ. Правительства нѣкоторыхъ итальянскихъ государствъ ихъ запрещали, и, какъ запретный плодъ, они становились вдвое привлекательнѣе. Ихъ не просто читали, а распространяли, и великій энтузіазмъ Джоберти сдѣлалъ то, что самъ онъ и сочиненія его стали однимъ изъ самыхъ видныхъ знаменъ національнаго движенія, охватившаго полуостровъ. Къ сожалѣнію, на знамени этомъ было написано совсѣмъ не то, что думала подхватившая его съ увлеченіемъ итальянская молодежь[2]).

Между тѣмъ, подлинный интересъ Джоберти представляетъ не въ своихъ популярныхъ моментахъ, не въ томъ, что воспринято отъ него временемъ и что „прагматически" использовано уже отжитой „злобой" прошедшихъ дней, а въ скрытой и одинокой своей мысли, которая образуетъ непонятую и непринятую подпочву его „Первой философіи", прогремѣвшей по всей Италіи, и затѣмъ находитъ богатое выраженіе въ неопубликованныхъ имъ самимъ сочиненіяхъ послѣднихъ годовъ, до сихъ поръ совсѣмъ не разработанныхъ. Джоберти внутренно находился въ постоянномъ движеніи. Даръ общихъ синтетическихъ сужденій, которымъ онъ изумляетъ даже самыхъ строгихъ своихъ критиковъ [3]), соединялся въ немъ съ неустанно горѣвшимъ пламе-

[1]) Ср. главу: *Споръ о психологизмѣ* въ моей книгѣ „Розмини и его теорія знанія". М. 1914 г. А также: „Споръ Розмини съ Джоберти". Извѣстія Тифл. В. Ж. К. I кн. 1914 г.

[2]) Это хорошо видно на примѣрѣ Фьорентино. См. Scritti varii. Firenze, 1869.

[3]) Спавента въ своихъ работахъ не разъ высказываетъ это изумленіе. Ср. *Berti.* Di V. Gioberti, riformatore, politico e ministro. Firenze, 1881., и многочисленныя признанія въ юбилейной литературѣ.

немъ внутренняго испытыванія всего опыта жизни, и подъ дѣйствіемъ этого огня затвердѣвшія формы первыхъ философскихъ высказываній имъ самимъ переплавлялись въ новыя, болѣе совершенныя сужденія съ искренностью и порывистостью на рѣдкость безкорыстнаго и безстрашнаго искателя чистой истины.

Въ то время, какъ его краснорѣчивые лозунги, преломленные и искаженные шумной атмосферой политическаго возбужденія, становились достояніемъ массъ, центральное зерно его философской мысли, органически прорастая, уже уводило его къ новымъ прозрѣніямъ, и онъ, обуреваемый Эросомъ, уходилъ самъ отъ себя, отъ роскошныхъ и славныхъ береговъ своего перваго патетическаго міровоззрѣнія, жертвуя внѣшнимъ для внутренняго и безъ всякаго колебанія отказываясь отъ всего „своего“ въ выраженіи первыхъ своихъ постиженій во имя ихъ объективнаго и въ новомъ видѣ раскрывшагося передъ нимъ содержанія. Изобиліе своихъ первыхъ синтетическихъ прозрѣній онъ безтрепетно смѣнилъ *Неніею* внутренняго испытанія, какъ только серьезный и горестный опытъ жизни подчеркнулъ въ немъ и выдвинулъ на первый планъ этотъ второй моментъ философскаго Эроса. И если въ первый періодъ жизни Джоберти сумѣлъ въ продолженіи многихъ лѣтъ вынашивать свои идеи прежде, чѣмъ дѣлиться ими съ читающей публикой, то во второй періодъ мужество философскаго исканія въ немъ проявляется съ еще большею яркостью. Въ шумные годы своей славы, а также въ короткій блестящій періодъ своей политической дѣятельности, онъ сохранялъ въ себѣ изумительную *тишину* духа и такое углубленное „обращеніе“ со своею внутреннею мыслью, которое сдѣлало бы честь самымъ уединеннымъ философамъ-отшельникамъ. Ростъ внутренней мысли уводилъ его не только отъ себя, т.-е. отъ первыхъ высказываній, которыя были подхвачены толпой, но и отъ славы и вліянія. Слѣдуя развитію своей мысли, Джоберти уходилъ въ полное одиночество, въ совершенную пустыню, куда за нимъ никто не могъ слѣдовать, отчасти потому, что онъ не спѣшилъ опубликовывать свои накоплявшіяся новыя работы, и еще въ большей степени потому, что если бы даже онъ опубликовалъ ихъ, — они остались бы непонятными и неусвоенными: слишкомъ новы были его идеи, и слишкомъ расходился онъ съ господствующими тенденціями „вѣка“. Послѣднее предположеніе вполнѣ оправдывается тѣмъ фактомъ, что опубликованіе его послѣднихъ сочиненій, предпринятое Массари вскорѣ послѣ его

смерти и, къ сожалѣнію, неоконченное до сихъ поръ, прошло незамѣченнымъ и нисколько не повліяло на дальнѣйшее развитіе итальянской философіи [1]).

Судьба Джоберти, отчасти, напоминаетъ судьбу Шеллинга. Вѣдь и Шеллингъ былъ славенъ лишь въ первый періодъ своей жизни, когда въ его философіи бурно высказывались тенденціи времени; когда же онъ углубилъ и усовершилъ основную свою мысль и довелъ ее до законченнаго выраженія въ „Философіи откровенія", онъ потерялъ живое соприкосновеніе съ эпохой, и у него не нашлось ни послѣдователей, ни продолжателей. И еще больше, чѣмъ у Шеллинга, у Джоберти замѣчается при различіи болѣе раннихъ и болѣе позднихъ выраженій единство основного философскаго постиженія, которое въ продолженіе всей его жизни растетъ, развивается, діалектически утончается и психологически углубляется. Тѣ, кто устанавливаютъ пропасть между первою и второю философіею Джоберти, изъ-за деревьевъ не видятъ лѣса. Несомнѣнно, со многими изъ своихъ первыхъ высказываній Джоберти рѣшительно разорвалъ и во многомъ ранніе свои взгляды измѣнилъ. Но столь же несомнѣнно и то, что всѣ измѣненія, внесенныя имъ въ первую систему воззрѣній и всѣ творческія ея углубленія и усложненія, выростали у него не подъ вліяніемъ какихъ-нибудь мотивовъ, внѣшнихъ его философіи, а изъ внутренняго роста центральнаго ядра этой самой философіи, при чемъ внутренній ростъ ядра не только обусловливался богатымъ опытомъ жизни, но и самъ его обусловливалъ и формировалъ.

Поэтому подлинную философію Джоберти нельзя отождествлять ни съ одной первой его системой, какъ склонны были дѣлать его современники, ни съ одной второй его системой, какъ склоненъ думать новѣйшій издатель нѣкоторыхъ рукописей Джоберти, Сольми [2]). Подлинный Джоберти во всемъ цѣломъ его философскаго дѣла, которое необходимо изслѣдовать во всей его полнотѣ, удѣляя равное вниманіе какъ раннимъ, такъ и позднѣйшимъ его высказываніямъ и не теряя изъ виду изъ-за различій основного тождества его мысли. Только такимъ способомъ

---

[1]) Ср. *Mariano*. La philosophie contemporaine en Italie. Paris. 1860. *L. Ferri*. Essai sur l'histoire de la philosophie italienne au XIX siècle. Paris. 1869. 2 vv. *K. Werner*. Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 5 Bände. Wien, 1884—86.

[2]) Prefazione p. XXI. и Atti della R. Accademia, p. 338.

глубокомысленная философія Джоберти можетъ быть изучена съ должнымъ безпристрастіемъ и желательной полнотой.

IV.

Судьба философіи Джоберти прекрасно характеризуется литературой, ему посвященной. Джоберти очень много оспаривали и слишкомъ мало изучали. Почти вся литература о немъ носитъ, если можно такъ выразиться, „сырой", предварительный характеръ. Философская позиція Джоберти вызывала со всѣхъ сторонъ яростный отпоръ. Въ рѣзкой критикѣ философіи Джоберти сходились такія противоположности, какъ ортодоксальнѣйшій Царелли и свободомыслящій Розмини. Если къ этимъ двумъ точкамъ прибавить третью, равно удаленную отъ двухъ первыхъ,—гегельянца Спавенту, то мы получимъ яркую картину того, какъ общая вражда къ новымъ, труднымъ и оригинальнымъ точкамъ зрѣнія устанавливаетъ трогательное единеніе между тѣми, кто сами по отношенію другъ къ другу должны были бы находиться въ состояніи непрерывной вражды. Три только что указанныя имени раздѣляютъ полемическую литературу, посвященную Джоберти на три главныхъ типа: на *ортодоксальную*, исходящую изъ правовѣрныхъ католическихъ круговъ [1]), на *розминіанскую*, исходящую изъ среды учениковъ и послѣдователей Розмини [2]), и на *гегельянскую*, продолжающую традиціи полемическихъ перетолкованій Спавенты [3]). Кромѣ полемической литера-

---

[1]) Сюда относятся: *Zarelli.* Il sistema filosofico di Vincenzo Gioberti. Parigi, 1848. *Его-же*: Il sistema teologico di Vincenzo Gioberti. Parigi, 1849. *Sordi:* I primi elementi del sistema di D. Vincenzo Gioberti, dialogizzati fra lui e un lettor dell' opera sua. Napoli, 1849. *G. Kleutgen.* L'ontologismo e le sette tesi censurate dalla Santa Inquisizione. Roma, 1867. Статьи въ *Civiltá cattolica*: Vincenzo Gioberti. Serie I, vol. 5. Dell'ontologismo giobertiano. S. II, v. 4. Delle opere inedite di V. Gioberti. S. III. v. 4. Principio fondamentale della riforma cattolica di V. Gioberti. S. III, v. 6. Il centenario dell'abate V. Gioberti. S. XVIII, v. 2.

[2]) Сюда относятся: *Tarditi.* Lettere d'un rosminiano a V. Gioberti, Torino, 1841 — 42. *Barone.* Lettera sulle dottrine filosofiche di V. Gioberti. Torino, 1843. *Rosmini.* V. Gioberti e il panteismo. Lugano, 1853. *Tommaseo.* V. Gioberti въ Studi critici. Venezia, 1843. *Moglia.* Avviamento allo studio di Rosmini e Gioberti. Torino, 1891,—и многочисленные полемическіе выпады въ обширной розминіанской литературѣ. Ср. *Розмини и его теорія знанія.*

[3]) Сюда относятся: *B. Spaventa.* La filosofia di Gioberti. Napoli, 1863. *Его-же.* Spazio e tempo nella prima forma del sistema di V. Gioberti. Napoli, 1864. *Его-же.*

туры этихъ трехъ типовъ, существующая литература о Джоберти дѣлится, главнымъ образомъ, на литературу *біографическую*, въ которой даются весьма цѣнные матеріалы, освѣщающіе и внутреннюю и внѣшнюю жизнь Джоберти, и которая, къ сожалѣнію, до сихъ поръ не имѣетъ сколько-нибудь внимательно и полно написаннаго жизнеописанія Джоберти [1]), и на литературу *юбилейную*, возникшую по поводу свершившаго въ 1901 году столѣтія со дня рожденія Джоберти, и несмотря на видимое богатства представляющую небольшую цѣнность [2]).

То, что остается за вычетомъ указанныхъ трехъ видовъ въ литературѣ о Джоберти и что посвящено болѣе или менѣе углубленному изученію, если не всего его дѣла въ цѣломъ и не всей его философіи, а всего лишь изученію отдѣльныхъ сторонъ его многогранной дѣятельности и отдѣльныхъ проблемъ его философіи, сводится къ немногимъ названіямъ [3]). Въ настоящее время

V. Gioberti, перепечатано въ Scritti filosofici изд. Джентиле. Napoli, 1900. *Его-же.* La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea (2-ое изд.). Bari, 1908. (Ср. *Luciani.* Del libro di B. Spaventa su V. Gioberti. Napoli, 1864). *Fiorentino.* La filosofia contemporanea in Italia. Napoli, 1876. *Gentile* Rosmini e Gioberti. Pisa, 1899 и въ предисловіи къ Nuova Protologia.

[1]) Будетъ указана ниже въ біографическомъ очеркѣ.

[2]) *Kerbaker.* Parole in onore di V. Gioberti, pronunciate nell' Accademia di archeologia e lettere di Napoli. Napoli, 1901. *Его же.* Gioberti filosofo del tempo futuro. N. Ris. XI, 2. *Faggi.* La mente di V. Gioberti. Palermo, 1901. *Castelotti.* Nel primo centenario di V. Gioberti. Ascoli, 1901. *Laureani.* Commemorazione di V. Gioberti. Monteleone, 1901. *Gentile.* V. Gioberti. Riv. d'Italia. Roma 1901. *Caliaro.* V. Gioberti. Verona, 1901. *Corsini.* Per V. Gioberti nel I centenario della sua nascita. Cuneo, 1903. *Devilla.* Conferenza su V. Gioberti. Sassari, 1901. *Angeli.* V. Gioberti, Prato, 1903. *De Nardi.* Di quattro conferenze, tenute all'Università di Bologna in occasione del primo centenario della nascita di V. Gioberti. Forlì, 1901. *Gioda.* Per V. Gioberti nel primo centenario della sua nascita. Torino, 1901. *Tocco.* V. Gioberti, Marzocco, 8 apr. 1901. *Vidari.* V. Gioberti, Vigevano, 1901. *Rolando.* Il centenario di Gioberti a Torino. Milano, 1901. *Pinchia.* V. Gioberti. Parole commemorative. Ivrea, 1901. *Natali.* V. Gioberti e la sapienza civile. Venezia, 1901. *Garzia.* Elogio di V. Gioberti, Cagliari, 1901, и мн. др. Туринскій комитетъ празднованія столѣтняго юбилея Джоберти выпустилъ сборникъ рѣчей: Discorsi commemorativi per il primo centenario di V. Gioberti, Torino 1901.

[3]) Кромѣ названныхъ работъ Ферри, Вернера и Сольми сюда относятся: *Smith.* Christian metaphysics or Plato, Malebranche and Gioberti. London, 1851. *Fontana e Mamiani* Della creatione secondo Gioberti въ Filos. d. Scuole it. 1870, II. *Garrioni.* Per una protologia secondo i progressi e i bisogni delle scienze. Torino 1876. *Rosa.* Il pensiéro politico ed educativo di V. Gioberti. Aosta, 1907. *Gerini.* V. Gioberti e le sue idee pedagogiche. Roma, 1908.

изученіе Джоберти находится приблизительно въ томъ же состояніи, въ какомъ находилось изученіе Шеллинга до монографіи Куно Фишера. Нѣтъ ни одного сочиненія, охватывающаго мысль Джоберти въ цѣломъ, нѣтъ работы, которая бы проникала въ сердцевину его философіи. Когда улеглись волненія, вызванныя появленіемъ Джоберти на философскомъ поприщѣ, Джоберти попалъ въ полосу необычайнаго забвенія, которое не разсѣялось еще до сихъ поръ. Одну изъ лучшихъ и чистѣйшихъ своихъ славъ новѣйшая Италія держитъ подъ спудомъ, и, конечно, одними юбилейными рѣчами возстановить цѣлостный образъ Джоберти едва ли возможно.

Если бы Джоберти оставилъ послѣ себя сплоченный кругъ послѣдователей, какъ это случилось съ Розмини, — забвеніе его философскаго дѣла не могло бы произойти такъ скоро и въ такихъ большихъ размѣрахъ. Но преданные ему ученики, съ одной стороны, не были сорганизованы, съ другой,—отличались малыми философскими дарованіями. Джузеппе Массари сдѣлалъ все возможное для того, чтобы память о Джоберти сохранялась послѣ его смерти. Безъ изданныхъ имъ посмертныхъ сочиненій Джоберти мы бы ничего не знали о второмъ, періодѣ философіи Джоберти. Безъ собранныхъ имъ біографическихъ матеріаловъ наши свѣдѣнія о жизни Джоберти были бы совершенно скудны. И тѣмъ не менѣе одними изданіями и однимъ собираніемъ матеріаловъ нельзя было побѣдоносно бороться противъ того заполоненія итальянской философіи посторонними вліяніями, которое было начато дѣятельностью Спавенты, и изъ котораго итальянская мысль не выбилась до сихъ поръ. Бурному нападенію Спавенты такъ называемые „Джобертіанцы“ не сумѣли противопоставить сколько-нибудь равнаго отпора. Д'Аквисто, Романо, Гарцилли, Ди-Джованни [1]) и др. пережевывали популярные моменты

---

[1]) *D'Aquisto* Sistema di Scienza universale, Palermo, 1850. Corso di filosofia morale, Palermo, 1851. Trattato delle idee o ideologia. Palermo, 1858. *Romano.* Scienza dell'uomo interiore e de'suoi rapporti colla natura e con Dio. Napoli, 1845. *Garzilli.* Saggio sui rapporti delia formola ideale coi problemi piu importanti della filosofia secondo Gioberti, Palermo, 1850. *Di Giovanni.* Principii di filosofia prima. Napoli 1861. *Chiarolanza.* Elementi di filosofia speculativa. Napoli, 1861. Сюда же относится отчасти книга *Bertini*: La filosofia della vita, противъ которой полемизируетъ Розмини въ пространномъ предисловіи къ пятому изданію *Новаго Опыта*. Туринъ, 1850 — 51. Слова *Массари:* „и еще въ настоящее время истинное направленіе національной мысли и литературы дается джобертіанской интуиціей“,

первой философіи Джоберти и не сумѣли не только что развить дальше и двинуть впередъ умозрительныя завоеванія Джоберти, но даже проникнуть въ нихъ по фрагментарнымъ сочиненіямъ послѣднихъ годовъ, изданнымъ Массари, и по рукописямъ, оставшимся послѣ Джоберти.

Впрочемъ, забвеніе, въ которое погрузилось дѣло Джоберти, имѣетъ и гораздо болѣе глубокія причины. Джоберти очень былъ нуженъ, когда скованныя оцѣпенѣніемъ и разъединенныя части Италіи нужно было согрѣть вдохновенной мыслью и оживить энтузіазмомъ. Когда же части стали срастаться, а оцѣпенѣніе смѣнилось сначала героическимъ дѣйствіемъ, а затѣмъ суетливою дѣятельностью,—великая тѣнь организатора и воспитателя національнаго сознанія поблекла въ памяти ближайшихъ поколѣній, а въ философскихъ кругахъ объединенной Италіи, въ коихъ господствовать стали привезенныя изъ-за Альпъ чужеземныя доктрины, а именно: гегельянство, кантіанство, позитивизмъ и въ послѣднее время неокантіанство, — не находилось людей, которые были бы способны оцѣнить въ настоящихъ масштабахъ философское наслѣдіе Джоберти и понять, что въ лицѣ его Италія имѣла одного изъ величайшихъ представителей подлинно-итальянской мысли и во всякомъ случаѣ наиболѣе крупнаго своего мыслителя за весь XIX вѣкъ [1]). Почти та же исторія случилась столѣтіемъ раньше съ Вико. Его оригинальная система была непонята, непринята и прошла безслѣдно въ исторіи итальянской мысли. Кажется поистинѣ необъяснимымъ господство глубоко незначительной, подражательной философіи Джойи и Романьози въ странѣ, въ которой только-что просіялъ геній Вико. Но не менѣе загадочно господство мало-оригинальныхъ доктринъ итальянскаго гегельянства, критицизма и позитивизма непосредственно послѣ смерти Джоберти, въ сочиненіяхъ котораго Италія достигаетъ едва ли не вершинъ своего умозрительнаго творчества.

писанныя въ 1863 году, имѣютъ въ виду только что названныя сочиненія, не сыгравшія въ итальянской философіи никакой роли. Ricordi, v. III, p. 614. Ср. *M. Debrit.* Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine, Paris. 1859.

[1]) Ср. G. *Gentile.* La filosofia in Italia dopo il 1850. La Critica, 1905—1913. Достаточнаго признанія Джоберти не нашелъ даже среди итальянскихъ „платониковъ“ Бонателли, Барцеллотти, Конти, Алльево, Акри.

То, что Джоберти не оставилъ послѣ себя школы, было не первопричиной забвенія, а лишь слѣдсвіемъ того глубокаго поворота въ глубинахъ итальянскаго духа, который свершился въ десятилѣтіе государственнаго объединенія Италіи. Въ періодъ практическаго строительства жизни, шедшаго подъ знакомъ передѣлыванія старой, политически одряхлѣвшей Италіи подъ общій нивеллирующій ранжиръ средней европейской культуры во имя ея государственнаго оздоровленія, гораздо пригоднѣе и ближе казались доктрины, всецѣло обращенныя къ реальной сторонѣ дѣйствительности и построенныя на мотивахъ имманентнаго оправданія жизненно-необходимыхъ процессовъ. Платоническія умозрѣнія Джоберти въ такую эпоху должны были представляться дѣйствителѣно „платоническими“[1]). Господство Сущаго во всѣхъ областяхъ мысли и жизни, требуемое Джоберти и требовавшее огромнаго духовнаго творчества и повышенной внутренней активности, не могло не казаться чѣмъ-то чрезвычайно суровымъ и „горнымъ“ по сравненію съ пріятными и „спускающими“ лозунгами денаціонализирующей и нивеллирующей проповѣди Спавенты[2]). Только теперь, когда медовый мѣсяцъ практической дѣятельности въ Италіи проходитъ и начинаютъ обнажаться духовныя опустошенія, произведенныя стремительнымъ и исключительнымъ обращеніемъ къ злобѣ дня, настаетъ время настоящей оцѣнки и настоящаго признанія философскаго дѣла Джоберти, а вмѣстѣ съ тѣмъ и плодотворнаго вліянія его глубокихъ идей на современную итальянскую, а можетъ быть, и европейскую мысль. Сольми, такъ и не успѣвшій довести до конца опубликованіе неизданныхъ рукописей Джоберти, а также своего обѣщаннаго труда о его философіи, обѣщавшаго быть весьма интереснымъ, повидимому, совершенно правильно констатируетъ назрѣвающее возстановленіе памяти Джоберти и необходимость вернуться къ его изученію.

---

[1]) См. напр. высказыванія Barzelotti. Nuova Antol. 1901, X, p. 203.

[2]) Ср. *Gentile.* Op. cit. La Critica. 1913, fasc. V, VI. Характерно, что внутренняя денаціонализація итальянской мысли, свершившаяся въ Спавентѣ, органически и исторически связана съ тѣмъ внѣшнимъ, шовинистическимъ *націонализмомъ*, который такъ характеренъ для новѣйшей Италіи, мечтающей объ имперіализмѣ, тогда какъ живое начало народности, проникающее мысль Джоберти приводитъ его къ вселенскимъ, *всечеловѣческимъ* постановкамъ основныхъ вопросовъ сознанія и поведенія.

„Книги Джоберти,—говоритъ онъ,—удивительныя по умозрительной высотѣ и по практическому смыслу, должны занять заслуженное мѣсто. Забытыя несправедливо, они должны быть вновь взяты съ благовѣніемъ въ руки, должны перечитываться и передумываться съ упорствомъ, ибо подальпійскій философъ, хотя, по видимости, и занятъ былъ теоретическими и практическими вопросами своего времени, какъ всѣ крупные геніи, сумѣлъ выйти за границы своей исторической эпохи и бросить свѣтъ на нѣкоторыя изъ тѣхъ вѣчныхъ истинъ, которыя лежатъ въ основаніи нашего бытія и бытія всеобщаго. Память о Джоберти должна быть возстановлена изъ забвенія, ее окружившаго, его идеи должны быть изучены, изслѣдованы и переоцѣнены; и это относится какъ къ свѣтскимъ людямъ, такъ и къ представителямъ церкви, какъ къ вѣрующимъ, такъ и къ невѣрующимъ, ибо тѣ и другіе сдѣлаютъ это съ большою пользою для себя; всего же больше выиграетъ Италія, которая во всѣхъ труднѣйшихъ проблемахъ, ее занимающихъ въ настоящее время, нерѣдко могла бы найти твердую опору для своего гражданскаго сознанія въ сочиненіяхъ великаго мыслителя... Я убѣжденъ, что когда кончится періодъ упадка, когда Италія вновь станетъ достойной своего имени и своихъ традицій,—Джоберти займетъ подобающее ему мѣсто, и признательная страна увидитъ въ немъ одного изъ тѣхъ великихъ людей, которые въ высокой степени и мыслью, и дѣйствіемъ послужили къ славѣ нашего народа“[1]).

Къ сожалѣнію это назрѣвающее сознаніе національной вины передъ памятью Джоберти до сихъ поръ не привело къ какимъ-нибудь осязательнымъ результатамъ[2]). Дѣло углубленнаго и всесторонняго изученія Джоберти только начато. И потому изученіе необслѣдованной философіи Джоберти, которая въ его дѣятельности занимаетъ центральное и опредѣляющее мѣсто и которая изъ всѣхъ сторонъ его дѣятельности усвоена меньше всего, представляетъ для изслѣдователя богатыя возможности.

---

[1]) Pref. p. p. III—IV.

[2]) Характерно, что комитетъ, возникшій въ 1899 г. съ цѣлью постановки памятника Джоберти и констатировавшій, что Италія не уплатила еще Джоберти debito che si può considerare nazionale, не достигъ своей цѣли именно потому, что счелъ этотъ долгъ черезчуръ грандіознымъ. Ср. *C. Gioda*. Per V. Gioberti. N. Ant. 1901, VII, p. 435—436.

Въ нижеслѣдующей работѣ я ставлю себѣ цѣлью охватить философію Джоберти въ цѣлостномъ изложеніи, удѣляя приблизительно равное мѣсто и первому и второму періоду его мысли и стараясь показать органическое развитіе позднѣйшей, болѣе сложной его философіи изъ первоначальной, менѣе разработанной. Разсмотрѣніе политическихъ его взглядовъ, а также дѣятельности я буду вводить эпизодически лишь постольку, поскольку это нужно для правильной оріентировки въ философіи Джоберти, а также для уясненія внѣшнихъ импульсовъ, содѣйствовавшихъ росту его философскихъ взглядовъ. Кромѣ того считаясь съ отсутствіемъ какой бы то ни было литературы о Джоберти на русскомъ языкѣ я долженъ буду нѣкоторое мѣсто отводить элементарнымъ фактическимъ свѣдѣніямъ и въ изложеніи взглядовъ Джоберти возможно ближе придерживаться точныхъ его выраженій.

I.

Жизнь и творенія Джоберти.

Проблема психологизма.

1. Жизнь и творенія Джоберти.

Лучшимъ введеніемъ въ философію Джоберти является разсмотрѣніе основныхъ пунктовъ его жизни.[1])

Жизнь Джоберти тѣсно связана съ его произведеніями. Между философіей Джоберти и его біографіей есть двойное соотвѣтствіе. Съ одной стороны линія его жизни предопредѣляется содержаніемъ его мысли. Его личная судьба есть какъ бы равнодѣйствующая между его идеями и тѣмъ, какъ окружающая среда на нихъ отзывается. Принимаются съ восторгомъ его идеи, —и линія его жизни стремительно идетъ вверхъ. Его идеи перерастаютъ насущныя потребности времени,—и линія его жизни стремительно падаетъ внизъ.

---

[1]) Различнымъ сторонамъ жизни Джоберти посвящены слѣдующія сочиненія: *Pisanelli.* Illustri italiani въ Cimento, Torino, 1852. *Mauri.* Della vita e delle opere di V. Gioberti. Genova, 1853. *Grüger.* V. Gioberti въ Esquisses italiennes. Turin, 1854. Біографія Джоберти въ I contemporanei italiani, Torino, 1860. *Chiala.* V. Gioberti въ serie di biografie contemporanee. Torino, 1853. Самое полное собраніе документовъ о жизни Джоберти даетъ *G. Massari.* Ricordi biografici e carteggio di V. Gioberti. Torino, 1861—1863. 3 т. Napoli. 1868, т. IV. Цѣннымъ дополненіемъ къ нему служитъ книга *Berti.* Di V. Gioberti riformatore, politico e ministro, con sue lettere inedite. Firenze, 1881. А также: *Solmi.* La controversia di V. Gioberti con il rosminiano Gustavo Benso di Cavour. Boll. Storico bibliogr. Subalpino. Torino 1911. Его-же. V. Gioberti nel 1848 dal carteggio inedito. Nuova Antologia, 1912, XVIII. Отдѣльные документы: *Frati* Una lettere inedita di V. Gioberti. Modena, 1901. *Carle.* Alcune lettere ined. di V. Gioberti. Atti della R. Accademia, 1901. XXXVI. См. также: *D'Ercole.* Commemorazione della personalità e del pensiero filosofico ,politico e religioso въ упомянутомъ туринскомъ сборникѣ. *Billia.* Della vita e del pensiero di V. Gioberti, Firenze, 1903. Всю эту литературу приходится разсматривать какъ собраніе *матеріаловъ* и *предварительные* очерки. Наиболѣе разработаннымъ сочиненіемъ о жизни Джоберти, къ сожалѣнію посвященнымъ лишь политической его дѣятельности, является книга *Solmi.* Mazzini e Gioberti, Milano. 1913.

Съ другой стороны въ основѣ его философіи лежитъ особый „идеальный“ внутренній опытъ. Его идеи вырастаютъ изъ ряда чисто внутреннихъ постиженій, образующихъ вторую, потаенную его *жизнь*. Поэтому въ философіи Джоберти мы имѣемъ особую внутреннюю его біографію, біографію „большую“, по сравненію съ которою его жизнь предстаетъ біографіей „малой“, біографіей внѣшней.

Біографія „малая“ у Джоберти какъ у многихъ философовъ есть какъ бы *функція* біографіи „большой“. Она за ней слѣдуетъ и ее отражаетъ. Поэтому изученіе философіи Джоберти, совершенно невозможное безъ проникновенія въ его глубоко скрытую „большую біографію“, въ значительной мѣрѣ обусловлено пониманіемъ біографіи малой, которая является поэтому внѣшнимъ ключемъ ключа внутренняго. Исторію эмпирической жизни и дѣятельности Джоберти въ типическихъ чертахъ необходимо знать, во первыхъ, какъ внѣшнюю обстановку его біографіи большой, и, во вторыхъ, что еще важнѣе, ломаныя почти катастрофическія линіи его малой біографіи, наглядно даютъ почувствовать наиболѣе важныя точки его біографіи большой, а эта послѣдняя тѣсно связана съ ростомъ и высвѣтлѣніемъ обуревавшей его Идеи. Впрочемъ не смотря на блескъ и исключительность внѣшней жизни, малая біографія отражаетъ лишь периферическія черты Джоберти—порывистость, кипучую и въ то же время сдержанную энергію, высокій патріотизмъ, патетическую настроенность и потребность соціальнаго и религіознаго дѣйствія. Внутренній обликъ его, тотъ Джоберти, котораго незнали ни друзья его, ни враги, глубина его индивидуальности, проникнутая тишиной и сердечнымъ порывомъ къ *безусловной* Правдѣ—отпечатлѣваются въ его философіи и могутъ быть почувствованы лишь при внимательномъ ея изученіи.

Если онтологически внутреннее опредѣляетъ внѣшнее, то психологически внѣшнее *вводитъ* во внутреннее и потому „малая біографія“ Джоберти есть то, ознакомиться съ чѣмъ намъ необходимо прежде всего.

Годы ученія и изгнаніе.

I.

Жизнь Джоберти можно раздѣлить на три главныхъ періода: періодъ ученія и духовнаго самоопредѣленія (1801—1837), періодъ литературной и политической дѣятельности (1838—1848) періодъ уединеннаго пересмотра всего опыта жизни (1848—1852). Само собою разумѣется эти раздѣленія приблизительны, и одинъ періодъ отчасти начинается тогда, когда не кончился еще другой.[1])

Джоберти родился въ Туринѣ, 5-го апрѣля 1801 года, въ бѣдной семьѣ, и послѣ смерти родителей былъ взятъ на попеченіе одной сердобольной женщиной, тоже мало имущей.[2]) Бѣдность, познанная имъ съ дѣтства, сопровождаетъ всю его жизнь, и онъ несетъ ее съ изумительной бодростью и благодушіемъ. Съ добродушной ироніей сравниваетъ онъ себя въ юности съ царемъ Давидомъ: Pauper sum ego et in laboribus a iuventute mea. Когда онъ вступаетъ въ Туринскій университетъ, его обуреваютъ безчисленные литературные замыслы. Въ его юношескихъ бумагахъ встрѣчаются проекты многотомныхъ сочиненій, чрезвычайно разнообразныхъ по содержанію, напр., о *Іосафатовой долинѣ*, *Сократическій словарь*, *Духъ краснорѣчія*, *Разсужденія о религіи*, *О преступленіяхъ римскихъ папъ*, *Исторія заговоровъ*, *Опытъ новой грамматики*, *Свѣдѣнія о жизни Маріанны Джоберти* (матери) и т. д. Его чтеніе, какъ видно изъ дневника его занятій вполнѣ соотвѣтствуетъ этимъ безмѣрнымъ замысламъ. Онъ читаетъ безконечное количество книгъ, преимущественно по исторіи, филологіи, философіи и богословію[3]). Впрочемъ тутъ же начинаетъ сказываться его настоящій вкусъ: высокая оцѣнка стиля Леопарди и горячія душевныя слезы при чтеніи Августиновой Исповѣди[4]).

Въ 1823 году онъ кончаетъ Университетъ и принимаетъ священство. Послѣдній шагъ естественно вытекаетъ изъ его горячей религіозной настроенности и желанія активнаго служенія

---

[1]) Ср. *Ferri*, I, 340.

[2]) Massari, I, 6.

[3]) Ibid. I, 7; 9—13; 16—51. Diario letterario.

[4]) Ibid. I, 189. Ср. *Zanichelli*. La jeunesse de V. Gioberti. Revue internat. 1889. v. XXII.

Истинѣ, которая по его мнѣнію, не разъединима съ „соціальнымъ дѣйствіемъ“. Впрочемъ Джоберти были знакомы сомнѣнія. По одному изъ его болѣе позднихъ признаній видно, что одно время онъ увлекался Стратономъ Лампсакскимъ и по своему истолковывалъ его нѣсколько темную философію въ смыслѣ идеалистическаго пантеизма[1]), такъ что пантеизмъ, противъ котораго потомъ страстно ополчился Джоберти, былъ ступенью его собственнаго юношескаго развитія.

Въ 1825 году онъ становится преподавателемъ Туринскаго богословскаго коллежа и защищаетъ небольшую латинскую диссертацію „De Deo et religione naturali“. Эта диссертація замѣчательна въ одномъ отношеніи. Кромѣ огромной начитанности, она характерна, какъ свидѣтельство, что въ самыхъ первыхъ и юношескихъ своихъ обнаруженіяхъ мысль Джоберти опредѣляется самостоятельно и съ большой твердостью. Такъ, за пять лѣтъ до выхода *Новаго Опыта* Розмини, въ то время, когда почти вся Италія была во власти сенсуалистическихъ ученій, и когда въ Пьемонтѣ еще ничего не знали о борьбѣ съ сенсуализмомъ, начатой Галуппи на югѣ, онъ подчеркиваетъ раціональные моменты познанія и набрасываетъ нѣсколькими штрихами идеалистическую философію[2]). Въ противоположность Галуппи Джоберти весьма осторожно пользуется Кантомъ и хваля его дарованіе, вовсе не хочетъ стать послѣдователемъ критической философіи[3]).

Въ эти годы въ миніатюрѣ сказываются главныя черты характера Джоберти. Въ первыхъ робкихъ проявленіяхъ мы видимъ все то, что потомъ опредѣляетъ въ большихъ линіяхъ его жизнь.

Такъ, прежде всего, разыгрывается маленькая прелюдія его будущей большой борьбы съ іезуитами. Іезуиты не давали Дет-

---

[1]) Ferri, I, 341. Ср. также *Solmi*. Mazzini e Gioberti, p. 3.

[2]) Джоберти совершенно правъ говоря: „задолго до выхода въ свѣтъ *Новаго Опыта*, я былъ убѣжденъ въ величайшей важности идеи Сущаго для философіи и въ первенствѣ отнологіи въ области умозрительныхъ наукъ“. Errori, I, 62. У насъ нѣтъ основаній вмѣстѣ съ Э. Л. Радловымъ называть Джоберти „послѣдователемъ“ Розмини. См. статью *Э. Л. Радлова*. Философія первой половины XIX вѣка въ *Исторіи* Запад. Литерат. (1800—1910) подъ редакціею Батюшкова.

[3]) „Quid de Kantio, qui sinceram objectorum cognitionem nova quadam ratione sustullit? Summi ingenii acumen admiramur, ejusque analysi, nonnunquam egregia lubentissima pro re nata utemur. Haud tamen praefatum criticae philosophiae caput amplectimur“. Массари. I, 65.

тори (бывшему учителю Джоберти) покоя за то, что онъ въ лекціяхъ опровергалъ пробабилистскія теоріи, и наконецъ добились его смѣщенія. Джоберти мужественно вступился за него и тутъ впервые запасся враждою противъ іезуитизма. Въ его письмахъ встрѣчаются первыя мѣткія стрѣлы, въ которыхъ чувствуется будущій авторъ Il Gesuita moderno. „Деттори увѣдомляетъ Лякруа пишетъ Джоберти, что тотъ, кто кладетъ при взвѣшиваніи палецъ на вѣсы, долженъ быть названъ мошенникомъ". „Терилло говоритъ, что не прибѣгая къ пробабилизму, нельзя найти оправданія преступной небрежности Пресвятой Дѣвы, которая потеряла Отрока Спасителя въ Іерусалимѣ". „Карамуэле увѣряетъ, что *пробабилизмъ родился на небѣ*, è nato in cielo". Искусство опровергающаго цитированія, приводившее впослѣдствіи въ ярость защитниковъ іезуитизма, тутъ уже на лицо[1]).

Во вторыхъ, Джоберти уже въ эти годы становится проповѣдникомъ возрожденія національныхъ традицій итальянской философіи. Вокругъ него, покоренные обаяніемъ его идеалистической настроенной личности, увлеченные его темпераментомъ и краснорѣчіемъ, собираются тѣснымъ кругомъ его друзья. Въ его домѣ сама собой устраивается „платоническая" академія, гдѣ говорятъ о жгучихъ вопросахъ времени, гдѣ читаются и комментируются Lettere sulle vicissitudini della filosofia Галуппи, гдѣ Джоберти проповѣдуетъ необходимость освобожденія итальянской мысли отъ иностранныхъ ученій и защищаетъ основное положеніе будущихъ своихъ политическихъ сочиненій: чтобы выйти изъ состоянія порабощенности и добиться свободы, Италія должна прежде всего научиться самостоятельно мыслить „Путь дѣйствія, пишетъ онъ одному своему другу, никогда не откроется передъ итальянцами, если только они не научатся самостоятельно мыслить. Длительныя и непрерывныя несчастія Италіи происходятъ главнымъ образомъ отъ недостаточной активности мысли, т. е. отъ недостатка философіи")[2]. Если исторія съ Деттори дала на всю жизнь Джоберти неисчерпаемый запасъ духовной вражды къ іезуитамъ, то „академія" и бесѣды въ ней, дали Джоберти огромное количество вѣрныхъ друзей, общеніе съ которыми составляетъ одну изъ свѣтлыхъ сторонъ его жизни и скрашиваетъ долгіе и тяжелые годы его изгнанія. Тутъ нельзя не упомянуть

---

[1]) Ibid. Массари, I, 128—131.

[2]) Ibid. I, 176.

о дружбѣ Джоберти съ Леопарди. Трудно себѣ представить болѣе разительную противоположность, чѣмъ Леопарди и Джоберти,—одинъ съ дѣтства разочарованный, безконечно скорбный, во всемъ отчаявшійся и лишь въ поэзіи находившій утѣшеніе,—другой съ безконечнымъ запасомъ духовной бодрости, вѣрящій въ мощь человѣческаго слова и писательской дѣятельности и типъ *утверждающій* прежде всего. И однако, у нихъ нашлось дѣйствительно нѣчто общее,—во первыхъ, скорбь о тяжеломъ положеніи родины, во вторыхъ, сознательная, повышенная любовь къ родному языку, въ третьихъ, совершенно иррацiональная взаимная симпатія. Массари правильно называетъ эту дружбу „трогательнѣйшей страницей въ исторіи итальянскаго духа“[1]). Джоберти впослѣдствіи находитъ что-то общее между Леопарди и Августиномъ, сказавшимъ: Fecisti nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. „Джіакомо Леопарди, въ своей лирической поэзіи и въ своихъ прозаическихъ сочиненіяхъ, которыя должны быть причислены къ лучшимъ и изящнѣйшимъ созданіямъ нашей литературы послѣ Петрарки и Каро,—наглядно показалъ и съ изумительной дѣйственностью и краснорѣчіемъ раскрылъ *ненасытимость человѣческаго сердца*. Никто послѣ Паскаля (съ коимъ нашъ поэтъ имѣетъ черты рѣдкаго сходства—раннюю зрѣлость и обширность дарованія, соединенныя съ литературнымъ мастерствомъ, благородство души и твореній, болѣзненность и раннюю преждевременную смерть) не освѣщалъ съ такой правдивой и грозною ясностью суетность и несчастія человѣческой жизни. И они отличаются другъ отъ друга лишь выводами“. Мы можемъ сказать, что и Джоберти, находя много родственнаго и сердечно пріемлемаго въ пессимизмѣ Леопарди, отличался отъ него именно выводами. Его пессимистическія отрицанія онъ относилъ лишь къ одной сферѣ бытія—эмпирическаго, и это только сильнѣе подчеркивало для него превозмогающаго цѣнность бытія горняго. „Вещи этого міра суть всего лишь тѣни, божественно говоритъ Леопарди. Тѣни же не могутъ насъ удовлетворить“, прибавляетъ Джоберти и ищетъ удовлетворенія въ дѣйствительности идеальной[2]).

---

[1]) Ibid. I, 125.

[2]) Teorica d. sovr. p. 245; p. 246. Ср. Ges. Mod. III, 275.

II.

Въ этомъ мирномъ руслѣ, посреди друзей и занятій, проходитъ жизнь Джоберти до 1833 года, когда надъ нимъ разражается ударъ, имѣвшій на всю его жизнь огромное вліяніе. 31-го мая 1833 года Джоберти арестуютъ среди бѣла дня на площади и отводятъ въ крѣпость. Общей причиной этого неожиданнаго акта было свободомысліе Джоберти, его вліятельность среди многочисленныхъ друзей, ближайшимъ же поводомъ—неосторожныя и черезчуръ рѣзкія симпатіи къ полякамъ, возставшимъ и усмиреннымъ. Сильвіо Пеллико въ одномъ письмѣ такъ пишетъ объ этомъ событіи. „Пріѣхавъ въ Пьемонтъ въ 1830 году, среди молодыхъ священниковъ — друзей моего брата Франциска, теперь іезуита, я встрѣтилъ пылкаго Джоберти. Я не могъ не признать въ немъ возвышеннаго настроенія, горячей вѣры и искренняго сердца; ему не доставало только благоразумія. Онъ горячился по поводу несчастныхъ поляковъ и безъ всякаго страха высказывалъ то, что думалъ. Тогда было время критическое. Его взяли подъ подозрѣніе и арестовали“[1]).

Въ крѣпости Джоберти просидѣлъ четыре мѣсяца и обнаружилъ при этомъ большую твердость духа. Не зная, за что арестованъ, на какой срокъ, онъ ни на одну минуту не потерялъ бодрости настроенія, быстро сошелся съ товарищами по заключенію, нашелъ въ себѣ силы ихъ утѣшать и настолько успѣлъ въ этомъ, что „сосѣдство съ его камерой стало желаннымъ для всѣхъ“[2]).

Для подбодренія будущимъ узникамъ онъ исписалъ стѣны и окна своей комнаты утѣшающими изрѣченіями изъ Библіи и изъ различныхъ философовъ. Одинъ узникъ, сидѣвшій послѣ Джоберти въ этой комнатѣ, дѣйствительно утѣшился этими изрѣченіями и оставилъ на стѣнахъ свою письменную благодарность.

Собственно важнымъ событіемъ жизни Джоберти явилось не само заключеніе, которое онъ перенесъ съ легкостью и которое кончилось сравнительно скоро, а изгнаніе, къ которому привело это заключеніе и которое длилось полныхъ пятнадцать лѣтъ[3]).

---

[1]) Lettere, Firenze, 1856, p. 321.

[2]) Массари. I, 235.

[3]) Ср. *Barbavara.* I primi anni di V. Gioberti e il suo primo esilio. Torino, 1901.

30 сентября 1833 года Джоберти вывели изъ крѣпости, и, не давши ему возможности ни повидаться съ друзьями, ни устроить своихъ дѣлъ, повели его пѣшкомъ къ французской границѣ. Тутъ ему было указано, что въ случаѣ возвращенія его ждетъ новый арестъ, и что онъ можетъ считать себя свободнымъ внѣ предѣловъ Пьемонтскаго королевства. Съ этого момента начинаются долгіе годы изгнанія.

Кое какъ Джоберти добирается до Парижа. Парижъ производитъ на него скверное впечатлѣніе. „Этотъ огромный городъ, пишетъ онъ къ Пинелли, начиная съ большихъ вещей и кончая мелочами, абсолютно не поэтиченъ. Въ немъ нѣтъ ничего простого, естественнаго, истинно прекраснаго; все преувеличено, подчеркнуто, манерно и не то что бы подымаетъ духъ, а расхалаживаетъ самое горячее сердце". Впрочемъ это впечатлѣніе въ значительной мѣрѣ обусловливается тремя обстоятельствами: тоской по родинѣ и по друзьямъ, вначалѣ сильно томившей Джоберти; холодной погодой, которою встрѣтилъ Парижъ изгнанника—(„мы итальянцы теряемъ половину нашихъ способностей, какъ только оставляемъ горячее сердце родины" пишетъ Джоберти къ тому же Пинелли) и затрудненіями съ матеріальнымъ устройствомъ[1]).

Джоберти пробовалъ снискать заработокъ уроками, но ничего прочнаго въ результатѣ этихъ попытокъ не получилось. Кузенъ, къ которому Джоберти не испытывалъ никакихъ чувствъ уваженія и который какъ бы чувствуя это, платилъ ему взаимностью и даже впослѣдствіи отказывался признать въ немъ философа,—нехотя предложилъ ему кафедру философіи въ провинціи. Джоберти отказался и переѣхалъ въ Брюссель. Сначала и въ Брюсселѣ онъ чувствовалъ себя неустойчиво—даже подумывалъ о переѣздѣ въ Америку, но потомъ сталъ привыкать къ сложившимся условіямъ. Преподаваніе въ институтѣ Гаджа устраивало его матеріально, а тѣсная и сердечная дружба, съ директоромъ обсерваторіи Кетле (основателемъ „соціальной физики") и его семьей нѣсколько скрашивало его одиночество. Онъ „осѣлъ" въ Брюсселѣ и весь отдался сначала подготовительнымъ занятіямъ, а потомъ „вулканической" литературной дѣятельности[2]).

Какими настроеніями былъ проникнутъ въ эти годы Джоберти, объ этомъ лучше всего говорятъ его письма. Такъ другу

---

[1]) *Массари*, I, 291; 251, 254.

[2]) Ibid. I, 275.

своему, Верга, онъ пишетъ: „Придетъ день, когда надъ сенсуалистами, если только они останутся къ тому времени, станутъ смѣяться, какъ смѣются въ настоящее время надъ сторонниками Птоломеевой системы... я увѣряю тебя, дорогой Верга, со всей силой убѣжденія, выросшаго изъ пятнадцати-лѣтнихъ усердныхъ занятій философіей и особенно изъ изученія сенсуалистическихъ системъ, что для посвященнаго въ современное состояніе науки, невозможно уже быть сенсуалистомъ и оставаться въ иллюзіяхъ свойственныхъ этому ученію. И то, что я говорю тебѣ, зависитъ не отъ предубѣжденій священника (ты меня знаешь) и не отъ того, что я занимался богословіемъ, (ибо прежде чѣмъ приступить къ богословію, я съ тринадцатилѣтняго возраста сталъ философствовать съ полною свободою), и не подъ вліяніемъ первыхъ прочитанныхъ книгъ по философіи, (ибо первыми философскими авторами, мною прочитанными, были Боннэ и Кондильякъ— оба сенсуалисты, къ тому же изъ лучшихъ), и наконецъ не подъ вліяніемъ черезчуръ сильнаго воображенія, (ибо ты прекрасно знаешь, что разумъ во мнѣ сильнѣе воображенія и никогда не смѣшиваетъ реальности вещей съ поэзіей)". „Итальянцы въ настоящее время увлекаются тѣмъ, что тридцать лѣтъ тому назадъ думали во Франціи. Это безобразно и недостойно, что мы плетемся въ хвостѣ у французовъ и что Италія, нѣкогда учившая цивилизаціи и просвѣщенію всѣ европейскіе народы, теперь рабствуетъ у нихъ". Джоберти хочетъ чтобы Италія вернулась къ тѣмъ вѣчнымъ традиціямъ христіанскаго платонизма, которыя ее дѣлали великой въ прошломъ, и не останавливается передъ самыми радикальными реформаторскими замыслами. Тому же Верга онъ пишетъ: „Религія Пеллико, Манцони, Сантарозы не можетъ быть смѣшиваема съ суевѣріями слабоумныхъ лицемѣровъ. Въ наши дни не только полезно, но и необходимо очистить религію, облагородить, приспособить къ гражданскимъ и духовнымъ потребностямъ народовъ и не только преобразовать, возведя ее къ ея началамъ, но и преобразить ее, слившъ до отожествленія (а не согласовавъ только) съ философіей, отъ которой она никогда на самомъ дѣлѣ не была отдѣлена"[1]). И далѣе: „философская рели-

---

[1]) Ibid., I, 202, 199. Если слова „приспособить къ потребностямъ времени" показываютъ въ Джоберти предшественника современнаго католическаго модернизма, то слова „не только преобразовать, но и преобразить" (non solo si riformi ma si trasformi) показываютъ, что Джоберти уже въ юные годы гораздо глубже,

гія, есть не что иное, какъ правильно понятое христіанство, послѣднее же въ моральной сферѣ есть усовершенствованный стоицизмъ въ соединеніи съ наиболѣе чистой сущностью платоническихъ доктринъ“[1]). Эти реформаторскія тенденціи очень важно отмѣтить потому, что они показываютъ искусственность тѣхъ представленій, по коимъ Джоберти *сталъ* реформаторомъ и приблизился къ мнимому отступничеству отъ церкви (которое ему ставится въ вину писателями изъ Civilta cattolica) лишь во вторую половину своей философской дѣятельности. Письма Джоберти, непосредственно предшествующія его первымъ литературнымъ выступленіемъ, показываютъ, что его первая философія есть какъ бы первое явленіе его реформаторскаго замысла и потому отличается отъ второй философіи не качественно, а количественно, не новымъ устремленіемъ его духа, а лишь имманентно развившеюся большею зрѣлостью и опредѣленностью его мысли. Это замѣчаніе тѣмъ болѣе важно, что имъ одновременно обличается искусственность схемы Спавенты, по которой Джоберти отходитъ отъ самыхъ основъ своей первой философіи въ „свободной“ концепціи Церкви, являющей органической частью его второй философіи.

Въ виду важности этого пункта біографіи Джоберти, мы приведемъ еще нѣсколько отрывковъ изъ его писемъ этого періода. Въ 1834 году Джоберти пишетъ Рибери: „Теперь воскресаютъ первыя времена христіатства и въ настоящее время становится особенно труднымъ держать непоколебимо знамя Христово, не подвергаясь риску попасть въ заключеніе и претерпѣть мученичество. *Всякій вѣрный долженъ становиться воиномъ* и, укрѣпленный помазаніемъ, долженъ быть готовымъ сражаться и страдать“[2]). „Это еще не конецъ міра, пишетъ онъ въ другомъ письмѣ, а всего лишь конецъ стараго міра, изъ его же конца возникнетъ міръ новый. Въ письмѣ къ аббату Уніа это настроеніе облекается въ цѣлую программу: „Нравственные завѣты Христа, послѣ трудовъ и мученій восемнадцати вѣковъ, по предназначенію свыше должны превратиться въ правила жизни народовъ, И какъ тогда Христосъ побѣдилъ царство діавола, тѣмъ что овладѣлъ *сердцемъ*

чѣмъ представители современнаго модернизма (Леруа, Блондель) понималъ органическое и высшее единство философіи и религіи.

[1]) Ibid. I, 298.

[2]) Berti, p. 16.

отдѣльныхъ людей, этимъ истокомъ и питающей средой всѣхъ страстей,—такъ нынѣ Христосъ снова сразится съ Сатаной и снова побѣдитъ его, овладѣвъ уже не отдѣльными людьми, а народами, поразивъ тирановъ, душой, знаменемъ и образцомъ которыхъ является Сатана. Сатана въ Писаніи... зовется княземъ міра сего, ибо по истинѣ онъ союзникъ, руководитель и вдохновитель, тирановъ ему соревнующихъ. И когда будетъ поверженъ великій врагъ, воскреснетъ евангельское равенство и братство, съ коими возродится свобода и въ коихъ выражается любовь человѣческая и любовь божественная, т. е. весь законъ. Христіанскіе догматы, очищенные отъ терніевъ и копоти схоластики и освобожденные отъ іезуитскихъ нечистотъ, будутъ приведены въ состояніе первоначальной чистоты, и зрѣлая философія, питаясь ими, получитъ новую жизнь и будетъ съ изумленіемъ созерцать тожество своихъ умозрѣній съ тѣми высокими и торжественными положеніями. Церковь уже не соединится только съ государствомъ, а пронижетъ его собою и образуетъ съ нимъ то же единство, что и единство философіи и религіи, власти церковной и власти гражданской и тогда получится нѣкое особое общество людей, управляемое универсальнымъ закономъ, общество единое, свободное, цвѣтущее, гармонизованное, святое и являющее собою миръ неба съ землею“[1]).

Эти слова, восторженныя и неопредѣленныя, очень важны для пониманія всей жизненной „драмы“ Джоберти и для правильнаго опредѣленія различныхъ этаповъ въ ростѣ и высвѣтленіи его философскаго міровоззрѣнія. Въ этихъ словахъ наглядно представлена та неопредѣленная слитность двухъ различныхъ порядковъ бытія, эмпирическаго и онтологическаго, историческаго и метафизическаго, изъ которой естественно вырастаетъ сначала церковно-политическая утопія Джоберти, очень напоминающая „теократическій“ періодъ философіи Влад. Соловьева, а затѣмъ имманентная критика и внутренній отказъ отъ нея, вслѣдствіе чего Джоберти, самъ побуждается къ переходу къ болѣе зрѣлымъ и къ болѣе сложнымъ точкамъ зрѣнія. Въ блѣдномъ очеркѣ скорѣе настроенія, чѣмъ идей, здѣсь дается in nuce та апорія, которая оказалась впослѣдствіи діалектически значительной и плодотворной въ философскомъ становленіи и ростѣ Джо-

---

[1]) Массари, I, 296; 295.

берти. На этой основѣ Джоберти построилъ всю прикладную и выводную часть своей первой философіи, а когда нарастающій опытъ жизни привелъ его къ сознанію „утопичности“ и ошибочности практическихъ выводовъ, какъ будто бы весьма логичныхъ, онъ порывисто и страстно сталъ пересматривать и самыя основы своего міровоззрѣнія.

Весьма характерно, что въ это же самое время душевно опредѣляется основной курсъ *политической* мысли Джоберти. Какъ только онъ очутился во Франціи, глава и вдохновитель, „молодой Италіи“, Мадзини, сдѣлалъ попытку привлечь въ свой лагерь юнаго священника, о выдающейся личности и о дарованіяхъ котораго Мадзини былъ прекрасно освѣдомленъ. Но Джоберти не пошелъ навстрѣчу лестнымъ приглашеніямъ Мадзини [1]). Съ большею трезвостью и точностью онъ видѣлъ громадное разстояніе между тѣмъ методомъ политическаго дѣйствія, блестящимъ представителемъ котораго онъ сталъ въ слѣдующее десятилѣтіе, и „революціоннымъ“ методомъ Мадзини. Въ вдохновенной дѣятельности Мадзини Джоберти не могъ не сочувствовать отъ души, во первыхъ, пылкому и активному патріотизму, выраставшему изъ душевной боли за приниженное и рабское состояніе Италіи, во вторыхъ, своеобразной и искренней религіозности, отличавшей Мадзини. Но за то онъ въ высокой степени не сочувствовалъ революціоннымъ методамъ организаціи мелкихъ возстаній и уличныхъ столкновеній, высокимъ мастеромъ которыхъ былъ Мадзини. Джоберти находилъ, что для Италіи, вся надежда которой заключалась въ подрастающихъ поколѣніяхъ, чрезвычайно вредно терять въ этихъ мелкихъ столкновеніяхъ, наиболѣе даровитыхъ, отзывчивыхъ и благородныхъ молодыхъ людей, и что благодаря этимъ потерямъ Италія лишится большей части тѣхъ умственныхъ силъ, безъ которыхъ не мыслимо будущее ея возрожденіе. Вслѣдствіе этого Джоберти считалъ гораздо болѣе плодотворнымъ примѣненіе положительныхъ средствъ, а именно идейной пропаганды и систематическаго воспитанія политической и философской зрѣлости въ томъ поколѣніи, которому суждено было выступить впослѣдствіи дѣятелями и строителями объединенія истерзанной Италіи. При всемъ уваженіи къ патріотическому дѣлу Мадзини, Джоберти рѣшилъ пойти самостоятельнымъ путемъ, и

---

[1]) Ibid. I, 341.

дальнѣйшее показало, насколько правильно и плодотворно было это рѣшеніе [1]).

Дѣятельность, философская и политическая.

III.

Какъ видно изъ писемъ, Джоберти тотчасъ по изгнаніи изъ Пьемонта сталъ подумывать о литературныхъ трудахъ. „Только что прибывъ во Францію..., пишетъ онъ Мадзини, видя что ничего нельзя сдѣлать, я ушелъ въ уединеніе и сталъ фантазировать о двухъ замышленныхъ еще раньше работахъ, изъ коихъ одна касается политики, другая философіи [2]).

Весьма замѣчательно съ какою внутреннею сдержанностью Джоберти, безъ всякой спѣшки, спокойно давалъ вызрѣвать всѣмъ своимъ обширнымъ концепціямъ и замысламъ. Если мы укажемъ съ одной стороны лихорадочный, почти молніеносный темпъ литературной дѣятельности Джоберти, начиная съ 1838 года, если съ другой стороны вспомнимъ, что уже въ студенческіе годы онъ носился съ безконечнымъ количествомъ литературныхъ замысловъ, то нельзя не удивиться, что этотъ прирожденный писатель, который писалъ иногда томы въ нѣсколько недѣль („о заблужденіяхъ Розмини“) такъ поздно—на тридцать восьмомъ году жизни—выступаетъ съ первой своей книгой [3]). Это показываетъ, что Джоберти, умѣлъ въ свое время молчать и цѣлыми десятилѣтіями обдумывать „для себя“ свои взгляды, питая ихъ спокойными размышленіями и самымъ разнообразнымъ чтеніемъ. Можно сказать, что онъ съ честью использовалъ какъ годы ученія, такъ и невольное уединеніе, явившееся результатомъ изгнанія, и произвелъ огромную подготовительную работу. Не совсѣмъ поэтому неправыми представляются слова каноника Рибери, утѣшавшаго своего друга по поводу изгнанія: „Превратности твоей судьбы,

---

[1]) Ср. *Solmi*. Mazzini e Gioberti, Pavia, 1913. *Zanichelli*. Mazzini e Gioberti, въ Studi Senesi, 1905, XXII; а также отзывъ Джентиле о книгѣ Сольми въ Critica, 1913, IX.

[2]) Массари, I, 347.

[3]) Съ полнымъ основаніемъ Джоберти могъ говорить людямъ, удивлявшимся его необыкновенной литературной производительности: „Я долго вынашивалъ свои философскія мысли прежде чѣмъ ихъ публиковать“. Errori, I, 20.

несомнѣнно тяжелыя на обыкновенный взглядъ, тѣмъ не менѣе предъ лицомъ разума и вѣры, кажутся явно предназначенными божественнымъ Провидѣніемъ къ тому, чтобы твои духовныя силы проявились съ бо̀льшею полнотою и блескомъ и чтобы твои глубокія мысли получили возможность свободнѣе и легче распространиться на пользу Церкви и всему человѣчеству" [1]). До 1838 года Джоберти какъ бы копитъ свои силы, интеллектуально вооружается, собираетъ въ себѣ органическимъ процессомъ уединенной мысли и уединеннаго чтенія огромныя количества потенціальной энергіи; поэтому, когда онъ наконецъ выступаетъ, когда накопленная энергія переходитъ въ „кинетическое" состояніе,— мы присутствуемъ при какомъ то вулканическомъ изверженіи, при потокѣ литературной производительности такой напряженности, которая имѣетъ мало равныхъ въ исторіи. Джоберти принципіально отрицалъ журнальную дѣятельность и къ писанію журнальныхъ статей относился почти съ презрѣніемъ. Единственной органической формой онъ признавалъ писаніе цѣльныхъ и разработанныхъ книгъ, и, вѣрный этому принципу, онъ пишетъ только книги, иногда книги многотомныя, при чемъ даже тамъ, гдѣ можно было бы ограничиться небольшей статьей, увлеченный потокомъ мысли и краснорѣчія онъ создаетъ почтенные томы [2]).

Въ литературной дѣятельности Джоберти для ясности можно различить три момента. Къ первому относится группа произведеній, которыми онъ начинаетъ свою дѣятельность и которыя посвящены преимущественно *философіи;* ко второму—слѣдующая за этою группою и непосредственно къ ней примыкающая группа сочиненій, посвященныхъ *церковно-политическимъ вопросамъ*. И та другая составляютъ одно цѣлое и составляются и пишутся въ изгнаніи т. е. до 1848 года. Третій моментъ составляютъ сочиненія послѣдняго періода, опять посвященныя преимущественно *философіи*. Мы разсмотримъ всѣ три момента въ томъ порядкѣ, который характеризуетъ жизнь Джоберти и обрисовываетъ ломанныя и неожиданныя линіи его біографіи.

Въ 1838 году Джоберти выпускаетъ въ Брюсселѣ *Теорію*

---

[1]) Массари, I, 260.

[2]) Напр. его работы о Кузенѣ, и статьи для энциклопедіи о „Красотѣ" и о „Добрѣ", а также позднѣйшее „Предисловіе" къ *Теоріи сверхъестественнаго*, имѣющее болѣе 300 страницъ.

сверхъестественнаго [1]), за нею слѣдуютъ одно за другимъ всѣ сочиненія первой группы. Въ 1840 году въ четырехъ томахъ выходитъ *Введеніе въ изученіе философіи* [2]) главное произведеніе всего перваго періода; съ 1841 по 1843 года выходятъ три тома *Философскихъ заблужденій Антонія Розмини* [3]). Въ это же время пишется сочиненіе *Розмини и розминіанцы* [4]) посмертно изданное. Въ 1841 году во Флоренціи выходитъ отдѣльно трактатъ *о Прекрасномъ* [5]), предназначавшійся для энциклопедіи, которая издавалась въ Венеціи. Въ 1843 году выходитъ трактатъ *о Добрѣ* [6]), написанный для той же энциклопедіи. Въ 1842 году выходятъ *Размышленія о религіозныхъ доктринахъ В. Кузена* [7]), выросшіе въ цѣлый томъ изъ простыхъ примѣчаній къ первому тому *Введенія въ философію*.

Въ этой группѣ дается очеркъ цѣлостной философской системы. Джоберти въ огромныхъ масштабахъ какъ бы выполняетъ первую часть своей программы: научить итальянцевъ серьезно *мыслить*, освободить ихъ отъ рабства иностраннымъ доктринамъ, создать для нихъ такую творческую сферу высшихъ философскихъ понятій, которая бы гармонировала бы съ ихъ національнымъ характеромъ, съ лучшими традиціями итальянской философіи и въ тоже самое время была на высотѣ современныхъ требованій, и не уступала бы въ техническомъ отношеніи ни одной изъ національныхъ философій новой и новѣйшей Европы. Если брать эти труды не въ ихъ чисто философскомъ значеніи (выясненію этого значенія посвящено нижеслѣдующее изслѣдованіе), а въ психологическомъ ихъ заданіи, чрезвычайно характерномъ для біографіи Джоберти, то они замышлялись Джоберти,

---

[1]) *Teorica del sovranaturale*, Bruselle, 1838; Torino, 1849; accresciuta d'un discorso preliminare intorno alle calunnie di un nuovo critico. Capolago, 1850. 2 v. v. Это же изданіе повторено: Napoli, 1860.

[2]) *Introduzione allo studio della filosofia*. Brusselle, 1840; Brusselle, 1844; Capolago, 1845; Napoli, 1846—47.

[3]) *Degli errori filosofici di A. Rosmini*. Brusselle, 1841—1843; Capolago, 1845; Capolago, 1846.

[4]) *Rosmini e rosminiani* вмѣстѣ съ Teorica della mente umana. Torino, 1910.

[5]) *Del Bello*, Firenze, 1841; Firenze, 1845; Capolago, 1846; вмѣстѣ съ De Buono, Firenze, 1853.

[6]) *Del Buono*, Brusselle, 1843. Capolago, 1846; вмѣстѣ съ Errori, Napoli 1845; вмѣстѣ съ del Bello, Firenze, 1853.

[7]) Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin, Brusselle, 1842; и потомъ вмѣстѣ съ Introduzione, Brusselle, 1844; Capolago, 1845; Napoli, 1847.

какъ грандіозный фундаментъ послѣдующей политической проповѣди, какъ философская основа той пропаганды общественнаго и государственнаго *дѣйствія*, которая являлась естественнымъ корольларіемъ его общаго міросозерцанія. Эти труды произвели на итальянцевъ большое впечатлѣніе. Не смотря на свою глубокую метафизичность и діалектичность, не смотря на отвлеченный и трудный характеръ основныхъ положеній, философская проповѣдь Джоберти дошла до сердца его современниковъ и послужила началомъ его громкой извѣстности. Это объясняется двумя чертами, отличающими всѣ произведенія Джоберти: увлекательнымъ паѳосомъ и вдохновенной убѣжденностью съ одной стороны, и большимъ писательскимъ дарованіемъ съ другой. Джоберти великолѣпный стилистъ, одинъ изъ лучшихъ прозаиковъ Италіи[1]). Убѣжденный противникъ „остроготовъ“, портившихъ итальянскій языкъ галлицизмами и наводнявшихъ его тяжелыми иностранными новообразованіями[2]), Джоберти съ необыкновеннымъ искусствомъ съумѣлъ чистѣйшимъ итальянскимъ языкомъ выражать тотъ міръ новыхъ и тонкихъ идей и весьма сложныхъ понятій, въ которыхъ постоянно двигалась его мысль. Самый отвлеченный ходъ разсужденія онъ передаетъ всегда съ четкостью и рельефностью, приводящею въ изумленіе своею словесною простотою. Философы почти всегда занимаются порчею роднаго языка, это особенно приложимо къ философамъ новаго времени. Джоберти же съумѣлъ въ своихъ философскихъ произведеніяхъ сдѣлать даже новыя *завоеванія* въ смыслѣ расширенія и утонченія итальянскаго языка. Несомнѣнно, что часть успѣха, съ самаго начала выпавшаго на его долю, объясняется его литературнымъ мастерствомъ. Даже тѣ, кто не могли принять его парадоксальныхъ взглядовъ, оставались обвороженными словесною красотою его рѣчи. Чезаре Бальбо пишетъ по полученіе *Теоріи сверхестественнаго*: „Чтеніе Вашей книги наполнило меня радостью и восхищеніемъ“ и далѣе объясняетъ, что это восхищеніе направлено не

---

[1]) Ср. Berti, p. IX; также *Faggi*. V. Gioberti esteta e letterato. Roma, 1901. *Ugolini* въ предисловіи къ Pensieri e giudizi di V. Gioberti sulla letteratura italiana e straniera, Firenze, 1867 (4-ое изданіе). *Monzani* въ предисловіи къ Del Buono e del Bello. Firenze, 1853. Любопытно, что и Тютчевъ присоединяется къ высокой оцѣнкѣ. La question Romaine. Собр. Соч. СПБ. 1913.

[2]) См. напр. ѣдкое высмѣиваніе галлицизмовъ Кавура въ Rosmini e Rosminiani, dialogo. V.

на взгляды Джоберти, которыхъ онъ не раздѣляетъ, а на изумительную чистоту его языка. Въ слѣдующемъ письмѣ онъ снова возвращается къ тому же: „я возобновилъ прерванное чтеніе и опять нахожу различія во взглядахъ... но что за стиль у Васъ, что за прекрасный, великолѣпный, богатый, простой и могучій стиль“![1]).

Еще сильнѣе дѣйствовала убѣжденность Джоберти и внутренняя сила его паѳоса. Вотъ нѣсколько отрывковъ изъ писемъ его современниковъ:

Священникъ Фантини пишетъ: „Съ откровенностью друга я Васъ умоляю съ тою же свободою продолжать итти по избранному пути и выполнять миссію, которая несомнѣнно окажется плодотворной для католичества. О, дорогой, какое высокое и благородное служеніе Вы приняли на себя! Такъ продолжайте же его изъ любви къ религіи, ибо эта потребность времени и еще болѣе Италіи, у которой нѣтъ такихъ писателей какъ Вы“. Маміани, еще пребывавшій въ сферѣ первой своей неопредѣленной философіи, нашедшей выраженіе въ книгѣ о *Возрожденіи древней итальянской философіи* и обязанный въ значительной мѣрѣ Джоберти своимъ дальнѣйшимъ философскимъ развитіемъ, такъ пишетъ о *Введеніи въ изученіе философіи*: „Я теперь занятъ усернымъ чтеніемъ и продумываніемъ Вашего большого труда и нахожу въ немъ глубину просто потрясающую и такую же силу. Да живете Вы и да здравствуетъ Италія!“. Съ такимъ же признаніемъ онъ отнесся къ *Философскимъ заблужденіямъ А. Розмини*: „Два тома убористой печати въ отвѣтъ на маленькую книжонку, написанные въ нѣсколько мѣсяцевъ! Два тома, полные глубокаго умозрѣнія, съ внезапными вспышками чувства и съ изумительными сверканіями краснорѣчія! Это дѣлаетъ меня просто влюбленнымъ въ нихъ. Блаженны Вы, мой превосходный другъ, и блаженна Италія, имѣющая Васъ среди своихъ сыновъ“![2]) Во французскихъ журналахъ появился рядъ сочувственныхъ статей Ляби, излагающихъ содержаніе философскихъ работъ Джоберти[3]). Высшій пунктъ онтологической системы Джоберти,—построеніе идеальной формулы,—здѣсь провозглашается „счастливымъ и

---

[1]) Массари, II, 177; II, 180.
[2]) Ibid. II, 49; II, 123; II, 152.
[3]) Переведены на итальянскій языкъ въ Filocattolico, за 1847 г.

величайшимъ дѣломъ генія, явленнымъ въ наши дни въ философіи“[1]).

Съ изданіемъ *Введенія въ изученіе философіи* Джоберти занялъ такое же крупное и общепризнанное мѣсто въ философскомъ сознаніи Италіи, какъ и Розмини. Въ этихъ двухъ именахъ сосредоточился съ наибольшею силою умозрительный геній Италіи за весь XIX вѣкъ. Образовался своеобразный интеллектуальный дуумвиратъ. Между Розмини и Джоберти было много общаго. Ихъ совмѣстными усиліями былъ окончательно преодолѣнъ сенсуализмъ. Оба мыслителя были проникнуты стремленіемъ положить конецъ господству иностранныхъ доктринъ и создать на основѣ великихъ традицій прошлаго самостоятельныя системы, проникнутыя національнымъ духомъ. Наконецъ оба были глубоко религіозны и возрожденіе итальянскаго умозрѣнія представляли себѣ тѣсно связаннымъ съ возрожденіемъ и расцвѣтомъ религіи. Но въ то время какъ Розмини, примыкая къ традиціямъ новой философіи, хотѣлъ всего лишь *приспособить* достигнутые ею результаты къ своему религіозному сознанію и поэтому могъ довольствоваться лишь осторожнымъ преобразованіемъ послѣдней и наивысшей формы новой философіи—философіи Канта, сочетавъ ее съ психологическими теоріями шотландцевъ, Джоберти увидѣлъ въ новой философіи основную причину упадка умозрѣнія въ новыя времена по сравненію съ античностью и потому поставилъ себѣ задачей создать такую философію, которая была бы уже не простымъ приспособленіемъ къ религіозному сознанію, какъ того хотѣлъ Розмини, а внутреннимъ и философскимъ раскрытіемъ самого существа этого религіознаго сознанія, его свободной и органической функціею[2]). На почвѣ этого коренного расхожденія между Розмини и Джоберти разыгрался споръ, *объ основномъ началѣ философіи* или споръ о *психологизмѣ*, и этотъ споръ съ очевидностью подчеркнулъ, какъ большій философскій радикализмъ Джоберти, такъ и большую его „современность“. Джоберти нашелъ въ философіи Розмини, уже къ тому времени господствовавшей на всемъ полуостровѣ, пунктъ застоя и пунктъ реакціи и обрушился на него со всею силою своего паѳоса. Къ сожалѣнію, не смотря на отдѣльныя признанія своихъ друзей и „сочувственниковъ“, Джоберти остался крайне одинокъ въ своемъ

---

[1]) Discorso prelim. p. 32.

[2]) Ср. *Gentile.* Rosmini e Gioberti, Pisa, 1898.

антипсихологизмѣ и именно въ этомъ чрезвычайно оригинальномъ пунктѣ его философіи намѣтилось невидимое, но глубокое расхожденіе съ современниками. Огромный энтузіазмъ современниковъ, возбужденный уже первыми философскими работами Джоберти, былъ направленъ на то, что съ философской точки зрѣнія, было выводнымъ и прикладнымъ въ міросозерцаніи Джоберти, на то, чему самъ Джоберти придавалъ *обусловленное* значеніе, на то, что по глубокому убѣжденію Джоберти имѣло смыслъ и правду лишь при допущеніи платоническаго ἀνυπόθετον, которое съ жаромъ онъ и пытался выяснить въ онтологической системѣ. Для Италіи сочиненія Джоберти были бодрящими звуками весенняго колокола, который говорилъ о томъ, что время сна и оцѣпенѣнія прошло, что необходимо проснуться, воскреснуть и дѣятельно приняться за свое освобожденіе,—для Джоберти же, ударявшаго въ колоколъ, главное было тотъ *храмъ*, который по его замыслу долженъ былъ создаться въ свободной Италіи, и вмѣстѣ съ которымъ должны были бы наступить лучшіе дни для вдохновленнаго умозрѣнія и для всѣхъ сторонъ духовной культуры.

Но это расхожденіе съ современниками, оставалось незамѣтнымъ, какъ для Джоберти, такъ и для его читателей. Современники слишкомъ много получали отъ сочиненій Джоберти, чтобы разбираться въ „тонкостяхъ“ его умозрѣнія, слишкомъ были увлечены богатствомъ новыхъ перспективъ, имъ открываемыхъ и съ готовностью давали себя убѣдить вдохновенной проповѣди новаго своего духовнаго вождя. А Джоберти въ творческомъ порывѣ спѣшилъ какъ бы *досказать* всю грандіозную свою *рѣчь* къ современникамъ тѣмъ болѣе, что вторая половина ея должна была быть посвящена преимущественно практическимъ выводамъ и слѣдствіямъ, которые представляли наиболѣе жгучій интересъ и составляли какъ бы патетическую *peroratio* всей его литературной дѣятельности перваго періода. Вторая группа сочиненій Джоберти и есть какъ бы вторая часть его рѣчи, *договаривающая* до конца, до опредѣленной программы церковнаго политическаго дѣйствія, общую мысль его философіи.

IV.

Вторая группа сочиненій тоже написана „однимъ духомъ“ и вся умѣщается на небольшомъ протяженіи нѣсколькихъ лѣтъ.

Въ 1843 году въ Брюсселѣ Джоберти выпускаетъ въ двухъ томахъ самое популярное изъ своихъ сочиненій *О духовномъ и гражданскомъ первенствѣ итальянцевъ*[1]). Въ 1846 году выходятъ *„Пролегомены къ духовному и гражданскому первенству итальянцевъ*[2]), въ томъ же 1846 году успѣваютъ увидѣть свѣтъ пять томовъ *„Современнаго іезуита*“[3]), въ 1848 выходитъ *Апологія книги, озаглавленной „Современный Іезуитъ*“ съ нѣкоторыми размышленіями объ итальянскомъ возрожденіи[4]), наконецъ въ 1849 году выходитъ *Предварительное разсужденіе о клеветахъ одного новаго критика*[5]), составляющее первый томъ второго изданія *„Теоріи сверхъ-естественнаго*“. Въ эти же самые годы Джоберти успѣваетъ просмотрѣть нѣсколько новыхъ изданій почти всѣхъ своихъ сочиненій.

Говоря кратко, общая политико-церковная мысль Джоберти была очень проста: миръ между итальянскими властителями и народомъ, духовное первенство папы, военное и политическое первенство Савойскаго дома и Пьемонта—какъ необходимое условіе объединенія Италіи, вотъ три главныхъ идеи *Первенства Итальянцевъ*. Если къ этому добавить, главную мысль *Современнаго Іезуита*, что во имя установленія духовнаго первенства папа долженъ очистить католицизмъ отъ іезуитизма, то это будетъ почти весь програмный остовъ всѣхъ политико-философскихъ сочиненій Джоберти за этотъ періодъ. Но эти простыя мысли, будучи освѣщены основными началами философіи Джоберти и нераздѣльно слиты съ ними, подъ краснорѣчивымъ перомъ Джоберти, пріобрѣтали необыкновенную полнозвучность и силу совершенно несравненную. Джоберти въ самыхъ деталяхъ своей политической проповѣди оставался философомъ, во всемъ ходѣ мысли была ясна видна связующая идея единой концепціи, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что всѣ политическія и церковныя сочиненія Джоберти были строгими корольларіями тѣхъ метафизическихъ теоремъ, которыя онъ установилъ въ *Введеніи въ*

---

[1]) *Del primato civile e morale degli italiani.* Brussele, 1843; Brusselle, 1843; Brussele, 1844; Capolago 1846.

[2]) *Prolegomeni del primato* etc. Brusselle, 1846; Capolago, 1846.

[3]) *Il gesuita moderno.* Losanna, 1846; Capolago, 1847; Torino, 1848.

[4]) *Apologia del libro intitolato „Il gesuita moderno“ con alcune considerazioni intorno al risorgimento italiano,* Parigi, 1848.

[5]) *Discorso preliminare intorno alle calunnie di un nuovo critico,* Torino, 1849; Capolago, 1850; Napoli, 1860.

философію, и краснорѣчивыми экскурсами, детализирующими его общія философско-историческія положенія. Поэтому дѣйственность его философской проповѣди, лишь *облеченной* въ политическіе термины, по истинѣ парадоксальна, ибо исторія философіи не знаетъ другого примѣра такой исключительной политической вліятельности *философа*. Даже *Рѣчи* Фихте къ *нѣмецкой націи*, не смотря на всю ихъ сравнительную исключительность, остаются въ этомъ отношеніи позади.

Къ порабощенной націи, разобранной на части, стонущей подъ иноземнымъ игомъ, замершей и затихшей, Джоберти въ *Первенствѣ итальянцевъ* обращаетъ такія слова: „Итальянцы! каковы бы ни были Ваши несчастія, вспомните, что вы царственнаго происхожденія и предназначены къ духовному первенству въ мірѣ. Подымитесь на высоту этого великаго призванія и не затемняйте того царственнаго знака, который Богомъ отмѣченъ на васъ“[1]). На этотъ торжественный тонъ откликъ получился такой же сильный.

„Опубликованіе *Первенства итальянцевъ*, говоритъ Массари, было истиннымъ событіемъ. Съ этого момента начинается политическое бытіе Италіи, имъ было начато національное движеніе, которое послѣ столькихъ превратностей нынѣ подходитъ къ своему завершенію“[2]). Пинелли сообщаетъ Джоберти: „мнѣ передавали, что король въ совершенномъ восхищеніи отъ „Первенства“. Чезаре Бальбо, котораго сочиненіе Джоберти вдохновило на Speranze d'Italia (Бальбо посвятилъ ихъ Джоберти)—одну изъ самыхъ популярныхъ книгъ того періода, пишетъ Джоберти: „Ваше *Первенство* мнѣ представляется великой книгой, и не книгой даже, а дѣйствіемъ, и цѣлымъ событіемъ въ литературной и даже политической исторіи Италіи“. Тотъ же Бальбо во время чтенія „*Современнаго Іезуита* дѣлаетъ еще болѣе сильное признаніе: „Вы написали книгу, первый томъ которой мнѣ не нравится, второй томъ которой мнѣ нравится мало; но зато третій томъ есть нѣчто столь изумительное, столь высокое, столь возвышенное, столь безмѣрное, что я прямо чувствую потребность сказать Вамъ это и прерываю чтеніе“. И въ другомъ письмѣ: „я никогда не испытывалъ зависти или ревности по отношенію къ Вамъ, но не прочь былъ соревновать съ Вами, теперь же я отка-

---

[1]) Primato, I, 85.

[2]) Писано въ 1861 г. Ricordi, III, 338.

зываюсь отъ всякаго соревнованія. Соревновать съ Вами нѣтъ никакой возможности и я даже не знаю, не брошу ли я писать, настолько безполезнымъ мнѣ кажется это послѣ Вашихъ произведеній. Все существенное, все новое изъ того, что я хотѣлъ писать, уже сказано Вами, страшный Вы человѣкъ, несравненный Вы человѣкъ, безподобный Вы человѣкъ. *Вы всѣхъ насъ сводите на положеніе Вашихъ комментаторовъ* и... пусть будетъ такъ". „Я слышалъ отъ Сильвія Пеллико, пишетъ Массари къ Джоберти, самыя восторженныя восхваленія нашего общаго дорогого друга. Кроткій авторъ *Моей тюрьмы*, говоря объ авторѣ *Первенства*, называетъ его однимъ изъ самыхъ краснорѣчивыхъ защитниковъ религіи въ новѣйшія времена и величайшимъ благодѣтелемъ Италіи". А самъ Пеллико пишетъ: „Епископъ Астійскій много разъ цитируетъ *Первенство* въ своемъ пастырскомъ посланіи; этотъ Святой человѣкъ любитъ тебя и высоко цѣнитъ тебя. Вотъ его собственныя выраженія. „О еслибъ, я могъ взять Джоберти за руку и возвратить его въ Пьемонтъ! Я бы гостепріимно предложилъ ему пристанищемъ мою епископію, далъ бы кафедру въ семинаріи и всячески ухаживалъ бы за нимъ. Я бѣденъ, но душа моя открыта и я бы предложилъ ему все, что имѣю"[1]).

Многочисленныя изданія всѣхъ вышедшихъ сочиненій Джоберти, (ихъ быстрое расхожденіе тѣмъ болѣе удивительно, что почти всѣ они выходили за границей—въ Бельгіи, во Франціи, въ Швейцаріи, и нѣкоторыми правительствами Италіи ревностно преслѣдовались) лучше всего показываютъ какой огромный контингентъ читателей завоевалъ себѣ Джоберти. „Джоберти сталъ законодателемъ національной мысли, интеллектуальнымъ фокусомъ, въ которомъ сходились лучи всѣхъ выдающихся дарованій полуострова. Умственную диктатуру нельзя навязать, ее нужно заслужить. Вотъ такой диктатурой Джоберти и обладаетъ безраздѣльно и полно въ 1846 году въ силу молчаливаго, согласнаго, всеобщаго вотума всѣхъ, кто писалъ и мыслилъ въ то время въ Италіи"[2]).

Дѣйствительность какъ будто пошла на встрѣчу утопическимъ идеямъ Джоберти. На папскомъ престолѣ появляется человѣкъ, который былъ какъ бы созданъ для проведенія въ жизнь его теократическаго замысла. Избраніе Пія IX и первые мѣсяцы

---

[1]) Массари, II, 350, 353, 386, 665, 412, 413.
[2]) Ibid. II, 556.

его понтификата были небывалой „весной“ либеральнаго католичества и всѣхъ патріотически настроенныхъ итальянцевъ. Въ народѣ пѣли пѣсенку

„Questi è un papa in buon fede
Questi è un papa che ci crede“.

А впечатлительный Герценъ, заставшій въ своемъ путешествіи въ Италію еще не успѣвшіе забыться восторги и надежды, связанные съ избраніемъ Пія IX, писалъ: „Пій IX въ самомъ дѣлѣ былъ одушевленъ желаніемъ добра, когда сѣлъ на престолъ: первое время его понтификата было истинно поэтической эпохой“[1]). Въ сознаніи итальянцевъ эти два имени: Пій IX и Джоберти — сочетались въ одну надежду и къ частымъ восторженнымъ крикамъ; „да здравствуетъ Пій IX“! съ самаго начала толпа стала прибавлять „да здравствуетъ Джоберти“! Многія газеты (напр. *Итальянская газета* въ Парижѣ, *Современникъ* въ Римѣ, *Фельсиней* въ Болоньѣ) были проникнуты идеями Джоберти и знакомили съ его программой народную массу[2]).

---

[1]) Письма изъ Франціи и Италіи. Соч. СПБ. 1913, т. V, стр. 78. Любопытно непосредственное и общее впечатлѣніе Герцена отъ Италіи тѣхъ дней. Послѣ разочарованій во Франціи „я бѣжалъ, говоритъ Герценъ, отыскивая покоя, солнца, изящныхъ произведеній и сколько-нибудь человѣческой обстановки... И только что я поставилъ ногу на итальянскую почву, меня объяла другая среда, живая, энергичная, вливающая силу и здоровье. Я нравственно выздоровѣлъ, переступивъ границу Франціи; я обязанъ Италіи обновленіемъ вѣры въ свои силы и силы другихъ“. Тамъ же, стр. 56. Иначе оцѣнивалъ тѣ же событія Тютчевъ: „Случается иногда, что человѣкомъ, наканунѣ какого нибудь большого несчастія, безъ всякаго видимаго повода овладѣваетъ припадокъ безумной радости, неистоваго веселья: здѣсь цѣлый народъ вдругъ охваченъ былъ такого рода припадкомъ. И эта лихорадка, это безуміе поддерживалось и распространялось въ продолженіи цѣлыхъ мѣсяцевъ. Была минута, когда оно подобно электрическому току, пробѣжало по всѣмъ общественнымъ слоямъ,—и лозунгомъ такого всеобщаго и напряженнаго безумія было имя папы! Сколько разъ, вѣроятно бѣдный христіанскій священникъ содрогался въ глубинѣ своего убѣжища при звукахъ этой оргіи, дѣлавшей его своимъ кумиромъ! Сколько разъ эти клики любви, эти судороги восторга должны были возбуждать уныніе и сомнѣніе въ душѣ этого христіанина, преданнаго въ добычу такой ужасающей популярности“. La question Romaine. Собр. Соч. СПБ. 1911. стр. 488. Къ оцѣнкѣ Тютчева мы вернемся еще при разсмотрѣніи „утопіи“ Джоберти.

[2]) Демократъ Монтанелли, издававшій „Современникъ“ говоритъ въ своихъ мемуарахъ, что въ сочиненіяхъ Джоберти національная партія получила

Джоберти перестаетъ быть умственнымъ диктаторомъ и становится знаменемъ вспыхивающаго національнаго движенія. Въ то время какъ онъ живетъ отшельникомъ въ Брюсселѣ, замышляя обширные, новые философскіе труды и дѣля свое время между музами умозрѣнія и внимательнымъ вглядываніемъ въ настроенія далекой своей родины, въ это время имя его становится *кличемъ*, разносящимся по всей Италіи. Массари, очевидецъ этого бурнаго энтузіазма, такъ описываетъ этотъ странный *крикъ о Джоберти*: „Крикъ поднятый вначалѣ жителями Синигаллiи, распространяется быстро по всей Италіи, «Да здравствуетъ Джоберти предшественникъ, и Пій IX, совершитель! viva Gioberti, precursore! Viva Pio IX, redentore»! кричали въ Генуѣ священники во главѣ съ Доріа, митроноснымъ каноникомъ Санъ-Маттео. «Да здравствуетъ Джоберти!, кричали въ Асти клирики вокругъ коляски Карла Альберта. «Да здравствуетъ Джоберти! кричали въ Туринѣ». «Да здравствуетъ Джоберти»! кричали въ Римѣ подъ балкономъ Квиринала во время аккламацій Пію IX. Это былъ крикъ, символизировавшій единство мыслей и надеждъ, общую вѣру въ возрожденіе Италіи. На банкетѣ въ Туринѣ Курутти назвалъ Джоберти *національнымъ чудотворцемъ*, taumaturgo nazionale, а секретарь Карла Альберта писалъ: „могущество этого сердца и этого пера, дѣйствующихъ во славу Бога, во благо церкви и на возвышеніе родины, можетъ измѣрить лишь Богъ, его создавшій“ [1]).

Нелишне отмѣтить, что не смотря на вдохновенное сочиненіе Джоберти противъ іезуитовъ, не уступающее въ силѣ Lettres provinciales Паскаля, не смотря на ярость и злобу этого могущественнаго ордена, никто не думалъ сомнѣваться въ тѣ годы въ

программу, непосредственно примѣнимую безъ революціонныхъ средствъ. Вотъ что ему нравилось въ программѣ Джоберти: „Утопія папы—возродителя открыла мнѣ изумительную перспективу, въ которой дано было удовлетвореніе всѣмъ моимъ чувствамъ: патріотическимъ, демократическимъ, религіознымъ. Какъ итальянецъ, я радовался соединенію разодранныхъ частей моей родины; какъ демократъ я сочувствовалъ тому, чтобы итальянскія государства поднялись на завоеваніе свободы и равенства, но при благославеніи религіи; какъ католикъ, я привѣтствовалъ религіозное единство, которое должно было положить конецъ схизмѣ. Философскія школы и протестанты должны были быть привлечены къ Риму, христіанское просвѣщеніе Запада получило бы свою цѣлостность и смогло, распространившись, завоевать Востокъ—свою колыбель“. Memorie. См. Ferri, I, 361.

[1]) Массари, II; 703; II, 710; II, 713.

правовѣріи Джоберти; травля противъ него началась позже. Теперь многочисленные священники, епископы даже кардиналы видѣли въ Джоберти настоящаго католика и признавали его глубокую приверженность къ Церкви. Такъ, кардиналъ Тадини писалъ Джоберти: „каждый епископъ долженъ привѣтствовать Вашу Свѣтлость за то, что Онъ въ наши неспокойныя времена послалъ намъ такого могущественнаго писателя и философа такой твердой вѣры, какую показываете Вы во всѣхъ Вашихъ сочиненіяхъ“[1]). И самъ Джоберти, въ эпоху *Современнаго Іезуита* еще съ полной вѣрой относился къ папскому престолу и обращалъ къ первосвященнику такія слова: „Вы имѣете возможность сдѣлать чудо, чудо которое будетъ больше, чѣмъ простое чудо, относящееся къ физическому порядку вещей. Вы можете создать новый духовный міръ, вызвавъ изъ могилы одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ древнихъ народовъ. Въ вашей власти—стать тавматургомъ и творцомъ, воскресивъ старую Италію и создавъ такимъ путемъ Италію новую и гражданскую. Скажите: да будетъ Италія! И Италія станетъ“[2]).

V.

Этотъ нарастающій энтузіазмъ сдѣлался естественнымъ прологомъ къ краткой и молніеноснобыстрой политической карьерѣ Джоберти: Италія, пробуждаемая проповѣдью Джоберти, почувствовала себя охваченной первыми порывами бури, надвигавшейся на всю Европу и въ это отвѣтственное время, для всѣхъ стало очевидной необходимость возвращенія Джоберти изъ изгнанія и его авторитетное участіе въ назрѣвающемъ національномъ дѣйствіи.

Въ Пьемонтѣ, въ Тосканѣ, въ Римѣ были провозглашены конституціи. Въ апрѣлѣ 1848 году Генуя и Туринъ выбираютъ Джоберти депутатомъ въ Пьемонтскій парламентъ. Пятнадцатилѣтнее изгнаніе Джоберти кончается, и 29 апрѣля Джоберти въѣзжаетъ въ родной Туринъ. Ему устроили торжественную встрѣчу. По городу были расклеены афиши. „Граждане! Въ на-

---

[1]) Ibid. II, 662. См. также отзывы о Джоберти знаменитаго іезуита *о. Курчи*. Fatti e argomenti. Napoli, 1845, p. p. 8, 10.

[2]) Ges. mod. IV, 614.

шей средѣ находится лучшій гражданинъ Италіи и величайшій философъ нашего времени, Джоберти. Станемъ привѣтствовать его пріѣздъ, какъ одно изъ самыхъ счастливыхъ событій. Его имя внушаетъ ужасъ и грозитъ гибелью нашимъ врагамъ; для Италіи же оно—залогъ согласія и единства. Разукрасимъ сегодня огнями наши дома и огласимъ улицы нашего счастливаго города патріотическими пѣснями и нескончаемыми кликами: «Да здравствуетъ Джоберти»! Покажемъ ему весь энтузіазмъ на который мы способны; всячески покажемъ ему, что радость по поводу его присутствія среди насъ столь же велика, какъ любовь, которую мы къ нему всегда питали! Да здравствуетъ Джоберти"![1])

Для того чтобы использовать моментъ, Джоберти предпринимаетъ поѣздку по Италіи, черезъ Миланъ, Кремону, Геную, Ливорно—въ Римъ, и поѣздка эта превращается въ тріумфальное шествіе. Вездѣ Джоберти устраиваютъ царскія встрѣчи, вездѣ его слова имѣютъ огромный успѣхъ. Въ Генуѣ, напр., отъ клира ему произносится привѣтствіе, въ которомъ встрѣчаются такія слова: „Каждый городъ Италіи славитъ Ваше имя, и нынѣ Генуя гордится возможностью привѣтствовать человѣка, котораго можно назвать чудомъ нашего вѣка и о которомъ при жизни еще заговорила высокимъ языкомъ исторія. Вашъ геній захотѣлъ создать Италію и ее создалъ. Вы взяли искру съ священнаго огня Ватикана и ею зажгли итальянскія сердца. Ваши слова для однихъ были молніей, для другихъ—воскрешающимъ солнцемъ. Итальянскій клиръ видѣлъ какъ Вы отвоевывали ему достоинство, религіи—власть, Италіи же независимость и національное сознаніе". На улицахъ распѣвали пѣсенки:

O bella Italia!
Tu hai li occhi aperti
Per l'entusiasmo de li popoli
E la penna di Gioberti[2]).

Папскимъ правительствомъ Джоберти былъ принятъ очень хорошо. Самъ папа бесѣдовалъ съ нимъ три раза. „Святой отецъ, вспоминаетъ позже Джоберти, принялъ меня любовно и отъ всѣхъ представителей клира и свѣтскихъ лицъ я получилъ самыя

---

[1]) Массари, III, 93.
[2]) Ibid. III, 117; III, 122.

изысканныя и горячія изъявленія чувства“[1]). Толпѣ, ожидавшей результатовъ, послѣ одной изъ аудіенцій, Джоберти кричалъ: „Да здравствуетъ Пій IX! Да здравствуетъ итальянскій папа, который надѣнетъ желѣзную корону на побѣдителя при Гоито и Пескьера“. На прямой вопросъ Джоберти, будетъ ли папа продолжать свою либеральную и національную политику папа отвѣтилъ, что будетъ[2]).

Обратная поѣздка въ Туринъ черезъ Перуджу, Флоренцію, Болонью представляла то же тріумфальное шествіе. По возвращеніи въ Туринъ, Джоберти былъ избранъ предсѣдателемъ Парламента. Въ это время уже шла война между Пьемонтомъ и Австріей. Джоберти вошелъ министромъ безъ портфеля въ кабинетъ Казати, а когда между Радецкимъ и Карломъ Альбертомъ было заключено перемиріе, Джоберти вмѣстѣ со всѣмъ кабинетомъ подалъ въ отставку. Онъ сталъ въ рѣзкую оппозицію двумъ слѣдующимъ кабинетамъ Альфіери и Перроне, и опираясь на демократовъ, какъ предсѣдатель парламента, свергъ кабинетъ Перроне. Король предложилъ Джоберти сформировать свой кабинетъ, и Джоберти избралъ себѣ коллегами демократовъ: Раттацци, Синео, Теккіо, Кадорну[3]). Теперь онъ очутился во главѣ Пьемонта, Пьемонтъ же шелъ во главѣ всего національнаго движенія въ Италіи.

Положеніе Джоберти было чрезвычайно трудное. Для его программы еще не созрѣла Италія. Джоберти стоялъ, во первыхъ, за освободительную войну противъ Австріи, веденную силами всѣхъ разрозненныхъ государствъ Италіи. Для этого онъ велъ переговоры съ Римомъ, съ Неаполемъ, съ Тосканой. Въ частности, миссію переговоровъ съ папою Джоберти поручилъ своему философскому противнику Розмини, встрѣча и бесѣда съ которымъ носили сердечный характеръ. Когда же папа бѣжалъ въ Гаэту, Джоберти предлагалъ ему помощь Пьемонта. Но дѣло объединенія шло очень туго. „Муниципализмъ“ столь ненавистный Джоберти, сковывалъ еще силы Италіи. Въ своей борьбѣ съ

---

[1]) Disc. prel. p. 5.

[2]) Массари, III, 132; III, 133. Городъ Римъ избралъ Джоберти почетнымъ гражданиномъ. Знаменитый Анджело Маи преподнесъ ему свои труды. Кардиналы наперерывъ свидѣтельствовали ему свое почтеніе. Disc. prelim. p. 5.

[3]) Ср. *Arnò*. Note sui ministeri Gioberti—Sineo e Chodo-Ratazzi. Riv. d'Italia, 1906, II.

Австріей, Пьемонтъ оставался одинъ. Что бы облегчить борьбу, Джоберти вступилъ въ сношенія съ Венгріей, пытаясь этимъ путемъ остановить экспедицію въ Хорватію[1]). Во вторыхъ, Джоберти считалъ безусловно необходимымъ для успѣшности національнаго движенія объединеніе всѣхъ партій и прекращенія внутренней розни и борьбы. Между тѣмъ именно въ это время усиливается революціонное движеніе и приверженцы уличныхъ столкновеній подняли голову. Когда въ Тосканѣ съ особенною силою вспыхнула внутренняя рознь, грозившая вторженіемъ Австріи, Джоберти рѣшается на дѣйствіе, которое показываетъ одновременно его политическую дальновидность и въ то же время служитъ причиною его паденія. Онъ высказываетъ принципъ, потомъ легшій въ основу дѣятельности Кавура[2]), а именно принципъ вмѣшательства со стороны Пьемонта въ дѣла другихъ итальянскихъ государствъ на томъ общемъ основаніи, что Италія едина и должна реализовать это единство, торжествуя надъ раздѣленіемъ на самостоятельныя политическія тѣла. Въ силу этого принципа онъ предложилъ военную экспедицію Пьемонта въ Тоскану—и... остался одинокъ, какъ въ парламентѣ, такъ и въ кабинетѣ министровъ. Демократы за нимъ не пошли, консерваторы охладѣли къ нему за его дружбу съ демократами. Между тѣмъ мѣра эта была чрезвычайно важной. Кьяла, поклонникъ Д'Адзельо, недоброжелательно относившагося къ Джоберти, повидимому правильно пишетъ о проектѣ Джоберти: „Проектъ экспедиціи въ Тоскану былъ вспышкой генія, способной существенно измѣнить отношеніе Пьемонта къ Австріи и принести огромную пользу національному дѣлу. Приготовленія къ войнѣ стали бы тогда вестись медленнѣе и слѣдовательно привели бы къ большимъ результатамъ... Еслибъ вмѣшательство состоялось, пораженіе при Наварѣ стало бы невозможнымъ. Съ Италіею не случилось бы этой катастрофы и подымающаяся волна реакціи остановилась бы на полдорогѣ“[3]). Что въ этихъ словахъ много

---

[1]) Ср. Ferri, I, 370—377; также *Zanicchelli*. Studi politici e storici. Bologna, 1893, p. 345.

[2]) Массари посвятилъ свое собраніе матеріаловъ о жизни Джоберти *Кавуру*. Въ посвященіи между прочимъ говорится „У Васъ съ Джоберти существуетъ славное сходство дарованій и любви къ родинѣ, существуетъ непрерывность національной традиціи“. Кавуръ принялъ съ благодарностью посвященіе.

[3]) *Chiala*. Una pagine della storia del Governo rappresentativo in Piemonte. Torino, 1858. Ferri, I, 376.

правды, это отчасти подтверждается тѣмъ, что Кавуръ, будущій объединитель Италіи, въ то время простой редакторъ Risorgimento, одинъ одобрилъ проектъ Джоберти.

Видя невозможность реализовать свою мысль, Джоберти 20 февраля 1849 года подалъ въ отставку. Война съ Австріей возобновилась, Джоберти, оставивъ оппозицію, призывалъ къ согласію и единенію. Катастрофа при Наварѣ (23 марта 1849 г.), положивъ конецъ всей первой фазѣ освободительнаго движенія въ Италіи, явилась естественнымъ концомъ и политической дѣятельности Джоберти[1]). Вмѣстѣ съ Карломъ Альбертомъ для него начинается добровольное изгнаніе. Несмотря на новое избраніе въ первый кабинетъ Виктора Эммануила, онъ переѣзжаетъ въ Парижъ и живетъ здѣсь сначала въ качествѣ представителя отъ Сардинскаго двора, а затѣмъ, отказавшись отъ всякой должности, становится частнымъ человѣкомъ и весь уходитъ въ кипучую работу надъ вторымъ цикломъ своихъ философскихъ произведеній[2]).

Пересмотръ міровоззрѣнія.

VI.

Біографы Джоберти обыкновенно мало останавливаются на послѣднемъ періодѣ его жизни, какъ бы ослѣпленные внѣшнимъ блескомъ предыдущаго періода и невольно считая послѣдніе три года его жизни простымъ догораніемъ и „эпилогомъ". Мнѣ представляется это въ высокой степени несправедливымъ.

По напряженности внутренней работы, послѣдніе годы Джоберти едвали не самый яркій моментъ всей его духовной біогра-

---

[1]) Массари, III, 252; III, 320.

[2]) Ibid. III, 335. Я не буду и дальше входить въ разборъ чисто политической мысли Джоберти, ограничиваясь разсмотрѣніемъ ея обще-философскихъ основъ. Кромѣ большой работы Сольми политическимъ взглядамъ Джоберти посвящены слѣдующія работы. *Macchi.* Le contradizioni politiche di Gioberti, Palermo, 1901. *Gioda* V. Gioberti e F. Crispi. N. Ant. 1901, XIV. *Rosa.* Il pensiero politico ed educativo di V. Gioberti. Aosta, 1907. *Tarozzi.* Il neoguelfismo di V. Gioberti въ книгѣ Menti e caratteri, Bologna, 1900. *Faldella.* Il genio politico di V. Gioberti. Torino, 1901. *Valdarnini.* V. Gioberti pedagogista ed educatore nazionale. Torino, 1901. См. также изданіе Туринскаго комитета чествованія. Il pensiero civile di V. Gioberti, pagine estratte dalle sue opere. Torino, 1901.

фіи. Если и раньше, въ продолженіи всей жизни, Джоберти была хорошо знакома внутренняя тишина духа, которой онъ повидимому не терялъ въ самые шумные моменты своей дѣятельности, то теперь онъ съ особенною силою проникается ею, и послѣдніе три года его жизни есть періодъ глубочайшаго *раздумья* надъ всѣмъ пережитымъ и осуществленнымъ, т. е. періодъ *по преимуществу* философскій. Причемъ раздумье это носитъ не отрицательный характеръ осужденія и отказа, а характеръ положительный, созидательный. Джоберти не просто пересматриваетъ критически все свое міросерцаніе, изъ коего естественно вытекла его церковно-политическая проповѣдь, а *творчески* его пересоздаетъ и переплавляетъ. Эти три года — всѣ наполнены лихорадочнымъ созиданіемъ, внутреннимъ горѣніемъ и высокимъ напряженіемъ пытливой, философской мысли.

Джоберти было въ чемъ разбираться. То утро, когда онъ проснулся въ Парижѣ частнымъ человѣкомъ, снова въ изгнаніи, снова въ бѣдности, снова въ одиночествѣ, мнѣ представляется не простымъ фактомъ его біографіи, а чрезвычайно важной гранью его духовной жизни. Это не былъ *возвратъ* въ прежнія условія жизни, которыя должны были за пятнадцать лѣтъ сдѣлаться для него привычными и легкими. Отъ стараго, можно сказать, не осталось слѣда. Старое все изошло, разсыпалось, исчезло вмѣстѣ съ катастрофой, постигшей его церковно-политическую утопію, вотъ вотъ готовую было осуществиться. Въ самомъ дѣлѣ, первое свое долгое изгнаніе Джоберти жилъ надеждой на будущее. Всѣ его мысли, вся работа его духа была устремлены на реализацію теократическаго видѣнія, которое возникло изъ самыхъ основъ его онтологической философіи и которое облеклось призрачной плотью реальной политической программы вслѣдствіе излишне оптимистическаго отношенія къ дѣйствительнымъ условіямъ земного бытія. Весь его паѳосъ, очаровавшій современниковъ, выросталъ изъ страстнаго убѣжденія въ осуществимости или вѣрнѣе необходимости осуществленія церковно-политической концепціи, которая къ тому же сливалась для него съ освобожденіемъ и возрожденіемъ порабощенной родины. Поэтому опытъ активнаго политическаго строительства, явившагося результатомъ его церковно-политической проповѣди, долженъ былъ возымѣть для Джоберти огромный *внутренній* смыслъ. Дѣятельность Джоберти была въ послѣднемъ счетѣ и въ самомъ глубокомъ смыслѣ, философскимъ экспериментомъ, *внутреннимъ опытомъ религіознаго*

мыслителя, а не простымъ предпріятіемъ отвлеченнаго политика. Начиная съ *Первенства итальянцевъ*, и кончая проектомъ экспедиціи въ Тоскану, Джоберти самъ всею своею личностью входитъ внутреннимъ моментомъ въ свою собственную философскую концепцію, становится ея живою, органической частью, ея дѣйствующимъ органомъ; его философія одѣвается въ плоть и кровь современности, *вмѣшивается* въ Гераклитову рѣку становленія, становится фактомъ и факторомъ исторіи. Тѣмъ самымъ Джоберти дѣлалъ огромную ставку: вся его философія была подведена своими церковно-политическими слѣдствіями, облекшимися въ форму реальной программы подъ контроль опыта, подъ провѣрку исторіею и подъ провѣрку ближайшую, непосредственно совершившуюся въ немногіе мѣсяцы практической политики, выпавшей на его долю.

На эту дерзновенную концепцію, практическими своими корольяріями врѣзавшуюся въ самую гущу политической злобы дня, неизслѣдимо таинственная дѣйствительность жизни отвѣтила рѣшительнымъ: нѣтъ! И это „нѣтъ“ вслѣдствіе всей постановки вопроса било уже не по однимъ слѣдствіямъ: ударъ въ виду связанности всѣхъ звеньевъ міровоззрѣнія Джоберти, потрясалъ и основы его философіи. Другими словами неудача церковно-политической утопіи была неудачей и самой философіи Джоберти. Теоретикъ сверхъестественнаго и идеологъ сверхразумнаго долженъ былъ въ этой неудачѣ почувствовать осужденіе черезчуръ смѣлой „логичности“ своихъ первыхъ концепцій и призывъ къ большей углубленности какъ въ формулировкѣ основъ, такъ и въ выводѣ слѣдствій, особенно тѣхъ, которыя непосредственно соприкасаются съ конкретною жизнью. И призыву этому Джоберти внялъ и съ изумительной энергіей принялся за глубокій пересмотръ своего міровоззрѣнія. Если годы политической проповѣди, а затѣмъ и дѣятельности можно разсматривать съ болѣе общихъ точекъ зрѣнія, какъ матерію и содержаніе „теократическаго“ опыта Джоберти, то глубочайшее раздумье, явившееся въ результатѣ практическаго крушенія церковно-политической утопіи, можно признать окончательной *формой* этого опыта, его прояснившимся горестнымъ *смысломъ*. Такимъ образомъ идеальное завершеніе свое „утопическій“ опытъ Джоберти получаетъ не въ процессѣ самого опыта, а по окончаніи его въ жизненной обстановкѣ второго добровольнаго изгнанія.

Еслибъ самъ Джоберти отнесся къ своему замыслу не съ

повышенной и безусловной требовательностью платоника, а съ относительными требованіями реальнаго политика, то онъ долженъ былъ бы быть въ совершенномъ восторгѣ отъ колоссальныхъ результатовъ, достигнутыхъ имъ. Въ самомъ дѣлѣ ему удалось сдѣлать чрезвычайно много: Онъ, по всеобщему признанію, былъ главнымъ создателемъ національнаго сознанія и какъ бы душою того перваго освободительнаго движенія, которое явилось *фундаментомъ* всей послѣдующей борьбы, завершившейся достиженіемъ первыхъ ближайшихъ цѣлей: объединеніемъ Италіи и ея освобожденіемъ. Еслибъ его умозрѣніе было служебнымъ моментомъ его практическихъ стремленій и такъ сказать создавалось *для* нихъ, то онъ долженъ былъ бы испытывать великое удовлетвореніе отъ того, что его философія великолѣпно „отработала“ на пользу жизни, оказалась въ высокой степени плодотворной и „прагматической“. Онъ долженъ былъ бы согласиться съ Ферри который говоритъ: „Мы должны вмѣстѣ съ Монтанелли *благословлять* иллюзіи Джоберти, ибо онѣ сумѣли на время объединить всѣ сердца въ преслѣдованіи одной идеальной цѣли; ибо національное чувство благодаря имъ окрѣпло и укоренилося“[1]). Въ этомъ должно было быть тѣмъ больше утѣшенія для Джоберти, что человѣкъ, который впослѣдствіи съ необыкновеннымъ искусствомъ закончилъ объединеніе Италіи, Кавуръ,—одобрилъ не только его программу, но и проектъ самаго отвѣтственнаго изъ его мѣропріятій.

И однако въ сознаніи Джоберти неудача его утопіи обрисовалась какъ внутренняя катастрофа, какъ такой подземный толчокъ отъ котораго „заходило“ все міровоззрѣніе и нѣкоторыя наружныя части его, особенно патетическія, съ шумомъ рухнули и разлетѣлись. Причина этого заключалась въ томъ, что Джоберти меньше всего по природѣ своей былъ склоненъ „благославлять иллюзіи“. Онъ далъ себя увлечь „иллюзіи“ только потому, что черезчуръ вѣрилъ въ ея безусловную истинность и слишкомъ былъ убѣжденъ въ тѣсной связи между своей политической проповѣдью и тѣмъ ἀναπόδεκτον, которое было святыней его умозрѣнія. И потому осознаніе „иллюзорности“ своей первой концепціи, было для Джоберти моментомъ *катастрофическимъ*, моментомъ большого внутренняго потрясенія, моментомъ значительнаго „разрыва“ съ прошлымъ и началомъ новыхъ путей философствованія.

---

[1]) Ferri, I, 363.

Послѣдніе годы жизни Джоберти и посвящены энергическому, спѣшному прокладыванію новыхъ путей.

VII.

Уже въ 1845 году Джоберти пишетъ Пинелли: „Мнѣ нужно опубликовать двѣ работы, планъ которыхъ я сполна имѣю въ головѣ. Первая изъ нихъ *Протологія*, разсчитанная на четыре или пять томовъ, должна охватить главные пункты всѣхъ частей философіи. Вторая—*Философія откровенія*, расчитана приблизительно на столько же томовъ[1]). Изъ этого видно, что планъ работъ, осуществлявшихся въ послѣдніе годы жизни, впервые явился у Джоберти еще въ самый разгаръ перваго періода. Но насколько видоизмѣнялась и углублялась идея этихъ работъ въ процессѣ жизненнаго опыта показываетъ *Теорія человѣческаго разума*. По-видимому она была начата раньше *Теоріи сверхъестественнаго*, тогда какъ вся основная часть сочиненія, отличающаяся языкомъ, терминологіею и новыми точками зрѣнія отъ первыхъ страницъ, написана въ 50 годы, какъ это можно заключить съ полнымъ основаніемъ изъ того, что листки рукописи помѣчены: Legation de S. M. le roi de Sardaigne à Paris[2]).

Для того, чтобы правильно представлять себѣ творческую работу послѣднихъ лѣтъ жизни Джоберти, необходимо имѣть въ виду слѣдующія обстоятельства:

Во первыхъ, процессъ пересмотра первой концепціи у Джоберти хотя начался исподволь, какъ бы параллельно съ его вхожденіемъ въ гущу церковно-политической жизни, но своего обостренія достигаетъ лишь въ годы второго изгнанія. Такъ уже въ *Пролегоменахъ къ первенству* объявляется война іезуитамъ, которыхъ до тѣхъ поръ Джоберти не трогалъ, война достигающая полнаго развертыванія силъ въ *Современномъ іезуитѣ*. Однако эти новые моменты лишь первыя ласточки по отношенію къ той радикальной переоцѣнкѣ отношеній къ католицизму, которую пережилъ Джоберти въ свои послѣдніе годы.

Во вторыхъ, процессъ пересмотра по разному захватываетъ различныя части первой его философіи. Рушится катастрофически

---

[1]) Массари, II, 507.

[2]) *Solmi* pref, XIX.

лишь прикладная часть его концепціи, что же касается до субстанціальнаго зерна его философіи, то оно остается почти не затронутымъ. Въ то время какъ церковно-политическая утопія, попадая въ фокусъ его испытательской мысли, умудренной опытомъ, разоблачается въ призрачномъ онтологизмѣ и тѣмъ діалектически отмѣняется и психологически преодолѣвается, въ это время субстанціальное зерно его первой философіи, находитъ въ глубокомъ раздумьи послѣднихъ лѣтъ лишь благопріятную почву для своего органическаго роста, для своего углубленія и утоньченія, и изъ него выростаетъ рядъ творческихъ взглядовъ, составляющихъ въ совокупности цѣлостное міросозерцаніе.

Въ третьихъ, внѣшняя обстановка въ эти послѣдніе годы, рѣзко мѣняется по сравненію съ внѣшнею обстановкой перваго изгнанія. Тогда его одиночество было весьма относительнымъ. Передъ его духовными очами стояла все время родина съ ея запросами и болями. Онъ былъ поглощенъ ею до того, что она заслоняла передъ нимъ міръ. Переписка съ друзьями, а затѣмъ громадный успѣхъ его произведеній, дѣлалъ эту связанность съ родиной весьма реальной и конкретной. Что же касается до послѣднихъ годовъ, то его одиночество, укрѣпляясь и увеличиваясь, доходитъ до какихъ то безусловныхъ размѣровъ. Связи съ друзьями слабѣютъ, энтузіазмъ направленный на него съ родины, исчезаетъ. Въ 1850 году всѣ сочиненія его попадаютъ въ Index[1]). Колоссальное одиночество этихъ послѣднихъ лѣтъ, сильно углубляетъ Джоберти; міръ, раньше заслоненный, интересами родины, занимаетъ теперь мысль Джоберти во всей безпредѣльности своихъ задачъ и проблемъ. Онъ остается по прежнему патріотомъ, пылкимъ и страстнымъ. Но для его новыхъ политическихъ концепцій создается особое небольшое русло: онъ пишетъ о *Гражданскомъ обновленіи Италіи*[2]) и собираетъ *Мелкія политическія сочиненія*[3]). Коренного отношенія къ его *философіи* они уже не имѣютъ. Философія его освободилась отъ связи съ реформаторскимъ утопизмомъ и занята прежде всего сама собою.

Въ такихъ условіяхъ Джоберти лихорадочно работаетъ надъ прокладываніемъ новыхъ путей, открывшихся ему въ результатѣ его жизненнаго опыта. Съ поспѣшностью набрасываетъ онъ мысли

---

[1]) Массари, III, 585.

[2]) *Del Rinnovamento civile d'Italia,* Parigi, 1851, 2 vol. Parigi, 1851.

[3]) *Operette politiche.* Capolago, 1851, 2 vol. Napoli, 1863.

одновременно по многимъ русламъ. Всѣ замышленныя имъ раньше книги начинаютъ осуществляться въ самомъ неожиданномъ видѣ. Свидѣтельствомъ этой огромной работы служатъ слѣдующія посмертныя изданія: *Протологія*[1]) въ двухъ томахъ, *Философія откровенія*[2]), *Теорія человѣческаго разума*[3]), *О каѳолической реформѣ Церкви*[4]), *О каѳолической свободѣ*[5]). Къ сожалѣнію ни одно изъ этихъ сочиненій не доведено до конца, не отдѣлано до внутренней законченности. Этотъ рядъ томовъ есть не что иное, какъ запись мыслей Джоберти такъ, какъ они рождались въ процессѣ лихорадочной работы послѣднихъ лѣтъ, въ видѣ молніеносно мелькнувшихъ соображеній и прозрѣній,—по этому непрерывнаго разсужденія въ нихъ почти не встрѣчается. Но этотъ недостатокъ внѣшней законченности и обработанности сторицею искупается другими качествами: свѣжестью, силою непосредственнаго узрѣнія, большой остротою, внутреннимъ единствомъ. Эти многочисленные отрывки производятъ такое же неизгладимое впечатлѣніе, какъ и скульптурные фрагменты Микель-Анджело. Не безъ основанія многіе считаютъ, что Abozzi флорентійской Академіи есть самое вдохновенное изъ того, что осталось отъ Микель-Анджело. И какъ въ этихъ Abozzi, такъ и въ колоссальныхъ наброскахъ Джоберти, сильнѣе всего дѣйствуетъ могучій порывъ творческаго стремленія, запечатлѣвшійся въ неотдѣланныхъ линіяхъ еще не окончательно сформованной матеріи. Въ своихъ прежнихъ произведеніяхъ Джоберти внутренно обращенъ былъ къ „аудиторіи“, къ читателямъ, которыхъ онъ хотѣлъ

---

[1]) *Della protologia,* Torino 1857.

[2]) *Della filosofia della rivelazione,* Torino, 1856, Napoli, 1861.

[3]) *Teorica della mente umana*, Torino, 1910.

[4]) *Della riforma cattolica della Chiesa*. Napoli, 1861.

[5]) *Della liberta cattolica* вмѣстѣ съ *Teorica della mente umana* Torino 1910. Къ сожалѣнію и этими изданіями не закончено опубликованіе всего рукописнаго наслѣдства Джоберти. Очень важные фрагменты (напр. касающіеся „дифференціальнаго богословія“) лежатъ неиспользованными въ Biblioteca civica di Torino и въ Biblioteca civica di Milano. Скажу кстати о переводахъ Джоберти. *Введеніе* было переведено полностью на франц. языкъ L'Allary. Paris, 1845, 4 v.v. *Размышленія о Кузенѣ* — Турнёромъ. Rheims, 1844. *О прекрасномъ*—Бертинатти, Bruxelles, 1843. *О добрѣ* — было переведено на нѣмецкій языкъ—(См. Berti, p. 173), но кѣмъ и когда, установить трудно. См. Gentile. Pref. къ Nuova Protologia, p. XXVII. *Собраніе* всѣхъ сочиненій было предпринимаемо нѣсколько разъ, но доведено до конца два раза. Capolago, 1844—51, и другое, наиболѣе полное, въ 34 тома, 1848—74, начатое изд. Вальо, продолженное и конченное Морано.

опредѣленнымъ образомъ настроить и воспитать,—это была бесѣда Джоберти съ родиной, длинная, одушевленная, убѣждающая его рѣчь къ современникамъ. Теперь же Джоберти, бесѣдуетъ самъ съ собою въ полномъ одиночествѣ, весь поглощенный творческимъ процессомъ, весь занятый внутреннимъ завоеваніемъ по новому открывшейся ему Идеи. Теперь всѣ его наброски—сплошныя Soliloquia и, даже еслибъ онъ довелъ до конца свою работу, все равно новый циклъ его произведеній существенно отличался бы отъ перваго цикла. По его признанію первыя его сочиненія были „эксотерическими“, послѣднія же должны были бы быть „акроаматическими“ [1]).

Смерть застала его въ самомъ разгарѣ новыхъ замысловъ, въ моментъ высшаго напряженія его философской мысли. Онъ умеръ въ Парижѣ 26 октября 1852 года въ совершенномъ одиночествѣ. Въ смертный часъ у его одра не было не только друзей или близкихъ, но даже постороннихъ людей. „Правый глазъ у него былъ поврежденъ. Очевидно, когда, внезапно почувствовавъ боль, онъ хотѣлъ приподняться и позвать на помощь, силы оставили его, онъ склонился на колѣни и испустилъ духъ. На его постели были двѣ книги. *О подражаніи Христу* и *Обрученные* Манцони“ [2]). Джоберти до конца дней своихъ остался вѣрующимъ католикомъ. Кюре ближайшей церкви (S. Louis d'Ausin), вызванный къ тѣлу Джоберти, „сказалъ, что каждое утро въ 6 часовъ Джоберти приходилъ въ его церковь слушать мессу, и показалъ даже мѣсто, на которомъ Джоберти становился обыкновенно на колѣни“ [3]).

Такова въ краткихъ словахъ исторія жизни Джоберти.

Этимъ очеркомъ намѣчаются тѣ жизненныя условія, въ которыхъ протекаетъ большая духовная его біографія, т. е. внутреннее развитіе его міропониманія и внутренній ростъ его духовной личности. Этимъ самымъ нами очерчена внѣшняя рамка, которая

---

[1]) Della riforma. Frammenti diversi, p. 123.

[2]) Массари, III, 611. Сольми думаетъ, что двумя книгами, найденными у смертнаго одра были: какой то журналъ и *Библія*. Op. c. p. 428. Придавать этому разнорѣчію принципіальное значеніе, какъ дѣлаетъ Джентиле (Critica. 1913, p. 394) нѣтъ никакихъ основаній.

[3]) Массари, III, 612. Ср. *Gioda* Per il centenario. N. Ant. 1901. p. 462.

позволитъ намъ въ дальнѣйшемъ, во первыхъ, устанавливать правильныя духовныя перспективы въ мышленіи Джоберти, во вторыхъ, дастъ намъ возможность истолковывать съ конкретной убѣдительностью темные пункты его міровоззрѣнія и нѣсколько неожиданную для всѣхъ изслѣдователей оставшуюся непонятной, *внутреннюю* линію его духовнаго развитія. Теперь запасшись „біографической картой“, Джоберти и тѣмъ застраховавъ себя отъ грубыхъ ошибокъ, допускаемыхъ нѣкоторыми изслѣдователями въ оцѣнкѣ характера его философіи, перейдемъ къ изученію его міровоззрѣнія.

2. Проблема психологизма.

„Уничтоженіе психологизма и возстановленіе онтологизма, глубокаго и сильнаго, есть единственное средство, могущее спасти европейскую философію отъ окончательнаго крушенія".

Джоберти. Введеніе въ изученіе философіи. II, 108.

Всякое крупное философское построеніе характеризуется замысломъ, который предносится его созидателю. Замыселъ тонически предопредѣляетъ основныя направленія, по которымъ „стремитъ" мысли философа. Благодаря замыслу въ мыслителѣ происходитъ основное и отвѣтственное распредѣленіе философскаго вниманія: одни проблемы, обыкновенно не привлекавшія интереса, выдвигаются на первый планъ; другія, казавшіяся чрезвычайно важными, занимаютъ второстепенныя мѣста вопросовъ производныхъ и обусловленныхъ. При изученіи большого философскаго міровоззрѣнія необходимо прежде всего уяснить его *тоническій корень*, ибо безъ этого всегда будетъ оставаться неяснымъ предпочтеніе одного пути передъ другимъ и казаться неразрѣшимымъ вопросъ основного метологическаго „избранія", а неожиданныя подчеркиванія однихъ темъ передъ другими и преимущественное сосредоточеніе паѳоса философскаго исканія на необычныхъ, вдругъ намѣчающихся діалектическихъ „узлахъ", безъ уясненія замысла можетъ долго представляться произвольнымъ и логически необоснованнымъ. А между тѣмъ во всякомъ крупномъ философскомъ замыслѣ есть своя, часто не вполнѣ явная, діалектика, и свой особый діалектическій ритмъ, который сокращаетъ вопросы въ одномъ мѣстѣ, для того чтобы наставить ихъ въ другомъ и дѣлаетъ это не съ произвольностью простого психологическаго

пристрастія, а съ убѣдительностью нѣкоей умственной и логически правомѣрной интуиціи.

Философскій замыселъ Джоберти, не сформулированный имъ напередъ въ видѣ программы, запечатлѣлся въ постановкѣ основного вопроса всѣхъ его изслѣдованій, нашедшей себѣ выраженіе въ особомъ *философско-историческомъ* подходѣ къ его опредѣленію. Замыселъ Джоберти самъ собою и объективно отпечатлѣвается въ той философіи всего извѣстнаго ему процесса человѣческой мысли, которую онъ предпосылаетъ своимъ собственнымъ построеніямъ. Въ своеобразномъ *философскомъ* освѣщеніи всей исторіи философіи Джоберти находитъ себя, во-первыхъ отрицательно, путемъ критическаго отталкиванія отъ однихъ типовъ мышленія, и, во-вторыхъ, положительно, путемъ сознательнаго и обоснованнаго предпочтенія типовъ другихъ. Но благодаря тому, что къ исторіи философіи Джоберти подходитъ какъ самостоятельный мыслитель, производя надъ нѣкоторыми явленіями ея строгій судъ и „разслѣдованіе“, то этотъ отдѣлъ его мысли есть не только введеніе въ его философіи, но уже *сама* его философія. По мѣрѣ того какъ развертывается его философскій замыселъ, намѣчаются первыя линіи его собственной философіи. И можно сказать теорія двухъ магистралей, въ созданіи коей объективно отпечатлѣвается замыселъ Джоберти есть интегральная часть его философскаго дѣла и потому требуетъ внимательнаго разсмотрѣнія[1]).

Въ исторіи философіи Джоберти устанавливаетъ два основныхъ теченія: одно регрессивное, совпадающее съ упадкомъ истиннаго умозрѣнія, другое прогрессивное, въ коемъ свершается непрерывный ростъ умозрительнаго знанія. Первое теченіе полу-

---

[1]) Это разсмотрѣніе представляется особенно важнымъ въ виду крайняго непониманія исходныхъ позицій Джоберти, царящихъ въ литературѣ ему посвященной. Для *Ферри*, напр. отношеніе Джоберти къ новой философіи, есть *ретроградство*, (Essais sur l'histoire etc. I, 454); *Сольми* весь первый періодъ философіи Джоберти готовъ считать простой систематизаціей реставраціонно-католическихъ доктринъ. (Prefaz. къ Teorica della mente umana p. X). Такое же непониманіе характеризуетъ и изложеніе *Джентиле* (Rosmini e Gioberti). Большинство же просто обходитъ молчаніемъ радикальную философему Джоберти о судьбахъ человѣческой мысли изъ мнимаго почтенія къ его славному имени, какъ бы не желая затрагивать щекотливыхъ и неудобныхъ для Джоберти темъ. А между тѣмъ въ этой философемѣ, Джоберти закладываетъ основы своей системы и нисколько не отказывается отъ нея, какъ увидимъ въ дальнѣйшемъ, и во второмъ, окончательномъ выраженіи своей мысли.

чаетъ особенную силу въ новой и новѣйшей философіи; второе—съ необыкновеннымъ блескомъ начинается въ античности, живое продолженіе находитъ въ святоотеческой и средневѣковой мысли и имѣетъ отдѣльныхъ геніальныхъ представителей и во времена господства перваго направленія, т. е. во времена новыя и новѣйшія. Отрицательная характеристика перваго теченія совпадаетъ съ *критикой новой философіи*; положительная характеристика второго—съ опредѣленіемъ истинныхъ традицій общечеловѣческой философіи. Но обѣ вмѣстѣ съ двухъ сторонъ освѣщаютъ единую и коренную проблему психологизма.

---

1. Критика новой философіи.

I.

Новая философія можетъ разсматриваться какъ особая проблема теоретической философіи. Кромѣ простого историческаго ея изученія, возможно изслѣдовать ее, какъ нѣкоторую обособленную, проникнутую единымъ принципомъ, и потому относительно самостоятельную сферу въ явленіи всемірнаго духа. Новая философія можетъ быть объективирована, какъ особый предметъ анализа, и тогда, становясь философско-исторической проблемой, она превращается изъ quaestio facti въ quaestio juris.

Джоберти былъ однимъ изъ первыхъ философовъ, сознавшихъ своеобразіе новой философіи и ея объединенность однимъ принципомъ, не похожимъ ни на принципъ древней философіи, ни на принципъ философіи средневѣковой. Его отношеніе къ новой философіи характеризуется двумя чертами: принціпіальностью и новизною. Первая черта отдѣляетъ его отъ различныхъ теченій реставраціонно католической мысли, вторая—отъ современнаго ему мыслителя Антонію Розмини, посвятившаго первый томъ своего *Новаго Опыта* критикѣ (преимущественно) новой философіи.

Ляменнэ и другіе неокатолики не разъ разражались рѣзкими замѣчаніями о различныхъ философахъ Новаго Времени, особенно о Декартѣ. Но ихъ критика не была *философской*. Производя сравненіе между догматами католической Церкви и утвержденіями новыхъ философовъ, они констатировали глубокое расхожденіе между

ними и осуждали послѣднихъ не потому, что они плохо и недостаточно философствовали, а потому, что они распространяли вредныя и несогласныя съ ученіемъ Церкви мнѣнія[1]). Совершенно по иному критикуетъ новую философію Джоберти. Онъ видитъ въ ней воцареніе единаго философскаго принципа—*психологизма*;—этотъ же принципъ онъ отвергаетъ не во имя догматическихъ взглядовъ католичества, не по критеріямъ несходства его съ религіозными убѣжденіями, а по чисто философскимъ мотивамъ, во имя иного, болѣе высокаго, по его мнѣнію, принципа философствованія, который называется у него обыкновенно *онтологизмомъ*. Если его сближаетъ съ „реставраціонными" писателями поставленіе въ связь новой философіи съ реформой Лютера, то онъ съ ними рѣшительно расходится въ томъ, что самое дѣло Лютера онъ разсматриваетъ въ категоріяхъ собственнаго философствованія и даетъ ему *философскую*, а не только религіозную оцѣнку и кромѣ того начало психологизма возводитъ къ гораздо болѣе древней эпохѣ, чѣмъ появленіе Лютера.

Еще сильнѣе расходится Джоберти съ Розмини. Въ *Новомъ Опытѣ*, продолжая традиціи Галуппи, Розмини подвергаетъ критикѣ различныя формы ново-европейскаго сенсуализма, номинализма и заканчиваетъ свой разборъ предшествующей философіи, пространнымъ критическимъ анализомъ основного сочиненія Канта. Но не смотря на всю рѣшительность, эта критика носитъ частичный характеръ. Розмини критикуетъ различныя частныя проявленія новой философіи, но не ея глубочайшій принципъ. Онъ отвергаетъ многія изъ системъ новой философіи и нѣкоторыя черезчуръ крайнія ея тенденціи, но самъ себя чувствуетъ находящимся въ *линіи новой философіи*, и не только не отрекается отъ ея основного принципа, но и сознательно стремится произвести синтезъ между содержаніемъ христіанской мудрости и высокою технической формой новой философіи. Этотъ замѣчательно даровитый неотомистъ,—первый въ XIX вѣкѣ,—хочетъ дорогую ему философію Ангела Школъ „провести" черезъ изощренныя и требовательныя формы Кантова критицизма[2]). Совершенно инымъ путемъ идетъ Джоберти. Его критика направляется не на частности и детали, не на слѣдствія и вы-

---

[1]) Это обосновано ниже, въ *Критическихъ замѣчаніяхъ*,

[2]) Ср. *Мѣсто Розмини въ исторіи философіи*. Вопр. ф. и пс. кн. 127.

воды, а на самую основу, или по крайней мѣрѣ на то, что онъ считаетъ основой новой философіи. Себя онъ чувствуетъ не въ линіи новой философіи, а въ глубочайшемъ антагонизмѣ и борьбѣ съ нею; поэтому въ прошломъ онъ выдвигаетъ на первый планъ мыслителей, которые находятся не на магистрали развитія новой философіи, а гдѣ нибудь въ сторонѣ отъ нея и въ расхожденіи съ нею. Розмини посвящаетъ новой философіи связное изслѣдованіе, и въ результатѣ получаются частныя замѣчанія и обособленно стоящія возраженія. Джоберти говоритъ о новой философіи всегда мимоходомъ, фрагментарно, спѣша къ развитію какой нибудь другой мысли, и тѣмъ не менѣе у него получается единая и яркая картина, синтетическая и въ себѣ объединенная, не смотря на эскизный характеръ многихъ своихъ частей. Всѣ его возраженія проникаетъ *одна* глубокая мысль и, если мы возьмемъ на себя трудъ внимательно прослѣдить за ея различными моментами,—мы ознакомимся съ *пропилеями* изучаемой философіи, имѣющими самостоятельную и высокую цѣнность.

II.

„Я начну съ утвержденія, говоритъ Джоберти, что въ настоящее время въ Европѣ нѣтъ больше философіи“[1]). „Во Франціи философія уже умерла, въ другихъ странахъ находится при послѣднемъ издыханіи. Та небольшая часть умозрѣнія, которая осталась еще въ книгахъ и школахъ, напоминаетъ судороги умирающаго, движеніи гальванизированнаго трупа“[2]). „Тираннія и раздоры въ настоящее время господствуютъ въ мирной области теоретическаго сознанія и философія нынѣ доведена до того положенія внутренней вражды, которое однимъ философомъ считалось первоначальнымъ и законнымъ состояніемъ человѣчества. Чувственность враждуетъ съ идеями, послѣднія—съ высшими догматами; одинъ порядокъ истины сталкивается съ другимъ; каждая изъ частныхъ наукъ, входящихъ въ систему человѣческаго познанія, ищетъ господства и власти надъ своими сосѣдками; и

---

[1]) Introduzione allo studio della filosofia. Цитирую по изд. Неаполь 1846. I, 8.

[2]) Ibid. II, 108. Это сочиненіе я буду далѣе цитировать безъ обозначенія.

въ этой гражданской войнѣ, если и побѣждаетъ кто нибудь на время, то лишь благодаря насилію или случайности". „Я не отрицаю, что и нашъ вѣкъ можетъ похвастаться нѣсколькими цѣнными произведеніями въ области раціональныхъ наукъ... Замѣчу только, что эти произведенія относятся къ частямъ второстепеннымъ, придаточнымъ и скорѣе къ слѣдствіямъ изъ философіи, нежели къ самому существу философіи. Посему разъ жизненныя части и корни этой благородной науки находятся въ пренебреженіи и ея строй внутренно нарушенъ, то, сами посудите, можно ли, не идя противъ истины, сказать, что философія въ наши дни жива,—потому только, что отдѣльныя области ея счастливо разрабатываются"[1]).

Это различеніе между *существомъ* философіи (sostanza di filosofia) и ея второстепенными частями (le parti accessorie) чрезвычайно важно и характерно для Джоберти, ибо въ концѣ концовъ изъ этого различенія истекаютъ наиболѣе глубокіе мотивы его критики. Въ новой философіи онъ видитъ преимущественное культивированіе „второстепенныхъ частей" и печальное, часто совсѣмъ не философское, забвеніе самаго „существа философіи". Получается парадоксъ видимаго и всѣми прославляемаго расцвѣта философскихъ наукъ и мало кѣмъ замѣчаемаго паденія настоящаго философскаго умозрѣнія[2]). Какъ истинный философъ, Джоберти заинтересовывается не общепризнаннымъ внѣшнимъ феноменомъ прогресса отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ, а имъ впервые открываемой, невидимо разыгрывавшейся *драмой новой философіи*, которая остается обыкновенно безъ всякаго изслѣдованія.

„Если мы хотимъ найти лѣкарство, говоритъ онъ, необходимо подняться къ самымъ истокамъ этого зла и внимательно изслѣдовать его настоящія причины. И уже съ первыхъ шаговъ всякій легко можетъ увидѣть, что причины, вызвавшія стремительное паденіе умозрительныхъ наукъ, могутъ быть сведены къ двумъ классамъ: изъ нихъ первый касается *субъекта* этихъ наукъ, т.-е. философовъ, второй—*объекта*, т.-е. самой философіи". „Ибо такъ какъ субъектъ есть разумъ человѣческій, который работаетъ надъ содержаніемъ мысли на подобіе инструмента, а

---

[1]) II, 110; I, 8.

[2]) Характерно заглавіе первыхъ главъ *Введенія*: Della declinazione delle scienze speculative. cap. I, II, III.

объектъ есть само это содержаніе,—то ясно, что совершенство философіи зависитъ одновременно какъ отъ качества философствующаго инструмента, такъ и отъ матеріи, надъ которой инструментъ работаетъ“[1]).

Конечно, главное вниманіе Джоберти посвящаетъ паденію новой философіи со стороны *объекта*, т.-е. со стороны сущности самой философіи. Но мы находимъ у него нѣсколько очень существенныхъ объясненій о *субъективныхъ* условіяхъ этого паденія. Онъ, антипсихологистъ по своимъ основнымъ стремленіямъ, въ полномъ согласіи съ основами своей философіи даетъ любопытную характеристику *психологіи*, изъ которой вытекаютъ своеобразіе и особенности новой философіи.

Онъ находитъ что „настоящіе любители философскихъ изслѣдованій въ настоящее время встрѣчаются очень рѣдко. Такъ что, если опубликовать въ Европѣ выдающееся сочиненіе по метафизикѣ, то число авторитетныхъ цѣнителей, способныхъ понять и разобраться, оказалось бы совсѣмъ ничтожнымъ, не превышающимъ числа способныхъ понимать высшую математику во времена Декарта“. „*Духъ умозрѣнія ниже въ новое время, чѣмъ во времена античныя.* Если сравнить новую философію съ цвѣтущей эпохой греческой или индійской философіи, то на нашей сторонѣ можно найти больше истиннаго ученія (конечно не у большинства нашихъ мыслителей), большую строгость анализа, но ни въ какомъ случаѣ не больше синтетической силы и умозрительной напряженности, каковыми чертами характеризуется главнымъ образомъ философское дарованіе. Мы превосходимъ древнихъ въ познаніи истины, не потому что философствуемъ лучше нихъ, а потому что мы христіане“[2]). „Черта, которая особенно отличаетъ человѣка Новаго Времени по сравненію съ античнымъ, если только говорить о природныхъ силахъ и если ограничиться однимъ словомъ, есть *суетливость*. И эта черта болѣе или менѣе проникаетъ и нравы, и науку, и литературу, и вѣрованія, и политику, и, проникая, портитъ всѣ проявленія мысли и всѣ формы дѣятельности“. „Люди Плутарха и Ливія по сравненію съ нами кажутся не совсѣмъ смертными, а мы по сравненію съ ними не совсѣмъ людьми. Я говорю о силѣ души, о крѣпости, постоянствѣ, упорствѣ, дерзновеніи и

---

[1]) I, 59. ср. I, 74, 75.
[2]) I, 8; I, 73.

о всѣхъ тѣхъ дарахъ душевныхъ, которые одинаково примѣнимы какъ къ добру, такъ и ко злу“[1]). „Это сравненіе станетъ еще болѣе рѣзкимъ, если мы возьмемъ область морали, въ коей принимая во вниманіе божественный свѣтъ откровенія, мы ушли много дальше языческой древности; и все же, какъ наука, наша этика много ниже этики древнихъ. Причина этого—въ томъ, что современный человѣкъ гораздо меньше владѣетъ своей христіанской культурой, чѣмъ владѣлъ своею языческой культурой человѣкъ древній. Изъ чего получается, что современный человѣкъ, хотя и болѣе совершенъ морально и религіозно (поскольку просвѣщенъ христіанскою вѣрою), уступаетъ въ цивилизованности человѣку древнему и потому менѣе его именитъ и поэтиченъ: менѣе гомериченъ и плутархиченъ“[2]).

„Суетливость есть недостатокъ, поражающій всѣ способности человѣка и отнимающій у нихъ силу производить прочные и долговременные результаты. Но она коренится главнымъ образомъ въ одной изъ этихъ способностей—въ волѣ. Дряблая, слабая воля по необходимости непостоянна и не можетъ господствовать надъ бурнымъ потокомъ впечатлѣній и чувствъ, и легко сдается подъ натискомъ ихъ“[3]). „Познаніе зависитъ отъ воли, и акты пониманія суть особая форма духовной активности“.

„Посему наука есть совершенное познаніе вещей, пріобрѣтенное непрерывнымъ примѣненіемъ свободной воли къ предметамъ познанія; и это примѣненіе, получающее потомъ названіе вниманія, рефлексіи или усмотрѣнія, въ зависимости отъ того, внѣ, внутри или выше нашего духа находится предметъ, на который оно направлено,—порождаетъ сужденіе, умозаключеніе и всѣ логическія операціи, представляющія собою различные виды воздѣйствія нашей волевой способности на воспріятія разума“.

Поэтому воля является конститутивнымъ элементомъ познанія. „Внутренняя дѣятельность, хотя и отличная отъ способности познаванія, такъ неотдѣлима отъ нея, что безъ акта воли невозможно реализовать ни одной мысли“[4]). Изобрѣтательность, безъ коей не можетъ обойтись интеллектуальная жизнь, находится въ

---

[1]) I, 76. Teor. d. sovr. 21. I, 77. Teor. d. sovr., 19.
[2]) I, 74; Disc. prelim. Napoli, 1860. 13—14.
[3]) Del Buono. Napoli, 1845. p. XVI.
[4]) I, 75; I, 147. Teorica d. Sovranat., Napoli, 1860, p. 217.

прямой связи съ крѣпостью воли, и „самый геній по большей части есть не что иное какъ воля“ [1]). „Если Бэконъ говорилъ, что человѣкъ настолько силенъ, насколько *знаетъ*, то съ неменьшимъ правомъ можно сказать, что человѣкъ знаетъ ровно столько, сколько онъ *хочетъ* знать“. „Когда Исаака Ньютона спросили, какъ онъ открылъ свою систему міра, онъ отвѣтилъ: прилежнымъ размышленіемъ“.

Вотъ эта-то глубочайшая воля къ познанію и падаетъ въ Новое Время... „Этотъ страстный пылъ, это упорство изслѣдованія со дня на день становятся все рѣже и рѣже въ республикѣ наукъ. Ни одинъ вѣкъ не былъ такъ суетливъ и нетерпѣливъ, какъ нашъ, а вѣдь нетерпѣніе есть смертный врагъ познанія“. Нашъ вѣкъ можно назвать „вѣкомъ импровизаторовъ“ (il secolo degl' improvvisatori). „Древніе же никогда не импровизировали“. „Большая часть книгъ, печатающихся въ наше время, возникаетъ мгновенно и, какъ кто-то сказалъ остроумно, для написанія своего требуютъ меньше времени, чѣмъ для прочтенія“ [2]). Писателей журнальныхъ и разрозненныхъ статей Джоберти сравниваетъ съ такими живописцами, которые отдѣльно рисуютъ глаза, носъ, не умѣя соединить ихъ вмѣстѣ. А насчетъ читателей еще хуже: „Каждый номеръ журнала представляетъ изъ себя мозаику десятка статей, относящихся къ самымъ различнымъ областямъ знанія, и подписчики, чтобы использовать всю подписную плату, читаютъ ихъ одну за другой, тѣмъ болѣе, что онѣ легко написаны“ [3]). „Нѣтъ ничего менѣе платоническаго, чѣмъ наука, процвѣтающая въ нашъ аналитическій вѣкъ, ибо для приданія ей строгости, ей оставляютъ лишь кожу да кости, и превращаютъ ее въ нѣчто столь чахлое, заморенное, плачевное, истощенное, истомленное, истрепанное и отталкивающее, что поистинѣ она становится мученіемъ и собраніемъ всякихъ терніевъ... Познаніе фактовъ безъ идеальнаго смысла и безъ изящества формы, есть не жизнь, а смерть, не одушевленный организмъ, а мумія или

---

[1]) I, 77. Джоберти говоритъ обратное тому, что въ это же самое время (1844) писалъ Шопенгауэръ. „Воля, какъ начало субъективности, всегда есть противоположность и даже антагонистъ познанія“. Die Welt als Wille und Vorstellung, B. II, Vom reinen Subject des Erkennens. Поэтому и геній для Шопенгауэра есть *преодолѣніе* воли. Тамъ же (Vom Genie). Шопенгауэръ разсматриваетъ волю человѣка психологически, Джоберти онтологически.

[2]) I, 77—78. I, 78.

[3]) I, 92. Gesuita moderno, Losanna, 1846—47, II, 240, V, 7.

трупъ,—во что и превращается большинство нашихъ наукъ, которыя еле волочатся подъ огромною тяжестью частностей и подробностей, не сдобренныхъ философскимъ освѣщеніемъ и окрещенныхъ словами, могущими испугать даже Готовъ". Это „сведеніе наукъ и литературы къ явно неорганическимъ формамъ"—и есть послѣдній результатъ общаго ослабленія воли къ познанію и суетливой разбросанности, которая воцаряется въ Новое Время и, вызывая пышный расцвѣтъ отдѣльныхъ дисциплинъ и частныхъ изслѣдованій, подъѣдаетъ самые корни философскаго дерева и обусловливаетъ незамѣтный и трагическій процессъ паденія истиннаго умозрѣнія въ новой Европѣ [1]).

III.

Для того, чтобы раскрыть философскую сущность драмы, переживаемой новою европейскою мыслью, необходимо перейти къ разсмотрѣнію новой философіи со стороны *объекта*, т.-е. со стороны самаго существа философіи.

Односторонній принципъ, воцаряющійся въ новой философіи, Джоберти называетъ *психологизмомъ* (psicologismo). „Я опредѣляю, говоритъ онъ, психологизмъ какъ систему, которая выводитъ идеальное изъ чувственнаго и онтологію изъ психологіи". Подъ чувственнымъ онъ разумѣетъ и чувственно-внутреннее и чувственно-внѣшнее. „Первое обозначаетъ модификацію нашей души, второе характеризуетъ извѣстныя свойства тѣлъ. Первое воспринимается чувствомъ, т.-е. внутреннимъ ощущеніемъ, второе внѣшними чувствами. Впрочемъ одно съ другимъ связано самымъ тѣснымъ образомъ" [2]). Въ самомъ дѣлѣ, „психологизмъ считаетъ основой философскаго разсужденія данныя внутренняго чувства и старается изъ нихъ вывести внѣшнія предметы, субстанціи, причины, свѣдѣнія о космическомъ и моральномъ міропорядкѣ, и наконецъ самую Идею". Отдѣльныя науки хотя онъ и считаетъ относящимися къ даннымъ чувственнымъ, но и ихъ процвѣтаніе ставитъ въ зависимость отъ преодолѣнія психологизма. „Теоремы математики и опыты физики не могутъ долго развиваться, если падаетъ интеллектуальная сила, держащая ихъ

[1]) Del Buono, p. XXIV; 118—119.
[2]) II, 29; II, 28.

основы... и зрѣлище видимыхъ вещей начинаетъ погружаться во тьму, если убываетъ свѣтъ Идеи. Вечернія сумерки умозрительныхъ наукъ возвѣщаютъ наступленіе ночного мрака и во всѣхъ отдѣльныхъ дисциплинахъ".

„Пропаганда, если не первое утвержденіе психологизма, господствующаго въ настоящее время... должно быть приписано Ренэ Декарту". Но мистико-историческій корень психологизма нужно искать дальше и глубже, чѣмъ въ картезіанствѣ. Исторически само картезіанство есть явленіе производное. И обусловлено оно двумя духовными теченіями. Съ одной стороны психологизмъ возникаетъ уже въ системѣ Аристотеля, поскольку Аристотель себя противопоставляетъ Платону и критикуетъ послѣдняго, съ другой стороны свою мощь и власть надъ новоевропейскимъ сознаніемъ психологизмъ получаетъ вслѣдствіе религіозной реформы Лютера.

„Идеальныя истины уже послѣ Платона стали затемняться. И Аристотель, превращая идею въ простую форму и отказывая ей въ реальности внѣ матеріальныхъ вещей, въ коихъ въ послѣднемъ счетѣ она индивидуализируется, открывалъ дорогу тѣмъ, кто идеально - конкретное замѣнилъ умственными отвлеченностями. Его дѣло было доведено до конца полу-реалистами и номиналистами среднихъ вѣковъ, несмотря на всѣ усилія подлинныхъ и законныхъ реалистовъ" [1]). „Аристотель, хотя отчасти былъ наслѣдникомъ Платоновыхъ идей, былъ психологистомъ какъ по основнымъ началамъ своей философіи, такъ и по принятому методу... Онъ считаетъ основой реальности и науки индивидуумъ, понимая подъ послѣднимъ не идеальный терминъ интуиціи, а предметъ чувствованія; его путь идетъ отъ чувства къ Идеѣ, и отъ существующаго къ Сущему, т.-е. его путь есть обратное тому, что должно было бы быть при нормальномъ разсужденіи". Схоластики почитая Аристотеля за непогрѣшимаго maestro di color che sanno, прервали нить научныхъ традицій, вслѣдствіе чего схоластическая философія опустилась на ступень ниже по сравненію съ философіей Отцовъ Церкви, и это особенно, подчеркнулось тогда, когда въ схоластикѣ сталъ преобладать номинализмъ. „Номиналисты, уничтожая объективную реальность общихъ идей, были вѣрными послѣдователями перипатетизма, и благодаря имъ въ схоластическую философію былъ введенъ пси-

[1]) I, 94. II, 29. Del Buono, p. XX, ср. II, 112.

хологизмъ“ [1]). И такимъ образомъ номиналисты „подготовили путь ко всѣмъ заблужденіямъ современной философіи и были сенсуалистами и психологистами Среднихъ Вѣковъ“.

Другимъ историческимъ корнемъ психологизма философскаго (psicologismo filosofico) Джоберти считаетъ психологизмъ религіозный (psicologismo religioso). „Лютеръ, человѣкъ рѣдкихъ дарованій, но съ преобладаніемъ чувства и воображенія надъ разумомъ, человѣкъ съ широкими, но неясными и неустановившимися взглядами, смѣшалъ акцидентальныя разстройства съ субстанціей Церкви и вмѣстѣ съ злоупотребленіями отвергнулъ ее самое“. „Не думая, что разрушаютъ Идею, протестанты даже повидимому утрировали ее перегруженіемъ области непостижимаго, какъ это ясно изъ ихъ догматовъ о предопредѣленіи, о рабствующей волѣ, о вѣрѣ безъ дѣлъ и т. п.“. Но принципы реформы, ея методы неизбѣжно вели къ искаженію Идеи, а затѣмъ и къ ея отрицанію. Лютеранское ученіе есть теологическій психологизмъ (psicologismo teologico)“. И, если протестантизмъ сначала хранилъ въ себѣ большую часть церковной онтологіи, то затѣмъ, вѣрный своему принципу и логикѣ, долженъ былъ необходимо притти къ подавленію традиціонныхъ инстинктовъ и къ господству одного психологистически опредѣлившаго себя разума [2]).

То, что Лютеръ сдѣлалъ въ области богословія, то Декартъ сдѣлалъ въ области философіи. Поэтому „Декартъ главный извратитель новой философіи (il corruttor principale). Онъ установитель ложныхъ принциповъ и сквернѣйшаго метода“ [3]). Между нимъ и реформаторами существуетъ любопытный параллелизмъ. Лютеръ и Декартъ согласны въ желаніи возстановить Истину *аналитическимъ изслѣдованіемъ*. Но Лютеръ ограничиваетъ свое предпріятіе областью откровенныхъ догматовъ, Декартъ же распространяетъ его на область истины универсальной и абсолютной. „Первый подмѣнилъ методъ онтологическій методомъ психологистическимъ въ области религіи; второй это нововведеніе перенесъ въ область философіи и черезъ нее въ міръ всего знанія“.

Отъ Лютера и Декарта родились два близнеца: ложная теологія и односторонняя философія. И та и другая развиваются съ изумительнымъ параллелизмомъ, и обѣ садятся на одну и ту

[1]) II, 110; II, 111. Ср. Primato, I, 21.
[2]) II, 37, II, 36. II, 35. I, 133, 26; 60, II, 138; Ges. III,451.
[3]) II, 35.

же плачевную мель. „Картезіанская философія пришла въ своемъ развитіи къ скептицизму, а лютеранское богословіе къ библейскому раціонализму, представляющему изъ себя видъ богословскаго скептицизма... Скепсисъ, бывшій отправнымъ пунктомъ и для Лютера и для Декарта и началомъ двухъ умственныхъ теченій, сталъ и ихъ конечнымъ пунктомъ, въ коемъ они нашли успокоеніе. Родившись изъ ничего, они и кончили ничѣмъ“[1]).

Разница между Лютеромъ и Декартомъ заключается въ томъ, что Лютеръ былъ занятъ чрезвычайно глубокой и важной, но въ то же время ограниченной и частной сферой одной лишь религіозности, Декартъ своему предпріятію сумѣлъ придать универсальную форму, охватывающую не только основы всѣхъ наукъ и ихъ многочисленныя сферы, но и способность разума вообще. Тамъ, гдѣ Лютеръ хотѣлъ быть религіознымъ реформаторомъ, Декартъ хотѣлъ быть *философомъ*, и потому его дѣло подпадаетъ подъ аргументы философскаго порядка и подлежитъ логическому разсмотрѣнію.

IV.

Декарту, какъ основателю ново-европейскаго психологизма, Джоберти посвящаетъ много вниманія, больше чѣмъ кому нибудь другому изъ новыхъ философовъ. Онъ не только преслѣдуетъ сарказмами и остротами различные промахи Декартовскаго мышленія[2]), но и подвергаетъ его философію серьезному разбору, потому что Декартъ—общепризнанный герой и родоначальникъ новой философіи. Въ критикѣ Декарта Джоберти раскрываетъ, какъ бы на примѣрѣ, основные дефекты психологизма, и его общее отрицаніе новой философіи конкретизируется въ рядъ частныхъ критическихъ соображеній.

---

[1]) II, 39; I, 60; II, 70; II, 39; III, 149.

[2]) За эти сарказмы и особенно за принципіальное отрицаніе дѣла Декарта Джоберти сильно доставалось даже отъ почитателей. Между тѣмъ Вл. Соловьевъ въ послѣднемъ періодѣ жизни (1897—1899), при пересмотрѣ міровоззрѣнія, пришелъ къ такому же отрицанію принциповъ Декартовой философіи и къ тѣмъ же ироническимъ высказываніямъ: „Декартовскій субъектъ мышленія есть самозванецъ безъ философскаго паспорта. Онъ сидѣлъ нѣкогда въ смиренной келіи схоластическаго монастыря, какъ нѣкоторая entitas, quidditas, или даже haecceitas. Наскоро одѣвшись, онъ вырвался оттуда, провозгласилъ: Cogito ergo sum, и занялъ на время престолъ новой философіи“. Теоретич. философія. Собр. соч. VIII, 171. ср. также VIII, 177.

Декартъ начинаетъ съ сомнѣнія. Онъ его называетъ методическимъ и въ то же время универсальнымъ. Джоберти сомнѣвается въ правильности такого *начала*. „Кто начинаетъ съ сомнѣнія, тотъ долженъ и кончить имъ, ибо вершина познавательной пирамиды должна быть однородной съ ея основаніями“[1]). И скептики сомнѣваются во всемъ, но они не попадаютъ въ смѣшное положеніе, ибо скептики не притязаютъ на догматическія системы философіи. У Декарта же скептицизмъ какимъ-то чудомъ порождаетъ догматизмъ. Декартъ своимъ абсолютнымъ скептицизмомъ въ планѣ умственномъ пытается создать такую точку, которая была бы абсолютнымъ *ничто* и изъ этого ничто творческимъ fiat онъ хочетъ создать новую, не существовавшую до него науку. Вотъ въ чемъ онъ является дѣйствительнымъ отцомъ новой философіи до Фихте и Гегеля включительно и даже до Розмини съ его проблематическимъ сущимъ. Онъ уподобляется этимъ ботанику, который для того, чтобы проникнуть въ природу растеній, попытался бы ихъ *создать* и для этого принялся бы за разореніе грядокъ въ своемъ саду и за сжиганіе всѣхъ растеній. Онъ отрывается отъ *вселенскаго* богооткровеннаго *слова* церковнаго преданія, но такъ какъ внѣ слова невозможна никакая мысль, то Декарту приходится послѣ пышныхъ фразъ самымъ неожиданнымъ образомъ примкнуть къ обыкновенному слову житейской традиціи[2]).

Сомнѣніе Декарта можно разсматривать какъ составную часть новаго *метода* разсужденія, имъ провозглашаемаго. Установленіе правильнаго метода, по мнѣнію Декарта, гарантируетъ правильность принциповъ создаваемой имъ философіи. Первенство метода передъ принципами становится характернѣйшей чертою новаго мышленія и здѣсь опять-таки Декартъ является истиннымъ отцомъ послѣдняго. Но какъ можно найти правильный методъ, спрашиваетъ Джоберти, не обладая принципами? Въ нормальномъ мышленіи *принципы* порождаютъ методъ, а не обратно. Методъ безъ принциповъ, ему предшествующихъ, есть полная *неопредѣленность*, и потому „однимъ изъ основныхъ заблужденій картезіанской системы является про-

---

[1]) I, 61. Въ полемикѣ съ розминіанцами Джоберти эту мысль заострилъ въ парадоксъ. Пунктъ отправленія для мысли есть пунктъ, замышленнаго ею прибытія—„dove intende di arrivare“. Errori, I, 123. Ср. это съ *замысломъ* Вл. Соловьева, какъ третьимъ *непремѣннымъ* условіемъ мышленія. VIII, 203.

[2]) II, 30; II, 33. II, 32; I, 63, 60; II, 40. Errori, II, 90.

возглашеніе первенства метода передъ принципами“[1]). Такое начало налагаетъ свою печать на установленіе основного принципа Декартовой философіи: Cogito ergo sum.

„Въ картезіанской системѣ объектъ долженъ получиться изъ субъекта, идеальное изъ чувственнаго; и сама грамматическая форма Декартовскаго принципа указываетъ на субъективистическій характеръ и на общую неустойчивость доктринъ, изъ него вытекающихъ. Ибо, еслибъ кто нибудь сказалъ: *душа моя мыслитъ, слѣдовательно она существуетъ*, то этимъ самымъ была бы намѣчена нѣкоторая общая истина, независимая и абсолютная. Но кто настаиваетъ на словахъ: *я мыслю, значитъ я существую*, тотъ сосредоточиваетъ всю истинность въ собственной индивидуальности и связываетъ истину съ философствующимъ субъектомъ. Это настолько вѣрно, что Декартъ открыто заявлялъ, что не въ его намѣреніи было создать энтимему, разрѣшимую въ силлогизмѣ и что своей формулой онъ обозначаетъ первичный фактъ, ибо въ противномъ случаѣ надлежало бы подразумѣвать нѣкоторое общее и необходимое положеніе: *то, что мыслитъ—существуетъ*. Декартъ, напротивъ, корень истины полагаетъ въ себѣ самомъ и выводитъ бытіе изъ собственной мысли, какъ еслибъ онъ сказалъ: *я есмь сущій*“[2]). Подлинный характеръ картезіанства, желающаго идеальное получить изъ чувственнаго и превратить самого Бога въ созданіе человѣческаго духа или вѣрнѣе духа Декарта, открывается въ этомъ совершенно явственно. Въ отвѣтахъ на *возраженія* субъективистическій характеръ основоположенія Декарта подчеркивается еще сильнѣе. Онъ говоритъ: „я есмь, я существую—это достовѣрно“. Или въ другомъ мѣстѣ: „нужно заключить и твердо быть увѣреннымъ, что положеніе: я есмь, я существую,—необходимо есть истина“. Выходитъ, замѣчаетъ на это Джоберти, что принципъ свой Декартъ признаетъ независимымъ отъ всякаго другого познанія, автономнымъ, очевиднымъ, имѣющимъ безотносительное значеніе. „Онъ и не подозрѣваетъ даже, что 1. чувство собственнаго существованія не можетъ быть мыслимо безъ общей и абстрактной идеи бытія, 2. что всякая общая и абстрактная идея предполагаетъ, что въ сущемъ, а не въ чувствѣ собственнаго существованія надлежитъ

[1]) I, 117. Errori, I. 123.

[2]) II, 39—40. Errori, I, 117. Любопытно, что Джоберти встрѣчается съ Соловьевымъ и въ низкой оцѣнкѣ Кузеновскаго истолкованія Декарта. Ср. II, 128, 129 ss. и Собр. Соч. VII, 171—172.

полагать первую истину и что поэтому первое понятіе въ познавательномъ планѣ должно быть тожественнымъ съ первою реальностью въ планѣ дѣйствительности“[1]).

Самъ Декартъ принужденъ признать, что его положеніе истиннымъ началомъ философіи служить не можетъ. Такъ въ своихъ „Принципахъ“ онъ говоритъ: „сказавши, что положеніе—*я мыслю, слѣдовательно я существую*—есть первое и наиболѣе достовѣрное положеніе для того, кто хотѣлъ бы разсуждать по порядку, я вовсе не думаю этимъ утверждать, что для этого не нужно сначала знать, что такое мысль, достовѣрность, существованіе, и что нужно существовать для того, чтобы мыслить, и тому подобныя вещи. Но такъ какъ всѣ эти понятія столь просты, что сами по себѣ они не говорятъ о существованіи чего-нибудь, то я рѣшилъ, что ихъ и нечего перечислять“. „Но это значитъ, замѣчаетъ Джоберти, что cogito Декарта *не* есть, по его же собственному сужденію, *основная* истина, что философія его не есть первая наука, что его *начала* не суть начала и что его методическое сомнѣніе—не универсально и не охватываетъ всего содержанія мысли“. „Еще яснѣе невольная зависимость Декарта отъ чуждыхъ его философіи идей заключается въ понятіи *естественнаго свѣта*, которымъ обосновываются достовѣрность правильнаго функціонированія разума. Ибо это понятіе не выводимо изъ основоначала Декарта, оно само его обосновываетъ и, взятое въ абсолютной формѣ, говоритъ о безусловномъ первенствѣ Сущаго надъ существующимъ и принципа онтологическаго надъ принципомъ психологическимъ“. Но Декартъ этого нисколько не признаетъ. Онъ беретъ случайный фактъ *я есмь* и на немъ хочетъ строить науку о Сущемъ. Онъ забываетъ, что „кто исходитъ изъ факта, тотъ не можетъ добраться до истины, ибо фактъ относителенъ и случаенъ, истина же въ своей основѣ необходима и безусловна[2])“.

Врожденныя идеи Декарта совершенно отличны отъ идей Платона. Первыя суть понятія, напечатлѣнныя въ душѣ, и изъ нихъ нельзя извлечь логически ничего объективнаго, тогда какъ

---

[1]) II, 139—140. Errori, I, 56.

[2]) II, 145—146; I, 61. Послѣднее положеніе интересно своей *универсальной* формулировкой. Оно равно приложимо, какъ къ Декарту, исходящему изъ факта психической наличности, такъ и къ Канту и кантіанству, исходящимъ изъ *факта* науки.

идеи Платона находятся внѣ души и существуютъ въ высочайшей степени объективно и абсолютно. Первыя могутъ быть названы врожденными лишь по отношенію къ намъ, и ихъ лучше было бы назвать сорожденными съ нами; тогда какъ идеи Платона врождены сами себѣ. Декартъ такимъ образомъ не только отбросилъ философію на много вѣковъ назадъ, но и низвелъ ее на уровень болѣе низкій, чѣмъ тотъ, на которомъ она стояла въ языческія времена итало-греческой и индусской философіи“[1]). Произошло это отъ того, что Декартъ трактуетъ идеи психологистически. Его, какъ и всѣхъ психологистовъ, вводитъ въ заблужденіе то, что „предметъ психологіи и предметъ онтологіи сходятся въ томъ, что оба они не матеріальны; но этимъ сходство и ограничивается, и въ остальномъ они рѣшительно не похожи другъ на друга. Ибо если идеальное—нематеріально, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что оно находится въ насъ, составляя часть нашего сознанія, и помѣщается скорѣе въ нашемъ существѣ, чѣмъ въ какой-либо иной части сотвореннаго міра“[2]).

Къ психологіи Джоберти питаетъ величайшее почтеніе: это прекрасная дисциплина, особенно если ее разсматривать, какъ науку пропедевтическую и подготовляющую къ философіи, но быть основой и исходнымъ пунктомъ послѣдней она никакъ не можетъ. Переоцѣнкой психологіи и возведеніемъ ея на первое мѣсто извращается не только философія, но и сама психологія. Зависимость психологіи отъ философіи дѣлаетъ психологію подлинно философской дисциплиной, способной давать настоящее объясненіе фактамъ душевной жизни и возводить ихъ къ онтологическимъ корнямъ и къ субстанціальному единству; обратное же поставленіе въ зависимость философіи отъ психологіи дезорганизуетъ и психологію, лишая ее всякаго философскаго значенія и ограничивая ее эмпирическимъ накопленіемъ непонятныхъ и непоставленныхъ въ связь фактовъ душевной жизни. Словомъ, психологизмъ одновременно губитъ и философію и психологію[3]).

Если предыдущими соображеніями доказывается, что Декартъ исходитъ изъ случайнаго факта непосредственно даннаго суще-

---

[1]) II, 42; I, 153; Del Buono, XLII.

[2]) II, 58. Ср. Errori, I, 43; 48, 49; III, 172.

[3]) II, 57. Errori I, 1; 71; 57; 54—55.

ствованія и тѣмъ самымъ первый вступаетъ на опасный путь психологизма, то ученіемъ о Богѣ онъ окончательно утверждается въ своемъ психологизмѣ: ибо *Сущее становится вторымъ моментомъ его философіи*, и первенство Сущаго сознательно и опредѣленно устраняется тѣмъ, что существованіе Бога получаетъ аргументативный характеръ и выводится изъ достовѣрности перваго принципа.

„Установивъ, что сознаніе собственной мысли есть первая истина и основа всякой достовѣрности, Декартъ, говоря о Богѣ, утверждаетъ, что всякая истинность и всякая достовѣрность зависитъ отъ правдивости Божественной природы. Такимъ образомъ онъ выводитъ законность идеи Бога изъ нашего сознанія, а цѣнность и правдивость нашего сознанія изъ идеи Бога". „И школьникъ долженъ былъ бы устыдиться такого очевиднаго порочнаго круга". Чтобы прикрыть этотъ кругъ, Декартъ прибѣгаетъ къ „дѣтскимъ дистинкціямъ" между заключеніями и принципами, и говоритъ, что лишь вторые получаютъ достовѣрность отъ существованія Бога. „Но какъ же согласить это различеніе со всѣми тѣми мѣстами, гдѣ Декартъ говоритъ, что мы не можемъ удостовѣриться въ вещахъ наиболѣе достовѣрныхъ и даже просто ни въ чемъ безъ идеи правдивости Бога, и при этомъ не дѣлаетъ различія между аксіомами и доказательствами и даже утверждаетъ, что Богъ по своему произволу могъ бы измѣнить и математическія и метафизическія аксіомы?" Кромѣ того, говоря о Богѣ, особенно въ отвѣтахъ на *Возраженія* Декарту приходится признать *непостижимость* Бога. Мерсенну и Картеру онъ признается, что не все въ Богѣ постижимо, что мы не постигаемъ всего того, что Богомъ постигается въ себѣ самомъ. Но откуда же Декартъ можетъ знать, что его представленіе о Богѣ *неполно* и что въ Богѣ есть нѣчто непостижимое? Нельзя о непостижимомъ и темномъ въ идеѣ Бога знать раздѣльно и ясно; слѣдовательно, Декартъ вынужденъ допустить существованіе такихъ истинъ, неясныхъ и нераздѣльныхъ, которыя превосходятъ всѣ наши способности, но тогда падаетъ принципъ ясности и раздѣльности, считаемый имъ за нѣчто неотъемлемое и безусловное въ философскомъ изслѣдованіи. Этотъ принципъ обусловилъ всю архитектонику Декартовой системы и противологическій порядокъ ея основныхъ положеній: сомнѣніе, мысль, Богъ, міръ. Если возможны истины „неясныя", тогда признаніе Сущаго вторымъ и зависимымъ моментомъ фи-

лософіи представляется необоснованнымъ даже съ точки зрѣнія взглядовъ самого Декарта[1]).

V.

Система Декарта была первой попыткой утвердить психологизмъ въ области философіи. Несмотря на внутреннія противорѣчія и на обиліе глубокихъ недостатковъ, философія Декарта становится господствующимъ фактомъ въ умственной жизни Европы. Отъ нея зависитъ все дальнѣйшее философское строительство; она порождаетъ обширное и, по мнѣнію Джоберти-уродливое потомство.

„Локкъ, Кондильякъ, Дидро, со всѣми своими продолжателями, суть законныя дѣтища Декарта“ [2]). Картезіанство, исходящее изъ сознанія, помѣщаетъ основы науки въ феноменѣ внутренняго чувства. Но, „такъ какъ всякая система, выводящая познаніе изъ чувствъ называется сенсулизмомъ, то Декартъ долженъ считаться истиннымъ родоначальникомъ новаго психологистическаго сенсуализма“. „Не важно, что послѣдователи Локка останавливаются лишь на одномъ ощущеніи, а не на внутреннемъ чувствѣ, ибо то и другое одинаково относится къ формамъ чувствительности, лишеннымъ абсолютной объективности. И въ утвержденіи подобныхъ формъ, какъ основы всякаго знанія, и состоитъ существенный тезисъ сенсуализма“. Но эти психологистическія допущенія „съ необходимостью приводятъ къ отрицанію всякой реальности, какъ матеріальной, такъ и душевной. Сенсуализмъ, очищенный отъ противорѣчій своихъ первыхъ сторонниковъ приводится къ настоящимъ слѣдствіямъ суровой логикой Давида Юма и, превращаясь въ субъективную игру духа, отвергнувшаго всякую реальность и принужденно забавляющагося

---

[1]) II, 41; II, 152—153; I, 140—141. Джоберти въ своей критикѣ Декарта съ сочувствіемъ ссылается на старыхъ критиковъ Декарта: Гюэ, Пелиссона, Ансилона, Бурдена и др., но всегда лишь въ какихъ-нибудь деталяхъ. Основная мысль критики Джоберти оригинальна. Психологически же онъ ищетъ опоры въ другихъ писателяхъ и съ наибольшимъ удовольствіемъ приводитъ критическія замѣчанія о Декартѣ—Лейбница и Вико. Ср. Экскурсъ II.

[2]) I, 60. Впрочемъ, Локкъ связанъ не только съ Декартомъ, но и съ Бекономъ, который, параллельно господству„ внутренняго чувства“ у Декарта, установилъ господство внѣшняго чувства „senso esteriore“. IV, 86.

лишь однѣми видимостями, становится настоящимъ скептицизмомъ, этимъ неизбѣжнымъ концомъ всякаго ученія, полагающаго въ самосознаніи отдѣльной души начало знанія". Впрочемъ, скептическія слѣдствія получаются изъ картезіанства не только вслѣдствіе „суровой логики" Юма и не только на англійской почвѣ. Вѣдь и вся французская философія энциклопедистовъ, продолжая основныя тенденціи картезіанства замыкается въ познаніе одной лишь чувственной и ощутительной стороны дѣйствительности и потому „могла породить въ концѣ концовъ лишь ту гипотетическую науку феноменовъ, которою и исчерпывается вся доктрина восемнадцатаго вѣка" [1]). Гипотетическая наука феноменовъ явилась достаточнымъ возмездіемъ за отказъ отъ сущей Идеи, провозглашенный Декартомъ. Ибо XVIII вѣкъ былъ одинаково немощенъ, какъ въ познаніи общаго, такъ и въ познаніи частнаго. Частное XVIII вѣка не было *по истинѣ* частнымъ, ибо частное смѣшивалось съ чувственнымъ, чувственное же бралось не въ полнотѣ и конкретности индивидуальнаго явленія, а въ общихъ схемахъ доктринальнаго сенсуализма. Съ другой стороны общее XVIII вѣка не было *по истинѣ* общимъ т. е. каѳолическимъ и универсальнымъ въ платоновскомъ смыслѣ; ибо во-первыхъ, истинно общее, сочетающееся съ истинно индивидуальнымъ, дается лишь въ идеѣ, которой не зналъ XVIII вѣкъ, ибо, вовторыхъ, самыя *понятія* философіи XVIII вѣка были ограничены предѣлами сенсуалистическихъ исходныхъ опредѣленій.

Изъ этого сенсуалистическаго гипотетизма послѣдовательно выросли духовные принципы французской революціи, которая въ міровыхъ масштабахъ провозглашаетъ отрывъ отъ сущей Идеи въ области политическаго и соціальнаго строительства и тѣмъ являетъ начало *психологизма политическаго*, отрицающаго суверенитетъ Идеи и переносящаго его на народъ, понятый какъ простая сумма единицъ [1]).

Особнякомъ въ послѣ-декартовской философіи стоитъ Спиноза: „Посреди чудовищныхъ крайностей, онъ высказываетъ рѣдкую глубину философскаго дарованія и опредѣленно утверждаетъ, что истинность понятій разума зависитъ отъ порядка философствованія и что порядокъ этотъ долженъ быть онтологическимъ". Впрочемъ нельзя черезчуръ переоцѣнивать Спинозы. Тѣ восхва-

---

[1]) II, 43; I, 61.
[2]) I, 153; II, 31—54.

ленія, которыми окружили имя Спинозы нѣмецкіе философы со времени Лессинга выдаютъ одновременно двѣ вещи: пантеизмъ восхваляющихъ и пантеизмъ восхваляемаго. Этотъ пантеизмъ стоитъ въ необходимой связи съ психологизмомъ спинозовскаго картезіанства и является его неизбѣжнымъ слѣдствіемъ. Изгнаніе Сущаго изъ *началъ* философіи дѣлаетъ невозможнымъ возвращеніе истиннаго Сущаго въ систему, логически связанную съ *началами*. Спиноза „лишь по видимости оставилъ картезіанскій методъ и сталъ исходить изъ безконечной субстанціи, чтобы объяснить двойной рядъ реальнаго и идеальнаго. Говорю *по видимости*, ибо сутстанція Спинозы... не есть чистая Идея; она есть идея смѣшанная изъ элементовъ психологистическихъ, или, лучше сказать, она есть понятіе, абстрактъ, фантазма, съ примѣсью элементовъ идеальныхъ, или какой-то противорѣчивый синтезъ чувственнаго съ умопостигаемымъ,—и посему не выходитъ за предѣлы картезіанскаго принципа“[1]).

VI.

Если французская философія, развиваясь въ странѣ католической, въ лицѣ Декарта и большинства его послѣдователей явилась, тѣмъ не менѣе, проводникомъ протестанскаго психологизма, то философія нѣмецкая, несмотря на то, что главными дѣятелями ея были протестанты, является, по самому глубокому мотиву своему, правда тщетнымъ, но все же чрезвычайно ярко выраженнымъ *стремленіемъ возстановить утерянную въ психологизмѣ Идею и добраться до подлиннаго онтологизма.*

Это объясняется прежде всего тѣмъ, что національный характеръ германской расы отличается высокими чертами: глубокомысліемъ, практическимъ идеализмомъ, искреннею религіозностью. „Можно даже сказать, что нѣмцы въ настоящее время единственный народъ въ Европѣ, умѣющій изслѣдовать и не забывшій той привычки къ труднымъ умственнымъ напряженіямъ, которая нѣсколько вѣковъ тому назадъ была свойственна всѣмъ народамъ Европы“. Впрочемъ, эта высокая оцѣнка нѣмецкаго характера имѣетъ въ виду главнымъ образомъ Лейбница, на которомъ мы остановимся въ иной связи въ слѣдующей главѣ.

„Нѣмецкіе философы, имѣя въ протестантскихъ доктринахъ инструментъ гибкій и послушный порывамъ умозрительнаго духа,

[1]) II, 127; II, 47.

не должны были нападать прямо на религіозный принципъ, который сохранялъ для нихъ къ тому же всегдашнюю и непобѣдимую привлекательность. И хотя, вслѣдствіе извращенія догматовъ Откровенія и вслѣдствіе критическаго метода, полученнаго отъ протестантизма, а также вслѣдствіе психологистическаго принципа философствованія, взятаго у Декарта и совершенно противнаго истинному идеальному порядку знанія,—нѣмцы извратили многія истины разума, тѣмъ не менѣе у нихъ всегда оставалась часть истинъ нетронутой, благодаря глубокой традиціи и установившимся привычкамъ, и они воздѣлывали эту оставшуюся часть съ невыразимою любовью". „Среди самыхъ плачевныхъ заблужденій, они сохраняютъ благородную силу мышленія, по сравненію съ коей французскіе софисты кажутся дѣтьми или слабоумными старцами". „Германская философія, корректируя процессъ своего изслѣдованія традиціонными догматами, сохранила въ себѣ тѣнь религіи, которая проникла всѣ ея части и на нѣкоторое время наполнила ее жизнью"[1]).

Уже изъ послѣднихъ словъ видно, что Джоберти признаетъ всего лишь *тѣнь* онтологичности, къ тому же сохраненной въ германской мысли „на нѣкоторое время". Подчеркиваніе идеальнаго характера нѣмецкой философіи у него связано съ полемическимъ моментомъ. Онъ хвалитъ и одобряетъ нѣмецкую философію въпику французской и для того, чтобы кольнуть и унизить ненавистное ему французское картезіанство. Когда же онъ начинаетъ разсматривать ее по существу, то тонъ его становится почти столь же суровымъ и рѣшительнымъ, какъ и при сужденіи о философіи Декарта. Онъ указываетъ и особенно подчеркиваетъ, что, несмотря на благіе порывы и на самыя лучшія намѣренія, нѣмецкая философія не въ силахъ преодолѣть психологизмъ, и великое движеніе нѣмецкой мысли отъ Канта къ Гегелю есть повтореніе въ какихъ то новыхъ и огромныхъ измѣреніяхъ, но все-же стараго картезіанскаго круга: отъ психологизма въ основныхъ принципахъ къ мечтательному пантеизму въ окончательныхъ линіяхъ системы.

Эта часть новой философіи была почти современной Джоберти, и мы не можемъ ждать отъ него всесторонняго ея знанія и исчерпывающихъ сужденій. Тѣмъ не менѣе, онъ правильно нащупываетъ основной недостатокъ идеализма, начатаго Кантомъ,

---

[1]) II, 36; I, 26; 59; Primato, I, 125; Intr. 1, 62.

и остроумно связываетъ свои проницательныя замѣчанія съ основнымъ недостаткомъ новой философіи,—съ психологизмомъ.

По мнѣнію Джоберти, Кантъ, несмотря на все свое глубокомысліе и несмотря на несоизмѣримость его генія съ легкомысленнымъ геніемъ основателя новой философіи, есть продолжатель дѣла Декарта: „Кантіанство есть не что иное, какъ картезіанство, доведенное до совершенства". „Съ рѣдкою философскою глубиною, достойною лучшаго примѣненія, Кантъ въ Германіи сдѣлалъ то, что пытался сдѣлать Декартъ съ невѣроятнымъ легкомысліемъ во Франціи". „Въ Критикѣ чистаго разума, гдѣ Кантъ слѣдуетъ картезіанскому методу, психологія уничтожаетъ онтологію". „Правда, паралогизмы Канта достойны великаго мыслителя и вовсе не такъ элементарны, какъ ошибки Декарта". И все-же Кантъ, „всего лишь величайшій психологъ. Его теоретическое ученіе въ корнѣ испорчено, и даже, если говорить строго, это даже и не система" [1]). Ибо философія Канта въ послѣднемъ счетѣ есть выраженіе глубочайшаго скептицизма. Частичный скептицизмъ Юма распространяется Кантомъ на всѣ области знанія и возводится въ систему. Вслѣдствіе этого Кантъ свершаетъ какъ разъ обратное тому, что самъ онъ себѣ приписываетъ. Вмѣсто Коперниканскаго дѣянія, заставляющаго землю человѣческаго знанія вращаться вокругъ солнца объективной громады вещей, Кантъ устанавливаетъ въ философіи *Птоломееву* точку зрѣнія, по которой весь міръ въ его безконечности вращается вокругъ познающаго „я" человѣка. Въ концѣ концовъ, это есть возвращеніе къ древнему релятивизму Протагора; ибо, отвергая онтологическій принципъ Платона, высказанный въ *Законахъ* и гласящій, что истинной мѣрою вещей является Богъ, Кантъ объявляетъ мѣрою всѣхъ вещей человѣческое познаніе. Этимъ психологизмъ вводится въ самую глубину гносеологическихъ принциповъ.

Остатки онтологизма Джоберти видитъ лишь въ моральномъ ученіи Канта. „Антиноміи теоретическаго разума нашли поправку въ категорическомъ императивѣ, въ коемъ подъ формой морали возстановляется Идея, только что разрушенная, и этимъ открывается дорога Фихте, онтологическіе доктрины котораго связываются скорѣе съ практическимъ, чѣмъ съ теоретическимъ разумомъ его предшественника" [2]). Впрочемъ, эти остатки онтологизма

---

[1]) I, 26. II, 47; I, 63; I, 632, I, 27.

[2]) Errori, II, 49; Intr. II, 91; II, 105: I, 62. Errori, I, 45.

не спасли послѣ-кантовскую нѣмецкую мысль отъ рокового вовлеченія въ неизбѣжныя слѣдствія изъ психологизма въ пантеизмъ. И какъ картезіанство съ необходимостью порождаетъ Спинозу, такъ кантіанство фатально порождаетъ пантеистическія доктрины Фихте, Шеллинга, Гегеля. „Нѣмецкіе пантеисты основываютъ обыкновенно свои системы на идеѣ абсолютнаго. Но ихъ абсолютное есть compositum изъ Сущаго и существующаго. Поэтому онтологизмъ этихъ мыслителей совершенно мнимый—и въ существѣ таитъ доктрину противоположную. Фихте, Шеллингъ и Гегель настоящіе психологисты, и ихъ абсолютное, ихъ идеи, которыя развиваются и расчленяются, — слагаются изъ элементовъ внутренно-или внѣшне-чувственныхъ, какъ протяженное и мыслящее бытіе Спинозы, отличаясь отъ него лишь тѣмъ, что у нѣмецкихъ философовъ мѣсто идеи субстанціи занимаетъ идея силы или причины. Правда, въ ихъ абсолютномъ какимъ-то образомъ сохраняется и Идея, но такъ какъ Идея сливается у нихъ съ понятіемъ существующаго, которое ее разрушаетъ, получается внутреннее противорѣчіе, разрастающееся отъ первыхъ принциповъ до самыхъ послѣднихъ слѣдствій и отнимающее у названныхъ системъ, какъ бы ни были искусны ихъ создатели, подлинно научное значеніе“. „Вы, обращается Джоберти къ нѣмецкимъ мыслителямъ, представляете абсолютное, какъ мысль вашей мысли, и приписываете ему то, что содержится въ вашемъ собственномъ духѣ. Но въ такомъ случаѣ вы создаете Бога по образу вашему, и вы недолжно относитесь къ несотворенной природѣ: ваше абсолютное есть не что иное какъ амплификація относительнаго“.

Благодаря этой подмѣнѣ истиннаго Сущаго расширеннымъ и абсолютизированнымъ образомъ существующаго, нѣмецкій пантеизмъ представляется Джоберти одной изъ самыхъ опасныхъ формъ психологизма, съ коей нужно бороться самымъ энергичнымъ образомъ. „У христіанства нѣтъ врага болѣе ужаснаго, чѣмъ новый нѣмецкій идеализмъ. Нѣмецкія школы, популярныя во всей Германіи, съ необыкновеннымъ искусствомъ борются съ христіанствомъ, дѣлая все возможное, чтобы уничтожить его, и кажется, весь цивилизованный міръ хотятъ вернуть къ язычеству для того, чтобы отомстить за древнее пораженіе культа Одина. Можно сказать, почитаніе Одина возрождается въ современной Германіи подъ маской философіи и критики, и тотъ пантеизмъ, который господствовалъ въ началѣ въ грубыхъ формахъ сканди-

навской миѳологіи, теперь возстановляется въ привлекательныхъ культурныхъ формахъ науки и философіи. Германія, нѣкогда разрушившая Римскую Имперію и древнюю пелазгическую культуру, нынѣ стремится низвергнуть Крестъ. И если раньше она воинствовала оружіемъ, то теперь вооружается софизмами и цѣлью избираетъ ниспроверженіе идеальныхъ истинъ“ [1]).

Здѣсь Джоберти возвышается до почти пророческой проницательности. Во-первыхъ, онъ предсказываетъ, что идеализмъ нѣмецкій приведетъ къ новому господству эмпиризма и матеріализма. Прежде чѣмъ достигнуть истины, человѣческій разумъ долженъ пройти *весь* кругъ ошибокъ и заблужденій. „Не далеко то время, когда дряблый и туманный раціонализмъ, господствующій въ настоящее время, перейдетъ въ новый сенсуализмъ, и это по всей вѣроятности случится въ Германіи“. То, что XVIII вѣкъ сдѣлалъ наспѣхъ и волнуясь то будетъ продѣлано со всей научностью Германіей, которая дастъ міру примѣръ спокойнаго и ученаго изгнанія Сущаго изъ всѣхъ областей знанія.

Во-вторыхъ, что́ кажется еще болѣе замѣчательнымъ, Джоберти предвидитъ, что послѣднимъ слѣдствіемъ новоевропейскаго психологизма будетъ появленіе новаго, *внутренняго варварства*, которое соединившись съ варварами внѣшними, наводнитъ Европу и станетъ концомъ ея современной культуры. „Внѣшнее варварство, соединившись съ внутреннимъ, приведетъ къ новымъ Среднимъ Вѣкамъ и ко многимъ столѣтіямъ несказанныхъ бѣдствій, пока изъ за-океанскихъ странъ не появятся новые Цезаро и Кортецъ иной расы и не увидятъ гордыхъ развалинъ Парижа и Лондона“ [2]). Джоберти какъ бы не ясно предвидѣлъ возвращеніе къ внутреннему варварству и къ духовному одичанію той страны, которая съ наибольшею энергіею и окончательностью осуществляла въ дальнѣйшемъ всесторонній, жизненный и теоретическій отрывъ отъ сущей Идеи.

VII.

Основной недостатокъ новой философіи съ новымъ углубленіемъ Джоберти разсматриваетъ въ критикѣ идеологической системы Розмини. Проблема психологизма, до сихъ поръ охарактеризованная общими и большими штрихами, въ столкновеніи съ

[1]) II, 115; II, 117; Errori I, XVI. Ср. Errori II, 143. Ср. Эскурсъ I.
[2]) I, 130. Errori II, 98.

Розмини обостряется до четкой и краткой формулировки. Универсальный интересъ спора Джоберти съ Розмини въ томъ и заключается, что основные аргументы Джоберти носятъ характеръ *типическій*, и, формально направленные на философію Розмини, на самомъ дѣлѣ мѣтятъ дальше и глубже, и истинными антагонистами въ этомъ блестящемъ столкновеніи являются: *новоевропейскій психологизмъ*, съ одной стороны, и *платоническій онтологизмъ*, съ другой.

Сущность ученія Розмини, какъ правильно его формулируетъ Джоберти, сводится къ слѣдующему.

Критически разсматривая исторію философіи, Розмини устанавливаетъ два общихъ положенія: 1. познаніе совершенно необъяснимо безъ признанія идеальныхъ формъ мысли; 2. съ другой стороны, множественность идеальныхъ формъ, на которой остановилась философія Канта, во имя высшихъ и настойчивыхъ требованій разума должна быть сведена къ единству [1]). Это сведеніе къ единству и становится основной задачей философіи Розмини. Нѣтъ сужденія, въ которое бы не входила идея бытія. Это наиболѣе общая и основная категорія. Но если мы хотимъ взять ее въ ея настоящей универсальности, мы должны отдѣлить понятіе бытія отъ понятія реальности, ибо то, что можетъ никогда не осуществиться и не облечься въ форму реальнаго бытія, тѣмъ не менѣе вполнѣ мыслимо. Другими словами, самой общей категоріею и „послѣднею абстракціею“ является идея не реальнаго, а *возможнаго бытія*. Эта идея познается сама собою и черезъ себя самое. Все же остальное познается при помощи нея и черезъ нее. Посему идея возможнаго бытія является тѣмъ началомъ, изъ коего можетъ быть выведена и къ коей можетъ быть сведена вся множественность познавательныхъ формъ. „Новый опытъ“ Розмини главнымъ образомъ посвященъ изложенію того, какъ изъ идеи возможнаго бытія могутъ быть выведены сначала общіе принципы разсужденія, элементарныя идеи (единство, число, возможность, универсальность, необходимость, безусловность), а затѣмъ—основы конкректнаго познанія: идеи субстанціи и причины. Для того же, чтобы дойти до тѣлесной субстанціи съ движеніемъ, пространствомъ и временемъ, Розмини считаетъ нужнымъ лишь скомбинировать идею возможнаго бытія съ ощущеніями [2]).

[1]) Nuovo Saggio, Sez. I—IV.

[2]) Ibid. Sez. VI.

Джоберти прежде всего устанавливаетъ, что „идеологическая теорія Розмини въ существѣ совершенно сходится съ основнымъ ядромъ критической философіи“, а такъ какъ философія Канта есть усовершенное картезіанство, то теорія Розмини есть послѣднее выраженіе *картезіанскаго* принципа. Но такъ какъ теорія Розмини есть *новая* и усовершенствованная форма принциповъ Декарта, то и возраженія противъ нея даютъ возможность по новому и мѣтче аттаковать условный принципъ новой философіи [1]).

Въ самомъ дѣлѣ, сведеніе множества гносеологическихъ проблемъ къ единой проблемѣ первой идеи даетъ возможность поставить четкій вопросъ *о природѣ этой первой идеи* и тѣмъ самымъ въ упоръ подойти къ острію, раздѣляющему психологизмъ отъ онтологизма. Что собою представляетъ первая идея? Розмини называетъ ее сущимъ *возможнымъ*. „Что онъ хочетъ сказать этимъ? Что не существуетъ самая идея идеальнаго бытія? Или же только, что не существуетъ 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, что̀ эта идея, представляя всякое бытіе, не должна ли прежде всего представлять *самое 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 чемъ 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“. „Этотъ вопросъ можно поставить и въ иной формѣ. Можно спросить Розмини: что̀, 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

[1]) Errori, I, XVIII; II, 165; I, 156; II, 19.

опредѣленнаго 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 самую 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]).

Но если первая идея должна быть признана реальной, а не возможной, если тѣмъ самымъ за первоначало философіи приходится признать *сущую Идею*, то спрашивается, какое отношеніе эта Идея имѣетъ къ сущему безусловному, или иначе каково отношеніе между сущей Идеею и Богомъ, между принципомъ гносеологіи и первымъ принципомъ онтологіи?

Розмини колеблется, и то готовъ отнести первую идею къ Сущему безусловному, то считаетъ ее одною изъ *продукцій* Сущаго. Въ этомъ колебаніи, въ этомъ двойномъ рядѣ взаимноисключающихъ утвержденій Джоберти видитъ коренную немощь основного принципа новой философіи. Вопросъ ставится радикально: первая идея либо тварь, либо Творецъ,—либо Сущее, либо произведенное имъ существующее. Tertium non datur!

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 твари [2]). „Идеальное сущее, повторяетъ Джоберти, есть нѣкоторое свойство, аттрибутъ, принадлежность Творца, или какое-нибудь качество твари. Въ первомъ случаѣ духъ нашъ имѣя, объектомъ непосредственной интуиціи идеальное сущее, долженъ необходимо имѣть нѣкоторую интуицію Бога,

[1]) Errori, II, 178—179; II, 72. Ср. II, 175; Intr. II, 182, 183, 189.
[2]) Errori, I, 125; 126; I, 131; ср. I, 21; I, 28.

ибо всѣ свойства и принадлежности Бога не отличаются реально отъ божественной природы, даже когда различаются реально между собой, какъ, напр., божественныя ѵпостаси. 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 по скольку она существуетъ въ ѵпостаси Слова". Во второмъ же случаѣ, т. е., если идеальное сущее есть нѣчто сотворенное или какая-нибудь принадлежность твари, то необходимо вытекаетъ слѣдствіе, что первичное понятіе, первая истина, основа всего познаваемаго, есть нѣчто конечное, случайное, относительное, сотворенное—совершенно какъ въ психологизмѣ, котораго такъ боится Розмини. И Розмини не спасетъ утвержденіе, что его сущее не есть модификація разума, а нѣчто объективное, находящееся внѣ разума... „Вѣдь если эта идеальная объективность 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". „Психологистомъ, четко и окончательно формулируетъ свою мысль Джоберти, я называю того, кто первымъ началомъ знанія считаетъ нѣчто сотворенное, *все равно, является ли оно принадлежностью человѣческаго духа или существуетъ внѣ него, ибо все сотворенное субъективно въ сравненіи съ истиннымъ безусловнымъ и не можетъ быть признано по истинѣ объективнымъ даже если помѣщать его внѣ человѣческаго духа*" [1]). „Итакъ я объявляю Розмини, заключаетъ Джоберти, чистѣйшимъ психологистомъ въ основныхъ принципахъ. Онъ прибѣгаетъ къ онтологическимъ палліативамъ только для того, чтобъ скрыть отъ читателей и отъ самого себя печальные выводы своей системы. И чтобъ избѣжать этихъ выводовъ, онъ долженъ впадать въ вопіющія противорѣчія и, 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]).

[1]) Errori, I, 26; I, 25; I, 131.

[2]) Errori, I, 131; I, 29; I, 143; II, 52 и т. д. Ср. пространное изложеніе этого спора въ *Розмини и его теорія знанія*. Джоберти подвергаетъ еще про-

И эти особенности не являются *личными* особенностями Розмини. Это типическія черты основного принципа новой философіи. И Розмини интересенъ для Джоберти, какъ современный, близкій и послѣдній (для него) выразитель началъ, впервые ясно установленныхъ Декартомъ. Разбирая Розмини, Джоберти досказываетъ до конца свою общую мысль о новой философіи и завершаетъ стройный циклъ тѣсно связанныхъ между собой критическихъ замѣчаній.

---

2. Преданія истинной философіи.

VIII.

Разсматривая новую философію какъ отдѣльный замкнутый вопросъ и находя ее проникнутой кореннымъ и глубокимъ недостаткомъ, Джоберти менѣе всего склоненъ отрицательно относиться ко всей исторіи философіи вообще. Наоборотъ, какъ уже, было замѣчено, онъ критикуетъ новую философію главнымъ образомъ за отрывъ отъ міровыхъ философскихъ традицій, главнымъ образомъ за то, что въ лицѣ Декарта, новая философія пренебрегла тысячелѣтними завоеваніями человѣческаго духа и отвергла грандіозный фундаментъ, заложенный античными мыслителями, и обширное зданіе, сооруженное на этомъ фундаментѣ отцами Церкви и средневѣковой философіей.

Поэтому въ исторіи философіи для Джоберти намѣчаются какъ бы двѣ магистрали: одна—темная, знаменующая паденіе истиннаго умозрѣнія,—она истоки свои имѣетъ въ Аристотелѣ затѣмъ подчеркивается въ средневѣковомъ номинализмѣ и наконецъ вступаетъ въ полныя права въ новоевропейской философіи, начиная съ Декарта; другая—свѣтлая, хранительница истинныхъ сокровищъ и вѣчныхъ достиженій умозрѣнія,—она всего сильнѣе представлена Платономъ и затѣмъ идетъ черезъ Августина, Ансельма, Бонавентуру, Мальбранша, Лейбница, Джердиля, Вико. Насколько первая линія вызываетъ глубочайшее отрицаніе Джо-

---

странному анализу эклектическую философію Кузена и въ *Introduzione*, и въ *Errori*, и особенно въ *Considerarioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin.* Но въ виду малаго интереса, представляемаго не оригинальной философіею Кузена, я оставляю безъ разсмотрѣнія критику Джоберти, на нее направленную.

берти и желаніе кореннымъ образомъ отъ нея отмежеваться, настолько вторая линія встрѣчаетъ его энтузіастическое признаніе и твердое убѣжденіе, что только на основѣ тысячелѣтнихъ традицій истинной философіи возможно подлинное движеніе впередъ и плодотворное творческое созиданіе новыхъ точекъ зрѣнія. Если критика новой философіи отрицательно намѣчаетъ основную задачу Джоберти — *преодолѣніе психологизма*, то изслѣдованіе вопроса о „свѣтлой“ магистрали, т. е. о той большой линіи платоническихъ преданій, которую самъ Джоберти считалъ для себя опредѣляющей, должно выяснить, на что могъ положительно опираться Джоберти при выполненіи своего смѣлаго и почти дерзкаго замысла: пойти въ своемъ философствованіи противъ духа новой философіи и противъ основныхъ тенденціи своего времени для возстановленія „онтологизма сильнаго и глубокаго“.

Этотъ вопросъ представляетъ особый и спеціальный интересъ потому, что разрѣшеніе его совпадаетъ съ разрѣшеніемъ другого вопроса, необходимо возникающаго при изученіи Джоберти, а именно вопроса о вліяніяхъ, пережитыхъ Джоберти въ философскомъ своемъ самоопредѣленіи, и о томъ, въ атмосферѣ какихъ духовныхъ наученій замыслилось и сложилось его собственное міровоззрѣніе. Джоберти самъ даетъ въ высокой степени значительную историко-философскую *генеалогію* своего онтологизма, и только невниманіемъ и недостаточнымъ изученіемъ его твореній можно объяснить игнорированіе его собственныхъ и щедрыхъ свидѣтельствъ объ истинныхъ корняхъ и истокахъ его философіи. Эти свидѣтельства тѣмъ болѣе важны, что самъ себя Джоберти ставитъ въ строго опредѣленный историческій рядъ и тѣмъ несомнѣнно повышаетъ интересъ къ своей философіи. Ибо, поставленная въ рядъ міровыхъ теченій, соединенная съ ними живою нитью духовного и историческаго преемства, его философія, помимо интереса индивидуальнаго, пріобрѣтаетъ интересъ универсальный. Не теряя ничего изъ своей индивидуальной значительности безусловно творческаго факта въ исторіи философіи XIX столѣтія, этимъ самымъ философія Джоберти озаряется универсальною значительностью судебъ такого вселенскаго теченія мысли, какъ платонизмъ [1]),

[1]) Исторія платонизма, понимаемаго въ широкомъ смыслѣ слова, не какъ доктрина Платона, а какъ особый духовный типъ мышленія, возникшій значительно раньше Платона и въ немъ лишь нашедшій наиболѣе блестящаго выра-

IX.

Опредѣляющее мѣсто въ созданіи свѣтлой магистрали занимаетъ Платонъ. Тутъ между двумя магистралями можно установить любопытный параллелизмъ. Насколько важную роль въ созданіи ново - европейскаго психологизма сыгралъ Декартъ, настолько же рѣшительное значеніе для созданія антично-христіанскаго онтологизма имѣетъ Платонъ. И насколько дѣло Декарта находитъ геніальныхъ и творческихъ продолжателей среди новыхъ и новѣйшихъ философовъ, — настолько и дѣло Платона имѣетъ геніальное продолженіе въ цѣломъ рядѣ средневѣковыхъ, новыхъ и новѣйшихъ мыслителей. Поэтому, подобно тому какъ въ критикѣ новой философіи Джоберти больше всего останавливается на Декартѣ, такъ въ опредѣленіи традиціи истинной философіи, онъ больше всего останавливается на Платонѣ. При этомъ нужно замѣтить, что мнѣнія Джоберти о Платонѣ представляютъ тройной интересъ: во-первыхъ, какъ *существенный моментъ философемы Джоберти* о судьбахъ человѣческой мысли; во-вторыхъ, какъ значительное и достойное изученія *истолкованіе философіи Платона*, сдѣланное въ духѣ исконно-итальянскаго отношенія къ Платону и сильно отличающееся отъ тѣхъ общихъ концепцій о Платонѣ, которыя устанавливались въ первую половину XIX вѣка въ нѣмецкой литературѣ о Платонѣ [1]); въ третьихъ, какъ типическая формулировка положительныхъ задачъ собственной философіи Джоберти.

Поэтому намъ надлежитъ со всей тщательностью остановиться на этомъ пунктѣ.

зителя—до сихъ поръ не написана. И въ ней несомнѣнно Джоберти долженъ былъ бы занять почетное мѣсто, тѣмъ болѣе важное, что онъ былъ первымъ мыслителемъ, понявшимъ исторію платонизма *универсально*, какъ вселенское начало въ исторіи философіи и отождествившимъ судьбы платонизма съ судьбами „свѣтлой магистрали“. Но и при узкомъ пониманіи платонизма, какъ ученія Платона, Джоберти не можетъ быть обойденъ при разсмотрѣніи его исторіи, и потому отсутствіе Джоберти въ общихъ исторіяхъ платонизма (*Stein*. Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Göttingen, 1862 — 75. *Fouillée*. La Philosophie de Platon, v. III. Histoire du Platonisme. Paris, 1890) нельзя не признать несомнѣннымъ *пробѣломъ*.

[1]) У насъ привыкли считать изученіе Платона дѣломъ нѣмецкой литературы, забывая что первый основоположительный періодъ изученія Платона (изданіе текста, переводъ, комментарій), связанный съ живымъ и жизненнымъ его усвоеніемъ, является дѣломъ *итальянскихъ* ученыхъ, поэтовъ и мыслителей во главѣ съ Марсиліемъ Фичиномъ. (См. монументальную работу *Della Torre*. Storia

„Платонъ, говоритъ Джоберти, несомнѣнно крупнѣйшій мыслитель и моралистъ древности. Онъ жилъ въ центрѣ трехъ Грецій, въ средоточный періодъ пелазгической мудрости и выражаетъ послѣднюю съ наибольшимъ совершенствомъ, затмевая всѣхъ предшественниковъ, современниковъ и тѣхъ, кто продолжалъ его традиціи; ибо въ его личности собираются въ фокусъ и въ центръ всѣ сокровища эллинской окружности и всѣхъ концовъ эллинской земли, такъ что онъ является нѣкіимъ средоточіемъ эллинства и въ порядкѣ времени, и въ порядкѣ пространства". Платонъ весь насыщенъ благороднѣйшими традиціями, и въ извѣстномъ смыслѣ про него можно сказать, что „несмотря на свое божественное дарованіе, онъ не внесъ ни чего существенно новаго, ибо во всѣхъ частяхъ своей философіи былъ дорійцемъ и пиѳагорикомъ". Субстанція Платоновой философіи восходитъ по крайней мѣрѣ, къ Пиѳагору и есть естественное раскрытіе пелазгическаго слова, каковое изъ всѣхъ преданій язычества по крайней мѣрѣ западнаго, ближе всего подходитъ къ истокамъ первоначальнаго откровенія. „Платонъ отличается отъ другихъ итало-греческихъ философовъ, за нимъ слѣдовавшихъ и ему предшествовавшихъ (исключая Пиѳагора), тѣмъ, что дорическая идея выражается въ немъ съ наибольшею цѣльностью, положительностью, чистотою и законченностью, безъ искаженій, безъ отрицаній и ущерба. Лишь Пиѳагоръ широтой своей философіи не уступаетъ Платону, а соціальнымъ универсализмомъ его превосходитъ. Но аѳинскій мыслитель имѣетъ то преимущество надъ Тирренскимъ, что явился въ мірѣ позже него и потому приблизилъ къ большей зрѣлости сѣмена, брошенныя Пиѳагоромъ" [1]).

---

dell' Accademia Platonica di Firenze. Firenze, 1902). Джоберти вмѣстѣ съ Розмини примыкаетъ къ почтеннымъ традиціямъ *итальянскаго* платонизма и наряду съ глубокомысленными разсужденіями Розмини о труднѣйшихъ пунктахъ Платоновой философіи (въ Teosofia, v. IV и Aristotele esposto ed esaminato) являетъ поучительный примѣръ принципіально иного отношенія къ Платону, чѣмъ то, которое установилось въ литературѣ нѣмецкой. Для Джоберти Платонъ не фактъ исторіи, не то что *было* и прошло, а то, что въ высочайшей степени *есть* и по сравненію съ чѣмъ становятся отжитымъ прошлымъ многія явленія новой и даже новѣйшей философіи. Къ сожалѣнію, линія Джоберти была прервана выступленіемъ Спавенты, и тѣ изслѣдованія о Платонѣ, которыя пишутся итальянцами во второй половинѣ XIX столѣтія (Tocco, Chiapelli, Zuccante и т. д.), проникнуты духомъ не Фичина — Джоберти, а Шлейермахера—Целлера. Впрочемъ, блестящій переводъ Платона во второй половинѣ XIX столѣтія былъ сдѣланъ Ф. Бонги, восторженнымъ почитателемъ Розмини.

[1]) Del Buono. XIV, XV, 63, XIII. Ср. Introd. II, 158; Del Bello, 15.

Тѣ, мыслители, которые явились послѣ Платона, уже не способствовали дальнѣйшему вызрѣванію субстанціи Платоновой философіи. Наоборотъ, начиная съ Аристотеля, они стали искажать и обѣднять достиженія Платона, перемѣшивая ихъ съ чуждыми и низшими типами воззрѣній, такъ что у нихъ остается всего лишь часть по сравненію съ цѣлымъ, что было у Платона. „Перипатетики и александрійцы, стоики и поздніе академики—суть платоники во всемъ, что есть прочнаго и доброкачественнаго въ ихъ умозрѣніи и особенно въ морали; они отходятъ отъ Платона лишь въ отрицательныхъ и ошибочныхъ частяхъ своей философіи, ибо въ нихъ уже начинаетъ преобладать пантеизмъ, или же тотъ поверхностный сенсуализмъ, вторженіе котораго стало ослаблять эллинскій геній уже въ эпоху Александра и убило заодно съ пиѳагоро-сократовскимъ идеализмомъ золотую литературу, начатую Гомеромъ, Демосѳеновское краснорѣчіе и подъ конецъ совсѣмъ угасило благородный духъ греческаго народа“. Поэтому Платонъ занимаетъ дѣйствительно центральное положеніе въ античномъ язычествѣ и можетъ быть названъ „пелазгическимъ мудрецомъ по преимуществу“ [1]).

Въ чемъ же заключается „пелазгическая“ мудрость Платона?

Не нужно особыхъ доказательствъ для того, чтобы видѣть что прельщаетъ Джоберти въ Платонѣ больше всего всесторонній и послѣдовательно проведенный *онтологизмъ*. Платонъ справедливо представляется Джоберти величайшимъ, сознательнымъ и вдохновеннымъ учителемъ онтологизма. И это прежде всего нужно сказать о методѣ Платоновой философіи. „Этотъ методъ есть діалектика, составляющая особенность аѳинскаго мудреца и представляющая собою самый авторитетный и самый универсальный методическій процессъ изъ всѣхъ намъ извѣстныхъ. Онъ авторитетенъ потому, что основывается на самомъ Логосѣ, такъ какъ онтологически онъ есть раскрытіе начала, потенціально ихъ

[1]) Теперь, когда современная наука раздвинула историческіе горизонты и показала глубокую древность эгейской культуры и сравнительную молодость того, что обыкновенно называли греческой культурой, эта характеристика Платона, даваемая Джоберти, кажется особенно проницательной. Есть черты близости между этой характеристикой и тѣмъ подходомъ къ новому истолкованію Платона и платонизма, который дѣлается въ рядѣ работъ свящ. *П. Флоренскаго*: Общечеловѣческіе корни идеализма. Бог. Вѣст. 1909, № 2, 3; Пращуры любомудрія. Тамъ же, 1910, № 4; Напластованія эгейской культуры. Тамъ же, 1913. № 7—8; Не восхищеніемъ непщева. Тамъ же, 1915, № 7—8. Смыслъ идеализма. Юбилейный сборникъ Имп. Моск. Академіи. Сергіевъ Посадъ, 1914.

содержащаго. Онъ универсаленъ потому, что включаетъ въ себя синтезъ и анализъ, дедукцію и индукцію, процессъ восхожденія и нисхожденія, процессъ онтологическій и психологическій и исчерпываетъ оба цикла, по коимъ движется человѣческая мысль и міръ матеріальной дѣйствительности. Всѣ частные методы суть лишь моменты этого универсальнаго метода, идею котораго мастерски набрасываетъ Платонъ въ Федрѣ, въ Филебѣ, въ Софистѣ, въ Политикѣ, въ Государствѣ и образцы котораго на собственномъ своемъ примѣрѣ показываетъ почти во всѣхъ своихъ діалогахъ. Логика Аристотеля имѣетъ то же отношеніе къ діалектикѣ Платона, что перипатетическая метафизика къ ученію объ идеяхъ, т.-е. отношеніе части къ цѣлому; ибо діалектика содержитъ не только начатки силлогистики, но и начала индукціи и экспериментальной гипотезы, введенныя въ современную науку Галилеемъ“ [1]).

Въ полномъ согласіи съ онтологическимъ методомъ находятся основныя начала Платоновой философіи. Философія Платона „основывается на абсолютномъ конкретѣ и отъ него заимствуетъ свою научную содержательность; ибо не можетъ быть авторитетной доктрина, если основой она имѣетъ отвлеченность. Въ древности нѣтъ философа, который бы съ такою силою, какъ Платонъ, былъ захваченъ конкретностью идеальныхъ истинъ, ибо онъ обладалъ въ высочайшей степени тѣмъ діалектическимъ органомъ, который въ Государствѣ названъ *окомъ души*,—который въ умозрѣніи играетъ ту же роль, что телескопъ при разсмотрѣніи звѣздъ. Вѣдь Платонъ отождествляетъ Идею съ Сущимъ и Сущее съ необходимою и безусловною причиною, полагая въ этомъ высшемъ конкретѣ, одновременно реальномъ и идеальномъ, корень всякой другой конкретности и авторитетное начало всякаго сужденія. Къ этому высшему конкрету должны быть возведены всѣ отдѣльныя дисциплины, притязающія на званіе науки и не довольствующіяся рангомъ простого мнѣнія, вслѣдствіе чего сама геометрія и аксіомы, въ нее входящія, суть простыя гипотезы, если онѣ не имѣютъ отношенія къ высшему объекту діалектики“. Платоновская Идея отличается отъ логическаго понятія, а значитъ и отъ аксіомъ науки, собственнымъ существованіемъ, каковое заключаетъ въ себѣ совершенное тожество идеальнаго и реальнаго въ безконечной сущности Сущаго. Логическія понятія такъ

[1]) Del Buono, XVII. Cp. Introd. II, 111.

же, какъ научная аксіома, суть только отвлеченности и, слѣдовательно, не имѣютъ бытія внѣ человѣческаго духа, и въ себѣ самихъ не заключаютъ никакой цѣнности, и не могутъ почитаться законными, если только основаніемъ ихъ не является безусловная и объективная Идея“ [1]). Конечно, не все въ философіи Платона можетъ быть принимаемо безъ всякой критики. Будучи правильной по замыслу, онтологія Платона грѣшитъ нѣкоторыми частными недостатками, и Джоберти совсѣмъ не склоненъ закрывать на нихъ глаза. „Несомнѣнно, онтологическое взаимоотношеніе міра Идей съ Космосомъ у Платона носитъ нѣсколько пантеистическій характеръ; но заблужденіе смягчается пиѳагорейскимъ утвержденіемъ существеннаго дуализма между идеею и матеріею... Чтобы очистить Платонизмъ отъ всякихъ налетовъ пантеизма, а также отъ коренного дуализма, чтобы освободить его отъ загрудненій, связанныхъ съ допущеніемъ вѣчной матеріи, и установить истинныя отношенія между Логосомъ и Космосомъ,— для этого достаточно сочетать его съ принципомъ божественнаго творенія“. И въ этихъ недостаткахъ Джоберти видитъ лишь побужденіе къ самостоятельному творчеству,—безъ коего, впрочемъ, онъ не признаетъ возможнымъ даже простое усвоеніе и пониманіе Платоновой философіи,—и онъ считаетъ ихъ совершенно устранимыми при болѣе послѣдовательномъ проведеніи онтологическаго первоначала [2]).

Поэтому недостатки Платона носятъ случайный характеръ. „Вся же его философія, основываясь на твердомъ фундаментѣ, убѣдительна, дѣйственна, заразительна и по природѣ своей оплодотворительна. Откуда и происходитъ ея вѣчная юность, благодаря коей она пригодна для всякой эпохи, хотя и оспаривается съ невѣроятною дерзостью людьми развращенными и посредственными—тѣми, кто ненавидитъ ее по испорченности души или не понимаетъ по умственной близорукости, тѣми кто не хочетъ или не умѣетъ подняться на вершокъ выше матеріальной жизни и обычаевъ толпы“. „Платонизмъ дивнымъ образомъ спаянъ съ художественной литературой, съ искусствомъ, съ строгою наукою, и прежде всего съ музыкой, съ гимнастикой, съ поэзіею, съ краснорѣчіемъ, съ астрономіею, съ математикой; съ другой стороны, онъ связанъ съ гражданственностью и подчиняетъ высшимъ тре-

---

[1]) Del Buono, XIX, XX. Ср. Considerazioni, 176.

[2]) Ibid. XVI, XV; Ср. Introd. II, 108; III, 175—176.

бованіямъ морали законодательство и государственную жизнь. Сынъ Аристона, послѣ старыхъ пиѳагорейцевъ первый изъ крупныхъ философовъ, остался вѣренъ дорическому генію и сталъ помышлять о гармоническомъ сочетаніи всѣхъ духовныхъ дѣятельностей и предуказывать будущее ихъ соединеніе, которое могло осуществляться лишь въ христіанскую эру. Онъ сблизилъ и объединилъ различныя отрасли вѣдѣнія, ему современныя, но не насильственными психологическими связями въ новѣйшемъ стилѣ и особенно въ стилѣ Бекона, но нѣкіимъ высшимъ и божественнымъ образомъ, наподобіе той золотой цѣпи, которою гомеровскій Зевсъ связываетъ земныя вещи съ небесными“ [1]).

X.

Этика Платона, какъ и теоретическая его философія, коренится въ абсолютномъ конкретѣ. Не психологическія связи, а связи божественныя единятъ ее со всею философіей Платона. „Діалектика, примѣненная къ морали, дѣлаетъ ее математически точной и опредѣленной, развертывая списокъ моральныхъ обязанностей согласно раціональному раскрытію божественныхъ Идей... Нравственный законъ единъ и недѣлимъ, поскольку онъ пребываетъ въ Сущемъ и отожествляется съ Идеею; и въ то же время онъ множественъ, поскольку онъ имѣетъ въ виду міръ бываніе и воплощается въ Космосѣ... откуда и происходитъ гармонія и нераздѣльное единство всѣхъ добродѣтелей, что́ утверждается главнымъ образомъ въ Протагорѣ и въ Менонѣ. Діалектическое раскрытіе обязанностей и правъ, зачаточно дающееся въ философіи Платона, отсутствуетъ у новыхъ философовъ, даже у Канта, который, впрочемъ, не могъ и приняться за это предпріятіе вслѣдствіе ложности умозрительныхъ началъ своей философіи. „Изъ совершенства Платонова метода, примѣненнаго къ этикѣ, вытекала практическая строгость ея предписаній, каковая строгость есть не что иное, какъ діалектика осуществляемая въ дѣйствіи“.

Особою и своеобразною стороной Платоновой діалектики является Эросъ. „Эросъ Платона не есть явленіе только психологи-

---

[1]) Del Buono, XXII, XXIII. Ср. то, что здѣсь говорится о Беконѣ съ отвѣтственными словами въ Intr. III, 8. Эта мысль проникаетъ *новую классификацію знанія*, являющуюся послѣдней частью системы Джоберти въ первомъ ея выраженіи.

ческое, не есть только чувство; онъ есть онтологическая реальность, богъ могущественнѣйшій и универсальный". Эросъ разсматривается Платономъ, „какъ первоначальное единство противоположностей и органъ универсальной діалектики не только въ музыкѣ и медицинѣ, но и въ смѣнѣ временъ года и въ физической жизни Космоса. Поэтому, какъ принципъ единенія двухъ порядковъ—реальнаго и идеальнаго, а также области знанія и области природнаго бытія, Эросъ въ себѣ самомъ являетъ начало пиѳагорейской гармоніи" [1]). Эросъ устремляется къ красотѣ и вмѣстѣ съ нею образуетъ нераздѣльную двоицу. „Эросъ и красота, взятые въ своемъ сочетаніи образуютъ пиѳагорейскую гармонію, красота—въ сферѣ понятій и умозрѣнія, Эросъ—въ сферѣ чувствъ и дѣйствія; и оба вмѣстѣ возводятъ діалектику на ту степень силы, что, соединяя противоположности и сочетая крайности въ двойномъ движеніи знанія и дѣйствительности, діалектика вноситъ миръ и украшенность во всѣ вещи, приводя ихъ къ согласію и единству". Благодаря этому органическому и объективному соединенію Эроса съ красотою получается изумительная черта Платоновской философіи, отличающая ее отъ всѣхъ другихъ философій. „Она не только исполнена во всѣхъ частяхъ того сладостнаго благоуханія, которое не имѣетъ ничего равнаго, она не только пронизана тончайшимъ изяществомъ, благодаря которому аѳинскій мудрецъ становится величайшимъ художникомъ, но и больше того: философія Платона возстановляетъ природное содружество наукъ и искусствъ, содружество разума, чувства и воображенія, разрушенное скороспѣлымъ развитіемъ греческой цивилизаціи". „Краснорѣчіе заслуженно занимаетъ почетнѣйшее мѣсто въ античномъ мірѣ, не только какъ могущественное политическое средство и неотъемлемая черта художественной словесности, но и какъ органъ идеальной рѣчи, ибо въ ней по преимуществу жилъ принципъ самого слова. Она мастерски посредствовала между мыслью и дѣйствіемъ, между наукой и литературой, между истиною и красотою, между разумомъ и воображеніемъ, между обиходной прозой и поэтической рѣчью, и въ существѣ представляла гармоническій и пиѳагорейскій синтезъ всѣхъ ихъ, вмѣстѣ взятыхъ" [2]). Платонъ правильно различалъ, наподобіе двухъ Эросовъ и двухъ діалектикъ, и двѣ рето-

---

[1]) Del Buono, XIX, XVIII, XXVI, XXVII.
[2]) Del Buono, XXIII; XXVI. Del Bello, 19.

рики: одну, площадную, утилитарную, доксическую и мнимую,— съ нею онъ сражается самымъ страстнымъ образомъ, другую— небесную, безкорыстную, онтологическую и истинную;—вдохновенные образцы ея онъ даетъ въ Апологіи, въ Федрѣ и въ Пиршествѣ.

И это не было въ немъ случайностью. „Кромѣ правильности основныхъ началъ и онтологическаго метода, Платонъ еще руководился смутнымъ религіознымъ инстинктомъ, который влекъ его безсознательно къ древней, угасшей мудрости пелазговъ, и поэтому часто въ Платонѣ мы встрѣчаемся съ убѣжденіемъ: чѣмъ древнѣе, тѣмъ лучше. Если онъ и возставалъ противъ тѣхъ или иныхъ проявленій искусства своего времени и, въ частности, противъ Гомера, то при этомъ онъ руководился максимальными требованіями отъ искусства и поэзіи, какъ ему казалось, осуществленными въ сѣдой греческой старинѣ, и—можетъ быть, именно въ силу этой почитаемой, почти пелазгической древности Платонъ, идя по слѣдамъ Пиѳагора, укоренилъ въ музыкѣ, т. е. въ музическихъ искусствахъ, какъ философію, такъ и всякія другія благородныя знанія, на которыя способенъ человѣческій разумъ. Поэтому поэзія и вся эстетика имѣютъ для Платона онтологическое и божественное основаніе, совершенно наравнѣ со строгими науками, и фантазія художника также движется въ божественномъ творческомъ актѣ, какъ и умозрительная дѣятельность“ [1]).

XI.

Особое вниманіе удѣляетъ Джоберти политикѣ Платона и, какъ увидимъ ниже, это имѣетъ глубокія личныя основанія и особенное значеніе для философіи самого Джоберти. Если этика Платона основывается на абсолютномъ конкретѣ, то его политика „всецѣло подчинена этикѣ, которая является и пропедевтикой, и базой политики, и ея канономъ, цѣлью и какъ бы душою, оживляющею всѣ ея части. Но не нужно думать, что Платонъ—изобрѣтатель подобнаго рода политическихъ взглядовъ или пріобрѣлъ ихъ исключительно въ школѣ Сократа. Ибо ихъ традиціи восходятъ къ истокамъ дорійской гражданственности и находитъ сильное выраженіе въ реформаторской дѣятельности Пиѳагора. Изъ

[1]) Del Buono XXVII, XXX.

этихъ національныхъ источниковъ Платонъ почерпнулъ не только примать этики надъ политикою, но и могъ заимствовать тѣ особыя формы, въ коихъ идея Блага осуществляется въ политіи и опредѣляетъ частности ея организма. Ибо платоновская община, подобно общинамъ Эгимія и Пиѳагора, есть отображеніе Космоса и коренится въ немъ не только идеею своею, но имѣетъ въ Логосѣ свою дѣйствующую причину. Любовь къ идеѣ вдохновляетъ тесмофора (законодателя) въ такой же мѣрѣ, какъ поэта, оратора, мудреца, художника; отсюда дѣятельность законодателя получаетъ божественный и іератическій характеръ".

„Когда Платонъ хочетъ воплотить идеалъ своего политическаго устройства и приспособить его къ греческому искусству, онъ мѣстомъ своей идеальной поэмы или (если воспользоваться выраженіемъ, имъ одобреннымъ) своей *трагедіи*—избираетъ окрестности Кносса и островъ, въ которомъ господствовали дорійскія учрежденія. Критъ, вначалѣ населеный этео-критянами и кидоніатами, вскорѣ наводненъ былъ пелазгами, и затѣмъ дорянами, которые и дали критянамъ культъ, языкъ и цивилизацію. Миносъ, вдохновленный самимъ Зевсомъ, создалъ законы, запечатлѣнные дорійскимъ геніемъ, и по всей вѣроятности написалъ ихъ на новомъ языкѣ, получившемся въ результатѣ смѣшенія новаго населенія со старымъ. Авторъ діалога, носящаго имя этого царя и считающагося произведеніемъ Платона, замѣчаетъ, что критскіе законы обладаютъ въ греческомъ мірѣ самою почтенною древностью; ибо Ликургъ заимствовалъ свои законы отсюда, и посему Критъ можетъ почитаться однимъ изъ древнѣйшихъ очаговъ культуры, порожденныхъ потомствомъ Дора" [1]).

Эти соображенія разрѣшаютъ задачу нахожденія главной идеи Платоновой политіи и черезъ это позволяютъ проникнуть въ глубочайшій, хотя и скрытый, замыслъ всего ученія Платона въ цѣломъ. Платономъ владѣла слѣдующая мысль: *„вернуть эллинскую цивилизацію къ пелазгическимъ истокамъ черезъ посредство эоликодорійскихъ идей и обычаевъ.* Другими словами Платонъ хотѣлъ возвращенія эллиновъ къ первоначальной культурѣ Іафетидовъ и какъ бы возстановленія среди потомковъ Девкаліона древнѣйшей пелазгической іерократіи. Изъ чего слѣдуетъ, что Платонъ, „въ противоположность большинству своихъ современниковъ, а также и намъ, представителямъ новаго Времени, значительную

[1]) Ibid. XXXIII, XXXIV.

часть своихъ стремленій связывалъ съ прошлымъ и понималъ истинный прогрессъ какъ мудрое возвращеніе къ древности, ибо въ его представленіи древнее равнозначно первоначальному и въ планѣ хронологическомъ есть то же самое, что Идея въ планѣ логическомъ и „занебесная область“ Федра въ планѣ пространственномъ и космическомъ. Иначе быть не могло: ибо наиболѣе древняя древность хранила лучше самыя первоначальныя преданія и память о до-міровой жизни, которая символизировала для Платона чистоту интуитивнаго знанія въ противоположность недостаткамъ и заблужденіямъ наступившей вслѣдъ за тѣмъ рефлексіи“ [1]).

„О пелазгахъ во времена Платона знали еще меньше, чѣмъ во времена Геродота, какъ это ясно изъ Θукидида, величайшаго историка своего времени, плохо освѣдомленнаго о древнемъ періодѣ и столь же не знающаго первоначальныхъ греческихъ истинъ, какъ не зналъ Ливій первоначальныхъ истинъ римскихъ. Платонъ же самымъ горячимъ образомъ заинтересовался древностью, которая была для него какъ бы родовымъ наслѣдствомъ, и собралъ тщательно всѣ миѳографическія воспоминанія, сохранившіяся въ обычаяхъ и законахъ его времени. И если онъ предпочелъ древнее новому, кто можетъ упрекнуть его за это? И не слѣдуетъ ли скорѣе изумляться его глубокой проницательности, сумѣвшей острымъ взглядомъ проникнуть въ будущее и разсмотрѣть въ немъ паденіе Греціи, вышедшее изъ сенсуалистическаго и демократическаго духа времени и его ложной размягченности? Платонъ писалъ въ періодъ агоніи греческой свободы, и всѣ его мнѣнія—непрерывный, пророческій протестъ противъ преобладанія іоническихъ идей и всего того порядка вещей, который неминуемо долженъ былъ привести къ коварной монархіи Филиппа, къ военной диктатурѣ Александра, къ разрушенію греческой независимости и приготовить дорогу къ грядущимъ, римскимъ, и затѣмъ и турецкимъ завоеваніямъ“. Но если Платонъ былъ обращенъ къ прошлому, или, вѣрнѣе, внѣ-временному и если въ политикѣ своей онъ замышлялъ возвратъ къ пелазгической іерократіи, какъ разъ въ этотъ моментъ, когда Греція шла быстрыми шагами къ своему паденію, то спрашивается не фантастиченъ ли былъ соціальный замыселъ Платона? А разъ этотъ замыселъ, по

[1]) Ibid. XXXV, XXXIV. Мы увидимъ въ дальнѣйшемъ, что съ платоновской интуиціей „занебесной области“ Джоберти отожествляетъ первоначальную интуицію Сущаго, играющую роль краеугольнаго камня въ его системѣ.

утвержденію Джоберти, былъ тѣсно связанъ со всей философіей Платона, то не означаетъ ли фантастичность политическихъ взглядовъ Платона утопичности всей его философіи, т. е. его онтологизма? На этотъ вопросъ который въ своей первой части занималъ самого Платона [1]), Джоберти отвѣчаетъ неожиданнымъ и оригинальнымъ образомъ:

„Въ настоящее время обыкновенно смѣются надъ созданіями Платоновой мысли и въ знакъ презрѣнія называютъ ихъ утопіями, забывая, что это слово, если взять его въ подлинномъ и собственномъ значеніи, не означаетъ пустой химеры или вообще чего нибудь предосудительнаго, а напротивъ выражаетъ высокое и достойное понятіе. Вѣдь утопіею должна быть названа всякая идея, либо потому, что въ себѣ самой она не имѣетъ никакого мѣста, либо потому, что пространственно, мѣстно, она и не существуетъ, будучи причастницей божественной и занебесной безграничности, если говорить языкомъ Платона; и еще потому, что воплощаясь въ мірѣ путемъ творенія, она въ своемъ чувственномъ явленіи, никогда не можетъ быть совершенной, если принять во вниманіе внутреннее несовершенство матеріи (къ чему еще нужно добавить первоначальное измѣненіе всей земной сферы),—и копія всегда далеко отстоитъ отъ своего несотвореннаго типа. Такъ что въ этомъ смыслѣ всѣ учрежденія всегда суть утопіи; ибо понятіе, ими представляемое, никогда не представляется адэкватно; и утопія тѣмъ болѣе велика, чѣмъ благороднѣе и важнѣе учрежденіе, ибо несоотвѣтствіе между копіею и оригиналомъ всегда зависитъ отъ высоты послѣдняго“. „Въ такомъ случаѣ утопіею являются и семья, и городъ, и монархія, и республика, ибо слабости людей всегда болѣе или менѣе мѣшаютъ ихъ идеальному совершенству; утопіею является и мораль, ибо нѣтъ и добродѣтели, даже въ героической формѣ, которая бы не была омрачена какимъ-нибудь недостаткомъ; утопіею является и сама религія, взятая въ земномъ видѣ и въ порядкѣ еще грядущаго только искупленія“ [2]).

Больше того, „когда ученый, литераторъ или философъ пытаются возможно точнѣе наслѣдить и выразить идею какого бы то ни было предмета, отвлекаясь отъ недостатковъ, искажающихъ его въ эмпирическихъ явленіяхъ,—они созидаютъ утопію; и вся-

---

[1]) Resp. 446. D; 471. C. E.

[2]) Del Buono, XXXV—XXXVI; XXXVII.

кая спеціальная дисциплина есть поэтому собраніе частныхъ утопій такъ же, какъ и вся совокупность наукъ, поскольку она задается мыслью выразить цѣлостный и совершенный обликъ міра, есть тоже всего лишь великолѣпная и универсальная утопія".

Само собою разумѣется, эти утопіи, отличаясь отъ простыхъ фикцій, не представляютъ одинаковой теоретической цѣнности. Но цѣнность эта нисколько не уничтожается фактомъ ихъ утопичности и во всякомъ случаѣ зависитъ не отъ этого факта, а отъ цѣлей, которыя ставятъ себѣ создающіе ихъ писатели. „Это относится прежде всего къ Платону, ибо мало есть философовъ, которые вызывали столько недоразумѣній какъ Платонъ, оттого, что обыкновенно читая его не задумываясь и не вникая въ его настоящія намѣренія. Издавна принято при всякомъ удобномъ и неудобномъ случаѣ сѣтовать на *Государство* аѳинскаго мыслителя. И еще въ настоящее время критики выражаютъ изумленіе, что такой человѣкъ какъ Платонъ могъ отдаться мечтѣ столь неосуществимой, какъ его политія, и серьезно думать о такомъ сомнительномъ учрежденіи, какъ общность женъ. Но я больше удивляюсь благодушію самихъ критиковъ. Еслибъ Платонъ, создавая свою политію, обнаружилъ то самое благоразуміе, какое обнаруживаютъ критики въ осужденіи его творенія, очевидно онъ не дожилъ бы до нашихъ дней, и критикамъ нечего было бы критиковать".

По мнѣнію Джоберти, *Государство* Платона нельзя понимать дословно, и это наглядно доказываютъ *Законы*. Различіе между этими двумя произведеніями лучше всего объясняется допущеніемъ двухъ видовъ утопіи: „Я различаю два типа утопіи. Одну я назвалъ бы родовой и универсальной. Она имѣетъ въ виду лишь общія данныя, взятыя въ порядкѣ логическомъ, какъ возможности, внѣ отношенія къ конкретной ихъ природѣ. Другая— видовая и частная, приспособляется къ извѣстному кругу живыхъ существъ, взятыхъ конкретно. Каждая изъ этихъ утопій зиждется на идеѣ, на типѣ, на экземплярѣ, ибо въ платоновской идеологіи есть два семейства идей, соотвѣтствующихъ родамъ и видамъ и обнимающихъ въ идеальномъ планѣ всѣ степени знанія, начиная съ наиболѣе общихъ и кончая самыми частными" [1]). Первый типъ утопіи носитъ характеръ діалектическихъ гипотезъ, научное значеніе коихъ состоитъ въ томъ, что онѣ освѣщаютъ

---

[1]) Ibid. XXXVII - XXXVIII; XL; XXXVIII; XXXIX.

особенно ярко универсальнѣйшія понятія, отдѣляя ихъ отъ случайностей реальной жизни и тѣмъ подчеркиваютъ ихъ особенную природу. *Государство*—принадлежитъ къ этому роду утопіи, ибо въ ней есть особое заданіе: раскрыть со всей силой идею политическаго и соціальнаго *единства*. *Законы* же относятся къ второму типу, который беретъ жизнь въ конкретѣ и, хотя нѣсколько идеализируетъ ее, но лишь въ направленіи видовомъ, и потому остается ближе къ эмпирической дѣйствительности.

Но это остроумное различеніе двухъ видовъ утопій не рѣшаетъ еще основного вопроса: фантастичны или реальны оба вида утопій, образцы коихъ далъ Платонъ въ двухъ своихъ обширныхъ политическихъ произведеніяхъ. Джоберти настаиваетъ на ихъ „реальности“ и признаетъ за ними онтологическій характеръ, несмотря на ихъ „утопичность“. Свою мысль Джоберти подтверждаетъ двумя соображеніями: констатированіемъ глубочайшей *ироничности* утопій Платона и ихъ внутреннею связанностью съ послѣдующей исторіею человѣчества.

Что касается иронiи, то она лежитъ въ природѣ онтологической философіи. Идея, встрѣчаясь съ эмпирической дѣйствительностью, неизбѣжно и закономѣрно облекается въ „приспособительныя“ формы иронiи. „Иронія, относящаяся къ сферѣ смѣшного, рождается отчасти отъ расхожденія вещей съ ихъ вѣчными типами, отчасти же вслѣдствіе невиннаго коварства писателя, который дѣлаетъ видъ, что не знаетъ объ этомъ расхожденіи, на самомъ же дѣлѣ его подчеркиваетъ, благодаря чему между нимъ и читателемъ устанавливается тайное пониманіе, носящее пикантный характеръ и вызывающее улыбку безмолвнаго смѣха, живую и смягченную“. „Утопія Платона тѣмъ отличается отъ вульгарныхъ утопій, что пробуждаетъ раздѣльное и опредѣленное сознаніе разницы между божественнымъ идеаломъ и реальною жизнью, и той противоположности, которая обнаруживается между Космосомъ и Логосомъ въ мірѣ бываніа. Такъ что писатель вовсе не обманывается насчетъ гипотетическаго или фиктивнаго характера своей рѣчи и нисколько не вводитъ въ заблужденіе внимательныхъ читателей, способныхъ понять его, ибо его истинная мысль явно сквозитъ въ деликатныхъ формахъ аттической иронiи“.[1]). „Философія Платона и въ особенности его политическія утопіи суть непрерывная иронія, ибо изъ-подъ обо-

[1]) Ibid. XXXIX--XL; XL; XXXIX.

лочекъ реальной гипотезы его идеалъ лишь просвѣчиваетъ; тогда какъ современные утописты, не знающіе ни реальнаго, ни идеальнаго, говорятъ вполнѣ серьезно, и если вызываютъ смѣхъ, то лишь надъ самими собою. Насколько ироническая рѣчь Сократа и Платона гармонировала съ общею утонченностью аттическаго и вообще греческаго генія, настолько же она далека отъ вкусовъ и пониманія современныхъ людей, которые реагируютъ лишь на то, что можно сосчитать или ощупать, и понимаютъ лишь бухгалтерію и машины; вслѣдствіе чего ихъ нёбо безчувственно къ тончайшей соли аттическаго смѣха и, еслибъ кто нибудь въ наше время сталъ подражать Платону, не говорю уже—въ политикѣ или морали, а и въ другихъ областяхъ, онъ остался бы непонятъ и подвергся бы большому риску быть злоистолкованнымъ".

Второе соображеніе Джоберти сводится къ тому, что Идея, не находя себѣ полнаго воплощенія въ эмпирической дѣйствительности и облекаясь поэтому въ ироническія формы утопіи, тѣмъ не менѣе обладаетъ полнотою ноуменальной реальности и находитъ новыя свои воплощенія въ новыхъ явленіяхъ. Поэтому утопіи Платона связаны не только съ пелазгическимъ прошлымъ, но обращены къ будущему, ибо и къ прошлому Платонъ обращается не потому, что оно прошлое, а потому что оно ближе къ Идеѣ. Въ своихъ утопіяхъ Платонъ „замышлялъ оживить идеальную древность, сковать примирительнымъ звеномъ прошлое съ будущимъ, сохраняя сущность древнѣйшихъ учрежденій, имѣлъ въ виду не только свое время, но всякое время, и вѣрилъ гораздо больше въ грядущее, чѣмъ въ настоящее".[1])

XII.

Такова въ общихъ типическихъ чертахъ философія Платона.

Послѣ Платона свѣтлая магистраль истинныхъ философскихъ традицій идетъ черезъ святоотеческую мысль, имѣетъ своихъ блестящихъ представителей въ средѣ средневѣковыхъ мыслителей, въ лицѣ Ансельма, Бонавентуры и Данте, въ новое же время продолжаетъ себя геніально утверждать въ Мальбраншѣ, Лейбницѣ, Вико.

Уже изъ простого перечисленія именъ можно замѣтить, что общимъ и дорогимъ для Джоберти признакомъ, связывающимъ

[1]) Ibid. XXIX; XL—XLI.

всѣхъ названныхъ мыслителей, является *платонизмъ*, т. е. нѣкоторыя онтологическія постиженія, касающіяся самыхъ первыхъ и отвѣтственныхъ вопросовъ философіи. Даръ метафизическаго зрѣнія, столь характерный для Платона и обусловливающій вѣчную „юность“ его философіи, находитъ свое живое продолженіе и новыя геніальныя явленія въ названномъ рядѣ мыслителей, которые образуютъ живыя звенья единой, золотой цѣпи, уходящей въ сѣдую и таинственную „пелазгическую“ древность, и черезъ нее къ самимъ истокамъ первоначальныхъ преданій,— къ божественному созданію и знанія и дѣйствительности всемогущимъ: fiat!

Говоря объ Отцахъ Церкви вообще, Джоберти тѣмъ не менѣе останавливается преимущественно на бл. Августинѣ, который съ юности особенно пронзилъ его сердце[1]). „Послѣ нѣкоторыхъ попытокъ, какъ всякое начало, слабыхъ и несовершенныхъ, послѣ твореній нѣкоторыхъ писателей, вродѣ Климента Александрійскаго, Юстина, Оригена и Лактанція, въ коихъ замѣчается еще неустойчивость и колебаніе не въ вѣрѣ, конечно, а въ научныхъ формахъ, между язычествомъ и христіанствомъ, христіанская мысль въ концѣ четвертаго вѣка находитъ писателя, котораго можно разсматривать какъ творца каѳолической философіи. Св. Августинъ есть одновременно Платонъ и Пиѳагоръ новой истинной философіи, ибо въ христіанскую эпоху онъ одинъ сдѣлалъ то, что по отношенію къ греческой философіи сдѣлали тѣ два свѣточа древности въ различныя времена“. Творческое дѣло Августина заключалось въ томъ, что онъ „первый изъ формулы новаго откровенія сумѣлъ извлечь научный синтезъ идеальныхъ истинъ; онъ различилъ, но не отдѣлилъ философію отъ богословія, понялъ эти двѣ дисциплины, какъ нераздѣльно соединенныя, какъ равно необходимыя для цѣлостнаго раскрытія божественной Идеи; изслѣдовалъ ихъ соотношенія, опредѣлилъ ихъ границы, объяснилъ основоположенія, соотнесъ съ христіанской формулой достиженія языческой мудрости и тѣмъ продолжилъ нить научнаго преданія. Августинъ создалъ твореніе столь обширныхъ размѣровъ, запечатлѣнное такой глубиной и проницательностью, такой силой и мощью разума, такой возвышенностью и строгостью сужденія, что въ томъ, кто читаетъ его и изучаетъ его со вниманіемъ, не остается силъ уже для изумленія.

---

[1]) Массари, I, 190.

Поэтому Августина нужно разсматривать какъ основателя той синтетической науки, которую нельзя назвать ни однимъ именемъ философіи, ни однимъ именемъ богословія, ибо она обнимаетъ обѣихъ; эту науку я называю идеальной, потому что она задается цѣлью вполнѣ выразить Идею въ двойномъ аспектѣ разумности и вѣры". Именно этотъ органическій синтезъ между религіей и философіею, это умѣніе посмотрѣть на всю совокупность философскихъ проблемъ *изъ* религіи и въ то же время въ религіи быть философомъ, особенно дорогъ Джоберти, и мы увидимъ ниже, что исходный пунктъ его собственной философіи характеризуется чисто августиновскимъ „кризисомъ" философіи и религіи [1]).

Ансельма и Бонавентуру Джоберти упоминаетъ только какъ звенья живого преданія, связывающаго Августина съ Мальбраншемъ. Они важны тѣмъ, что поддерживали умозрѣніе на высотѣ, достигнутой Августиномъ. Ихъ откровенный онтологизмъ въ самыхъ принципахъ философствованія во всякомъ случаѣ возвышаетъ ихъ надъ общемъ уровнемъ схоластики, проникнутой перипатетизмомъ, и дѣлаетъ ихъ хранителями живыхъ зеренъ платонизма, которому впослѣдствіе предстояло блестящее возрожденіе[2]). Величайшимъ представителемъ платоническаго онтологизма въ Средніе Вѣка является Данте. Спеціалистъ по Данту[3]), Джоберти основательно утверждаетъ, что Данте былъ крупнѣйшимъ *философскимъ* умомъ, что если даже подойти къ міровоззрѣнію Данте чисто формально, то потребуются дарованія Лейбница, Кеплера, Августина, Платона для того, чтобы объяснить обширные, безбрежные синтезы Дантовой мысли. „Какъ философъ онъ замѣчателенъ соединеніемъ психологической проницательности съ подлинною онтологичностью, даровъ столь различныхъ и рѣдкосоединимыхъ и, однако же, равно необходимыхъ для совершеннаго умозрѣнія". Главное дѣйствующее лицо поэмы Данта—это *Идея*, и безпримѣрная красота и значительность его твореній объясняется тѣмъ что весь міръ его поэтическихъ образовъ есть живое явленіе *Идеи*, ея нисхожденіе въ эстетическія формы несравненной чи-

[1]) Introd. II, 108, 109. Ср. II, 132, 212, 213; ср. Errori, I, 96; I, 118, II, 128. Primato, I, 119.

[2]) Introd. II, 132, II, 208—211; II, 192, 196. Errori, II, 39; II, 73. Primato, I, 21.

[3]) См. Chiose a Dante di V. Gioberti, Napoli, 1865. Ср. также *D. Fissore*. Studi filologici dell'immortale filosofo V. Gioberti. Torino, 1867.

стоты. Свой онтологизмъ Данте прекрасно сознавалъ и нашелъ ему высокую философскую форму изложенія въ *Пиршествѣ*[1]).

XIII.

Въ судьбахъ истиннаго умозрѣнія въ Новое Время громадное значеніе приписываетъ Джоберти Мальбраншу. Мальбраншъ замѣчателенъ тѣмъ, что свой платонизмъ не хранитъ только, какъ Ансельмъ и Бонавентура, а пытается пустить въ ростъ и творчески утвердить посреди возобладавшихъ ученій антиплатоническаго картезіанства. Джоберти считаетъ его первымъ метафизикомъ и первымъ философомъ Франціи. Въ немъ заключено какъ бы два человѣка, ученикъ и учитель, картезіанецъ и создатель собственной философской системы. «Къ счастію, главныя части системы Мальбранша созданы вторымъ, а не первымъ. То, что создаетъ Мальбраншу прочное имя въ анналахъ науки,— есть теорія идеальнаго видѣнія, рѣшительно противорѣчащая картезіанскимъ догматамъ. Этимъ ученіемъ Мальбраншъ завоевываетъ мѣсто продолжателя истинной, онтологической науки и черезъ Бонавентуру, Августина и неоплатониковъ восходитъ къ Платону». Самъ Кузенъ невольно признаетъ это, считая впрочемъ положительную особенность Мальбранша недостаткомъ. Онъ говоритъ: „Нужно различать двѣ эпохи въ картезіанствѣ: первую эпоху, когда методъ Декарта, не смотря на свою новизну, остается непонятымъ, и вторую эпоху, когда мыслители пытаются дѣйствительно овладѣть спасительнымъ путемъ". Мальбранша (и Лейбница) Кузенъ относитъ къ *первой* эпохѣ. Мальбраншъ картезіанствуетъ лишь въ частностяхъ, въ принципахъ же своей философіи, въ ея основномъ духѣ онъ рѣшительно преодолѣваетъ Декарта. Излагая начальные моменты философіи, Мальбраншъ говоритъ: „Небытіе не обладаетъ никакими свойствами. Я мыслю, значитъ я существую". Онъ обращаетъ такимъ образомъ въ силлогизмъ то, что Декартъ во что бы то ни стало хотѣлъ считать первичнымъ и непосредственнымъ фактомъ. „Положеніе: небытіе не обладаетъ никакими свойствами,—равнозначно положенію *Сущее есть*. Это положеніе ставится во главу психологическаго процесса согласно съ ученіемъ Мальбранша о первенствѣ и универсальности идеи Сущаго[2]). Въ самомъ дѣлѣ, Мальбраншъ гово-

[1]) Del Bello, p. 170. Primato, I, 341. Ср. Protologia, I, 153. Характерная ссылка на Conv. IV, 2.

[2]) Intr. I, 61, I, 143; Ср. *Joly*. Malebranche, Paris, 1901. Ch. II.

ритъ: „Доказательства бытія Бога и Его совершенствъ, построенныя на идеѣ безконечности, намъ присущей, суть доказательства *простого зрѣнія*. Мы видимъ, что существуетъ Богъ, если мы видимъ безконечность, ибо необходимое существованіе уже заключено въ идеѣ безконечности, или точнѣе *мы можемъ видѣть безконечное лишь въ немъ самомъ*“ [1]). Этимъ самымъ методологически обосновывается онтологизмъ. Идея Сущаго для Мальбранша принадлежитъ къ составу самого Сущаго. „Единственно, что можно поставить на видъ Мальбраншу и его послѣдователямъ, это отсутствіе точнаго различенія между идеей Сущаго, какъ она дана въ интуиціи, и идеей Сущаго, какъ дана она въ рефлексіи, и часто смѣшеніе этихъ двухъ различныхъ понятій. Изъ этого недостатка произошло то, что Мальбраншъ не вполнѣ правильно характеризуетъ основную Идею, какъ предметъ непосредственной интуиціи и переноситъ на нее иногда черты отраженнаго въ рефлексіи понятія“. Теорія идеальнаго видѣнія въ идеѣ своей есть цѣлостная философія; она содержитъ въ себѣ ученіе о природѣ, происхожденіи и закономѣрности знанія. Къ сожалѣнію она не развита и по сравненію съ тѣмъ, чѣмъ она могла бы быть— это только набросокъ, но набросокъ грандіозный, ибо умозрѣніе дѣлаетъ въ немъ дѣйствительный шагъ впередъ. Кузенъ, „сдѣлавшій своей родинѣ печальный подарокъ, завезя въ нее нѣмецкій пантеизмъ“, не умѣетъ понять Мальбранша и просматриваетъ платоническое существо его философіи, и это заставляетъ Джоберти сказать сильное слово: „Повторяю, говоритъ онъ, что теорія Мальбранша далека отъ научнаго совершенства, но даже если ее взять такой, какова она есть, то во французской философіи мы не найдемъ рѣшительно ничего, а во всей современной философіи очень мало, что могло бы пойти съ ней съ сравненіе“ [2]).

На французской почвѣ мы встрѣчаемъ еще цѣлый рядъ блестящихъ писателей: Арно, Боссюэта, Фенелона, Николя, Паскаля, не искусившихся картезіанствомъ и оставшихся вѣрными церковному онтологизму; изъ нихъ высокую оцѣнку находятъ у Джоберти Боссюэтъ за свой несравненный стиль и Паскаль за исключительную остроту своего выстраданнаго міровоззрѣнія. Но къ философіи они имѣютъ мало отношенія и философскаго пре-

---

[1]) Recherches de la verité, liv. VI, part. II, chap. VI.

[2]) Intr. II, 69; II, 166 — 167; II, 169; ср. II, 192 — 193; II, 213; II, 90; Errori, I, 29; 62; II, 53. Primato, I, 120.

одолѣнія картезіанскаго психологизма мы у нихъ не находимъ [1]) Тѣсно примыкаетъ къ Мальбраншу Сигизмундъ Джердиль. Для Джоберти онъ примѣчателенъ въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ, онъ ярый приверженецъ ученія объ идеальномъ видѣніи, литературный сторонникъ Мальбранша, разработавшій святоотеческій фундаментъ его ученія и показавшій ортодоксальность смѣлыхъ концепцій Мальбранша [2]), что особенно важно въ виду высокаго положенія, которое занималъ Джердиль въ римской церкви (онъ былъ porporato, т. е. кардиналомъ) и, во вторыхъ, явленіе Джердиля Джоберти особенно подчеркиваетъ для того, чтобы установить, что итальянская философія и въ новое время была вѣрна онтологическимъ завѣтамъ своихъ средневѣковыхъ и древнихъ представителей и въ лицѣ Джердиля стойко боролась за платоническую сущность ученія Мальбранша.

Вторымъ крупнымъ представителемъ истиннаго умозрѣнія въ новое время Джоберти считаетъ Лейбница. Если Мальбраншъ первый метафизикъ Франціи, то Лейбницъ первый метафизикъ новой Европы. Онъ воплощаетъ лучшія стороны нѣмецкаго народа и въ то же время свободенъ отъ основного его недостатка, отъ внутренней приверженности къ великому отпаденію Лютера. Какъ это ни странно, но во всей философіи, какъ въ принципахъ, такъ и въ отдѣльныхъ приложеніяхъ, Лейбницъ по духу *католиченъ*, и это особенно подчеркивается черезъ сравненіе съ Декартомъ.

---

[1]) Паскаля Джоберти называетъ „божественнымъ писателемъ“. Del Bello, p. 172. Teorica d. sovr. p. 245. О Боссюэтѣ и др.: Primato, I, 117—118; I, 119—127; I, 240–241; II, 322.

[2]) Больше всего въ: Défense du sentiment de Malebranche sur la nature et l'origine des idées. Turin, 1748, Bologne, 1787, а также: Immortalité de l'âme démontrée contre M. Locke. Turin 1747. Джердиль (1718—1802) представляетъ незаурядное явленіе въ философіи XVIII вѣка. Разносторонне образованный, онъ писалъ по всѣмъ вопросамъ, начиная съ физики и математики и кончая исторіей философіи и богословіемъ. Собраніе его сочиненій (Римъ, 1816—1820) занимаетъ 18 томовъ. Подобно Вико, онъ большой поклонникъ Платона и древности вообще и считаетъ необходимымъ въ духѣ Августина соединять органически религію съ философіей. Эти стороны въ немъ были симпатичны Джоберти. Но за то, въ противоположность Вико, Джердиль былъ большимъ поклонникомъ Декарта, считая его единомышленникомъ Мальбранша; и кромѣ того, въ работѣ: Incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza тщательно отдѣлялъ Спинозу отъ Декарта, чему Джоберти не могъ сочувствовать. Ср. *F. Rosco.* La filosofia di Gerdil, Torino. 1856, и *Bouiller.* Histoire de la philosophie cartésienne. Paris, 1868, v. II, d. d. 545—554.

Оффиціальный католикъ Декартъ, въ своей философіи провозгласилъ протестантскій принципъ разсудочнаго индивидуализма и методологически обоснованнаго психологизма; оффиціальный протестантъ Лейбницъ въ основныхъ принципахъ своей философіи *католиченъ*, и почти всегда стремится умозрительно утвердить и раскрыть онтологизмъ. Въ противоположность Декарту, желавшему порвать всѣ живыя нити преданія и вѣчно начинать работу мысли сызнова, Лейбницъ въ духѣ Платона старается понять идеальный смыслъ прошлаго, и его слова: „много раздумывая насчетъ новаго и стараго, я пришелъ къ выводу, что большая часть дошедшихъ до насъ ученій можетъ быть истолкована въ хорошемъ смыслѣ", блестяще оправдываются примирительными и универсалистическими тенденціями почти всѣхъ его философскихъ произведеній. Джоберти цѣнитъ Лейбница настолько высоко, что построеніе своей идеальной формулы хочетъ считать усовершеніемъ Лейбницева принципа достаточнаго основанія, и, какъ увидимъ ниже, при изложеніи его системы, цѣлый рядъ положеній Лейбница введены имъ во внутренній составъ собственной мысли [1]).

XIV.

Для того, чтобы закончить линію свѣтлой магистрали, намъ нужно сказать еще нѣсколько словъ о Вико, и это естественно приведетъ насъ къ той положительной характеристикѣ итальянской философіи, которая тѣсно ассоціируется у Джоберти съ судьбами платоническаго онтологизма. Вико не занимался тѣми областями философіи которыми занятъ Джоберти, т. е. онтологіей и гносеологіей. Его геній почти всецѣло былъ обращенъ на соз-

---

[1]) Intz. I, 26, 47, 132, 147, II, 124; 157; III, 15, 163, 164; Errori, I, 62, 63; II, 66, 67; 94. Primato, I, 124—125. Отмѣтимъ, что на самую концепцію двухъ магистралей, здѣсь излагаемую, Лейбницъ повліялъ своими критическими замѣчаніями о философіи Декарта, изложенными главнымъ образомъ въ Animadversiones (ср. *Н. Сретенскій*. Лейбницъ и Декартъ. Казань, 1915). *Тонически* Джоберти опирался напр., на такія сильныя слова Лейбница: „Il m'arriva un jour de dire que le Cartésianisme, en ce qu'il a de bon, n'était que l'antichambre de la véritable philosophie". Opera omnia ed. Dutens, t. II, 263. Также важно для Джоберти постоянное желаніе Лейбница реабилитировать *древнюю* философію „où M. Descartes a pris une bonne partie de ses meilleurs pensées". Opera, t, II, 243. Ср. также: *В. Каринскій*. Умозрительное знаніе въ философской системѣ Лейбница. СПБ. 1912.

данiе *Новой науки*, которая потомъ черезъ десятки лѣтъ стала разрабатываться въ нѣмецкомъ неогуманизмѣ и составила особенную славу Гегелевой школы, а именно на *философiю исторiи*. И всѣ блестящiя открытiя Вико, начиная съ *органическаго* понятiя *народности* и кончая предвосхищенiями теорiй Вольфа о Гомерѣ, связаны съ этой новой, геніально имъ разработанной дисциплиной. Поэтому Вико попадаетъ въ линiю свѣтлой магистрали, намѣчаемой Джоберти, лишь случайными своими сторонами и особенно важенъ для Джоберти не столько разработкой и обоснованiемъ своихъ мнѣнiй, сколько ихъ простымъ высказываніемъ.

Три стороны до́роги Джоберти въ Вико: 1) его орiентировка на древнихъ; 2) его отрицательное отношенiе къ картезiанскому психологизму; 3) его вѣрность духу Италiи. Вико, учившiйся реализму у Тацита, во всей области идеальнаго учителемъ своимъ избираетъ *Платона* и беретъ его въ томъ *христiанскомъ* истолкованiи, которое было глубоко укоренено въ Италiи дѣятельностью Марсилiя Фичина и Пико делла Мирандола [1]). Эта приверженность къ величайшему представителю онтологизма, дѣйственное и достойное генiя Вико выраженiе находитъ въ критикѣ Декартова принципа, тѣмъ болѣе замѣчательной, что она приводитъ его къ точной формулировкѣ основоначала онтологической философiи. Разбирая истинный смыслъ слова *существовать*, Вико говоритъ: „Я не могу не замѣтить, что не точно выражается Декартъ, когда размышляетъ: Cogito, ergo sum; онъ долженъ былъ бы сказать: Cogito, ergo existo,—и, взявъ послѣднее слово въ значенiи, мудро обозначаемомъ его происхожденiемъ, онъ могъ бы болѣе короткимъ путемъ притти отъ существованiя своего къ сущности; а именно, онъ долженъ былъ бы сказать: я думаю, слѣдовательно я какъ то существую (ci sono); это ci возбуждало бы у него непосредственно мысль: слѣдовательно, есть то, въ чемъ я пребываю, т. е. субстанцiя. Субстанцiя же значитъ то, что поддерживаетъ, а не то, что поддерживается; слѣдовательно она есть Сущее отъ себя, т. е. вѣчна и безконечна; слѣдовательно, мое сущее есть Богъ, коимъ держится моя мысль“. Такъ подходитъ Вико прямо изъ критики Декарта къ основному тезису Джоберти [2]).

[1]) Intr. I, 67, 121, 127, 154; II, 81, 214; Errori, I, 151, VI, 128; II, 53. Primato, XIII, I, 27; 117. Del Rinnovamento, II, 320.

[2]) Intr. II, 214. См. Экскурсъ II.

Третья сторона Вико—вѣрность духу Италіи особенно подчеркивается Джоберти потому, что является ободряющимъ примѣромъ подлиннаго самоопредѣленія глубиннаго національнаго духа Италіи въ области философіи. Вико еще разъ убѣдительно доказываетъ, что основной стихіею итальянской мысли, начиная съ Пиѳагора, котораго Джоберти склоненъ считать „италикомъ“ не только по мѣсту дѣятельности, но и по духу, — всегда былъ *онтологизмъ*, и это налагаетъ печать особаго духовнаго своеобразія на характеръ итальянской мысли, какъ онъ проявляется на всемъ протяженіи исторіи и въ частности въ новое время. Своеобразіе итальянской мысли подчеркивается сравненіемъ съ другими крупными типами мысли, т. е. съ мыслью англійскою, французскою и нѣмецкою. Джоберти хвалитъ умѣренный духъ англійскихъ мыслителей и съ большимъ одобреніемъ отзывается о томъ, что англичане съ величайшимъ упорствомъ держатся за дѣйствительность, за опытъ, и въ то же время въ Англіи нѣтъ ни одного мыслителя, который бы съумѣлъ возвыситься до постиженія Идеи. Будь Беркли католикомъ, онъ сталъ бы англійскимъ Мальбраншемъ, и Англія могла бы гордиться хоть одной онтологической системой; но этого не случилось. Англійская философія занимаетъ среднее мѣсто между поверхностною французскою философіей и глубокомысленной нѣмецкой, но эта середина скорѣе психологическая, чѣмъ діалектическая. Истинно синтетическимъ характеромъ обладаетъ мысль итальянская. Вмѣстѣ съ французской мыслью она любитъ феномены и непосредственно данную дѣйствительность и владѣетъ искусствомъ рѣзко очерчивать контуры въ наблюдаемыхъ явленіяхъ; она разнится отъ французской мысли тѣмъ, что французы для ясности не останавливаются передъ искусственнымъ рисункомъ, итальянцы же въ своемъ отношеніи къ явленіямъ «скульптурны» и охватываютъ ихъ во всѣхъ измѣреніяхъ. Съ нѣмецкою же мыслью итальянскую мысль сближаетъ любовь къ глубинѣ, къ ноумену, къ сущности, хотя при этомъ итальянцы трезво отвертываются отъ фантастическаго смѣшенія объективной идеи и субъективныхъ понятій и даютъ яркіе примѣры вполнѣ онтологической мысли въ Ансельмѣ, Бонавентурѣ, Дантѣ, Джердилѣ, Вико [1]). Когда Джоберти заговариваетъ о величіи итальянской мысли, въ его время находившейся въ большомъ упадкѣ, его охватываетъ вполнѣ понятное

[1]) Intr. I, 65, 66, 67, 68, Primato, I, 12; XVIII; XIX, II, 5—14, 42, 43.

негодованіе за то пренебреженіе, съ которыми къ ней относятся, и, чтобы сильнѣе подчеркнуть это величіе, онъ съ паѳосомъ останавливается и на другомъ рядѣ итальянскихъ мыслителей, которыхъ никакъ нельзя отнести къ свѣтлой „онтологической“ магистрали и съ большою проницательностью, но въ противорѣчіи съ собою говоритъ о философскомъ величіи Леонардо да-Винчи и Сарпи, о Макіавелли, Бруно и Галилеѣ. Всѣ они описываются, какъ герои національной мысли, какъ великіе зодчіе и созидатели новой итальянской культуры, овладѣвшей потомъ всей Европой.

3. Критическія замѣчанія и разъясненія.

XV.

Только что изложенная концепція двухъ магистралей поражаетъ своимъ размахомъ, своею философско-историческою глубиною и мѣткостью основной своей мысли. Нельзя не поставить въ великую заслугу Джоберти того, что онъ изъ прошлаго человѣческой мысли съумѣлъ сдѣлать своеобразную *философскую проблему*, что въ постановкѣ основныхъ вопросовъ своей философіи, казалось бы весьма отвлеченной и трудной, онъ сумѣлъ различить сплетеніе тысячелѣтнихъ теченій человѣческой мысли и вѣковѣчную вражду двухъ основныхъ самоопредѣленій разума. Та легкость, съ которою Джоберти развязываетъ „узелъ“ сложнѣйшихъ историческихъ перипетій философіи и разлагаетъ ихъ причудливую ткань на двѣ основныхъ и простыхъ (въ смыслѣ простыхъ химическихъ элементовъ) нити: нить онтологизма и нить психологизма, запечатлѣна большимъ мастерствомъ и несомнѣннымъ даромъ исторической дивинаціи. Концепція двухъ магистралей имѣетъ нѣкоторыя точки внутренняго соприкосновенія съ весьма значительными моментами нѣмецкаго идеализма, образуя весьма любопытную внутреннюю параллель нѣкоторымъ существеннымъ построеніямъ Шеллинга и Гегеля. Это соприкосновеніе тѣмъ болѣе интересно, что о соотвѣтствующихъ частяхъ философіи Шеллинга и Гегеля Джоберти не имѣлъ никакого представленія [1]). Формально, изложенная концепція очень близка Гегелевой *исторіи философіи*. Общепризнанная заслуга Гегеля по отношенію къ исторіи философіи заключается въ томъ, что Ге-

[1]) Ср. Экскурсъ I.

гель сумѣлъ подмѣтить высшее *единство* въ исторіи философіи, благодаря чему хроника философскихъ продукцій (каковою представлялась исторія философіи до Гегеля) предстала живою и единою исторіею человѣческаго разума. Какъ бы ни была далека *по содержанію* концепція Джоберти отъ историко-философскихъ построеній Гегеля, формально она соперничаетъ съ послѣдними въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, такъ же какъ Гегель, Джоберти различилъ въ безформенной массѣ противорѣчивыхъ свѣдѣній о различныхъ системахъ философіи древняго и новаго міра (лишь кое-какъ хронологически упорядоченной къ началу XIX вѣка) живой и единый смыслъ, единую, полную внутреннихъ бореній, *исторію;* во-вторыхъ, такъ же какъ Гегель, Джоберти свелъ движущія силы сложнѣйшаго феномена исторіи философіи къ простымъ *элементамъ*, вслѣдствіе чего у него, какъ у Гегеля, прошлое человѣческой мысли превратилась не только въ живую исторію, но и въ исторію *философскую*, полную теоретической, а не исторической только значительности и входящую поэтому въ составъ цѣлой системы частью необходимою и органическою. Теорія двухъ магистралей основана у Джоберти на принципѣ: „Исторія философіи, говоритъ онъ, есть не собраніе системъ, а одна и единственная система, охватывающая времена и пространства и раздѣленная на индивидуальныя системы какъ міръ животный и растительный дѣлится на роды и виды“ [1]).

Болѣе внутреннее соприкосновеніе изложенная концепція Джоберти имѣетъ съ идеями Шеллинга *о трансцендентальной исторіи разума*. Въ діалектически безкровномъ „не я“ Фихте, Шеллингъ съ геніальной интуиціею разглядѣлъ колоссальную проблему своей философіи природы и тамъ, гдѣ для Фихте было простое *не я*, раскинулъ свое царство положительныхъ прозрѣній въ забытую сущность природной жизни, понявъ всю совокупность всѣхъ ступеней эволюціоннаго развитія природы, какъ трансцендентальное *прошлое* познающаго „я“. Эта проблема трансцендентальнаго прошлаго не была доведена Шеллингомъ до своего естественнаго конца. Въ сферу своего разсмотрѣнія онъ включилъ лишь *природу*, и оставилъ безъ разсмотрѣнія *исторію*. Джоберти своею концепціею начинаетъ какъ разъ тамъ, гдѣ кончаетъ Шеллингъ, и разсмотрѣніе трансцендентальнаго прошлаго разума проводитъ черезъ всю исторію мысли, открывая въ ней

[1]) Protologia, II, 733.

единую и глубоко-значительную *драму* человѣческаго разума. Въ своемъ философствованіи объ исторіи Гегель рѣшительно расходится съ Шеллингомъ; Джоберти же самъ того не вѣдая, разработку проблемы прошлаго человѣческаго разума ведетъ въ объективномъ духѣ, близкомъ Шеллингу, и принципъ двойственности, положенной имъ въ основу концепціи двухъ магистралей, невольно напоминаетъ принципъ *полярности*, лежащій въ основѣ философіи природы Шеллинга. Внутреннее родство Шеллинга и Джоберти, вскрывающееся здѣсь частично, въ дальнѣйшемъ развитіи ихъ философіи находитъ разительное подтвержденіе въ томъ, что оба почти одновременно и въ связи съ проблемою трансцендентальнаго прошлаго разума приходятъ къ философіи откровенія.

Независимое отъ Гегеля постиженіе теоретической проблемы исторіи философіи, и положительное разрѣшеніе ея, запечатлѣнное большимъ своеобразіемъ, могли бы сдѣлать Джоберти *родоначальникомъ особой историко-философской школы въ Италіи.* Въ изложенной концепціи мы имѣемъ всѣ необходимыя теоретическія основы для цѣлаго ряда плодотворнѣйшихъ изысканій *историческаго* характера, съ одной стороны, оправдывающихъ на частныхъ примѣрахъ общія линіи концепціи и детализирующихъ бѣглыя прозрѣнія Джоберти, съ другой стороны освѣщающихъ свѣтомъ универсальной идеи отдѣльные большіе періоды философіи (напр. философію новую) и всю исторію философіи въ цѣломъ. Концепція Джоберти представляетъ обширное поле историко-философскихъ возможностей, и, еслибъ Джоберти былъ правильно понятъ, еслибъ вокругъ него собралась талантливая группа послѣдователей, одаренныхъ спеціальными дарами историческихъ изслѣдователей, въ Италіи могла бы образоваться такая же славная школа историко-философскаго изслѣдованія, какая образована была въ Германіи гегельянцами, и школа, которая представляла бы исторію философіи въ существенно новыхъ разрѣзахъ и въ новыхъ перспективахъ. Къ величайшему сожалѣнію для общей культуры Европы, эта возможность не была использована Италіею. Онтологическая концепція исторіи философіи не нашла своего де-Росси въ Италіи. Какъ уже было сказано выше, дѣятельностью Спавенты на итальянскую мысль было наложено новое иго иностранныхъ доктринъ, и не только исторія міровой философіи, но и исторія *итальянской* мысли была внутренно расцѣнена на чужеземныя мѣры, и болѣе всего и прежде всего по-

страдавшимъ отъ этого поворота въ самоопредѣленіи итальянскаго духа оказался Джоберти [1]).

XVI.

Всмотримся теперь въ отдѣльныя части историко-философской концепціи Джоберти и используемъ анализъ ихъ для правильной характеристики его философіи съ одной стороны, для разрѣшенія вопроса о вліяніяхъ на него и объ источникахъ его философіи — съ другой. Остановимся прежде всего на *критикѣ новой философіи*. Этотъ отдѣлъ воззрѣній Джоберти имѣетъ очень сильныя стороны и нѣкоторые частные недочеты. Къ послѣднимъ относится прежде всего *фрагментарность* его высказываній. Такъ какъ критическія соображенія Джоберти развиваетъ почти всегда мимоходомъ, то у него получается неправильное распредѣленіе вниманія. Въ то время какъ критика философіи Декарта мотивируется довольно пространно и основательно, системы другихъ философовъ, задѣваются вскользь, и ихъ недостатки Джоберти скорѣе намѣчаетъ однимъ какимъ-нибудь легкимъ штрихомъ, нежели раскрываетъ и доказываетъ. Это особенно бросается въ глаза въ отношеніи къ Канту. Съ Кантомъ Джоберти долженъ былъ бы посчитаться гораздо серьезнѣе уже по одному тому, что онъ ставитъ его безконечно выше Декарта. Кромѣ того, если системы нѣмецкаго идеализма Джоберти зналъ скорѣе по слуху, чѣмъ по аутопсіи, если черезчуръ плохое знаніе нѣмецкаго языка, не давало ему возможности ознакомиться съ философіей Фихте, Шеллинга и Гегеля и ему приходилось, подобно Розмини [1]), довольствоваться лишь случайными отрывками изъ этихъ системъ и плохой передачей ихъ въ Кузеновомъ освѣщеніи [3]), и если это оправдываетъ слишкомъ *общія* выраженія его о системахъ послѣ-кантовской нѣмецкой философіи, то съ Кантомъ онъ былъ знакомъ довольно отновательно по *Критикѣ чистаго разума*, переведенной кавалеромъ Мантовани и по латинскимъ его сочиненіямъ; и, по правильному сужденію Спавенты [4]), прекрасно усвоилъ основное содержаніе критической философіи. Еслибъ Джоберти детализировалъ и обосновалъ свои остроумныя и въ основѣ правильныя замѣчанія о „Птоломеевомъ“ подвигѣ Канта, его

[1]) Ср. Экскурсъ III.

[2]) *Мѣсто Розмини въ исторіи философіи*. Вопр. фил. и псих. кн. 127.

[3]) Ср. Экскурсъ I.

[4]) La filosofia di Gioberti, p. 19, 43. La filosofia italiana, p. 161.

критика новой философіи много бы выиграла въ убѣдительности и наглядности. Фрагментарность его высказываній о новой философіи обусловлена не только тѣмъ, что говоритъ онъ о ней мимоходомъ, но самъ этотъ послѣдній фактъ, т.-е. что онъ говоритъ о ней мимоходомъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что у него *полнаго* и *отчетливаго* овладѣнія имъ самимъ поставленной проблемой не было. Какъ это ни странно, но въ своей критикѣ новой философіи Джоберти даетъ универсальные и внутренно-обоснованные *отвѣты*, но недостаточно широко и конкретно сформулированные *вопросы*. Т. е., другими словами, принципіально правильное синтетическое *разрѣшеніе* вопроса не предваряется соотвѣтствующею аналитическою разработкою его проблематики. Къ слабымъ сторонамъ критики новой философіи относится и не совсѣмъ правильная оцѣнка роли итальянской философіи въ Новое Время. Джоберти, весь поглощенный тѣмъ полюсомъ итальянской мысли, — онтологическимъ и каѳолическимъ, — который живо и дѣйственно былъ представленъ въ немъ самомъ, совсѣмъ забылъ о другомъ полюсѣ итальянскаго философствованія — натуралистическомъ и сенсуалистическомъ,—который мощно себя проявилъ въ итальянской натурфилософіи XV—XVII вв. и въ значительной степени подготовилъ расцвѣтъ „психологизма“ въ новой философіи. Заговаривая объ итальянской философіи, Джоберти сразу смягчаетъ тонъ и старается говорить о ней почти исключительно въ положительныхъ тонахъ. Съ изумительной проницательностью онъ говоритъ о *философскомъ и естественно-научномъ* величіи Леонардо-да-Винчи и Сарпи, въ тѣ дни, когда съ этой стороны они были почти неизвѣстны [1]), и съ такой же

---

[1]) Правильная оцѣнка философскаго и естественно-научнаго величія Леонардо-да-Винчи есть дѣло послѣднихъ десятилѣтій. Особенно важны работы: *Ferri.* L. da Vinci, scienziato, e filosofo. N. Ant. 1873, Ш. *Govi.* L. da Vinci, scienziato, letterato e filosofo въ Saggio delle opere di L. da Vinci, Milano, 1873. *Séailles.* L. de Vinci, l'artiste et le savant, Paris; 1892 и 1906. *E. Solmi.* Studi sulla filosofia naturale di L. da Vinci, Modena, 1898. *Его-же.* Nuovi Studi. Modena, 1905. *Farinelli.* Sentimento e concetto della natura in L. da Vinci, въ Miscellanee di studi in onore di A. Graf. Bergamo, 1903. *Peladan.* La philosophie de L. de Vinci d'après ses manuscrits. Paris, 1910. *Solmi.* La ressurrezione dell'opera di Leonardo въ Conferenze Fiorentine, Milano, 1910. *A. Favaro.* L. nella storia delle scienze sperimentali. Ivi. *Bottazzi.* Leonardo biologo e anatomico. Ivi. *B. Croce.* Leonardo filosofo. Ivi. *Grifone.* L. da Vinci, pensatore e scrittore, *Ostuni*, 1910. *Modigliani* Psicologia Vinciana, Milano. 1913. Замѣчательно сужденіе Джоберти: Леонардо-да-Винчи, Микель-Анджело, Сарпи и Галилея онъ уподобляетъ четы-

творческою первоначальностью онъ оцѣниваетъ въ настоящихъ масштабахъ философское дѣло Вико [1]). Если принять во вниманіе печальное состояніе Италіи въ началѣ XIX столѣтія, ея глубокую приниженность и отсутствіе вѣры въ свои силы, то такой „оптимистическій“ тонъ Джоберти и живое и жизненное подчеркиваніе великихъ традицій итальянской мысли должны быть оцѣниваемы очень высоко и вполнѣ оправданы общею совокупностью духовныхъ и политическихъ условій. Но позиціи Джоберти только бы выиграли въ силѣ, еслибъ онъ правильно оцѣнилъ и отрицательную сторону прошлаго итальянской мысли и свою полемику направилъ не только противъ поверхностной философской галломаніи, не уничтоженной, а лишь подорванной дѣятельностью Галуппи и Розмини, но и противъ глубокаго исконнаго *раздвоенія* внутри самой итальянской философіи. Если въ Италіи мы находимъ рядъ крупныхъ философовъ, черезъ вѣка несущихъ священные завѣты платонизма, то въ Италіи же мы встрѣчаемъ первое и наиболѣе страстное утвержденіе основныхъ началъ новой философіи и несомнѣнную историческую подготовку новоевропейскаго „психологизма“. Пантеизмъ Спинозы, который представляется Джоберти корольларіемъ Декартовой философіи, въ патетическихъ, но вполнѣ опредѣленныхъ формахъ и съ огромнымъ полемическимъ паѳосомъ провозглашается философіей Джордано Бруно. Механистическое естествознаніе геніально предвосхищается Леонардо-да Винчи, а въ дѣятельности Галилея доходитъ до вполнѣ принципіальнаго и законченнаго выраженія. Наконецъ въ старшемъ современникѣ Галилея, Паоло Сарпи, мы видимъ опредѣленное предвосхищеніе не только Бэконовскаго

ремъ райскимъ рѣкамъ, вытекающимъ изъ Эдема итальянскаго духа—изъ Данте. l'ingegno enciclopedico di Dante si divise, quasi fonte edenica in quei quattro fiumi. Primato, II, 212.

[1]) Переводъ Вербером *Новой науки* на нѣмецкій языкъ (1828) и возбужденный этимъ переводомъ интересъ къ Вико, былъ неизвѣстенъ Джоберти; кромѣ того, пристрастіе Джоберти къ Вико начинается съ юношескаго возраста. Одна изъ немногихъ работъ о Вико того времени—Discours sur le systéme de Vico Мишле правильно оцѣнивается Джоберти какъ *передѣлка* Вико на французскій манеръ. Errori, I, 151. Страннымъ представляется, что анонимъ, составившій книгу: Opinioni e giudizi di alcuni illustri italiani e stranieri sulle opere di G. Vico (Napoli, 1863), обходитъ молчаніемъ сужденія Джоберти, которыя по глубинѣ подхода (подчеркиваніе онтологизма Вико) сохраняютъ свою цѣнность и послѣ многочисленныхъ новѣйшихъ изслѣдованій о Вико, мало освѣщающихъ *метафизическія* основы его міровоззрѣнія.

эмпиризма и Локкова сенсуализма, но и ясно сформулированную неизбѣжность идеалистическихъ выводовъ Берклея и скептическихъ выводовъ Юма [1]). Новая философія, во всѣхъ своихъ основныхъ потенціяхъ, есть порожденіе итальянской мысли, и въ дальнѣйшемъ развитіи она получаетъ лишь классически ясную форму и высокую научную обработку; по сущности же она родилась на итальянской почвѣ. Игнорированіе и недооцѣнка этого факта составляетъ несомнѣнный недостатокъ какъ общей „генеалогической“ конпенціи новоевропейскаго психологизма, такъ и частной идеи Джоберти объ истинномъ характерѣ итальянской философіи. Впрочемъ, у самого Джоберти мы находимъ какъ бы тѣнь промелькнувшей догадки о только что указанной чертѣ итальянской мысли. Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ признаетъ, что характерное для новой философіи „абсолютное разъединеніе этики и политики, неизвѣстное античной наукѣ, началось у насъ школой Макіавелли“. Такъ, въ другомъ мѣстѣ, сказавъ, что корнемъ психологизма является средневѣковой номинализмъ, Джоберти добавляетъ: „Итальянскіе философы XV—XVI вв. увеличили зло своимъ отрицаніемъ христіанскихъ традицій и замѣщеніемъ свѣта идеальныхъ истинъ полумракомъ древняго язычества. Поэтому ихъ дѣло, плодотворное и даже удивительное въ смыслѣ расширенія знанія, въ философскомъ отношеніи было истиннымъ регрессомъ“ [2]). И еслибъ Джоберти развилъ или съ большей принципіальностью подчеркнулъ то, что содержится въ этихъ высказываніяхъ, онъ уничтожилъ бы лишній аргументъ противъ себя, и Спавента не столь побѣдоносно могъ бы опровергать его мысли о національной философіи, вскорѣ послѣ его смерти [3]). Итальянская натурфилософія могла бы быть чрезвычайно оригинально и глубоко освѣщена принципами Джоберти съ результатами обратными тѣмъ, къ которымъ пришелъ ученикъ Спавенты—Фьорентино. Именно эта тема могла бы послужить плодотворнѣйшимъ полемъ обслѣдованія для той школы исторіи философіи, о возможности которой мы говорили въ предъидущемъ параграфѣ [4]).

Но эти слабыя стороны, которыя можно было бы отмѣтить

---

[1]) Ср. Экскурсъ IV.

[2]) Del Buono, p. XXX, Introd. II, 37.

[3]) Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli. Napoli, 1868.

[4]) Ср. Экскурсъ III.

и въ большемъ количествѣ, по нашему мнѣнію отнюдь не уничтожаютъ большой философской силы общей концепціи Джоберти. Всѣ разрозненныя критическія соображенія Джоберти противъ новой философіи проникнуты единой *идеей*, запечатлѣнной крупнымъ философскимъ стилемъ. Эта идея сообщаетъ особый *типическій* характеръ его высказываніямъ. Если матеріальная и фактическая сторона ихъ могла бы быть выражена съ бóльшимъ совершенствомъ, съ большею историческою адэкватностью, и больше детализирована,—то сторона формальная и я бы сказалъ „эйдетическая" въ нихъ намѣчена съ полною опредѣленностью. Джоберти одинъ изъ первыхъ приступилъ къ принципіальному выясненію *основныхъ началъ* новой философіи и къ опредѣленію *кардинальныхъ линій* ея развитія. Подобную же постановку вопроса мы встрѣчаемъ черезъ нѣсколько десятилѣтій въ „Кризисѣ Западной философіи" Вл. Соловьева. Такъ какъ Соловьевъ ничего не зналъ о Джоберти, то тѣмъ болѣе знаменательнымъ приходится признать то, что общій результатъ этихъ двухъ крупныхъ опытовъ *философіи новоевропейской мысли* въ существенномъ совпадаетъ. Соловьевъ такъ же, какъ Джоберти намѣчаетъ курсивомъ отрицательную линію различныхъ непреоборимыхъ трудностей, въ которую была вовлечена новоевропейская философія благодаря допущенію ложныхъ посылокъ, и такъ-же, какъ Джоберти, единственный исходъ, намѣчаемый самой постановкой вопроса, видитъ въ христіанско-платоническомъ *онтологизмѣ* [1]). Съ другой стороны, Джоберти такъ-же, какъ Соловьевъ, отнюдь не удовлетворяется однимъ отрицаніемъ новой философіи и простымъ зачеркиваніемъ ея ложныхъ путей; наоборотъ, огромный, хотя и отрицательный, ея опытъ въ новомъ свѣтѣ открываетъ передъ нимъ нѣкоторые вѣчныя и нетлѣнныя истины человѣче-

[1]) Соловьевъ, какъ и Джоберти, начало новоевропейской разсудочности видитъ въ схоластикѣ (Собр. соч. т. I, стр. 97), принципіальное ея утвержденіе въ *Декартѣ* („какое бы великое значеніе ни имѣлъ въ другихъ отношеніяхъ переворотъ, совершенный въ западной философіи Картезіемъ, но форма разсудочной отвлеченности осталась преобладающею въ новой философіи", тамъ же, стр. 97—98) и *крайнее* выраженіе въ нѣмецкомъ идеализмѣ („система Гегеля завершаетъ собою и выражаетъ во всей исключительности философскій раціонализмъ", тамъ же, стр. 105). Положительной стороной критики новой философіи, такъ же какъ у Джоберти, у Соловьева является *онтологизмъ*: „1. Есть всеединое первоначало всего существующаго. 2. Это всеединое первоначало... представляетъ несомнѣнный духовный характеръ. 3. Духовная дѣйствительность принадлежитъ первоначалу независимо отъ нашего сознанія и первѣе его". Тамъ же, стр. 135.

ской философіи (съ наибольшею силою въ общей символической формѣ высказанныя Платономъ) и возбуждаетъ въ немъ творческія энергіи и желаніе въ новыхъ формахъ, соотвѣтствующихъ современному, болѣе сложному сознанію, ихъ раскрыть и утвердить. Такимъ образомъ философскій результатъ критики новой философіи оказывается у Джоберти въ послѣднемъ счетѣ, какъ и у Соловьева, *положительнымъ* [1]). Критика новой философіи ведется Джоберти не для того, чтобы сузить общую задачу философіи, а для того, чтобы ее расширить, причемъ расширить настолько сильно, чтобы вся новая философія была лишь частнымъ моментомъ универсальной постановки вопроса. И это достигается тѣмъ что новая философія разсматривается Джоберти въ правильной исторической перспективѣ, не какъ начало истинной философіи, до котораго царилъ, говоря символически, „мракъ средневѣковья“, а какъ одна изъ вѣтвей общечеловѣческой философіи, имѣющая значеніе и жизнь лишь въ связи и въ единствѣ съ питающимъ ее *живымъ стволомъ* философіи античной и средневѣковой. Тамъ, гдѣ новая философія утверждаетъ себя въ *отрывѣ* отъ всей бывшей до нея философіи, исповѣдуя исключительную свою единственность, тамъ Джоберти ставитъ надъ нею знакъ минуса, съ проницательностью вскрывая отсутствіе почвы подъ этими притязаніями, а также намѣчая ихъ гибельный конецъ въ скептицизмѣ Юма и Канта и въ роковомъ пантеизмѣ нѣмецкаго идеализма. Но ставя знакъ минуса, Джоберти вовсе не думаетъ приводить этимъ къ нулю весь результатъ критикуемаго явленія. Та техника мышленія, которая вырабатывается въ результатѣ даже ложныхъ путей философіи, то обогащеніе интеллектуальнаго опыта и утонченіе критическаго аппарата, которое связано даже съ несомнѣнными заблужденіями новой философіи, становятся имманентнымъ моментомъ мышленія Джоберти и входятъ интегральною частью въ самый методъ его философствованія. Своеобразіе отношенія Джоберти къ новой философіи въ томъ и заключается, что отрицаетъ онъ ее строго *діалектически*, а не фактически, *философски*, а не исторически,—какъ мыслитель, органически связанный со всѣмъ ходомъ новой европейской мысли, а не какъ дѣятель, который считаетъ нужнымъ устраниться отъ нея во имя мотивовъ, внѣшнихъ самой этой мысли. Діалектичность радикальнаго отрицанія Джоберти характерна тѣмъ, что, отрицая но-

[1]) Ср. Кризисъ Западной философіи. Собр. Соч. I, 26.

вую философію въ ея типическихъ представителяхъ, онъ ни одну минуту не думаетъ отрицать ее *всецѣло;* отметая всю сумму ея достиженій и расцѣнивая ихъ съ философской точки зрѣнія сравнительно невысоко, онъ внутренно принимаетъ ее какъ значительнѣйшее *цѣлое*, и это̀ пріятіе выражаетъ въ томъ, что считаетъ невозможнымъ пройти *мимо* хотя бы и мало-значительнаго момента новой философіи, не подвергнувъ его изслѣдованію (по крайней мѣрѣ таковъ его замыселъ), и, отринувъ его послѣ испытанія, тѣмъ не менѣе считаетъ значительнымъ и философски отнюдь не безразличнымъ тотъ фактъ, что этотъ моментъ *былъ* и въ человѣческомъ мышленіи *свершился*. Поэтому анализъ новой философіи въ послѣднемъ счетѣ оплодотворяетъ Джоберти идеей такой философіи, *которая бы возвышалась надъ всей суммой неудачныхъ философемъ новаго времени и въ то-же самое время не пропустила ни одного изъ вопросовъ и ни одной изъ проблемъ новой европейской мысли.*

Эта позиція Джоберти очень тонка; его отрицаніе новоій философіи бросается въ глаза и навлекла на него немало несправедливыхъ упрековъ. Его же паѳосъ къ проблематикѣ новой философіи и скрытое, огромное уваженіе къ *факту* новой философіи остались совсѣмъ незамѣченными и непонятыми, благодаря чему плохо понятой оставалась и его собственная система въ первомъ ея выраженіи и уже совсѣмъ непонятымъ его внутренне необходимый переходъ къ позднѣйшимъ формамъ второй философіи.

XVII.

Если отрицательно подходъ къ темамъ своей философіи Джоберти намѣчаетъ критикой психологизма, то положительно основныя задачи онтологической системы онъ опредѣляетъ традиціями истинной философіи, продолжающими „вѣчно юную“ философію Платона. Но прежде чѣмъ перейти къ этому вопросу, необходимо сдѣлать предварительное замѣчаніе объ отношеніи Джоберти къ модной и шумѣвшей въ его время философіи реставраціоннаго католичества. Это подчеркнетъ своеобразіе отношенія Джоберти къ новой философіи и безусловную оригинальность его концепціи.

Въ моментъ, когда Джоберти вступалъ въ періодъ сознательнаго отношенія къ жизни и сознательнаго чтенія, неокато-

лическая мысль первой четверти XIX столѣтія достигла своего кульминаціоннаго пункта. Слава Де-Мэстра, Шатобріана и Бональда стояла въ зенитѣ, и на поприще католическаго обновленія съ блескомъ выступилъ уже Ляменнэ. Италія не осталась пассивной зрительницей и съ своей стороны выдвинула двухъ крупныхъ писателей: Манцони и Пеллико. Джоберти, въ юношескіе годы свои отличавшійся необыкновеннымъ многочтеніемъ и жадно глотавшій книги по всѣмъ отраслямъ знанія, вмѣстѣ съ другими безчисленными сочиненіями проглотилъ и сочиненія корифеевъ французскаго неокатолицизма, и въ его воспріимчивой душѣ это чтеніе не могло не вызвать извѣстнаго впечатлѣнія. По юношескимъ бумагамъ его видно, что многія мысли Де-Мэстра, Шатобріана, Бональда и Ляменнэ, живо задѣли его, и онъ, эксцерпируя, сопровождалъ ихъ своими комментаріями, иногда одобрительными, иногда критическими [1]). Это подало поводъ переоцѣнить вліяніе названныхъ писателей на Джоберти и тѣмъ неправильно истолковывать истинные истоки его философіи. Такъ, Джентиле своей работѣ о Розмини и Джоберти предпосылаетъ характеристику реставраціонныхъ теченій начала XIX вѣка и вводитъ Розмини и Джоберти въ общую скобку неокатолическаго движенія [2]). Такъ, Сольми доходитъ до утвержденія, что въ первой своей философіи Джоберти всего лишь „систематизируетъ идеи, которыхъ начитался въ юности т. е. идеи французской богословской школы, поднявшей движеніе противъ невѣрія XVIII вѣка, а именно Де-Мэстра, Ляменнэ, Бональда, Экштейна и Балланша; Джоберти былъ самымъ энергичнымъ и послѣдовательнымъ систематизаторомъ этихъ идей [3])".

Въ этихъ утвержденіяхъ много прямой *ошибочности*. У Джентиле пристегиваніе Джоберти къ реставраціоннымъ теченіямъ обусловлено рѣшительнымъ непониманіемъ основныхъ идей философіи Джоберти; онъ вычитываетъ въ Джоберти совсѣмъ не то, что фактически имъ написано; Сольми же называетъ Джоберти перваго періода простымъ систематизаторомъ неокатолическихъ идей для того, чтобы подчеркнуть особенную значительность и безусловную оригинальность „второй" философіи Джоберти. Восторгъ передъ посмертными произведеніями Джоберти

---

[1]) См. Meditazioni filosofiche inedite, изд. Сольми, Firenze, 1909.

[2]) Rosmini e Gioberti, Pisa, 1898.

[3]) Pref. къ Teorica della mente umana, X. Ср. *Billeri* S. Agostino e G. Vico. Pisa, 1887, p. 2.

дѣлаетъ его невнимательнымъ къ истинному и глубокому смыслу философскихъ твореній Джоберти перваго періода. Въ дальнѣйшемъ мы постараемся показать существенное *единство* первой и второй философіи Джоберти и тѣмъ покажемъ неправильность общей мысли Сольми о качественной границѣ между той и другою. Теперь же намъ придется сдѣлать нѣсколько фактическихъ справокъ, которые рѣзче подчеркнутъ истинный характеръ философіи Джоберти.

Прежде всего напомнимъ опредѣленныя заявленія Джоберти въ письмѣ, приведенномъ нами въ первой главѣ. Во первыхъ, Джоберти заявляетъ, что, „прежде чѣмъ приступить къ богословію, съ *тринадцатилѣтняго* возраста онъ сталъ философствовать съ полною свободою“, во вторыхъ, первыми философскими авторами, имъ прочитанными были Боннэ и Кондильякъ [1]). Изъ этого слѣдуетъ прежде всего, что чтеніе неокатолической литературы могло составить *второй* рядъ впечатлѣній, а не первый, и воспринималось къ тому-же, хотя и молодымъ сознаніемъ, но сознаніемъ, философски себя *уже* опредѣлившемъ, ибо сенсуализмъ былъ отвергнутъ Джоберти самостоятельно при первомъ же ознакомленіи съ нимъ, и отвергнутъ *во имя онтологизма*. Для того, чтобы показать, что впечатлѣніе отъ чтенія неокатоликовъ, не только составило *второй* рядъ, но было, кромѣ того, чѣмъ-то безусловно второстепеннымъ, незначительнымъ въ умственной жизни Джоберти и не оставило существеннаго слѣда въ его философіи, достаточно сопоставить то, что писали названные Сольми писатели, съ тѣмъ, что утверждаетъ Джоберти. Вмѣсто мнимыхъ сходствъ, мы нападаемъ на цѣлый рядъ дѣйствительныхъ и коренныхъ *расхожденій*.

1. Первая коренная черта отличія состоитъ въ томъ, что ни для одного изъ вышеназванныхъ французскихъ писателей, философія не представляла самостоятельной цѣнности и самостоятельнаго интереса. Если даже къ католицизму они относились утилитарно и „гетерономно“ (Шатобріанъ довольно прозрачно подчеркивалъ, что эстетика католическаго обряда и культа отодвигаетъ на второй планъ и дѣлаетъ сравнительно неинтереснымъ вопросъ объ его *истинности*; Де-Мэстръ и Бональдъ обнаженно настаивали, что папскій престолъ является единственнымъ оплотомъ соціально-политическаго *порядка* и не стѣсняясь подмѣняли

[1]) Массари, Ricordi, I, 202.

доказательство его истинности его соціально-политическою *необходимостью*; Ляменнэ въ наиболѣе ортодоксальный періодъ своей дѣятельности утверждалъ, что послѣднимъ и верховнымъ основаніемъ истинности католической религіи приходится волей неволей признать le consentement commun т. е. всеобщее *согласіе*, которое къ тому же всего лишь постулируется), — то съ философіей они совсѣмъ не стѣснялись и признавали ее лишь въ той мѣрѣ и тогда, когда это нужно было въ апологетическихъ и полемическихъ цѣляхъ. Въ лучшемъ случаѣ они исповѣдуютъ Паскалевскій скептицизмъ по отношенію *ко всей способности разума* [1]), и потому, при всей умственной даровитости этого движенія, мы не можемъ отмѣтить въ немъ ни малѣйшаго слѣда чисто философскаго творчества. Будучи крупнымъ явленіемъ въ исторіи католическаго самосознанія XIX столѣтія, это движеніе не имѣетъ прямого отношенія къ исторіи *философіи* XIX столѣтія [2]).

Джоберти напротивъ признаетъ въ философіи самостоятельную *стихію*, обладающую *свободной* природой, и высказываетъ это съ полною опредѣленностью какъ разъ въ тотъ моментъ, когда впечатлѣніе отъ чтенія неокатолическихъ писателей въ немъ было свѣжо и онъ еще только что приступалъ къ построенію собственной системы.

Какъ мы видѣли уже, въ 1832 году онъ пишетъ одному изъ своихъ друзей: „Длительное и постоянное несчастіе Италіи происходятъ главнымъ образомъ отъ недостаточной активности мысли, т. е. отъ недостатка философіи, „dalla poca filosofia“. Въ томъ же году къ тому же другу, въ другомъ письмѣ, онъ пишетъ: „Въ

---

[1]) Напр., Бональдъ. Pensées sur divers sujets. Oeuvres. t. VI, p. p. 234, 281. Или яркія слова Ляменнэ: „Предметомъ философіи является исканіе истины, и почти всѣ заблужденія, имѣющіяся въ мірѣ, и въ особенности наиболѣе опасныя, родились въ этомъ *тщетномъ* исканіи. *Нѣтъ абсурда, который бы не былъ высказанъ какимъ нибудь философомъ*, замѣтилъ уже Цицеронъ. Философы древніе и новые все оспаривали и все отрицали, и, если осталась еще какая-нибудь вѣра на землѣ, то отнюдь не вслѣдствіе упущеній гг. философовъ“. Dèfense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion. Oeuvres complètes, t. V. p. 9. Какой контрастъ съ этимъ образуетъ Джоберти, для котораго первый философъ есть самъ Богъ (Intr. II, 80) и человѣческое знаніе „по началамъ своимъ божественно“ (Errori, I, 123)!

[2]) Книга Ферраца о французскомъ традиціонализмѣ неправильно называется: Histoire de la philosophie en France au XIX siècle (Paris, 1880). Ср. *Lindsay*. French Philosophy in the Nineteenth Century. Archiv für Philosophie, I Abth. 1902, S. 299.

наши дни въ высочайшей степени необходимо, чтобы религія очистилась, возвысилась, приспособилась къ современной гражданственности; нужно не только вернуть ее къ ея началамъ, но и преобразить, сливъ ее *до отожествленія (а не только согласовавъ) съ философіей, отъ коей она на самомъ дѣлѣ никогда не была отдѣлена*“ [1]). Его идеаломъ является органическій синтезъ философіи и религіи, явленный Августиномъ, и Джоберти съ самаго начала замышляетъ, возобновляя платоническія традиціи отцовъ Церкви, ввести философію живымъ моментомъ въ религіозное сознаніе современности и этимъ содѣйствовать одновременно возрожденію какъ религіи, такъ и философіи, ибо, по его глубочайшему убѣжденію, религія по природѣ своей философична, философія же по природѣ своей божественна и религіозна; яркія утвержденія чего намъ не разъ встрѣтятся въ дальнѣйшемъ изложеніи.

2. Въ вопросѣ объ отношеніи къ новой философіи это коренное отличіе Джоберти отъ писателей неокатолической реставраціи детализируется и еще больше подчеркивается. Бональдъ и Ляменнэ, не говоря уже о Де-Мэстрѣ и Шатобріанѣ, много полемизировали съ *безбожною* философіею вообще, и въ частности излюбленною мишенью для ихъ нападокъ была философія XVIII вѣка, но они и не думали разбираться въ *философской* природѣ враждебнаго имъ явленія и не могли найти его историко-философскаго корня. Безъ всякаго углубленія они нападали на слѣдствія, не умѣя и не стремясь подняться къ причинѣ. Бональдъ въ своихъ Recherches philosophiques sur les premiers objets de connaissances morales даетъ цѣлый очеркъ исторіи философіи, но при ближайшемъ разсмотрѣніи этотъ очеркъ оказывается простымъ пересказомъ чисто историческаго обзора прошлаго философіи, сдѣланнаго Деджерандо въ Histoire comparée des systèmes de philosophie, попавшей, кстати сказать, въ кругъ юношескаго чтенія Джоберти [2]). Ни оцѣнки, ни принципіальнаго освѣщенія новой философіи у Бональда нѣтъ. Насколько онъ далекъ отъ концепцій Джоберти, показываетъ фраза, часто встрѣчающаяся у него: „Платонъ, Августинъ, Декартъ и Мальбраншъ“... Они всѣ для него *въ одномъ* ряду [3]).

---

[1]) Массари. Ricordi, I, 176; I, 192.

[2]) Ср. Этюдъ Кузена о Деджерандо въ Fragmens philosophiques. 2 ed. Paris, 1883.

[3]) Recherches, Oeuvres, t. VIII, p. p. 30, 46, 70; t. IX, p. 215. Ср. также Mélanges littéraires, politiques et philosophiques. Oeuvres, XI, p. 451. Только въ

Нѣсколько болѣе говоритъ о Декартѣ Ляменнэ. Иногда онъ отзывается о Декартѣ рѣзко, не приводя къ тому никакихъ основаній; и два раза останавливается на немъ болѣе или менѣе настойчиво. Однакожъ разсмотрѣніе этихъ двухъ случаевъ можетъ подчеркнуть лишь *различія*, а не сходство между Ляменнэ и Джоберти. Такъ, въ предисловіи къ Défense, Ляменнэ даетъ діалогъ между картезіанцемъ и сумасшедшимъ, который съ полной серьезностью и картезіанскими доводами побѣдоносно отстаиваетъ тезисъ, что онъ есть самъ Декартъ во плоти [1]). Въ этомъ эскизѣ больше сарказма и остроумія, чѣмъ серьезности, и кромѣ того, онъ направленъ не противъ Декарта въ частности, а противъ человѣческой философіи вообще [2]). То же самое нужно сказать о небольшомъ критическомъ этюдѣ Ляменнэ о Декартѣ, помѣщенномъ въ текстѣ Défense [3]). Этюдъ приводитъ къ скептическому результату, желанному для самого Ляменнэ, Декартъ же нѣсколько разъ называется съ почтеніемъ grand esprit [4]) и какъ бы помогаетъ Ляменнэ *компрометтировать* человѣческій разумъ.

Скептическое отрицаніе высшихъ правъ разума, отмѣчающее новую философію, внутренно *усваивается* Бональдомъ и Ляменнэ

одномъ мѣстѣ мы находимъ у Бональда мысль близкую къ Джоберти: „Вмѣсто того, чтобы прикрѣпить первое звено цѣпи нашихъ познаній въ какомъ-нибудь твердомъ пунктѣ внѣ человѣка, мы держимъ это звено въ одной рукѣ, а другою работаемъ надъ увеличеніемъ количества звеньевъ. Мы точку опоры помѣщаемъ въ самихъ себя... и попадаемъ въ положеніе человѣка, который бы хотѣлъ себя взвѣсить безъ вѣсовъ и безъ гирь". Recherches. Oeuvres. t. VIII, p. 66. Эти слова имѣютъ сходство съ словами Джоберти въ Errori, I, 56. Но, во первыхъ, высказываніе Бональда имѣетъ скептическій характеръ и относится ко *всей* философіи вообще, а не только къ психологистической, какъ у Джоберти; во вторыхъ, Бональдъ „точку опоры" для философіи ищетъ въ религіи, противопоставляемой философіи, и тѣмъ возстанавливаетъ средневѣковую формулу ancillae; у Джоберти же „точка опоры"—въ философскомъ понятіи *интуиціи*, въ коей дается объективный и органическій *синтезъ* религіи и философіи; въ третьихъ, исхожденіе изъ Сущаго было признано Джоберти нормой философской мысли уже въ юности, и утверждается въ немъ это признаніе и вслѣдствіе вчитыванія въ Платона и Вико.

[1]) Défense etc. Oeuvres, t. V, p. VIII—XVI.

[2]) Это особенно подчеркивается сравненіемъ поверхностно-скептическихъ сужденій Ляменнэ о Декартѣ съ глубокими критическими замѣчаніями Лейбница и Вико. Ср. Экскурсъ II.

[3]) Defense. Oeuvres. t. V, p. p. 19—30.

[4]) Съ этимъ полезно сравнить сарказмы Джоберти: „Il teismo del Descartes è puerilmente paralogistico. Intr. I, 61; i sofisti francesi paiono barbogi o fanciulli, ibid. I, 62; con sei monosillabi (je suis) Cartesio si deifica e si aggiudica quasi il tetragrammato (ego sum qui sum), ibid. II, 219".

и такимъ образомъ, поскольку они философствуютъ, постольку они находятся въ линіи *новой* философіи и въ своемъ отрицаніи философіи (онтологической) внутренно солидарны съ „психологизмомъ“ Декарта.

Мы видѣли уже, что отношеніе Джоберти къ новой философіи кореннымъ образомъ отличается отъ только что охарактеризованнаго отношенія Бональда и Ляменнэ. Джоберти, во первыхъ, *отрицаетъ* новую философію во имя болѣе широкихъ *философскихъ утвержденій*, борется съ нею за то, что она мало философствуетъ, и старается показать, что она есть всего лишь часть и сравнительно малая часть въ цѣломъ міровой философіи. Джоберти, во вторыхъ, въ новой философіи видитъ положительную философскую *проблему*, правильное разрѣшеніе которой приводитъ къ новымъ чисто-философскимъ достиженіямъ, открывая передъ философіей новые пути и новыя возможности.

3. Различіе между Джоберти и французскими неокатоликами еще сильнѣе подчеркивается діаметрально противоположнымъ ихъ отношеніемъ къ античности вообще, и къ античной философіи въ частности. Мы видѣли, съ какимъ исконно итальянскимъ энтузіазмомъ и съ какою высокою положительною оцѣнкою относится Джоберти къ древности. У всѣхъ же неокатоликовъ мы встрѣчаемъ изумительное пренебреженіе ко всему цѣлому античной культуры только на томъ quasi-ортодоксальномъ основаніи, что древность не просвѣщена была евангельскимъ свѣтомъ. Шатобріанъ съ явною натяжкой старается показать преимущество христіанизированныхъ трагическихъ типовъ Корнеля и Расина сравнительно съ дѣйствующими лицами Эсхила и Софокла [1]). Бональдъ о Пиѳагорѣ и его школѣ говоритъ: „Въ настоящее время, когда всѣ моральныя истины стали извѣстными, тайны пиѳагорейцевъ могутъ быть признаны лишь смѣшными“ [2]). Особенно свирѣпствуетъ Ляменнэ. Достаточно привести лишь одну изъ многочисленныхъ его инвективъ, „Одаренный къ искусствамъ, къ литературѣ и даже къ законамъ, греческій народъ всегда былъ лишенъ разума. Истина, какъ и добродѣтель были подвергнуты въ *лживой Греціи* (la Grèce menteuse) своего рода остракизму, и этотъ народъ, развращенный ребенокъ, устраивалъ

[1]) Génie du christianiste, II. partie, 4. livre. Тутъ у него срывается рѣзкое слово: „Les anciens ne voyaient partout qu'une uniforme machine de l'opéra“.

[2]) Recherches. Oeuvres, t, VIII, p. 10. Ср. многочисленныя мѣста въ Du divorce, а также въ Mélanges.

себѣ игру изъ всего—изъ религіи, изъ общественнаго порядка, изъ государственнаго строя, изъ нравовъ. Эта черта распущенности и заблужденія коренится въ принципѣ *верховенства человѣка*, который проникалъ законы грековъ, ихъ учрежденія ихъ философію. Они разсуждали обо всемъ, искали истины въ самихъ себѣ; словомъ, они подчинили полученныя вѣрованія и преданіе индивидуальному сужденію каждаго гражданина; и вскорѣ всѣ истины стали оспариваться и затемняться; въ результатѣ получилось столько умовъ, сколько головъ... Такова была философія грековъ, философія противоестественная (contre-nature),—разрушившая человѣческій разумъ разрывомъ связи, объединяющей человѣческіе умы другъ съ другомъ и съ разумомъ божественнымъ“ [1]). И это презрѣніе къ античности не было случайнымъ. Это было принципіальное презрѣніе къ природнымъ силамъ человѣка и къ естественнымъ способностямъ человѣческаго разума. Изъ этого *человѣкоборства* естественно вырастало тайное сочувствіе къ скептическимъ выводамъ новой философіи и къ тому философскому развѣнчанію человѣка, которое начинается Кантомъ. Трудно себѣ представить бо́льшую противоположность всему паѳосу философіи Джоберти. Джоберти, какъ мы видѣли, относился съ исконно итальянскимъ благоговѣніемъ къ античности, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ставя ее выше христіанской эпохи, признавалъ нетлѣнными достиженія античной мысли и, какъ увидимъ ниже, отвергалъ новую философію въ послѣднемъ счетѣ изъ за ея человѣкоборства, противополагая борьбѣ съ самимъ началомъ человѣчности, характеризующей новѣйшую философію, высшее онтологическое утвержденіе антропологическаго начала и его умозрительныхъ правъ [2]).

---

[1]) Défense. Oeuvres, t, V, p. 14.

[2]) Весьма характерно для Джоберти, что и къ античности онъ относится съ весьма своеобразной формой признанія. Въ противоположность обычному среди романскихъ народовъ воспріятію всей античности сквозь специфическую призму *Рима*, воспріятію, проникающему и міровоззрѣніе Вико, Джоберти очень сильно чувствуетъ *Элладу* въ ея чистомъ несмѣшанномъ видѣ и особенно любитъ Элладу *архаическую, сѣдую*, съ „дорійскими“ идеями и учрежденіями, съ „пелазгическою“ мудростью Пиѳагора и Платона. Послѣдняя черта отличаетъ его рѣшительно отъ Леопарди, который былъ изумительнымъ *эллиномъ*, въ своей любви къ античности, но плѣнялся Элладою въ ея іонійскомъ аспектѣ и къ тому же Элладою позднею, прошедшею чрезъ софистическое „просвѣщеніе“.—Кстати сказать, къ Байрону Джоберти не относился такъ положительно, какъ это представляетъ *А. Веселовскій* (Байронъ, М. 1914, стр. 234). См. Intr. I, 20—22 и I, 125.

Какіе-же общіе выводы мы можемъ сдѣлать изъ приведенныхъ замѣчаній?

Мы не можемъ утверждать, что чтеніе писателей неокатолической реставраціи, прошло для Джоберти безслѣдно. Напротивъ, оно совпало съ его раннимъ христіанскимъ самоопредѣленіемъ и повліяло на первоначальную концепцію католицизма, подчеркнувъ въ его сознаніи традиціоналистскіе элементы и нарочитую значительность идеи папства. Объ этомъ намъ придется еще говорить при разборѣ его „утопіи". Но если брать не прикладную религіозную мысль Джоберти, а его философское творчество, составлявшее живую душу его міросозерцанія и потомъ приведшее къ радикальной критикѣ его первоначальной религіозной концепціи, то, въ этихъ точно очерченныхъ предѣлахъ, мы не можемъ не только признать какое бы то ни было вліяніе на Джоберти неокатолическихъ доктринъ, но должны наоборотъ констатировать, что въ философскихъ своихъ концепціяхъ Джоберти шелъ рѣшительно *противъ* основныхъ внушеній реставраціонной философіи. Такъ, во первыхъ, онъ приступаетъ къ положительному философскому созиданію тамъ, гдѣ французскіе неокотолики останавливаются на одномъ отрицаніи; такъ, во вторыхъ, онъ радикально отвергаетъ новую философію за то скептическое отношеніе къ разуму, которое французскіе неокатолики готовы были привѣтствовать; такъ, въ третьихъ, онъ необычайно высоко ставитъ античное умозрѣніе, французскими неокатоликами отвергаемое и презираемое, и въ немъ видитъ начало *истинныхъ* традицій философіи.

Теперь, когда разъяснено отношеніе Джоберти къ реставраціонной философіи и его коренное отличіе отъ нея, отрицательныя высказыванія Джоберти различныхъ представителяхъ этой философіи, получаютъ особенный вѣсъ и значеніе. Все дѣло Де-Мэстра запечатлѣно, по мнѣнію Джоберти, чудовищною двойственностью. Съ одной стороны, онъ христіанинъ пламенный и смиренный, съ другой—аристократъ, патриціи, ярый и смѣлый защитникъ тлѣнныхъ интересовъ своего сословія. „Его мнѣнія о сущности патриціата не только противорѣчатъ первымъ началамъ Евангелія, но и по существу таковы, что лучшіе изъ язычниковъ должны были бы краснѣть отъ нихъ. Я не знаю ничего противнѣе и непереносимѣе той манеры, съ какой этотъ авторъ, въ другихъ отношеніяхъ почтенный, хочетъ навязать природѣ и Провидѣнію извращенный инстинктъ патриціанскаго превозно-

шенія". Главный недостатокъ его парадоксальныхъ ученій заключается въ томъ, что въ его сочиненіяхъ мы встрѣчаемъ „разрозненныя мысли, не связанныя органическимъ единствомъ. Ибо не восходя къ началамъ, не координируя свои понятія въ единую систему и сверхъ всего *страдая отсутствіемъ философіи*, (mancando sovratutto di filosofia), онъ не можетъ имѣть научнаго значенія и скорѣе даетъ видимость остроумной и ученой бесѣды, нежели работу дѣйствительно серьезную и методологически строгую". Поэтому ему не удалось создать школу католическаго возрожденія, и его дѣятельность, говоря вообще, скорѣе принесла вредъ, нежели помощь—дѣлу религіи [1]). „Изъ его знаменитыхъ соратниковъ одинъ, Ляменнэ, кончилъ, какъ извѣстно, отступничествомъ, другому-же—Бональду, въ общемъ болѣе серьезному и менѣе парадоксальному—можно сдѣлать тѣ-же упреки, что Де-Мэстру". Наиболѣе глубокія мысли Бональда о языкѣ Джоберти, не хочетъ признать оригинальными и, примыкая отчасти къ нимъ или высказывая родственныя имъ положенія, нарочито отмѣчаетъ, что онъ слѣдуетъ въ данномъ случаѣ не Бональду, а Лейбницу (въ его Dialogus de connexione inter res et verba) и Платону (въ его „Кратилѣ"). О Ляменнэ онъ отзывается еще рѣзче. Его теорію очевидности онъ считаетъ двойнымъ абсурдомъ: философскимъ и религіознымъ. „Ляменнэ смѣшиваетъ процессъ онтологическій съ процессомъ психологическимъ и оба ихъ отвергаетъ для того, что бы замѣнить процессомъ авторитативнымъ. Но методъ авторитативный безъ онтологической основы невозможенъ, и желаніе базировать первую онтологію на авторитетѣ есть явная petitio principii" [2]).

Эти отрицательные отзывы можно было-бы умножить. Но и

---

[1]) Primato, I, 244; I, 177, I, 245; I, 243. Errori, II, 94, 95. Джоберти былъ *демократомъ*; большинство неокатоликовъ защитники сословныхъ точекъ зрѣнія. Въ юности Джоберти былъ даже республиканцемъ. „Противникомъ монархіи меня сдѣлало чтеніе Альфіери". Meditazioni filosofiche inedite. p. 45. Ср. *И. Гливенко*, В. Альфіери. Жизнь и произведенія. Записки Ист.-Фил. Факультета Имп. СПБ. Унив-та, ч. 106, стр. 311—312. Любопытно, что Массари, издавшій I Pensieri Джоберти, относящіяся въ большей части къ юношескому періоду (Torino, 1859), вычеркнулъ наиболѣе рѣзкія республиканскія высказыванія Джоберти. См. *Solmi*. Mazzini e Gioberti.

[2]) Intr. II, 124. Considerazioni, 99; Intr. II, 179; Errori, I, 53, I, 59; Intr. III, 43; Errori, II, 135; I, 99—100. Ges. V, 7. Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais. Bruxelles, 1841, 7, 9, 15. N. Protologia, I, 70—71.

приведенныхъ уже достаточно для обоснованія общаго вывода: Джоберти не только объективно, по принципамъ и по содержанію своей философіи, расходился съ представителями французскаго неокатолицизма, но и субъективно, по основнымъ настроеніямъ своего духа, былъ чуждъ ихъ паѳосу и ихъ стремленіямъ. И это понятно. Будучи католиками по вѣрѣ и онтологистами въ религіи, они были безсознательно плѣнены философской атмосферой новоевропейскаго психологизма и, когда начинали философствовать, — философствовали *по-картезіански*. Основнымъ же стремленіемъ Джоберти было—преодолѣть *картезіанскій психологизмъ* въ области философіи и выйти въ „широкое поле“ платоническихъ умозрѣній.

III.

Отрицательное отношеніе Джоберти къ реставраціонной философіи французскихъ неокатоликовъ съ полною опредѣленностью показываетъ, что не здѣсь нужно искать истоковъ его философіи и что не ихъ вліяніями объясняется его философскій замыселъ и общее направленіе его философіи. Самый подходъ Джоберти къ неокатоликамъ предопредѣлился діаметрально инымъ отношеніемъ къ философіи, которое объясняется, во первыхъ, природными склонностями и такъ сказать инстинктивнымъ, въ крови у него жившимъ признаніемъ священной значительности философіи, во-вторыхъ, осознаніемъ и обоснованіемъ этихъ склонностей въ раннемъ чтеніи и изученіи Платона. Джоберти съ энтузіазмомъ отнесся къ Платону и платонизму потому, что въ нихъ онъ нашелъ себя самого, потомучто самъ онъ, по природѣ своей былъ платоникомъ и остался бы таковымъ даже въ томъ случаѣ, еслибъ сочиненія Платона были ему неизвѣстны [1]).

Съ этой точки зрѣнія высказыванія Джоберти о Платонѣ пріобрѣтаютъ большой интересъ и свидѣтельствуютъ не только о томъ, какъ Джоберти понималъ философію Платона, но и о томъ, какъ онъ понималъ задачи философіи вообще и какъ въ сочувственной и проницательной характеристикѣ Платоновой филосо-

---

[1]) Насколько самостоятельно подходилъ Джоберти къ Платону показываетъ письмо къ Дальмаццо отъ 4 мая 1833 г. N. Protologia, I, 43. Совершенно правильно говоритъ о. *П. Флоренскій*: „платонизмъ и шире ученія Платона, и глубже его, хотя въ Платонѣ нашелъ себѣ лучшаго изъ выразителей“. Смыслъ идеализма. Сергіевъ Посадъ, 1914, стр. 6. Джоберти былъ платоникомъ до изученія Платона.

фіи незамѣтно набрасывалъ онъ программу своей собственной философіи и всего дѣла своей жизни.

1. Прежде всего Джоберти хвалитъ въ Платонѣ принципіальный *онтологизмъ*, находящій полное и совершенное выраженіе, во первыхъ, въ діалектическомъ методѣ Платона, во вторыхъ, въ основныхъ началахъ его теоріи знанія и метафизики. Творческое утвержденіе этого самого онтологизма, путемъ преодолѣнія противоположныхъ тенденцій новой философіи, является основной задачей и философіи Джоберти. Такимъ образомъ то, что идеально дано въ философіи Платона, становится идеально заданнымъ для философіи Джоберти, и высшая цѣль его философствованія—пробить *изъ современности* широкую дорогу къ идеальнымъ истинамъ, столь хорошо усмотрѣннымъ впервые Платономъ. Этой цѣли Джоберти стремится достичь возобновленіемъ діалектическаго метода Платона и противопоставленіемъ его универсальному господству метода психологистическаго. Вотъ гдѣ корень глубокой *діалектичности* которая проникаетъ сочиненія Джоберти и которую напрасно хотятъ свести на безсознательныя вліянія нѣмецкаго идеализма [1]). Джоберти діалектиченъ вслѣдствіе коренной своей платоничности, и если его діалектичность возрастаетъ во вторую половину его дѣятельности, то это объясняется органическимъ ростомъ его первоначальной идеи, внутреннимъ ея созрѣваніемъ и ея глубокой провѣркой въ опытѣ жизни, ея діалектическимъ *переломомъ*, а не вліяніемъ извнѣ. Джоберти совершенно правильно настаиваетъ на „логистичности“ Платоновой діалектики, на томъ, что она есть „раскрытіе Логоса“,—и потому всѣ другіе методы становятся для него всего лишь частными моментами универсальнаго метода Платона. Гегельянская діалектика признается имъ отвлеченной и частной, а потому и ложной, по сравненію съ универсальностью Платоновой діалектики: „гегельянцы пантеистически отожествляютъ Логосъ съ Космосомъ, т.-е. міръ идеальный съ конечною реальностью, и предлагая въ первомъ непрерывное раскрытіе, соотвѣтствующее космической жизни и потоку человѣческой мысли, для этого вымышляютъ особую, божественную діалектику, перемѣнчивую и развивающуюся“.

[1]) „Мой методъ есть не что иное, какъ діалектика въ платоновскомъ смыслѣ, расширенная и усовершенствованная принципомъ творенія, благодаря чему она обнимаетъ всѣ формы методической мысли и отвѣчаетъ двумъ цикламъ міровой жизни“. Intr. II, 140. Disc. prelim. 254.

Вмѣстѣ съ діалектическимъ методомъ Джоберти хочетъ возстановить платоновскій онтологизмъ принциповъ, т.-е. возстановить права сущей Идеи въ области теоріи знанія и въ области метафизики. Задачу своей философіи онъ понимаетъ въ этомъ отношеніи лишь какъ *довершеніе* платонической доктрины объ идеяхъ черезъ введеніе незнакомаго Платону принципа *творенія*. „Чтобы очистить платонизмъ отъ всякихъ налетовъ пантеизма“,—повторимъ его слова,—„а также отъ нелѣпаго коренного дуализма, чтобы освободить его отъ затрудненій, связанныхъ съ допущеніемъ вѣчной матеріи и установить правильныя отношенія между Логосомъ и Космосомъ,—для этого достаточно сочетать его съ принципомъ божественнаго творенія“ [1]).

2. Еще значительнѣе представится сходство между Платономъ и Джоберти, если мы сравнимъ основной замыселъ Платона, какъ онъ охарактеризованъ Джоберти, съ глубокими чертами философіи самого Джоберти. Платонъ, по мнѣнію Джоберти, является геніальнымъ философскимъ представителемъ *древней дорійской идеи*, творческимъ возстановителемъ сѣдой *пелазгической мудрости;* такъ что Платонъ въ одно и то-же время—творецъ и реформаторъ, созидатель и возстановитель, реставраторъ проплаго и пророкъ грядущаго. Эта „средняя“, синтетическая позиція чрезвычайно характерна для самого Джоберти. То, чѣмъ для Платона была древняя дорическая идея, тѣмъ для Джоберти стала идея *католическая*, и то, чѣмъ для Платона была пелазгическая мудрость, тѣмъ для Джоберти стала мудрость средневѣковая, святоотеческая и мудрость самого Платона. Но какъ, возстановляя, Платонъ творилъ и, реставрируя, созидалъ, такъ Джоберти пылалъ стремленіемъ найти новое *творческое* выраженіе и католической идеѣ, и христіанско-платонической мудрости. Для Платона священное наслѣдство его идейныхъ отцовъ, было, со стороны формальной, лишь *матеріаломъ* его философіи; такъ точно священное наслѣдство католическаго вѣросознанія стало для Джоберти, со стороны формальной, лишь матеріаломъ его созидающей мысли. И какъ Платонъ оставался философомъ и въ „миѳологической“ части своей философіи, и въ соціальныхъ своихъ утопіяхъ, ибо то и другое объективно охватывается и проникается его живою діалектикою,—такъ точно и всѣ католическіе моменты философіи Джоберти, а также его церковно-политиче-

[1]) Del Buono, XVIII, XVII, XVI, XVII.

ская утопія, должны быть поняты не какъ случайные наросты на его чисто-философскихъ концепціяхъ, а какъ живое и органическое „тѣло“ его единой мысли, ищущей синтезировать „пелазгическую мудрость“ древнѣйшихъ формъ европейскаго сознанія съ глубочайшими потребностями *времени*, и тѣмъ пробиться къ лучшимъ формамъ грядущаго.

3. Въ частности типическая платоничность философскаго облика Джоберти ярко подчеркивается его страстною и въ то же самое время *философскою* обращенностью къ политической проблемѣ своего времени и своего народа. Съ истинно платоновской хваткою, съ высоты онтологическихъ созерцаній Джоберти стремительно, безъ посредствующихъ звеньевъ, переходитъ къ конкретному плану политико-соціальнаго *перевоспитанія* окружающей его людской среды по неукоснительнымъ требованіямъ сущей Идеи. И такъ же, какъ у Платона, вслѣдствіе внезапности обращенія, у него получается характерное смѣщеніе плановъ и смѣшеніе различныхъ порядковъ бытія. Онтологическое черезчуръ доктринально вводится въ гущу земной эмпиріи и, при недостаточномъ вниканіи въ ея ирраціональные законы, незамѣтно изъ онтологическаго превращается въ утопическое, изъ „эйдетическаго“ въ несбыточное. Джоберти многихъ поражалъ тѣмъ, что къ философіи слишкомъ страстно присоединялъ обширное зданіе своей *политіи*, но гораздо болѣе поразительнымъ слѣдуетъ признать то, что въ политическую рѣчь свою, обращенную къ современникамъ, въ рѣчь о самыхъ злободневныхъ вопросахъ почти что политическаго *дня*, Джоберти вводилъ вдохновенныя созерцанія сущей Идеи: подобно тому какъ въ *Политіи* Платонъ съ полною непринужденностью говоритъ о труднѣйшихъ вопросахъ своей метафизики, Джоберти съ тою же непринужденностью рѣчи, безъ малѣйшей подстроенности, говоритъ о *Первомъ философскомъ* въ политическомъ трактатѣ *О первенствѣ итальянцевъ* и переустройство своей родины прямо „дедуцируетъ“ изъ основного своего онтологическаго начала, изъ *идеальной формулы*.

Характерно, что типическій параллелизмъ между Джоберти и Платономъ идетъ дальше и простирается даже до частностей. Подобно тому какъ у Платона есть двѣ формы утопіи, утопія „родовая“, болѣе несбыточная, и утопія „видовая“, болѣе приближенная къ дѣйствительнымъ условіямъ земного бытія, такъ и у Джоберти въ его политическомъ утопизмѣ есть два различныхъ и рѣзко другъ отъ друга отдѣленныхъ выраженія: его

Политіей является *Первенство итальянцевъ*, его *Законами—Гражданское обновленіе Италіи*. Насколько важную роль въ внутреннемъ развитіи философіи Джоберти имѣетъ сначала укорененіе утопизма, а затѣмъ внутреннее его преодолѣніе—объ этомъ будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ.

Эти внутреннія параллели между типическими чертами платонизма и мышленія Джоберти не являются только сближеніями „со стороны". И, если выше было показано, что философія Джоберти противоположна ученіямъ неокатоликовъ не только по существу, но и по субъективному „отвращенію" отъ проникающаго ихъ паѳоса, то теперь можно сказать, что философія Джоберти тожественна съ платонизмомъ не только по существу, но и по *субъективнымъ заданіямъ*. Послѣднимъ утвержденіемъ мы хотимъ сказать больше того, что было уже сказано. Джоберти не только восторженно характеризуетъ философію Платона, намѣчая этою характеристикою положительныя задачи своей собственной философіи, но и съ полною опредѣленностью и сознательно провозглашаетъ, что то, къ чему самъ онъ стремится, есть *идеальное возвращеніе* къ Платону и къ платоническимъ преданіямъ міровой философіи и что идеальное „возвращеніе" есть такое творческое движеніе впередъ, такой созидательный порывъ мысли, внутреннимъ закономъ котораго является идеальная сущность мысли Платона. Вотъ замѣчательныя слова Джоберти, окончательно устанавливающія истинные и духовные истоки какъ изложенной уже концепціи двухъ магистралей, такъ и всей теоретической и практической его философіи.

„Положеніе Платона среди условій мѣста и времени, въ коихъ онъ жилъ, въ высочайшей степени и во многихъ отношеніяхъ похоже на положеніе истиннаго философа въ наше время; ибо и нынѣ спасеніе народовъ связано съ мудрымъ возвращеніемъ къ идеальнымъ сторонамъ Средневѣковья, очищеннымъ всѣми здоровыми пріобрѣтеніями дальнѣйшаго развитія. Европа и нынѣ должна возвратиться къ католическому и итальянскому единству, подобно тому, какъ Греція Пиѳагора и Платона должна была возвратиться къ единству дорическому и пелазгическому, которое было естественнымъ католицизмомъ въ пестротѣ тогдашняго язычества. И намъ необходимо отрѣшиться отъ іонійскихъ идей, т. е. отъ французскихъ, и отъ македонскихъ идей, т. е. отъ нѣмецкихъ... И нынѣ необходимо бороться съ психологизмомъ Декарта и Лютера и съ многочисленнымъ порожденіемъ доктринъ

протестантскихъ, сенсуалистическихъ, пантеистическихъ, раціоналистическихъ, — съ этимъ своеобразнымъ философскимъ политеизмомъ нашего времени, который въ умственной и гражданской жизни Европы сдѣлалъ то самое, что съ Грецiею сдѣлала философія іониковъ, т. е. Демокритъ, софисты и пелопоннесская война передъ Платономъ. Такъ же и нынѣ необходимо возстановить въ общественномъ мнѣніи и въ общественномъ бытіи два величайшихъ института, съ коими связано процвѣтаніе всѣхъ остальныхъ: конституціонную монархію и папскій престолъ“ [1]).

Изъ дальнѣйшихъ представителей свѣтлой магистрали каждый вноситъ свою ноту въ огромный платоническій синтезъ философіи Джоберти. Такъ, во-первыхъ, августиновскій кризисъ религіи и философіи, смѣлый и безусловный, становится одновременно и сознательнымъ идеаломъ и второю природою мысли Джоберти. Такъ, во-вторыхъ, ученіе Мальбранша о непрерывномъ твореніи и о видѣніи всѣхъ вещей въ Богѣ, внутренно усвоивается мыслью Джоберти и лишь расширительно понимается въ общемъ контекстѣ его откровеннаго и безусловнаго платонизма. Такъ, въ третьихъ, принципы Лейбницевой онтологіи сочетаются съ принципомъ творенія, понятымъ болѣе динамически и болѣе „каѳолически“ и въ расширенномъ видѣ инкорпорируются въ сложную діалектическую связь системы Джоберти. Такъ, въ четвертыхъ, различеніе Сущаго и бытія, сдѣланное Вико, въ философіи Джоберти сознается во всей глубинѣ и пріобрѣтаетъ характеръ основоположительнаго всеопредѣляющаго принципа [2]).

Результаты этой главы могутъ быть сведены къ слѣдующимъ тремъ положеніямъ (для большей отчетливости мы сформулируемъ ихъ въ порядкѣ, обратномъ тому, въ которомъ они были изложены):

Во первыхъ, истинными истоками философіи Джоберти должны быть признаны не реставраціонныя доктрины неокатоликовъ, съ которыми философія Джоберти рѣшительно расходится, какъ формально, такъ и матеріально, а прежде всего философія Платона, внутренно и внѣшне усвоенная Джоберти, и затѣмъ ученія философовъ, въ дальнѣйшіе вѣка продолжавшихъ традиціи платонизма.

---

[1]) Del Buono, p. XXXVI. Ср. Errori, I, 169, II, 137. Disc. prel. p. 247. Intr. I, 47, II, 107.

[2]) Ср. Errori, II, 53; II, 84. Disc. prelim. p. p. 257, 247. Intr. II, 108—109, III, 27.

Во вторыхъ, въ этой главѣ мы ознакомились съ теоріей двухъ магистралей, которая служитъ одновременно и *введеніемъ* въ философію Джоберти и ея *органическою частью*. Въ этой теоріи мы имѣемъ цѣльную философскую доктрину о драматическихъ судьбахъ исторіи философіи, доктрину, въ которой исторія философіи, такъ же какъ у представителей нѣмецкаго идеализма, но совершенно самостоятельно отъ нихъ, поставлена и разсмотрѣна съ творческою первоначальностью, какъ одна изъ существенныхъ проблемъ *философіи*.

Въ третьихъ, въ процессѣ изложенія теоріи двухъ магистралей постепенно съ опредѣленностью вырисовался основной вопросъ философіи Джоберти: необходимость философски оправданнаго и мотивированнаго *преодолѣнія психологизма*. Въ концепціи двухъ магистралей мы имѣемъ философско-историческій подходъ къ разрѣшенію этой проблемы, предварительную группировку враждебныхъ и дружественныхъ теченій міровой философской мысли и какъ бы „экспозицію“ всѣхъ дѣйствующихъ силъ, потомъ драматически сталкивающихся въ системѣ Джоберти. Концепціей двухъ магистралей достигается одинъ существенный и *безспорный* результатъ. Проблема психологизма проводится черезъ всю исторію философіи и тѣмъ вскрывается ея корневой, основоположительный характеръ. Она осознается не просто какъ глубочайшая проблема, а какъ проблема проблемъ, какъ вопросъ вопросовъ, какъ то „единое на потребу“, безъ овладѣнія чѣмъ невозможно строгое и серьезное философствованіе, т. е. философія, какъ безкорыстно-*теоретическая*, овладѣвающая сущей Истиной, дѣятельность человѣческаго духа.

Это естественно и вплотную подводитъ насъ къ системѣ Джоберти въ первомъ основоположительномъ ея выраженіи. Этимъ въ то же самое время кончаются предварительныя разъясненія историко-философскаго характера, и мы получаемъ возможность излагать существо онтологической философіи Джоберти съ тою сжатостью и съ тою діалектичностью, которыя ей подобаютъ.

II.

Основы онтологіи.

Основы онтологіи.

Ab Iove principium.
Vergilii Buc. III.

Философія Джоберти сознательно діалектична. Это важно усвоить съ самаго начала, чтобы не ждать отъ нея того, чего въ ней завѣдомо нѣтъ, а именно ложной, застывшей, статической систематичности. Систематичность въ послѣднемъ смыслѣ ищетъ единства, понятаго какъ внѣшній принципъ. Она получается въ результатѣ остановки внутренняго движенія; она есть не что иное какъ зафиксированный *край* мысли, обведеніе тѣхъ границъ и предѣловъ, коими *кончается* мысль. Такая систематичность всегда есть forma formata мысли, т. е. нѣчто свершившееся, остановившееся, конченное. Въ лучшемъ случаѣ это скульптурный слѣпокъ съ внутреннихъ событій и постиженій, въ худшемъ, согласно проницательному опредѣленію Бергсона, кинематографія отдѣльныхъ моментовъ мысли. Напрасно мы стали бы искать подобной систематичности у Платона. Нѣтъ философа болѣе чуждаго методологическій кинематографіи, чѣмъ Платонъ. Онъ весь поглощенъ исканіемъ единства внутренняго и это исканіе осуществляетъ посредствомъ діалектики. Статической систематичности Платонъ противополагаетъ діалектичность, которая есть динамическій чеканъ мысли, вѣрный образъ ея актуальности, живой ликъ ея внутренняго, безконечнаго движенія. Діалектичность есть forma formans мысли, творческое и подвижное раскрытіе ея актуальнаго существа, музыка, а не скульптура, плавный или стремительный летъ къ цѣли безусловной и въ себѣ подвижной, а не статическое запечатлѣніе одной изъ ступеней относительнаго пути.

Джоберти проникнутъ духомъ Платоновой діалектики. Какъ Платонъ, онъ ищетъ единства внутренняго и стремится

осуществить его въ непрерывности діалектическаго движенія, въ живой сложной связанности и взаимопроникнутости однихъ звеньевъ міровоззрѣнія съ другими. Въ виду этого и характеръ изложенія философіи Джоберти долженъ соотвѣтствовать ея духу и носить характеръ діалектическій, а не систематическій. О *системѣ* Джоберти можно говорить лишь въ древнемъ и органическомъ смыслѣ этого слова. *Σύστημα* означало *составъ*, составленіе изъ сложныхъ частей единаго *цѣлаго*, понимаемаго качественно, по типу музыкальной *гармоніи*, вслѣдствіе чего *σύστημα* въ древнѣйшемъ значеніи приравнивалось аккорду или согласію, содружеству различныхъ звуковъ, т. е. *συμφωνία* [1]). Въ этомъ смыслѣ *есть* система у Джоберти, ибо есть у него діалектическое сопряженіе въ одно гармоническое цѣлое различныхъ и живыхъ рядовъ отдѣльныхъ своихъ постиженій. Но эта система есть сама діалектика, подвижная и динамическая гармонія различныхъ видовъ діалектическаго движенія, а не статическое единство мнимо найденныхъ разсудочныхъ формъ.

Джоберти начинаетъ съ того пункта, на которомъ остановился Розмини.

Множество идеальныхъ формъ мысли, своеобразно проанализированныхъ философіей Канта, Розмини пытался свести къ единому принципу возможнаго сущаго. Если Джоберти страстно оспариваетъ розминіанскій принципъ, то самые поиски единаго начала, самую проблему сведенія множества къ единству онъ оцѣниваетъ положительно и нельзя отрицать, что своею редукціею Розмини содѣйствовалъ отчетливой постановкѣ основного вопроса философіи Джоберти.

„Психологической редукціей“ Розмини поставилъ точку на *і* и невольно,—и въ то же время вполнѣ естественно,—возбудилъ вопросъ о *послѣдней природѣ знанія* и о самомъ глубочайшемъ принципѣ философіи. Самъ онъ не только не разрѣшилъ, но даже и не сознавалъ вполнѣ этого вопроса, но для тѣхъ, кто смотрѣлъ на его систему со стороны и творческимъ взглядомъ (а Джоберти именно такъ и смотрѣлъ на нее), невольно напрашивался вопросъ, что же представляетъ собою самъ послѣдній и единый принципъ, изъ котораго Розмини довольно стройно выводилъ множественность познавательныхъ формъ, и какую

[1]) Въ этомъ смыслѣ употребляется слово *система* въ *Тимеѣ* Платона, напр., Tim. 48. A. Ср. La musique ancienne, у *Martin*. Etudes sur le Timée de Platon, Paris, 1841. v. I, p. p. 389—421. v. II, p. p.1—58.

природу должны мы приписывать ему: относительную или безусловную, тварную или сверхтварную, и соотвѣтственно съ этимъ какой характеръ онъ носитъ: психологистическій или онтологическій, отвлеченно-человѣческій или божественный?

Здѣсь мы видимъ любопытное соотношеніе между тѣми двумя типами мыслителей, съ характеристики которыхъ мы начали изслѣдованіе. Розмини, несомнѣнно принадлежащій къ первому типу и являющій въ своей философіи систематическую разработку основныхъ гносеологическихъ *понятій*, оказалъ большую услугу Джоберти, философу, занятому прежде всего *идеями*, — цѣлымъ рядомъ діалектическихъ сокращеній въ сложныхъ дробяхъ новой философіи. Но, въ силу исключительной обращенности къ понятіямъ, Розмини не могъ понять высшаго смысла своихъ собственныхъ сокращеній, и его чисто техническія завоеванія использовалъ дѣйственнымъ образомъ лишь Джоберти, который, какъ философъ идеи по преимуществу, приступилъ къ положительному разрѣшенію задачи и частные результаты анализовъ Розмини съ самаго начала сумѣлъ подчинить проблемѣ цѣлостнаго интуитивнаго синтеза.

---

1. Идеальная формула.

I.

Съ чего же начинаетъ Джоберти раскрытіе своей положительной мысли? Ему нужно выяснить прежде всего основное *начало* человѣческой философіи, начало, понятое не въ смыслѣ временнаго ряда, какъ психологическое prius, и не въ смыслѣ абстрактно-формальнаго условія, какъ prius логическое, а въ смыслѣ безусловномъ и универсально внѣ-временномъ, какъ prius *онтологическое*. На своемъ языкѣ онъ называетъ это проблемою *Перваго философскаго*.

„Тѣ,—говоритъ онъ,—кто занимались умозрѣніемъ, работали надъ двумя задачами, въ сущности сводящимися къ одной. Одни изъ нихъ искали первую идею, другіе—первую реальность. Первая идея и первая реальность есть то, отъ чего нѣкоторымъ образомъ зависятъ, какъ всѣ идеи въ порядкѣ познанія, такъ и всѣ реаліи въ порядкѣ дѣйствительности. Говорю: нѣкоторымъ образомъ, ибо въ вопросѣ о томъ, какой именно характеръ носитъ

эта зависимость, философы разбиваются на различныя мнѣнія. Я называю Первымъ психологическимъ первую идею, и Первымъ онтологическимъ—первую реальность; но такъ какъ первая идея и первая реальность, по моему мнѣнію, совпадаютъ,—то двѣ первичности на самомъ дѣлѣ образуютъ одну; эту единую первичность я называю Первымъ философскимъ и разсматриваю ее какъ единственную основу и единственное начало всей дѣйствительности и всего познанія [1]).

„Идея, выраженная Первымъ онтологическимъ, какова бы она ни была, не можетъ быть простой, не должна состоять изъ нѣсколькихъ понятій, кои не могли бы образовать единой идеи, не будучи между собой связаны и сочленены въ одинъ организмъ. И этотъ организмъ не могъ бы существовать, если бы одно изъ понятій, его образующихъ, не преимуществовало передъ другими, какъ верховное начало или логическій корень, изъ коего расчленялись бы другія понятія. Это верховное понятіе въ Первомъ онтологическомъ, предшествующее въ порядкѣ логическомъ другимъ понятіямъ въ немъ, по необходимости будетъ Первымъ психологическимъ, и посему, съ этой стороны, метафизики пантеистическаго и натуралистическаго направленія принуждаемы были выходить изъ области чистой онтологіи и становиться психологами [2]). Но, если поиски Перваго онтологическаго съ необходимостью приводятъ къ Первому психологическому, то это доказываетъ только, что обѣ первичности существенно сливаются въ одну, и что первая реальность должна совпадать съ первою идеею, а это и не можетъ быть иначе. Ибо всякая вещь есть понятіе, и всякое понятіе есть вещь; а такъ какъ намъ извѣстно, что Первое психологическое (все равно какимъ образомъ) должно произвести изъ себя всѣ наши понятія, и Первое онтологическое—всю дѣйствительность, то обѣ первичности по необходимости должны слиться и образовать единый первичный принципъ. Раздѣленіе этихъ первичностей породило

[1]) Intr. II, 68. Ср. Disc. 255. Errori, II, 32. 35. Ср. принципъ Вико: *verum* et *factum* reciprocantur... verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor. *De antiquissima Italorum sapientia.* Opere, Milano, 1835—37, v. II, p. 93, p. 96. Или еще: Primum Verum Metaphysicum et Primum Verum Logicum unum idemque esse. *De uno universi iuris principio.* Opere, III, 17.

[2]) Чтобы устранить недоразумѣнія, нѣсколько забѣгая впередъ, скажу, что подъ *психологическимъ* Джоберти разумѣетъ здѣсь *психическое*, т. е. душевное начало познающаго субъекта, или начало *антропологическое*.

психологизмъ и разрушило всю философію. Соединеніе же ихъ даетъ намъ Первое философское, представляющее собою истинное безусловное, т.-е. единый принципъ знанія и дѣйствительности".

Эту единую первичность философы понимали по-разному и называли по-разному. Если не гнаться за полнотой, можно сказать, что главныя пониманія и главныя наименованія единой первичности, высказанныя различными философами сводятся къ слѣдующимъ понятіямъ: Единое, Необходимое, Разумное, Умопостигаемое, Непостижимое, Благое, Безконечное, Универсальное, Безграничное, Вѣчное, абсолютная Мощь, Причина, Субстанція, свободный и чистый Актъ, Безусловное, Тождественное и Сущее. Каждый, проанализировавшій весь первый рядъ понятій, легко можетъ увидѣть, что они не могутъ быть признаны идеологически первоначальными. „Спиноза и современные нѣмецкіе пантеисты выдвинули на первое мѣсто Субстанцію, Тождество и Безусловное. Но эти понятія вторичны, ибо таятъ въ себѣ отношенія: Субстанція подразумѣваетъ отношеніе къ свойствамъ или модусамъ, ее предполагающимъ; другія два понятія включаютъ въ себя самую идею отношенія вообще въ аспектѣ лишенія... Остается, слѣдовательно, понятіе Сущаго, составляющее и Первое психологическое, а значитъ—и Первое философское, согласно тому, что сказано нами выше [1])".

Что же представляетъ собой Первое философское, при ближайшемъ разсмотрѣніи?

Оно есть синтезъ Идеи съ Сущимъ, или сущая Идея, или просто Идея. Оно есть то, до чего добраться не могли ни Розмини въ своемъ отвлеченномъ идеологизмѣ, ни вся новая философія въ своемъ психологизмѣ. Нападая на Розмини и въ лицѣ его на весь новоевропейскій психологизмъ, Джоберти писалъ: „Истинная наука подобна настоящей цѣпи, имѣющей неоцѣнимое значеніе и въ практической жизни, ибо при помощи ея человѣческое искусство можетъ приподнять весь міръ. Но для этого требуется, чтобы первое звено этой цѣпи было твердо и крѣпко къ чему-нибудь прикрѣплено, ибо цѣпь безъ защѣпки похожа на рычагъ безъ точки опоры, и становится совершенно безполезной... Поэтому, знаете, гдѣ должно быть укрѣплено первое звено познавательной цѣпи? Либо на Небѣ, либо нигдѣ". Ре-

[1]) Intr. II, 68—69. ср. Primato, II, 1—13, Errori, I, 36, 37; I, 39—57.

лигіозный терминъ Неба въ переводѣ на философскій языкъ означаетъ Сущее; поэтому послѣдняя фраза Джоберти равносильна дилеммѣ: либо познаніе совсѣмъ невозможно, либо оно должно корениться въ Сущемъ. Эту самую мысль онъ выражаетъ древнимъ италійскимъ изреченіемъ: Ab Iove principium [1]).

Первое сверхпсихологическое звено знанія должно быть поэтому существенно онтологическимъ и одновременно относиться, какъ къ міру божественно-сущаго, такъ и къ составу человѣческой мысли. Поэтому оно должно удовлетворять двумъ требованіямъ: требованію безусловности и сверхпсихологистичности, и требованію внутренней необходимости, т.-е. интуитивной ясности для человѣческой мысли. Другими словами, это звено должно быть синтезомъ логичности съ онтологичностью. Если бы оно принадлежало *только* къ міру божественно-сущаго,—оно не имѣло бы никакого отношенія къ человѣческому познанію и никакъ не могло бы быть его первымъ звеномъ. Если бы оно было даннымъ лишь одной человѣческой мысли,—оно было бы принципомъ психологическимъ и быть Первымъ *философскимъ* никакъ бы не могло. Но, въ такомъ случаѣ, въ этомъ первомъ звенѣ есть различныя части, или вѣрнѣе члены, и значитъ, его единство не можетъ быть одноставнымъ. Въ первомъ звенѣ должны быть непремѣнно три момента: первый долженъ относиться къ божественно-сущему, второй—къ человѣческой мысли, третій же—объединять ихъ въ живомъ единствѣ. Живое объединеніе двухъ моментовъ въ третьемъ дается въ сужденіи. Поэтому первое звено должно быть мыслимо, какъ особаго рода сужденіе, т.-е. Первое философское должно быть понято, какъ *идеальная формула*.

„Я называю идеальной формулой предложеніе, коимъ Идея выражается ясно, точно и просто при посредствѣ сужденія. Такъ какъ человѣкъ не можетъ мыслить иначе, какъ черезъ сужденіе,—ему не дано и Идею мыслить, не создавая сужденія, содержаніе котораго и есть идеальная формула. Послѣдняя должна состоять изъ двухъ терминовъ, связанныхъ между собой третьимъ, согласно природѣ всякаго сужденія, и не должна грѣшить ни недостаткомъ, ни излишкомъ. Она грѣшила бы недостаткомъ, если бы не содержала въ себѣ интегральныя части Идеи, иначе говоря, если бы всѣ понятія, имѣющіяся въ человѣческомъ духѣ,

[1]) Errori, I, 56; I, 57, I, 59—63. Ср. Вико: omnis divinae atque humanae eruditionis divinam originem sive Principia scientiarum a Deo esse. *De uno universi iuris principio.* Opere. III, 17.

не могли быть синтетически сведены къ какой-нибудь изъ этихъ частей. Она грѣшила бы излишкомъ, если бы содержала въ себѣ что-нибудь сверхъ интегральныхъ частей, или если бы различныя понятія, о которыхъ мы только что сказали, содержались бы одно въ другомъ [1])".

II.

Для того, чтобы опредѣлить полностью идеальную формулу, необходимо обозначить съ точностью всѣ три момента сужденія, т.-е. подлежащее, сказуемое и связку, и показать, что найденныя понятія составляютъ самораскрытіе единой Идеи, внутренно ихъ объединяющей и связующей въ идеальный организмъ.

Первое философское, какъ Сущее, реальное, должно быть исходнымъ началомъ идеальной формулы. Ибо Первое философское, будучи единымъ и первымъ началомъ знанія и дѣйствительности, не можетъ не быть началомъ того принципа, который по замыслу долженъ быть идеальной первоосновой человѣческаго мышленія. Другими словами, идеальная формула есть не что иное, какъ полное выраженіе Перваго философскаго. Она есть само Первое философское, но въ выраженномъ, въ раскрытомъ и въ законченномъ видѣ. Этимъ самымъ понятіе реальнаго Сущаго, какъ Перваго философскаго, становится организующимъ центромъ формулы, и сама формула должна быть такимъ соединеніемъ трехъ моментовъ сужденія, въ коемъ реальное Сущее охватывается человѣческою мыслью органически, цѣлостно и всесторонне.

Но само Первое философское содержитъ въ себѣ сужденіе. Сказать: реальное Сущее, это все равно, что сказать: Сущее есть. „Невозможно, чтобы духъ имѣлъ интуицію Сущаго безъ того, чтобы онъ говорилъ: Сущее есть; ибо въ противномъ случаѣ бытіе было бы ничѣмъ, и Сущее реальное не было бы реальнымъ, что̀ противорѣчиво. Кромѣ того, реальность Сущаго предстоитъ духу не какъ нѣчто случайное и относительное, не какъ то, что можетъ и не быть, а напротивъ, какъ нѣчто необходимое, безусловное, какъ то, отрицаніе чего немыслимо и мыслью неосуществимо. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ не можетъ мыслить полнаго „ничто", и эта невозможность относится не только къ субъекту и происходитъ не только отъ противорѣчивости мысли безъ какого

[1]) Intr. II, 67, Disc. 161—190. Errori, I. 63, 64, II, 53.

бы то ни было мысленнаго термина, но и носитъ объективный характеръ, потому что духъ познаетъ, что ничто не только не мыслимо, но и невозмжно въ себѣ самомъ. Вслѣдствіе чего сужденіе, о коемъ идетъ рѣчь, означаетъ: *Сущее есть необходимо*, при чемъ нужно замѣтить, что понятіе, выраженное въ послѣднемъ словѣ, всего лишь разъясняетъ особенность, свойственную самому Сущему, какъ Сущему [1])".

Что же это за сужденіе, содержащееся въ Первомъ философскомъ, и въ какомъ отношеніи оно находится къ идеальной формулѣ? Прежде всего нужно подчеркнуть, что сужденіе это совсѣмъ особенное и исключительное. Его меньше всего можно мыслить по типу обычныхъ человѣческихъ сужденій. „Сужденіе: *Сущее есть необходимо*, содержащееся въ первоначальной интуиціи, не произносится духомъ съ той произвольностью и свободой, съ какою произносятся другія сужденія, Въ этомъ случаѣ духъ не судья, а простой свидѣтель и воспріемникъ сужденія, которое исходитъ не отъ него. Въ самомъ дѣлѣ, если бы духъ былъ опредѣлителемъ, а не простымъ созерцателемъ, — первое сужденіе, основа всякой достовѣрности и всякаго другого сужденія, было бы субъективнымъ, и скептицизмъ сталъ бы неизбѣжностью. Авторъ первоначальнаго сужденія, выслушиваемаго духомъ въ актѣ непосредственной интуиціи, есть само Сущее, которое, полагая себя передъ нашимъ разумомъ, говоритъ: Я есмь необходимо. Это объективное слово, въ коемъ лежитъ основаніе всякой очевидности и достовѣрности, приходитъ къ духу, благодаря дѣятельности самого интеллигибельнаго начала, т.-е. Сущаго въ Его безусловной идеальности".

„Въ самомъ дѣлѣ, Сущее открываетъ Себя Самого и возвѣщаетъ свою реальность нашей мысли чрезъ умопостигаемость, соприродную Его сущности и необходимую для дѣятельности умственныхъ способностей въ каждомъ сотворенномъ духѣ. Интуиція получаетъ идею Сущаго отъ его умопостигаемости и тѣмъ самымъ конституируется, какъ интуиція; и такъ какъ Сущее и есть сама умопостигаемость, оно понимается нами, поскольку полагаетъ Себя, и полагаетъ Себя, поскольку понимается нами; идеальность и дѣйствительность отождествляются между собой. Духъ, какъ субъектъ интуиціи, созерцая Сущее какъ свой объектъ, созерцаетъ и свою автономію, но не утверждаетъ объекта съ той

[1]) Intr. II, 78—79. Ср. Errori, I, 70—74; II, 35, 36.

опредѣленностью и съ той активностью, какія свойственны другимъ сужденіямъ; ибо, такъ какъ духъ познаетъ его тѣмъ самымъ актомъ, въ коемъ заложена сущность интуитивнаго воспріятія, утвержденіе, получающееся въ результатѣ, исходитъ не изъ интуиціи, а изъ самого объекта, т.-е. изъ Сущаго. Правда, когда мысль обращается на себя самое, и первичная интуиція входитъ въ область рефлексіи, человѣкъ говоритъ себѣ, а потомъ и другимъ: *Сущее есть*, но это сужденіе рефлективное, а не интуитивное. Сужденіе рефлективное произвольно, субъективно и есть нѣчто человѣческое. Тѣмъ не менѣе оно законно и имѣетъ объективную цѣнность, ибо оно есть простое повтореніе сужденія божественнаго, ему предшествующаго, его обосновывающаго и сообщающаго ему авторитетность. Разумъ человѣческій въ этомъ отношеніи есть, поистинѣ, разумъ Бога и потому обладаетъ авторитетностью, выше которой нѣтъ никакихъ инстанцій, autorità senz'appello [1])".

III.

Намъ надлежитъ остановиться и точнѣе выяснить характеръ и особенности перваго сужденія. Въ этихъ особенностяхъ особенность всей философіи Джоберти и глубокое своеобразіе его исходной позиціи. Какъ бы раскрывая основное событіе трансцендентальной исторіи разума, какъ бы возстановляя путемъ платоническаго анамнезиса самые первые истоки человѣческой мысли, Джоберти ищетъ установить изначальный внутренній разговоръ, colloquio interiore, между Сущимъ и существующимъ, разговоръ, начатый Сущимъ произнесеніемъ перваго сужденія. „Первое слово сущей Идеи въ этомъ внутреннемъ разговорѣ было то, что услышалъ Моисей изъ купины горящей: „*Азъ есмь сый*, ***Ego sum qui sum***". Это сужденіе Сущее произноситъ отъ перваго лица, обращаясь къ духу человѣческому, и, этимъ обращеніемъ вызывая его изъ небытія, полагаетъ его участникомъ бесѣды, самостоятельнымъ центромъ возникающого творенія. Для духа первый моментъ бытія есть интуиція Сущаго, интуиція, въ коей онъ не сознаетъ себя, весь поглощенный безпредѣльнымъ видѣніемъ Су-

[1]) Intr. II, 79; 79—80; Disc. 163—164. Errori, II, 70—72; I, 143—144. Ср. Malebranche: „cette presence claire, intime, necessaire de Dieu, je veux dire de l' être en géneral, à l'esprit de l' homme, agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis. *Recherches de la verité.* Oeuvres, III, 418. Paris, 1877. par J. Simon.

щаго, и не знающій еще своего голоса, veggente ma sordo [1]). Эта всепоглощающая интуиція раскрывшагося божественнаго сужденія *Азъ есмь*, не была бы полнымъ и совершившимся откровеніемъ, еслибъ духъ такъ бы и замеръ на первомъ моментѣ признанія, не усовершивъ его сознаніемъ и самосознаніемъ. На божественное сужденіе *Азъ есмь* „духъ отвѣчаетъ въ формѣ звательнаго падежа и второго лица: *Ты еси*; таковая форма знаменуетъ первое начало рефлексіи и доводитъ до конца первый актъ драмы, разыгрывающейся между человѣческимъ духомъ и его Создателемъ. Отвѣтивъ трепетнымъ признаніемъ любви на личное и интимное обращеніе творящей Идеи, духъ чувствуетъ потребность повторить себѣ самому и отдѣлить отъ своего собственнаго личнаго бытія, истину, изреченную Божьимъ сужденіемъ, дабы осознать ея безусловный характеръ; и прибѣгая къ формѣ третьяго лица, говоритъ: *Онъ есть*; этимъ завершается основоположная аксіома знанія безусловно и независимо отъ человѣческой индивидуальности... Это послѣдовательное прохожденіе черезъ три лица глагола, выражающихся въ трехъ формахъ: *Азъ есмь*, *Ты еси*, *Онъ есть*, объясняетъ и опредѣляетъ точно происхожденіе *сужденія*, каковое является божественнымъ въ первой своей формѣ, человѣческимъ и божественнымъ—во второй, человѣческимъ—въ третьей; но такъ какъ третья форма есть простое повтореніе второй, а второе—повтореніе первой, то человѣческое сужденіе въ послѣднемъ основаніи есть воспроизведеніе божественнаго сужденія, открывающагося въ первой интуиціи и черезъ нее отражающагося въ дальнѣйшей рефлексіи“ [1]).

Установимъ теперь же іерархическую послѣдовательность различныхъ энергій и духовныхъ дѣятельностей, развертывающихся гармонически въ цѣлостный составъ человѣческой природы. Прежде всего въ порядкѣ теоретической мысли устанавливается безусловное первенство интуиціи. Рефлексія есть не что иное какъ органъ *усвоенія*. Эту рефлексію высшаго конститутив-

---

[1]) Errori, I, 170. Ср. I, 143—144. Ср. Мальбранша: Vous définissez Dieu comme il s'est défini lui même en parlant à Moïse: Dieu c'est celui qui est. *Entr. sur la metaph.* Oeuvres I, 49. Ср. также Вико. *De constantia iurisprudentis.* Opere, III, 62.

[1]) Errori, I, 170—171. Ср. Вико: demonstravimus esse hominis maxime proprium nosse. Igitur homo integer contemplatione Veri aeterni, nempe ipsius Dei ex mente pura... rectam naturam humanam celebrabat. *De uno universi iuris principio* Opere, III, 20–21. Ср *Della Protologia*, I, 153.

наго характера Джоберти называетъ *рефлексію онтологическою* и противополагаетъ ее рефлексіи низшаго, интроспективнаго характера, которую онъ обыкновенно называетъ *рефлексіею психологическою*. Первая — есть необходимое орудіе онтолога, ибо при помощи ея возстановляется первоначальная интуиція и расшифровываются ея различныя фрагменты. Въ рукахъ метафизика она—Аріаднина нить, ведущая по спутанному лабиринту сознанія и выводящая его къ анамнезису основного событія въ умопостигаемомъ генезисѣ человѣческаго духа. Вторая есть орудіе психолога и имѣетъ цѣнность лишь въ спеціальной области психологическаго анализа и психологическаго изслѣдованія [1]) Далѣе: божественное сужденіе, взятое со стороны *выраженія*, т. е. со стороны раскрывающей его энергіи есть *слово*, на основѣ котораго становится возможнымъ умопостигаемый „внутренній разговоръ" между сущей Идеей и человѣческимъ духомъ. Эта высшая божественная природа слова, открывающая содержаніе божественнаго сужденія первоначальной интуиціи человѣческаго духа, есть поэтому внутренняя, онтологическая *форма мысли*, или иначе внутренно присущая ей ея сообщаемость, ея открываемость. Слово человѣческое относится къ слову божественному такъ, какъ первоначальная рефлексія относится къ первоначальной интуиціи. Оно посредствуетъ усвоеніе интуиціи и становится органомъ осуществляющимъ онтологическую рефлексію. Само слово человѣческое имѣетъ двѣ формы: глубокую и священную, соотвѣтствующую свойствамъ рефлексіи онтологической и форму обычную и житейскую, соотвѣтствующую рефлексіи психологической [2]).

Эти опредѣленія проникнуты духомъ строгаго онтологизма. Сущему дается безусловное первенство въ самыхъ первыхъ истокахъ человѣческой мысли, и тѣмъ съ самаго начала отрѣзывается возможность превращать Сущее въ моментъ человѣческой мысли и конструировать Его психологистически въ терминахъ Имъ самимъ порожденнаго мышленія человѣческаго.

Человѣческая мысль только воспроизводитъ сужденіе божественное и въ этомъ воспроизведеніи обрѣтаетъ начало своего бытія. Поэтому, „воспроизведеніе объективнаго и божественнаго сужденія, свершаемое рефлексіей, есть первое звено философіи,

---

[1]) Errori, I, 70, 72, 75, 76, 77. Intr. II, 197—199. Disc. 160—177.

[2]) Errori, I, 97, 94 98; Джоберти отмежовывается отъ теорій неокатоликовъ: отъ Ламеннэ, I, 100, отъ Бональда и Де-Мэстра—II, 94—95. Ср. Intr. II, 80. Dis. 209.

понимаемой какъ искусство человѣческое. Но это звено соединяется съ божественнымъ сужденіемъ и отъ него получаетъ свою силу; откуда слѣдуетъ, что послѣднюю основу философія имѣетъ въ откровеніи, и по строгой логикѣ Богъ есть первый философъ, а философія человѣческая—продолженіе и воспроизведеніе философіи божественной. Поэтому Богъ не есть только объектъ науки, но и ея субъектъ, ея первый Наставникъ и Наставникъ всякаго знанія, поскольку Онъ постигаемъ". Философская работа начинается не въ человѣкѣ, а въ Богѣ, не восходитъ отъ духа къ Сущему, а нисходитъ отъ Сущаго къ духу. Основа человѣческаго знанія поэтому божественна. И Джоберти говоритъ не только о естественной „диктатурѣ Сущаго" въ области идеальныхъ наукъ, но и о томъ, что физика и психологія, понимаемыя въ широкомъ смыслѣ слова, божественны [1]). Этимъ самымъ закладывается основа той органической энциклопедіи знанія, которою заканчивается теоретическая часть первой системы Джоберти.

IV.

Мы остановились на томъ божественномъ сужденіи, которое содержится въ первомъ членѣ идеальной формулы и которымъ сообщается этотъ первый членъ—человѣческой мысли. Невольно подымается вопросъ, въ какомъ отношеніи находится божественное сужденіе къ идеальной формулѣ, но этотъ вопросъ мы можемъ разъяснить лишь послѣ того, какъ опредѣлится вся формула, т.-е. всѣ члены, въ нее входящіе, и отношеніе между ними.

До сихъ поръ опредѣлился лишь первый членъ формулы—Сущее. Для того, чтобы опредѣлить второй членъ, Джоберти всматривается въ отношеніе между сужденіемъ божественнымъ, которымъ формируется сама интуиція, и тѣмъ же сужденіемъ, воспроизведеннымъ въ человѣческой рефлексіи. Этимъ отношеніемъ намѣчаются пути для опредѣленія искомой формулы полностью.

„Между первичнымъ божественнымъ сужденіемъ и вторичнымъ сужденіемъ человѣческимъ посредствуетъ слово, благодаря которому истина интуиціи становится доступной для дискурсивной мысли, и человѣкъ получаетъ возможность воспроизвести

[1]) Intr. II, 80; Errori, I, 109; I, 123; 125, 133, II, 35. Ср. Вико: Deus scit omnia, quia in se continet elementa, ex quibus omnia componit... ita scientia humana divinae sit imitatrix. De antiquissima etc. Opere, III, 53, 56.

себѣ самому и другимъ сужденіе божественное. Но слово, выражающее реальность Сущаго, было создано самимъ Сущимъ и есть второе откровеніе, или, точнѣе, откровеніе первое, облеченное въ форму самимъ открывающимся Сущимъ. Форма же есть предложеніе, по-человѣчески выражающее божественное реченіе. Рефлексія, снабженная этимъ объективнымъ предложеніемъ, усваиваетъ соотвѣтствующее сужденіе, его себѣ повторяетъ, разъясняетъ, и съ его помощью закладываетъ основу всей науки. Изъ чего видно, что божественное сужденіе выражено столь же божественнымъ предложеніемъ, въ рефлективномъ воспроизведеніи коего состоитъ начало человѣческой философіи, а въ уясненіи—дальнѣйшее развитіе". „Интуиція, рефлексія и слово, будучи коррелятивны, помогаютъ другъ другу и нуждаются другъ въ другѣ" [1]).

Слово и даетъ намъ возможность напасть на слѣдъ искомаго понятія. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ въ первичномъ сужденіи мы имѣемъ дѣло съ единымъ понятіемъ, и такъ какъ, съ другой стороны, для идеальной формулы нужны три термина, то необходимо, чтобы само первичное понятіе естественно и непроизвольно развертывалось въ три момента, а это развертываніе и происходитъ въ рефлективномъ разсмотрѣніи первоначальной интуиціи, осуществляемомъ при посредствѣ слова. Поиски новаго сужденія, которое въ соединеніи съ первоначальнымъ сужденіемъ можетъ дать нужные термины, пріобрѣтаютъ характеръ гипотетичности, но съ самаго начала важно отмѣтить, что, во-первыхъ, гипотетичность эта относится лишь къ рефлективной сторонѣ опредѣленія идеальной формулы, а не къ интуитивной, непоколебимо утвержденной на божественномъ сужденіи, во-вторыхъ, результатъ гипотетическихъ допущеній нами можетъ быть сравненъ съ исходнымъ пунктомъ и имъ провѣренъ.

„Языкъ указываетъ намъ слово, значеніе коего находится въ ближайшемъ родствѣ съ понятіемъ Сущаго, какъ это явствуетъ изъ самой его этимологіи. Это понятіе: *существованіе*, esistenza, общее всѣмъ современнымъ языкамъ, происходящимъ отъ латинскаго. Возьмемъ его гипотетически и посмотримъ, можно ли при помощи него построить искомую формулу.

„Латинское слово exsistere означаетъ *появляться*, *выходить наружу*, *показываться* и обыкновенно употребляется въ смыслѣ раскрытія или выявленія какой-нибудь вещи, сначала скрытой,

[1]) Intr. II; 80, Disc. 170. Errori, II, 93; I, 93—100.

свернутой, заключенной въ другую, а потомъ показывающейся наружу... Латинское exsistere говоритъ о дѣйствіи, благодаря коему вещь, сначала находившаяся въ возможности, начинаетъ существовать актуально".

Метафизики съ тонкими ушами всегда понимали разницу между бытіемъ и существованіемъ, и то, что Декартъ обыкновенно говоритъ „есть *или* существуетъ", лишній разъ указываетъ на его философскую безпечность [1]). Вико, напримѣръ, съ полной ясностью устанавливаетъ значеніе разбираемаго слова. Онъ говоритъ: „Exsistere означаетъ *появиться у насъ, возникнуть, выйти наверхъ*. То, что возникло, возникло изъ чего-нибудь. Слѣдовательно, признакъ возникновенія не можетъ характеризовать начало. По этой же причинѣ не можетъ быть началомъ и то, что вышло наружу, наверхъ, ибо вышедшее наверхъ предполагаетъ нѣчто, лежащее въ основѣ, а послѣднее и характеризуетъ начало. Поэтому о Богѣ можно сказать только, что онъ есть, а не существуетъ".

Но, кромѣ отношенія возможности и дѣйствительности, въ словѣ *существовать* есть еще очень важная черта. „Оно состоитъ, какъ всякому видно, изъ частицы ex и изъ глагола sistere. Этотъ глаголъ, какъ и ему подобные, и отъ него происходящіе, означаютъ, одни въ большей степени, другіе въ меньшей, то метафизическое понятіе, которое именуется въ настоящее время субстанціей". „Слово, своею глагольною частью указуя на субстанцію, а приставкой на происхожденіе отъ нея, заключаетъ въ себѣ понятіе такой субстанціи, которая потенціально содержится въ другой, и которая, благодаря этой другой субстанціи, переходитъ въ состояніе дѣйствительнаго бытія и начинаетъ управляться сама собой". При чемъ, „частица ex въ подлинномъ и матеріальномъ смыслѣ означаетъ движеніе извнутри вовнѣ" и говоритъ о дѣйствіи, въ силу котораго причина производитъ слѣдствіе [2]).

Соединяя вмѣстѣ всѣ указанныя черты, мы можемъ сказать, что „существованіе есть собственная реальность дѣйствительной субстанціи, произведенной другою, отличною отъ нея субстанціею, раньше ее содержавшею въ возможности, поскольку послѣдняя субстанція) была способна ее произвести. Откуда слѣдуетъ что идея существованія не можетъ пониматься обособленно и

[1]) Intr. II, 80—81. Errori, I, 63.

[2]) *Vico*. Opere. I, 106. Intr. II, 214; II, 81—82. Ср. важное различеніе Сущаго и бытія въ философіи В. Соловьева. Соч. I, 316; II, 287—290.

необходимо требуетъ другой идеи, которая относится къ ней, какъ причина къ слѣдствію. Эта послѣдняя идея-мать можетъ быть только идеею Сущаго". Это принципіальное различеніе *Сущаго* и *существующаго*, чрезвычано важное для всей философіи Джоберти, является отчетливымъ развитіемъ одного изъ наиболѣе коренныхъ положеній онтологіи Вико. Но то, что у Вико лишь бѣгло набрасывается и остается одиноко стоящимъ положеніемъ,— то у Джоберти ставится въ связь съ основнымъ началомъ его онтологіи, съ божественнымъ сужденіемъ, и черезъ эту связь пріобрѣтаетъ универсальный характеръ принципа, приложимаго къ самымъ разнообразнымъ проблемамъ онтологіи и гносеологіи. Различеніе Сущаго и существующаго имманентно содержится въ усвоеніи божественнаго сужденія *Азъ есмь*. Когда духъ отвѣчаетъ: *Ты еси*, онъ своимъ отвѣтомъ одновременно утверждаетъ свое *существованіе*, которое окончательно осознается въ сужденіи *Онъ есть*,—и въ то же время различіе этого существованія отъ *Сущаго*, первоначальность коего и безусловная зависимость отъ коего такъ хорошо подчеркивается первымъ активнымъ движеніемъ человѣческаго духа, находящимъ себѣ выраженіе въ признаніи: *Ты еси*. Филологическое различеніе Сущаго и существующаго, сдѣланное Вико, становится у Джоберти различеніемъ *метафизическимъ*, вытекающимъ естественно изъ разсмотрѣнія характера первоначальной интуиціи.

V.

Итакъ, существующее гипотетически намѣчается какъ второй членъ формулы. Насколько удачно онъ намѣченъ, будетъ видно тогда, когда опредѣлится вся формула и когда станетъ возможнымъ сравненіе ея съ первичнымъ божественнымъ сужденіемъ. Поэтому намъ нужно перейти къ опредѣленію третьяго члена формулы для того, чтобы потомъ вернуться ко всѣмъ частнымъ вопросамъ, связаннымъ съ ея построеніемъ и къ болѣе детальному ея разсмотрѣнію.

Третій членъ опредѣляется отношеніемъ между первымъ и вторымъ членомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если идея существованія представляется зависимой отъ идеи Сущаго, то характеръ этой зависимости остается невыясненнымъ, тѣмъ болѣе, что для полнаго уясненія отношенія между Сущимъ и существующимъ нужно знать отношеніе не только второго къ первому, но перваго ко второму.

Въ какомъ же смыслѣ существованіе можетъ быть признано порожденіемъ Сущаго? „Если разсуждать a posteriori, восходя отъ дѣйствія къ причинѣ, съ неизбѣжностью придется заключить, что дѣйствіе въ имплицированномъ видѣ находится въ причинѣ, т.-е. существующее въ Сущемъ, и что порожденіе существующаго есть простая экспликація Сущаго. Тогда нужно будетъ отбросить твореніе и присоединиться къ ученію пантеистовъ и эманатистовъ. Ибо, къ какому же иному заключенію можно прійти, разсуждая a posteriori? Кто идетъ этимъ путемъ, тотъ восходитъ отъ слѣдствія къ причинѣ и заключаетъ, что причина должна содержать въ себѣ слѣдствіе въ возможности, ибо слѣдствіе есть актъ, предполагающій возможность. Но причина можетъ потенціально содержать въ себѣ слѣдствіе двумя способами: во-первыхъ, содержа въ себѣ самой субстанцію этого слѣдствія и имѣя возможность лишь измѣнить его форму, эксплицируя его и выводя его внѣ себя; во-вторыхъ, производя изъ ничего не только форму, но и субстанцію произведенной вещи. Разсуждая a posteriori нельзя прійти къ познанію творческой силы, ибо для того, чтобы дойти до сего, нужно было бы перевести въ ничто слѣдствіе прежде, чѣмъ будетъ найдена сила, его производящая. Но, если мысленно уничтожить слѣдствіе, нельзя уже болѣе дойти до причины, ибо этимъ уничтожается основаніе, на коемъ свершается разсужденіе“.

„Въ самомъ дѣлѣ, мы можемъ представить себѣ процессъ разсужденія a posteriori какъ прямую, идущую отъ B къ A, при чемъ B означаетъ идею существованія, A—идею Сущаго, прямая же линія—процессъ разсужденія. Если духъ хочетъ охватить Сущее, какъ творческую причину, необходимо, чтобы прежде, чѣмъ достигнуть A, онъ уничтожилъ мысленно B, означающее существованіе, ибо то, что существуетъ, не можетъ быть сотвореннымъ, поскольку оно уже существуетъ. Но, во-первыхъ, уничтожать понятіе, коимъ движется разсужденіе, есть логическій абсурдъ; во-вторыхъ, если B уничтожить раньше достиженія A, то какимъ образомъ цѣль разсужденія можетъ быть достигнута? И нельзя сказать, что даже при мысленномъ уничтоженіи B, у насъ остается, такъ сказать, предварительное представленіе объ A, ибо при наличности такого представленія разсужденіе будетъ апріорнымъ, а не апостеріорнымъ“ [1]).

---

[1]) Intr. II, 216; II, 82—83.

Поэтому, вмѣсто того, чтобы искать, какъ существующее произведено Сущимъ, необходимо установить, какъ Сущее производитъ существующее. По виду эти два способа разсмотрѣнія одинаковы, но по существу они глубоко отличны. Если отъ существующаго къ Сущему, при строгомъ логическомъ разсужденіи, возможенъ только одинъ переходъ, а именно отождествленіе содержанія этихъ двухъ понятій по сущности, то при обратномъ процессѣ разсужденія, отъ Сущаго къ существующему, мыслимы, допустимы и возможны иные роды отношеній, изъ коихъ наиболѣе важное и значительное—отношеніе безусловно творческаго порожденія. Въ первомъ случаѣ устанавливается тупикъ и принужденіе, ибо мысль, разсуждая a posteriori, принуждена къ концепціи, которая, быть можетъ, съ ея природой ничего общаго не имѣетъ; во-второмъ случаѣ передъ мыслью открываются болѣе широкіе горизонты и свобода выбора такихъ точекъ зрѣнія, которыя бы не уничтожали ея сущности.

Этотъ пунктъ въ развитіи мысли Джоберти чрезвычайно важенъ. Если существующее требуетъ по своему понятію укорененія въ Сущемъ, то исходя изъ существующаго, мы можемъ притти лишь къ такому пониманію Сущаго, которое *необходимо* связано съ существующимъ. Говоря образно, тотъ мостъ, по которому мысль восходитъ отъ существующаго къ Сущему, во всѣ моменты свои, вплоть до соединенія съ Сущимъ, носитъ *природу* существующаго. Если это соединеніе мыслится возможнымъ, тогда неизбѣжнымъ является нѣкоторая статическая *спайка* существующаго съ Сущимъ, и существующее становится *внутреннимъ* моментомъ Сущаго, чертою его коренной характеристики. Другими словами: исходя изъ существующаго, мысль никогда не можетъ притти къ концепціи такого Сущаго, которое было бы *свободно* отъ существующаго. Представивъ Сущее дѣйствительно *свободнымъ* отъ существующаго, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ мысль въ Сущемъ и перестаемъ исходить изъ существующаго. Поэтому при восхожденіи отъ существующаго къ Сущему возможны два случая. Если мы будемъ *дѣйствительно* исходить изъ существующаго, мы неизбѣжно придемъ къ такому понятію Сущаго, интегральною и необходимою частью котораго будетъ существующее, и тогда основное различеніе Сущаго и существующаго потеряетъ свой смыслъ, и мы вступимъ въ сферу той пантеистической слитности и неясности, которая обыкновенно является *концомъ* всякаго философскаго изслѣдованія. Если же понятіе Сущаго, будетъ по-

нятіемъ *дѣйствительно* Сущаго, то включая въ себя признакъ свободы отъ существующаго, оно наше исхожденіе изъ существующаго сдѣлаетъ мнимымъ и иллюзорнымъ. Намъ будетъ *казаться*, что мы исходимъ изъ существующаго, если разсматривать психологически процессъ нашего разсужденія; на самомъ же дѣлѣ эйдетическій рисунокъ нашей мысли будетъ при этомъ иной: *логически* и *діалектически* — мы будемъ исходить *изъ* Сущаго и существующее будемъ разсматривать *изъ* Сущаго. Истиннымъ пунктомъ отправленія мысли въ этомъ случаѣ будетъ, какъ говоритъ парадоксально Джоберти, *пунктъ замышленнаго ею прибытія*—dove intende di arrivare, т.-е. понятіе подлинно Сущаго, свободнаго отъ существующаго. „Но откуда же можно взять смутное понятіе истинной цѣли этой интенціи, какъ не изъ первоначальной интуиціи?“ [1]).

Понятіе безусловнаго творческаго акта формально можетъ быть выведено изъ подлиннаго понятія Сущаго путемъ синтеза Лейбницева принципа достаточнаго основанія съ принципомъ противорѣчія. „Послѣдній устанавливаетъ необходимость логическую, метафизическую, безусловную, совершенную, ибо таково само Сущее“. Этотъ принципъ внутренно проникаетъ первональное божественное сужденіе. „Но если съ этимъ отождествленіемъ идеальнаго Сущаго съ принципомъ противорѣчія синтезировать отождествленіе Сущаго съ принципомъ достаточнаго основанія, замкнутое въ Себѣ Сущее сразу превратится въ творческое начало“. „Принципъ достаточнаго основанія заключаетъ въ себѣ твореніе т.-е. субстанціальное и свободное созданіе, если мысль въ процессѣ разсужденія поистинѣ нисходитъ отъ причины къ дѣйствію, а не идетъ обратнымъ путемъ“. Понятіе *творческой*, причинности возникаетъ изъ синтеза принципа достаточнаго основанія съ понятіемъ подлиннаго Сущаго, тогда какъ причинность механическая является неизбѣжной чертой мысли, исходящей изъ существующаго.

Если различеніе Сущаго и существующаго, сдѣланное Вико и органически усвоенное Джоберти, помогло установить первый актъ онтологической рефлексіи, намѣчающей второй членъ формулы, то лейбницевскій принципъ достаточнаго основанія, синтезированный съ понятіемъ Сущаго, вводится у Джоберти во внутренній составъ построяемой формулы, и намѣчаетъ положительно

[1]) Errori, I, 123.

ея третій членъ [1]). Синтезъ идеи Сущаго съ принципомъ достаточнаго даетъ слѣдующую характеристику причинности:

„Причинность, есть связь, соединяющая два термина предложенія—порождающее съ порожденнымъ. И хотя понятію причины можно придавать различный смыслъ, ясно, что въ приложеніи къ Сущему, ее нужно брать въ смыслѣ строгомъ и безусловномъ, безъ всякихъ ограниченій,—иначе къ Сущему она приложена быть не можетъ. Но причина въ строгомъ и безусловномъ смыслѣ должна быть первой и дѣйственной, и безъ этихъ двухъ чертъ не могла бы въ истинномъ смыслѣ слова быть причиной. Какъ первая, она не можетъ быть порожденіемъ предшествующей причины; какъ дѣйственная, она производитъ не только форму или модальность производимаго ею, но и всю субстанцію ихъ. Посему, если по отношенію къ производимому, какъ производимому, причина, о коей говоримъ, есть причина истинно первая, то по отношенію къ производимому, взятому какъ относительная субстанція, Первопричина должна быть и Первосубстанціею, т.-е. той основой, по сравненію съ коей произведенная субстанція можетъ быть лишь вторичной. Другими словами, Причина первая и дѣйственная должна быть творческой, ибо, не будучи творческой, она не могла бы обладать тѣми двумя свойствами. Она не была бы первой, если бы субстанціальность производимаго черпала изъ какихъ-нибудь источниковъ; она не была бы дѣйственной, если бы содержала эту субстанціальность въ себѣ и лишь выявляла ее не творчески, а деміургически“ [2]).

VI.

Съ идеей творенія мы, съ одной стороны, получаемъ необходимое третье понятіе, безъ коего идеальная формула не можетъ быть опредѣлена полностью, съ другой стороны, встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ сложныхъ вопросовъ. Для того, чтобы разсужденіе развивалось съ органической постепенностью, необходимо, чтобы попутно возникающіе вопросы получали свое разрѣшеніе въ самомъ ходѣ разсужденія, сообщая ему діалектическую полноту и обогащая его конкретными деталями. И въ то же время въ постановкѣ вопросовъ должны быть соблюдены порядокъ и идеальная стройность, иначе постепенность разсужденія будетъ

[1]) Errori, II, 66; I, 62—63.
[2]) Introd. II, 83.

нарушена. Прежде, чѣмъ переходить къ новымъ вопросамъ, возникающимъ въ связи съ идеей творенія, намъ нужно отвѣтить на вопросъ, уже возникшій раньше, а именно: каково отношеніе между божественнымъ сужденіемъ и идеальной формулой?

Теперь вся формула, хотя въ предварительномъ очеркѣ, передъ нами. Требуемое сравненіе можно произвести и этимъ достигнуть новыхъ результатовъ. Ибо сравненіе съ первичнымъ божественнымъ сужденіемъ можетъ послужить прекраснымъ средствомъ для провѣрки гипотетическаго метода построенія, принятаго для опредѣленія двухъ послѣднахъ членовъ формулы.

Въ самомъ дѣлѣ, идеальная формула, состоящая изъ трехъ членовъ, согласно всему предыдущему разсужденію, получаетъ слѣдующій видъ: *Сущее* (первый членъ—подлежащее) *творитъ* (третій членъ—связка) *существующее* (второй членъ—сказуемое). Лишь первый членъ (Сущее) является въ идеальной формулѣ твердо установленнымъ, такъ какъ авторомъ сужденія, коимъ создается человѣческая интуиція Сущаго, является само Сущее. Послѣдніе два члена лишь гипотетически намѣчаются и предположительно обозначаются пунктиромъ; для того, чтобы пунктиръ сдѣлался линіею, а гипотеза—принципомъ, нужно все допущенное подвергнуть провѣркѣ: во-первыхъ, путемъ сравненія съ тѣмъ безусловно достовѣрнымъ началомъ, которое дается въ божественномъ сужденіи, во-вторыхъ, путемъ приложенія идеальной формулы, какъ рабочей гипотезы, къ цѣлому ряду основныхъ вопросовъ гносеологіи и онтологіи. Въ первомъ случаѣ мы будемъ имѣть провѣрку внутренней содержательности и внутренняго смысла построенной формулы; во второмъ будетъ испытана ея приложимость и годность при разрѣшеніи труднѣйшихъ проблемъ человѣческаго мышленія.

Сравненіе идеальной формулы съ первичнымъ божественнымъ сужденіемъ отвѣчаетъ на первый вопросъ. Изъ простого сопоставленія первичнаго сужденія *Сущее есть* и идеальной формулы *Сущее творитъ существующее* явствуетъ, что они имѣютъ общимъ центральное понятіе Сущаго. Для того, чтобы сопоставленіе провести со всей строгостью, необходимо отмѣтить, что въ первичномъ сужденіи Сущее является авторомъ, т.-е. субъектомъ, въ идеальной же формулѣ субъектомъ является человѣческое мышленіе, а Сущее объектомъ его. Поэтому Сущее въ первомъ случаѣ гораздо болѣе содержательно и значительно. Сущее идеальной формулы содержится и безъ остатка включается въ Сущемъ

божественнаго сужденія, потому что оно есть Сущее человѣческой интуиціи, а не Сущее, полагающее и творчески созидающее эту интуицію. Графически это можно было бы изобразить, какъ два круга, изъ коихъ меньшій, обозначающій Сущее формулы, содержится въ большомъ кругѣ, обозначающемъ Сущее первичнаго сужденія.

Это различеніе очень важно потому, что оно даетъ возможность произвести правильное сопоставленіе того, что, повидимому, не совпадаетъ въ первичномъ сужденіи и въ идеальной формулѣ. „Излишекъ“ Сущаго въ первичномъ сужденіи по сравненію съ Сущимъ идеальной формулы нужно сопоставить съ тѣми новыми членами идеальнаго организма, которые представляютъ „излишекъ“ формулы по сравненію съ первичнымъ сужденіемъ. И вотъ, оказывается, что оба эти излишка совпадаютъ и образуютъ совершенное единство, какъ только сопоставленіе произведено.

Въ самомъ дѣлѣ, божественное сужденіе *Азъ есмь* только повидимости состоитъ изъ двухъ членовъ: Сущаго и утвержденія его бытія. Въ дѣйствительности же оно состоитъ изъ трехъ членовъ, а не изъ двухъ. Сужденіе *Азъ есмь* Сущее произноситъ не для себя, а для другого. Этимъ сужденіемъ Сущее открываетъ себя человѣческой интуиціи, которая выслушиваетъ это сужденіе и въ актѣ его усвоенія получаетъ свое бытіе. Такимъ образомъ, въ этомъ сужденіи скрыто присутствуетъ человѣческая интуиція, которая, будучи произведенной Сущимъ, должна быть отнесена въ разрядъ происшедшаго изъ Сущаго, ex Ente, т.-е. въ разрядъ существующаго. Другими словами, второй членъ формулы творится божественнымъ сужденіемъ въ актѣ его произнесенія, и идеальная формула, ничего не привнося въ содержаніе божественнаго сужденія лишь словесно раскрываетъ его, обозначая уже логически данныя въ немъ опредѣленія. Это станетъ окончателъно яснымъ, если мы обратимъ вниманіе на соотношеніе между Сущимъ и человѣческою интуиціею въ божественномъ сужденіи. Сущее, произнося свое сужденіе, свершаетъ актъ откровенія, при чемъ субъектъ откровенія, или то, чему откровеніе совершается, т.-е. человѣческая интуиція, вызывается сущимъ изъ абсолютнаго небытія и впервые созидается въ актѣ самооткровенія Сущаго и для него. Другими словами, единственная и подлинная связь между Сущимъ человѣческой интуиціи, постигающей его въ моментъ своего рожденія и этимъ постиженіемъ рождающейся, состоитъ въ абсолютно творческомъ актѣ созиданія Сущимъ человѣческой интуи-

ціи изъ ничего. Но въ такомъ случаѣ, между божественнымъ сужденіемъ и идеальной формулой можно установить не только трехчленный параллеизмъ, но и совершенное смысловое тождество. Откровеніе божественнаго бытія въ сужденіи, лишь выслушиваемомъ человѣческой интуиціей и въ этомъ выслушиваніи получающемъ свое *существованіе*, цѣлостно охватывается идеальной формулой. *Сущее творитъ существующее.* „Излишекъ“ Сущаго въ сужденіи словесно раскрывается въ „излишкѣ“ расчлененности идеальной формулы, и оказывается, что божественное сужденіе есть стянутая, имплицированная идеальная формула, идеальная же формула—развернутое и эксплицированное божественное сужденіе. Меньшій кругъ формулы, плюсъ,—тѣ обрѣзки большого круга, которыми формула превосходитъ сужденіе, не выходя за его границы, даетъ въ точности большой кругъ божественнаго сужденія. Сужденіе: *Азъ есмь*, въ процессѣ творческаго созиданія той интуиціи, которой Сущее открывается, для интуиціи должно звучать: *Сущее творитъ существующее*, ибо лишь этой формулой словесно и мысленно запечатлѣвается самый процессъ созиданія человѣческой интуиціи божественнымъ сужденіемъ.

Выходитъ, такимъ образомъ, что гипотетически намѣченные послѣдніе два члена идеальной формулы въ совершенствѣ выдерживаютъ провѣрку, оказываясь по смыслу не выходящими за предѣлы подразумѣваемаго содержанія первичнаго божественнаго сужденія. Благодаря этой провѣркѣ, къ сожалѣнію, лишь намѣченной Джоберти, идеальная формула возводится на высоту принципа, и та гипотетичность, съ которою она опредѣлялась, относится не къ ея идеальному смыслу, а лишь къ процессу подхода къ ней, а такъ какъ подходъ оказался вѣренъ и въ точности отвѣтилъ требованіямъ, вытекающимъ изъ первичнаго божественнаго сужденія, то гипотетичность идеальной формулы совсѣмъ исчезаетъ.

---

2. Теорія сверхразумнаго и ученіе о твореніи.

VII.

Въ идеальной формулѣ понятіе творенія занимаетъ исключительное мѣсто. Имъ опредѣляется отношеніе между Сущимъ и существующимъ, а такъ какъ это отношеніе характеризуетъ точнѣйшимъ образомъ и самую сущность этихъ двухъ верховныхъ

понятій, то выходитъ, что въ понятіи творенія мы сталкиваемся съ Архимедовой точкой онтологизма. Малѣйшій сдвигъ въ пониманіи творческаго акта, посредствующаго между Сущимъ и существующимъ, неизбѣжно отразится во всѣхъ сферахъ и областяхъ знанія и исказитъ одновременно какъ основныя черты нашего пониманія существующаго, такъ и основныя черты нашихъ представленій о Сущемъ. Если преодолѣніе психологизма возможно лишь на основѣ четкаго различенія всѣхъ видовъ существующаго отъ коренного и основоположительнаго понятія Сущаго, то проблема этого преодолѣнія заостряется въ изслѣдованіе понятія творенія, обосновывающаго и конкретизирующаго различеніе Сущаго и существующаго. Поэтому общая характеристика творческаго акта, до сихъ поръ лишь намѣченная, требуетъ раскрытія и детализированія.

Понятіе творенія Джоберти разъясняетъ *гносеологически* и *онтологически*. Гносеологическое разъясненіе совпадаетъ съ анализомъ той способности разума, которая даетъ общую форму мыслимости творенія. Онтологическое разъясненіе раскрываетъ корень этой самой способности и ея отношеніе къ первоначальной и всеопредѣляющей интуиціи. Онтологическое разъясненіе нисходитъ съ высшей точки системы Джоберти, гносеологическое—къ ней возводитъ. Поэтому въ порядкѣ изложенія удобнѣе начать съ разъясненія гносеологическаго.

Разумъ и чувственность при коренномъ различіи другъ отъ друга имѣютъ и объекты, кореннымъ образомъ различающіеся. Всякій разъ, какъ духъ человѣческій пытается одну способность направить на объекты другой способности, онъ натыкается на непреоборимое препятствіе и долженъ отмѣтить себѣ, что познаніе его ограничено. Человѣку хотѣлось бы чувственно воспринимать идею и проникать разумомъ въ чувственныя воспріятія, или, по крайней мѣрѣ, обладать третьею, высшею способностью, объединяющею раздѣльно функціонирующіе разумъ и чувственность. И такъ какъ такой способности нѣтъ, человѣкъ приходитъ въ уныніе и ищетъ познаній, болѣе подходящихъ къ его силамъ. Отсюда и возникаетъ идея *непостижимаго* и убѣжденіе что Сущее со всѣмъ безконечнымъ множествомъ своихъ отношеній и зависящихъ отъ него существованій безмѣрно превосходитъ познавательныя силы человѣка. При этомъ нужно замѣтить, что идея непостижимости Сущаго и ограниченности человѣческаго разума возникаетъ не въ отдѣльной дѣятельности

двухъ способностей человѣка, а лишь изъ сравненія ихъ и сопоставленія. Если бы у человѣка былъ одинъ разумъ, — онъ думалъ бы, что кромѣ идей ничего не существуетъ, и онъ не могъ бы даже вообразить себѣ чувственной реальности, разъ онъ не имѣлъ бы о ней никакого идеальнаго представленія [1]).

Ограниченность человѣческаго разума говоритъ лишь объ относительно непостижимомъ, а не объ абсолютно непостижимомъ. И Джоберти удивляется, что „вся исторія философіи съ Пиѳагора до Гегеля и Розмини никогда не занималась вопросомъ, не содержитъ ли въ себѣ разумъ человѣческій нѣкоего неизслѣдимаго элемента, дѣйствительность коего внѣ всякаго сомнѣнія, а также, каковы отношенія этого таинственнаго начала съ познавательными силами человѣка и съ другими душевными его способностями. Конечно, всѣ метафизики съ дарованіемъ и глубокіе умы предчувствовали и признавали таинственность разума и дѣйствительности. Но никто, насколько я знаю, не пытался психологически провѣрить самое понятіе тайны, быть можетъ, считая, что внутренняя непонятность этой идеи дѣлаетъ тщетными всякія попытки въ этомъ направленіи“.

Въ духѣ Платона, Джоберти говоритъ: „Всякій знаетъ и считаетъ за несомнѣнное, что есть сущность вещей, или даже, что каждая вещь имѣетъ свою сущность. Нашъ разумъ, переходя отъ чувственныхъ моментовъ къ идеальнымъ и перебирая длинные ряды послѣднихъ, принужденъ, наконецъ, остановиться передъ непроницаемостью сущностей, наподобіе того, какъ если бы кто-нибудь послѣ свѣтлой дороги вдругъ ввергнъ былъ въ глубочайшую тьму“. Понятіе сущности совсѣмъ особаго рода и всецѣло отлично отъ другихъ человѣческихъ понятій. Каждое изъ послѣднихъ въ себѣ самомъ даетъ намъ ясное и точное представленіе. Неясность и неопредѣленность могутъ рождаться лишь изъ соотношенія ихъ съ другими отличными отъ нихъ понятіями. Наоборотъ, понятіе сущности есть, такъ сказать, *познаніе непознаваемаго* и заключаетъ въ себѣ видимое противорѣчіе. При посредствѣ этого понятія мы познаемъ самымъ общимъ и неопредѣленнымъ образомъ, что подобно тому, какъ надъ чувственной стороной познанія возвышается сторона идеальная, такъ надъ всей идеальной стороной возвышается нѣчто, не могущее быть познаннымъ съ опредѣленностью, вслѣдствіе того, что оно

[1]) Teorica d. sovr. 36, 37; ср. Teorica d. mente umana, 24, 25.

не можетъ быть сведено къ чувственнымъ и идеальнымъ условіямъ нашего познанія. Это нѣчто является восполненіемъ идеи Сущаго, т.-е. тѣмъ непостижимымъ элементомъ Его, который тѣмъ не менѣе сознается нами какъ нѣчто необходимое въ конституированіи мыслимаго элемента и въ Сущемъ, и въ существующемъ“ [1]).

VIII.

Что же это за способность, которою мы ухватываемъ непостижимую сущность? Это не чувственность, ибо сущность не чувственна. Это не разумъ, направленный на постижимую реальность. Ибо сущность какъ разъ и состоитъ въ томъ, что́ не можетъ быть постигнуто разумомъ, который мы имѣемъ въ настоящемъ нашемъ земномъ существованіи. „Предметъ, на который направлена изслѣдуемая способность не есть бытіе, поскольку оно постижимо и доступно разуму, а есть бытіе, поскольку оно отвлечено отъ всѣхъ условій постижимости“.

„Поэтому постиженіе сущности есть скорѣе вѣрованіе въ нѣчто непознаваемое, чѣмъ воспріятіе ея разумомъ, и способность, производящую вѣрованіе нужно понимать скорѣе какъ инстинктъ, нежели какъ отвѣтвленіе общей способности познанія“.

„Способность, которая заставляетъ насъ вѣрить въ реальность неизвѣстныхъ сущностей я называю *сверхразумомъ* (Sovrintelligenza). Ни одинъ философъ, насколько мнѣ извѣстно, не отмѣтилъ съ отчетливостью и не проанализировалъ эту значительную и чудесную способность, поднимающую насъ выше нашей природы, составляющую вершину человѣческаго ума“.

Впрочемъ, сверхразумное въ извѣстномъ смыслѣ есть столько же вершина человѣческаго ума, сколько и его основаніе. Оно есть вершина, поскольку выше ея подняться мы никакъ не можемъ. Но оно же есть и основа, поскольку вся чувственная и вся разумная сторона познанія логически отъ него зависитъ, онтологически его предполагаетъ и существуетъ на основѣ его; такъ что отринуть его значитъ открыть путь къ универсальному сомнѣнію.

Поэтому мы должны признать три класса истинъ: во-первыхъ, чувственные факты, которые въ особенномъ смыслѣ не могутъ

[1]) Teor. d. sovr. 38, 39. Ср. Intr. IV, 7—8.

быть признаны истинами; во-вторыхъ, истины разумныя или раціональныя; и, наконецъ, истины сверхразумныя, т.-е. сверхразумное въ общемъ родовомъ смыслѣ, которое является предметомъ естественной вѣры, и сверхразумное въ частномъ и конкретномъ смыслѣ, которое усвояется черезъ откровеніе [1]).

Эти три класса истинъ, или три аспекта истины, находятся между собою въ самой тѣсной связи и въ глубочайшемъ единствѣ. Разрушеніе или отверженіе одного класса пагубно отражается и на другихъ. Отвергните сверхразумное—и вы незамѣтно подорвете устои разумнаго, ибо одно съ другимъ синтетически и необходимо связано. Точно такъ же, отвергая сверхъестественное, вы должны постепенно притти и къ отрицанію естественнаго, т.-е. естества или природы, которая столь же невозможна, безъ сверхразумнаго, сколько чувственная сторона познанія безъ разумной. Причемъ важно отмѣтить, что сверхразумное представляетъ такую цѣлостность, что отвергая одну его сторону, мы отвергаемъ и другую. Многіе философы допускаютъ сверхразумное въ общемъ родовомъ смыслѣ и отвергаютъ сверхразумное въ частномъ и конкретномъ видѣ. Но этого нельзя дѣлать съ логической послѣдовательностью, ибо первое для разума столь же темно и непонятно, сколько и второе. Нельзя во имя „автономіи разума“ допускать одно и отвергать другое. Цѣлый рядъ раціональныхъ „сверхразумностей“ (sovrintelligibili razionali) гораздо болѣе таинственны и противорѣчивы, чѣмъ „сверхразумности“ откровенія. Немногія таинства христіанства вызывали столь сильныя и убѣдительныя возраженія, какъ возраженія скептиковъ противъ пространства, времени, безконечности, причинности и другихъ метафизическихъ истинъ.

Кромѣ того, отрицаніе конкретной стороны сверхразумнаго съ допущеніемъ сверхразумнаго въ родовомъ смыслѣ создаетъ пагубные навыки мышленія и приводитъ къ весьма печальнымъ результатамъ. Философы этого направленія обыкновенно идутъ двумя путями. Либо они сверхразумное въ родовомъ смыслѣ пытаются детализировать формами разумной стороны познанія и, такъ-сказать, раціонализируютъ его, и не могутъ пойти дальше весьма проблематической науки о Сущемъ, состоящей изъ гипотезъ, отвлеченностей и дедукцій, которымъ нѣтъ и не можетъ быть никакой провѣрки; либо же они детализируютъ сверхраз-

[1]) Teor. d. sovr. 241—242; 39, 40, 242. Ср. Intr. IV, 9—10.

умное по чувственной сторонѣ познанія, пользуясь аналогіями, метафорами и ложнымъ поэтизированіемъ природныхъ вещей [1]). Второй путь особенно опасенъ. Здѣсь главнымъ органомъ созданія подходящихъ и нужныхъ схемъ является *фантазія*. По произвольнымъ законамъ индивидуальной или групповой психологія она передѣлываетъ непосредственныя данныя чувственнаго опыта и переноситъ искаженные образы матеріальныхъ вещей въ область сверхчувственнаго порядка. Этотъ недостатокъ отмѣчаетъ почти всю исторію философіи, но особенно характеренъ для новѣйшаго европейскаго мышленія. „Многіе современные философы, особенно нѣмецкіе, прибѣгаютъ къ фантастическому элементу и смѣшиваютъ его съ раціональными формами для того, чтобы замѣнить имъ сверхразумное, и многія изъ ихъ системъ главной причиной своей извѣстности имѣли эту особенность. Отсюда поэтическій характеръ ихъ идей и привычка, модная въ наши дни, употреблять въ матеріяхъ чрезвычайно отвлеченныхъ цвѣтистый стиль, полный метафоръ, и замѣнять, не только въ содержаніи, но и въ языкѣ, умозрѣніе поэзіей“. „Правда, нѣкоторые философы и въ Германіи допускаютъ особую способность, которая открываетъ объекты скорѣе вѣры, чѣмъ доказательства; но если обратить вниманіе на анализы, ими сдѣланные, или на объекты, которые ими отводятся той способности, то окажется, что они смѣшиваютъ ее съ разумомъ или съ тѣмъ возвышеннымъ чувствомъ, которое насъ устремляетъ къ истинамъ религіознымъ и моральнымъ и заставляетъ насъ любить ихъ; но чувство это, многими называемое моральнымъ и религіознымъ, не входитъ въ составъ нашей способности познанія, а относится къ тому, что нами раньше было названо чувственно-внутреннимъ“ [2]).

Дѣятельность „сверхразума“ совсѣмъ особенная и не можетъ быть смѣшиваема ни съ дѣятельностью чувственности, ни съ дѣятельностью разума. Область сверхразумнаго рѣзко отмежевывается, какъ отъ той, такъ и отъ другой. Сверхразумъ не производитъ никакого аффективнаго измѣненія въ нашей душѣ; онъ не порождаетъ какой-нибудь интуиціи въ нашемъ разумѣ. Онъ даетъ лишь убѣжденіе въ чемъ-то такомъ, что не можетъ быть ни почувствовано, ни понято нами, т.-е. убѣжденіе въ *сущности*,

---

[1]) Teor. d. sovr. 243—244. Intr. III, 62—63.

[2]) Teor. d. sovr. 244, 40. Intr. IV, 10—11. Errori, I, 9; II, 16—20.

которая, будучи всегда себѣ равной въ непостижимости, повторяется при каждомъ новомъ чувственномъ впечатлѣніи и при каждомъ воспріятіи этого впечатлѣнія разумомъ, всегда сопровождаетъ ихъ и въ то же самое время субстанціально отъ нихъ отлична. И такъ какъ убѣжденіе это не можетъ быть произведено ни пассивнымъ аффектомъ нашей чувственности, ни интеллектуальнымъ свѣтомъ разума, то оно по всей строгости должно быть названо не чувствомъ, не понятіемъ, а вѣрованіемъ. Конечно, вѣруя въ сущность, мы должны себѣ какъ-то и представлять ее, ибо нельзя вѣрить въ то, что немыслимо, и нельзя вѣрить въ то, что совсѣмъ непредставимо; но понятіе сущности, которое у насъ получается въ результатѣ вѣры, самымъ кореннымъ образомъ отлично отъ всѣхъ понятій разумнаго порядка [1]).

Раціоналисты обыкновенно разсматриваютъ откровеніе сущностей, какъ составную часть самого разума, и для того, чтобы объяснить ихъ непостижимость, говорятъ, что разумъ нашъ конеченъ и несовершенъ, и что среди необходимыхъ положеній разума находится много непонятныхъ и темныхъ точекъ. Но объектъ разума всегда есть нѣчто постижимое, ясное, проникнутое тѣмъ интеллектуальнымъ свѣтомъ, который зовется нами очевидностью. Поэтому, если на ряду съ постижимымъ въ нашемъ познаніи существуютъ элементы и совсѣмъ иного порядка, то здоровая логика требуетъ, чтобы воспріятію этихъ элементовъ была отведена и особая способность, наподобіе того, какъ чувственная и идеальная стороны познанія требуютъ двухъ отдѣльныхъ способностей.

Итакъ, мы должны въ познавательныхъ силахъ человѣка установить три способности, и три плана дѣйствительности, имъ соотвѣтствующихъ. Чувственность воспринимаетъ чувственный планъ, т.-е. свойства и слѣдствія. Интеллектъ, или разумъ, воспринимаетъ планъ идеальный, т:-е. Сущее, субстанцію, причины и безчисленныя отношенія; наконецъ, сверхразумъ вѣрою обличаетъ сущности. „Каждая изъ этихъ трехъ способностей схватываетъ свой предметъ особеннымъ, только ей свойственнымъ, образомъ: чувственность чрезъ посредство пассивнаго пріятія воздѣйствія; разумъ чрезъ посредство активнаго усмотрѣнія; сверхразумъ чрезъ актъ инстинктивной вѣры, исключающій очевидность и познаніе въ собственномъ смыслѣ“ [2]).

[1]) Teor. d. sovr. 40—41, 244. Intr. IV, 11. Considerazioni, 143.

[2]) Teor. d. sovr. 42, 45. Intr. IV, 78. Errori, II, 65.

IX.

Итакъ, анализъ способности разума приводитъ къ констатированію особой сферы сверхразумнаго. Но это констатированіе носитъ характеръ простого *гносеологическаго* изслѣдованія. Мы говорили до сихъ поръ о сверхразумномъ, исходя изъ разсмотрѣнія различныхъ сторонъ имѣющагося у насъ познанія. Высшаго оправданія этой новой гносеологической категоріи такимъ путемъ получить мы не могли. Чтобы осмыслить способность сверхразума, нужно, помимо ея простого констатированія, понять ея внутреннюю необходимость и органическую связь съ перво-принципомъ онтологіи.

Сверхразумное коренится въ основномъ характерѣ первоначальной интуиціи. Когда Сущее говоритъ: *Азъ есмь*, констатируя этимъ реченіемъ высшую природу антропологическаго начала, Оно одновременно открываетъ и скрываетъ Себя. Оно открываетъ Себя, пріобщая создаваемый духъ къ интуиціи своего бытія, но источникъ этого неизмѣримаго свѣта, остается несообщеннымъ и неоткрытымъ въ самомъ сообщеніи свѣта. Это несообщеніе носитъ не отрицательный, а положительный характеръ. Самый источникъ свѣта открывается, какъ скрывающійся, и напечатлѣваетъ свой образъ какъ бо́льшій всего открытаго. „Идея, открываясь, предстаетъ духу двуликой. Она ясна и темна, свѣтла и непроницаема въ одно и то же время; интуиціи сообщается своею ясною стороною, но свѣтъ ея исходитъ изъ точки абсолютно закрытой. Ясная сторона—это видимый ликъ Идеи, тотъ аспектъ ея, который имѣетъ сродство съ разумомъ, проникая и освѣщая его своими лучами. Темная сторона остается невидной и даетъ предчувствіе себя именно своею неоткрываемостью. *Она показывается тѣмъ, что скрывается*, и разумъ постигаетъ ее также, какъ глаза видятъ тьму“. Этимъ самымъ, одной изъ самыхъ основныхъ чертъ первоначальной интуиціи — устанавливается преобладаніе сверхразумнаго надъ разумнымъ (la maggioranza ontologica del sovr-intelligibile sull' intelligibile). „Это преобладаніе основывается на томъ, что сверхразумное больше разумнаго, содержа въ себѣ его логическій принципъ. Метафизическое понятіе сущности, какъ чего-то такого, что недоступно мысли, потому что выходитъ за ея границы и въ то же время логически содержитъ принципъ ея мыслимости, рождается изъ этого двойного аспекта сверхразумнаго“ [1]).

[1]) Intr. IV, 11, 12, 13.

Первоначальная интуиція, будучи послѣдней вершиною знанія, устанавливаетъ сверхразумное не только въ Сущемъ, но и въ существующемъ: ибо, во-первыхъ, будучи первымъ изъ существующаго и составляя для всего послѣдующаго типъ и законъ, духъ человѣческій пріобщается сверхразумнаго въ самомъ источникѣ своей разумности, въ первоначальной интуиціи, антропологически его созидающей; ибо, во-вторыхъ, существующее творится цѣлостнымъ Сущимъ, а не одной лишь Его разумностью, составляющей свѣтлое содержаніе первоначальной интуиціи, и потому духъ, поскольку *творится* и *создается*, объективно проникается и сверхразумнымъ началомъ Сущаго.

„Интуиція постигаетъ неопредѣленно реальную сущность предметовъ, потому что послѣдняя имѣетъ необходимую связь съ ихъ раціональною сущностью; въ силу этой интуиціи намъ становится ясно, что во всѣхъ предметахъ есть нѣчто скрытое, что не можетъ быть понято,—по крайней мѣрѣ, на землѣ,—нашими познавательными способностями. Посему рефлексія можетъ конечнымъ образомъ расчленить конкретное содержаніе интуиціи, но она не можетъ исчерпать безконечнаго ея элемента; такъ что послѣ каждой попытки, сдѣланной рефлексіею, мы снова и непрерывно находимъ въ конкретномъ содержаніи интуиціи нѣкій неуничтожимый остатокъ, особый философскій видъ непознаваемаго, или, выражаясь языкомъ математиковъ, *ирраціональную несводимую величину*... Безконечное, подобно солнцу, одновременно открываетъ и скрываетъ себя своими лучами, и ослѣпляетъ своимъ пылающимъ свѣтомъ слабые глаза тѣхъ, кто его созерцаетъ“ [1]).

Если мы спросимъ, откуда Джоберти заимствовалъ основную идею своей теоріи сверхразумнаго и на что опирался, поставляя въ связь сверхразумное съ первоначальной интуиціею, то несомнѣнно прежде всего и больше всего, мы должны указать на Платона. Помимо отрицательнаго понятія *ирраціональнаго*, унаслѣдованнаго Платономъ отъ пиѳагорейцевъ и означающаго безпредѣльное въ смыслѣ простого отрицанія предѣла, мы встрѣчаемъ у Платона положительную идею *сверхразумнаго*, обыкновенно игнорируемую изслѣдователями. Сущности у Платона признаются послѣднимъ предѣломъ знанія. Но идея блага „не есть сущность, но силою и достоинствомъ выше предѣловъ сущности, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέκηνος“ [2]). Въ описаніи своего высшаго

[1]) Disc. prel. 187—188.

[2]) Resp. 509 B. ср. Parm. 142 A.

постиженія „занебесной области“ Платонъ говоритъ, что положительная и божественная сущность безсмертія, открывающаяся чистому переживанію экстаза, *недоступна никакому разсужденію* οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, и мы, недостаточно постигающіе истинную природу Бога—οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν,—должны останавливаться передъ живымъ порогомъ, поставляемымъ самимъ Сущимъ—ἀλλὰ ταῦτα μέν δὴ, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω [1]), Не только сущность этой мысли Платона усваивается и развивается Джоберти, но и самые образы солнца и глаза, имъ употребляемые при этомъ, напоминаютъ выраженія Платона.

X.

Только-что изложенное ученіе о сверхразумномъ съ опредѣленностью выясняетъ философскія основанія, по которымъ Джоберти, вводя въ построеніе идеальной формулы понятіе творенія, нисколько не смущается его темной и таинственной стороной. Эта темнота имѣетъ свое философское оправданіе и нисколько не превосходитъ темноты многихъ другихъ понятій, кажущихся на первый взглядъ весьма раціональными. Понятіе творенія относится къ тому виду понятій, въ коихъ пересѣкаются постижимое и непостижимое, ясное и темное, раціональное и ирраціональное, и потому лишь на первый взглядъ разумъ попадаетъ въ трудное положеніе, вступая въ сферу этого понятія. Правда, дойдя до точки, гдѣ ясное встрѣчается съ темнымъ, онъ долженъ себя ограничить, уничижиться и отказаться отъ себя самого, но не во имя какой-нибудь нелогичности, не во имя „не-философіи“, не для того, чтобы себя самого принести въ жертву какой-то неразумности, а во имя разумности высшаго порядка, разумности непостижимой и таинственной, и для того, чтобы въ отказѣ отъ себя найти полноту и цѣлостность своей собственной природы. Поэтому понятіе творенія, тая въ себѣ глубоко философскую апорію, особенно интересно для философа своей темной, таинственной глубиною, въ которой можно затонуть и которой можно не переплыть, но въ которой нельзя сѣсть на мель какого-нибудь плоскаго и поверхностнаго міровоззрѣнія.

[1]) Phaedr. 246 C. D. Несмотря на нѣсколько провербіальный характеръ послѣдняго выраженія, въ философіи Платона ему приписывается особый интимный смыслъ въ связи съ теоріею истины, какъ Дружбы между постигающимъ и постигаемымъ. Lys. 212. D. E.

Понятію творенія везло не больше, но ни въ какомъ случаѣ не меньше, чѣмъ всякому другому „идеальному понятію". Оно было почти неизвѣстно философіи языческой и было мишенью самыхъ яростныхъ нападеній въ философіи новой. Но подобно тому, какъ существованіе сенсуалистовъ и матеріалистовъ въ самыя цвѣтущія времена философіи ничего не говоритъ противъ отвергавшихся ими идеальныхъ понятій, такъ точно непріятіе и отверженіе понятія творенія весьма многими философскими системами ничего не можетъ говорить противъ этого понятія. „Темнота творенія порождается темнотою Сущаго. Поэтому, если пантеисты отвергаютъ твореніе, потому что оно отчасти темно, то скептики болѣе логично отвергаютъ само Сущее, ибо и оно не вполнѣ ясно. Правда, отвергая Сущее, скептики свершаютъ величайшій изъ паралогизмовъ, но это ихъ не трогаетъ, ибо уничтожать основы логики во имя самой логики и раціональнымъ путемъ доходитъ до верховнаго абсурда есть высшая и всегдашняя привиллегія пирроникова. Всѣ ложныя системы философіи и религіи общимъ заблужденіемъ имѣютъ отрицаніе ясной стороны познанія во имя ненависти къ темной, тогда какъ правое философствованіе предписываетъ допускать темное во имя яснаго, отъ коего оно неотдѣлимо" [1]).

Въ ученіи о твореніи нужно отмѣтить два важныхъ пункта: во-первыхъ, центральность понятія творенія въ системѣ Джоберти, во-вторыхъ, его интуитивный характеръ. Истинное понятіе творенія составляетъ существенную часть христіанской догматики. Поэтому оно является общеизвѣстнымъ. Особенность Джоберти состоитъ въ томъ, что къ этому общеизвѣстному понятію онъ подходитъ неожиданнымъ образомъ и съ такой стороны, съ которой къ нему не подходили. Не только вѣрующіе, но и философы не *философствовали* объ этомъ понятіи, не дѣлали его *центромъ* философскаго вниманія. Для нихъ твореніе было чѣмъ то даннымъ, однимъ изъ ирраціональныхъ *фактовъ* откровенія, и—какъ фактъ—твореніе, даже введенное въ систему того или другого философа, продолжало носить характеръ частный, не-универсальный, случайный. Оно свидѣтельствовало о правовѣріи философа, о его сочувствіи положительнымъ догматамъ христіанской религіи, но отнюдь не становилось истинно *философской категоріею мысли*.

---

[1]) Intr. II, 84, 84—85.

Джоберти настаиваетъ, что въ его идеальной формулѣ и въ его системѣ понятіе творенія впервые берется эйдетично, а не догматично,—универсально, а не фактично,—каѳолично, а не традиціонно. Даже Мальбраншъ, который въ своемъ ученіи о непрерывномъ твореніи, подошелъ почти вплотную къ сущности этого замѣчательнаго понятія, не дошелъ до его эйдетическаго корня и потому не довелъ своего креаціонизма до истинно философскаго постиженія.

„Если нѣкоторые философы допускали понятіе творенія, то никто не отводилъ ему подобающаго мѣста. Всѣ ему приписывали второстепенную значительность, считая его скорѣе за безплодный корролларій, нежели за плодотворный научный принципъ. Но вѣдь научная цѣнность истины зависитъ не отъ ея признанія, а отъ ея использованія согласно природному мѣсту, занимаемому ею въ порядкѣ знанія и дѣйствительности. Аксіома, взятая съ вершины науки и помѣщенная у ея хвоста, становится чѣмъ-то совершенно ненужнымъ въ процессѣ научной работы. Принципъ творенія, занимающій второе мѣсто въ формулѣ, есть безусловно первое по отношенію ко всей наукѣ о человѣкѣ и природѣ и есть единственное законное звено между Сущимъ и существующимъ“ [1]).

Центральность понятія творенія у Джоберти естественно вытекаетъ изъ ученія о первоначальномъ божественномъ сужденіи. Вѣдь духъ человѣческій, возникая въ реченіи Сущаго *Азъ есмь*, тѣмъ самымъ воспринимаетъ Сущее, какъ творящее, и существующее, какъ творимое, т. е. истиннымъ содержаніемъ первоначальной интуиціи является само твореніе, или Сущее и существующее въ аспектѣ творенія, съ одной стороны, и творимости—съ другой.

Этотъ самый креаціонистскій характеръ первоначальной интуиціи сохраняется и въ тѣхъ фрагментахъ ея, которые мы имѣемъ въ нашемъ наличномъ эмпирическомъ мышленіи. Если мы подвергнемъ понятія, у насъ имѣющіяся, онтологической рефлексіи,—мы придемъ къ тому же самому утвержденію центральности творенія въ нашей интуиціи.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ было указано раньше, процессъ апостеріорнаго восхожденія отъ существующаго къ Сущему не можетъ привести къ идеѣ творенія. Съ другой стороны, если раз-

---

[1]) Intr. II, 107. Errori, I, 143—144; I, 170—171.

суждать a priori, исходя изъ Сущаго, и какъ бы не зная о существующемъ, то также становится невозможнымъ познать причинность Сущаго. Идея реальнаго Сущаго не содержитъ въ себѣ понятіе дѣйствующей причины, направленной ковнѣ; иначе оно должно было бы разсматриваться какъ дѣйствующее съ необходимостью: твореніе не было бы свободнымъ актомъ, а твореніе необходимое приводитъ къ пантеизму. Ибо, если Богъ не творитъ свободно, Его порожденія должны быть необходимыми и абсолютными, какъ самъ Богъ, и не могутъ по существу отличаться отъ божественной природы. „Идея Сущаго содержитъ въ себѣ возможность творческаго акта, но не самый актъ, если только актъ этотъ свободенъ въ своемъ началѣ и случаенъ въ своихъ результатахъ. Даже и возможность творенія можетъ быть познана лишь послѣ того, какъ актъ творенія совершится; ибо возможность есть отвлеченіе, получающееся въ познавательномъ процессѣ на основѣ уже свершившагося акта, т. е. вещи конкретной [1]). Но, если отъ существующаго нельзя перейти къ подлинно Сущему, а въ интуиціи Сущаго нѣтъ не только необходимаго, но и возможнаго перехода къ существующему, то какимъ же образомъ можно выйти изъ этого двойного затрудненія?

На этотъ вопросъ Джоберти отвѣчаетъ, прежде всего, методологическимъ указаніемъ на пагубные навыки психологизма. Новые философы, не исключая и тѣхъ, которые считаютъ себя онтологистами, настолько привыкли къ психологизму, что этотъ методъ сталъ ихъ природой. Умственное положеніе, въ которое психологизмъ ставитъ человѣческій духъ, въ нѣкоторомъ отношеніи правильно и хорошо, но зато оно ложно въ одномъ чрезвычайно важномъ отношеніи, ибо оно носитъ характеръ частичности, внѣ-центричности и заключено въ тѣснѣйшія границы. „Онтологистъ переноситъ себя въ центръ и на вершину всего познаваемаго и однимъ движеніемъ взгляда ухватываетъ всѣ соотношенія вещей, созерцая ихъ въ Сущемъ, которое есть вершина и средоточіе вселенной,—въ то время какъ психологистъ, помѣстившись въ одну изъ точекъ окружности, можетъ обозрѣвать лишь ничтожную ея часть. Перваго можно сравнить съ путешественникомъ, который, дабы узнать планъ города и его расположеніе, взбирается на вершину самаго высокаго и самаго центральнаго зданія и отсюда, не двигаясь, лишь поворачивая голову,

[1]) Intr. II, 85. Errori, I, 45, II, 17—18; II, 41—42.

можетъ охватывать всю картину сразу; второй же подобенъ человѣку, который для достиженія той же самой цѣли, становится у перила или у окна самаго обыкновеннаго зданія и можетъ видѣть поэтому лишь самую небольшую часть города“ [1]). Если немного отвлечься отъ психологистическихъ навыковъ мышленія, тогда на поставленный вопросъ отвѣтить можно съ полной удовлетворительностью.

„Имѣющій интуицію духъ, воспринимая Сущее въ Его конкретности, созерцаетъ его не въ отвлеченной сущности и собраннымъ въ себѣ самомъ, но такъ, какъ Онъ поистинѣ существуетъ, причиняя, производя существованіе и манифестируя конечнымъ образомъ въ своихъ созданіяхъ собственную безконечную свою сущность; посему духъ воспринимаетъ твореніе, какъ внѣшній терминъ, къ коему относится дѣйствіе Сущаго. Слѣдовательно, человѣкъ пріобрѣтаетъ понятіе существованія, потому что передъ глазами его разума происходитъ непрерывное созданіе послѣдняго. Психологическій процессъ интуиціи, будучи тождественнымъ съ процессомъ онтологическимъ, не вызываетъ никакого отличія нашего познанія отъ внѣшней реальности вещей. Какъ три реальные термина, т.-е. Сущее, Его творящее дѣйствіе и существующее, логически слѣдуютъ другъ за другомъ въ синтезѣ объективномъ, такъ три идеальныхъ термина, имъ соотвѣтствующихъ, въ той же самой послѣдовательности имѣются въ человѣческомъ духѣ, который созерцаетъ произведенныя существованія въ производящемъ Сущемъ *и въ каждый моментъ своей интеллектуальной жизни является непосредственнымъ и прямымъ зрителемъ творенія*“ [2]).

Этими словами разрѣшается трудность. Твореніе есть совсѣмъ особый и специфическій фактъ. Каждый фактъ есть нѣчто оконченное и свершившееся. Вслѣдствіе имманентности творческаго акта, твореніе есть фактъ длящійся, фактъ непрерывный, фактъ идеально законченный и въ то же время реально неоконченный. Предметомъ интуиціи, лежащей въ основѣ всего человѣческаго познанія, является не Сущее, какъ таковое, и не существующее, какъ таковое, а Сущее творящее и существующее творящееся. Духъ человѣческій видитъ само *движеніе* факта творенія, твореніе въ его непрерывномъ метафизическомъ *свершеніи*, и потому онъ не отъ существующаго восходитъ къ Сущему (что было бы

[1]) Intr. II, 85. Errori I, 56. 120, 135; II, 19.

[2]) Intr. II, 87. Курсивъ подлинника. Ср. Disc. 201.

психологизмомъ) и не изъ Сущаго выводитъ существующее (что при закрытости Сущаго невозможно), а созерцаетъ подвижную и непрерывно созидающуяся связь между ними, несліянно, и нераздѣльно ихъ объединяющую. Интуиція длящагося факта творенія, устанавливаемая Джоберти, спасаетъ мысль отъ двойной трудности поставленнаго выше вопроса.

XI.

Утвержденіе, что нашъ духъ является непосредственнымъ зрителемъ творенія, не можетъ не показаться чрезвычайно смѣлымъ. Какъ бы чувствуя это, Джоберти пытается подтвердить свою мысль соображеніями отъ противнаго и сближеніемъ съ другими точками зрѣнія. Подвергнуть сомнѣнію выставленный тезисъ, это значитъ сдѣлать одну изъ трехъ слѣдующихъ вещей: либо уничтожить существующее и впасть въ абсолютный идеализмъ; либо допустить существующее, какъ несотворенное, и тѣмъ принять „абсурдныя“ теоріи натурализма, пантеизма и эманатизма; либо признать фактъ творенія и въ то же самое время отвергнуть, что психологическій процессъ интуиціи, намъ его открывающей, соотвѣтствуетъ онтологическому порядку бытія самой вещи [1]).

Фихте утверждаетъ, что духъ нашъ, будучи чѣмъ-то безконечнымъ и безусловнымъ, полагаетъ—или, вѣрнѣе, творитъ—міръ и съ міромъ самого себя, какъ опредѣленный и ограниченный субъектъ. Эта формула, до удивительности нелѣпая—mirabilmente assurda,—становится совершенно правильной, если ее очистить отъ пантеизма и примѣнить къ Сущему, дѣйствительно полагающему творческимъ актомъ своимъ міръ и человѣческій духъ. „Послѣдній, появляясь изъ нѣдръ творческого акта и получая изъ него способность интуиціи, долженъ начать пользоваться ею, начиная съ производящаго принципа, т.-е. съ самого Сущаго, и находя вмѣстѣ съ самимъ собою другія сотворенныя вещи при посредствѣ понятія; такъ-что въ этой первичной интуиціи духъ человѣческій нисходитъ отъ Бога къ себѣ и не идетъ противоположнымъ путемъ. И такъ какъ онъ исходитъ изъ Сущаго постольку, поскольку Оно открываетъ себя въ актѣ творенія, а не поскольку Оно замкнуто въ себѣ самомъ, и такъ какъ человѣческая интуиція есть слѣдствіе акта божественнаго творенія, то духъ человѣческій

[1]) Intr. II, 87—88.

долженъ созерцать Сущее въ Его творящемъ дѣйствіи и воспринимать сотворенныя вещи и себя самого не какъ нѣчто готовое и содержащееся въ Первопричинѣ, а въ томъ самомъ актѣ, которымъ и онъ самъ, и вещи создаются,—такъ сказать, въ пунктѣ возникновенія существованія изъ ничего. Итакъ, Сущее созерцается въ интуиціи творящимъ, ибо въ такомъ видѣ Оно созидаетъ самое первичную интуицію. О существующемъ духъ узнаетъ въ тотъ же моментъ, въ который оно возникаетъ, и такъ какъ оно есть нѣчто живое,—ибо всѣ первичныя понятія живы и конкретны, а отнюдь не отвлеченны и не мертвы,—то и являются они намъ въ движеніи, а не въ покоѣ, и въ этой ихъ жизни состоитъ идеальная органичность, имъ присущая. Сущее являетъ себя разумнымъ, постижимымъ и дѣйствующимъ, существующее же предстаетъ намъ въ моментъ, когда всемогущее: „*Да будетъ*!“ вызываетъ изъ небытія жизнь и дѣйствительность. Мальбраншъ, утверждавшій, что сохраненіе міра есть непрерывное твореніе его, не проникъ во всю глубину смысла этой высокой мысли, которую болѣе точно можно выразить такъ: *непосредственное воспріятіе міра и себя самого, имѣющееся у человѣка, есть постоянная интуиція непрерывнаго творенія*“ [1]).

Это станетъ еще яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на соотношеніе двухъ понятій, имѣющихъ самое близкое отношеніе къ трактуемой темѣ и занимающихъ въ метафизикѣ огромное мѣсто, а именно понятій необходимаго и случайнаго. Обыкновенно думаютъ, что случайное воспринимается черезъ себя самого, а до необходимаго мы добираемся опосредствованнымъ путемъ. Если бы это было такъ,—мы бы познавали совершенное и безконечное по несовершенному и конечному, и положительное по отрицательному. На самомъ же дѣлѣ истина заключается въ противоположномъ. „Если бы въ первомъ актѣ познанія человѣкъ не познавалъ необходимаго, — онъ не могъ бы познать его никогда: ибо нельзя отъ случайнаго притти къ необходимому иначе, какъ черезъ само необходимое; ибо, съ другой стороны случайное непознаваемо безъ помощи необходимаго“. Въ самомъ дѣлѣ, что такое случайное, какъ не то, что въ себѣ самомъ не содержитъ внутренняго основанія своего бытія? Но что такое за внутреннее основаніе, отсутствующее въ бытіи случайномъ? Это, конечно, бытіе необходимое. И нельзя, значитъ, познавать

[1]) Intr. II, 90. Курсивъ подлинника. Teorica della mente umana, 42.

случайнаго безъ необходимаго. Но необходимое не можетъ пониматься по Канту, какъ нѣчно слѣпое и фатальное. Необходимость есть внутренній разумъ реальности. Необходимой мы называемъ вещь только тогда, когда она въ себѣ самой содержитъ основаніе своей дѣйствительности. Обоснованность дѣйствительности есть ея разумность. „Поэтому необходимое можно опредѣлить *какъ то, что разумно въ себѣ самомъ*, а случайное—какъ *то, что въ себѣ самомъ не имѣетъ причины своей разумности*. Но ничто не можетъ быть разумнымъ въ себѣ, кромѣ Идеи, которая разумна по своей сущности, подобно тому, какъ ни одно тѣло, за исключеніемъ свѣта, нельзя назвать свѣтящимся по своей природѣ. Но въ такомъ случаѣ случайное, т.-е. существующее, не можетъ мыслиться, не можетъ быть свѣтлымъ и постижимымъ въ процессѣ мышленія безъ необходимаго, т.-е. безъ Сущаго. Нужно утвердить разъ навсегда, что дѣйствительно необходимое есть абсолютно разумное, тогда какъ абсолютный абсурдъ есть то, чего нельзя постичь, и что исключаетъ разумность всякаго рода, а не только того рода, который намъ извѣстенъ. Поэтому нельзя не удивиться, съ какой тонкостью и съ какою глубокою проницательностью Платонъ утверждалъ (въ Законахъ), что Богъ есть мѣра всѣхъ вещей, противорѣча мнѣнію Протагора, полагавшаго эту мѣру въ человѣческомъ духѣ. Сущее на самомъ дѣлѣ есть высшій критерій и высшая инстанція истины, верховная аксіома всяческаго знанія, ибо Оно есть внутренняя разумность и очевидность всякой вещи“ [1]).

XII.

Джоберти предвидитъ, что его ученіе объ усмотрѣніи творенія въ интуиціи, несмотря на внутреннюю свою обоснованность и убѣдительность, можетъ вызвать одно грубое и какъ будто уничтожающее возраженіе. „Ты утверждаешь, — могутъ сказать,—что въ непосредственномъ усмотрѣніи духъ нашъ является постояннымъ зрителемъ творческаго акта. Если бы это было такъ,—мы бы всѣ должны были знать объ этомъ. Спроси всѣхъ людей по порядку, и они скажутъ тебѣ, что видятъ вещи уже сотворенныя, но вовсе не замѣчаютъ, чтобы они творились. И общее мнѣніе философовъ на сторонѣ этого обычнаго человѣческаго взгляда. Вѣдь одни изъ философовъ допускаютъ творе-

[1]) Intr. II, 90—91; II, 215—216; II, 91.

ніе, другіе—отрицаютъ, но и тѣ, и другіе пользуются при этомъ длинными разсужденіями, и никто изъ нихъ не говоритъ объ интуиціи творенія".

Джоберти прекрасно чувствуетъ доксическую силу выставленнаго возраженія и нисколько не смущается его мнимою убѣдительностью. Онъ говоритъ, что все возраженіе основано на той игрѣ воображенія, которой не должно было бы быть доступа въ область серьезной и глубокой философіи. „Воображеніе представляетъ намъ предметы согласно своей природѣ, т.-е. придавая тѣлесность всякой вещи и облекая чувственностью идеальное. Это очень бываетъ нужно и полезно, лишь бы только при этомъ не упускалось изъ виду, что искусственные покровы суть искусственные покровы, и кто пользуется ими, долженъ сосредоточиваться съ особою силой на томъ, что̀ покровы облекаютъ. Когда мы говоримъ, что твореніе есть созданіе или изведеніе вещи изъ ничего, мы пользуемся тѣмъ образомъ воображенія, той метафорой, которой очень удобно выразить то, что нужно выразить, но, само собою разумѣется, при условіи, что все это дѣлается въ переносномъ смыслѣ. Ибо, если бы метафору мы стали понимать буквально, то была бы нелѣпость, потому что тогда бы ничто превратилось въ нѣчто и твореніе не было бы твореніемъ. Твореніе мы обычно представляемъ себѣ подъ видомъ какой-то безпредѣльной пустоты, въ которой внезапно забилось и вырвалось къ жизни множество существъ по дѣйственной волѣ Всемогущаго, наполняющаго и одушевляющаго эту безпредѣльность. То же самое, читая возвышенныя слова Моисея: *сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ, и сталъ свѣтъ*,—слова которыя изумляли даже язычниковъ,—мы воображаемъ универсальную и безпредѣльную ночь, внутри которой внезапно разливается океанъ свѣта, и, несомнѣнно, образъ этотъ носитъ возвышенный характеръ. Но если бы я спросилъ философа: есть ли ничто безпредѣльная пустота, нескончаемая ночь и безграничное пространство? Онъ долженъ былъ бы отвѣтитъ: нѣтъ! Ибо ничто есть абсолютное отрицаніе, какъ этихъ вещей, такъ и всѣхъ другихъ,—ничто не можетъ быть представлено никакъ и доступно для мысли лишь непрямымъ и отрицательнымъ образомъ. Идея творенія заключаетъ въ себѣ начало существованія, но начало это имѣетъ два смысла для нашей способности воображенія: во-первыхъ, взятое въ отношеніи къ предшествующему ему ничто, во-вторыхъ, взятое въ отношеніи самого существованія. Изъ этихъ двухъ аспектовъ реаленъ

только второй, ибо такъ какъ ничто не можетъ существовать, то и существованіе не можетъ имѣть къ нему никакого отношенія. Если же мы удалимъ образы воображенія, то такъ же должны мы мыслить твореніе? У насъ остается одинъ способъ: мы должны мыслить существованіе какъ то, что настоящее основаніе своей реальности имѣетъ не въ себѣ, а въ Сущемъ, его проникающемъ и одушевляющемъ. Мы показали, и каждый легко можетъ самъ убѣдиться въ этомъ, что въ понятіи существованія имѣются слѣдующіе элементы: 1) отсутствіе внутренняго основанія его реальности; 2) интуиція, помѣщающая это основаніе въ Сущемъ; 3) связь Сущаго, какъ причины, съ существующимъ, какъ слѣдствіемъ. Отсюда ясно, что въ понятіи существованія человѣкъ имѣетъ всѣ необходимыя свѣдѣнія о твореніи. Если толпа и философы не замѣчаютъ этого, то это доказываетъ только, что анализъ, который они дѣлаютъ о своей интуиціи, могъ бы быть лучше, и это нисколько не удивительно, потому что анализъ интуиціи есть дѣло не самой интуиціи, а рефлексіи; рефлексія же всегда способна къ развитію и всегда можетъ быть доводима до большей тонкости и бо́льшаго совершенства“ [1]).

Итакъ, возраженіе покоится на ложной постановкѣ вопроса. Безо́бразная интуиція творенія, присущая человѣческому разуму, никакъ не можетъ быть представлена въ чувственныхъ терминахъ нашего воображенія или нашей фантазіи. Поэтому въ интуиціи этой и нельзя найти ничего соотвѣтствующаго тому предвзятому и въ буквальномъ смыслѣ неправильному *представленію* о твореніи, которое имѣется въ обыкновенномъ сознаніи. Разсмотрѣть интуицію творенія и убѣдиться въ ея дѣйствительной наличности намъ мѣшаетъ только то, что мы, подъ вліяніемъ сложившихся навыковъ, хотимъ отыскать въ ней то, чего въ ней, по строгому разсужденію, и быть не можетъ, и, когда мы не находимъ въ ней то, что намъ хотѣлось бы увидѣть, мы говоримъ, что ея вовсе нѣтъ.

Возможно еще одно возраженіе. Могутъ сказать, что интуиція творческаго акта должна намъ открывать таинственную *связь* между Сущимъ и существующимъ и вводить въ самую природу творческаго акта. Кромѣ того, что это создавало бы массу затрудненій, стоящихъ передъ раціоналистическими типами мышленія, это противорѣчило бы формально изложенному выше уче-

[1]) Intr. II, 97—98. Ср. Disc. 172. Erorri, I, 70—75; I, 160.

нію о сверхразумномъ. Джоберти отвѣчаетъ: одно дѣло видѣть какой-нибудь фактъ, и другое—постигать внутреннее основаніе его и, такъ сказать, проникать въ его сущность. Въ этомъ отношеніи фактъ творенія ничѣмъ не отличается отъ всѣхъ другихъ фактовъ, всегда складывающихся изъ элементовъ постижимыхъ и непостижимыхъ. „Духъ видитъ творческій актъ въ Сущемъ, не ухватывая скрытой природы подобнаго акта, какъ глаза видятъ движеніе тѣла безъ одновременнаго воспріятія или постиженія сущности движущей его силы“ [1]).

3. Расчлененіе идеальной формулы въ систему принциповъ.

XII.

Идеальная формула разрѣшаетъ основной вопросъ, поставленный Джоберти въ теоріи двухъ магистралей. *Начало* философіи понимается въ идеальной формулѣ не только какъ психологическое и логическое prius, но и какъ prius онтологическое. Начало философіи оказывается дѣломъ не только человѣческимъ, но и дѣломъ божественнымъ. Первое философское признается принципомъ воистину и подлинно *несотвореннымъ*, а потому и воистину *безусловнымъ*. Противъ идеальной формулы, какъ первопринципа знанія, не дѣйствительно ни одно изъ возраженій, выставленныхъ Джоберти противъ новоевропейскаго психологизма и въ частности противъ идеологіи Розмини. Интуиція божественнаго сужденія *Азъ есмь*, будучи человѣческой и конституируя само антропологическое начало, въ то же время подлинно онтологична и есть дѣйствіе самого Сущаго.

Но если онтологическій характеръ идеальной формулы несомнѣненъ, то еще подъ сомнѣніемъ остается имманентность идеальной формулы человѣческому мышленію. Идеальная формула установлена какъ подлинный первопринципъ, но подлинно ли присутствіе этого первопринципа въ человѣческомъ знаніи? Можетъ ли идеальная формула естественно и органически расчлениться въ систему принциповъ имманентно, проникающихъ человѣческое знаніе? Въ началѣ мы установили, что и Первое философское должно быть синтезомъ логичности съ онтологичностью. Дѣйствителенъ ли этотъ синтезъ въ идеальной формулѣ? Или,

[1]) Intr. II, 98—99; IV, 10—16. Disc. 177—78. Errori, I, 74.

иначе, можетъ ли оправдать себя идеальная формула не только какъ онтологическій принципъ, но и какъ принципъ *логическій*, какъ формальное начало философіи, понимаемой, какъ дѣло человѣческое, а не божественное? Или еще иначе: будучи prius'омъ онтологическимъ, можетъ ли идеальная формула конкретно показать себя prius'омъ логическимъ и психологическимъ?

На эти вопросы Джоберти отвѣчаетъ утвердительно и этимъ отвѣтомъ даетъ какъ бы экспериментальную провѣрку діалектическихъ процессовъ, устанавливавшихъ идеальную формулу. Благодаря экспериментальной провѣркѣ идеальная формула опознается какъ *плодотворный* принципъ человѣческой философіи, и въ этой устанавливаемой Джоберти плодотворности идеальной формулы имманентно содержится внутреннее оправданіе ея логическихъ и психологическихъ притязаній.

Оправданіе идеальной формулы, какъ принципа человѣческой философіи, и выявленіе ея органической плодотворности Джоберти свершаетъ сначала въ маломъ кругѣ верховныхъ принциповъ человѣческой мысли, а затѣмъ въ большомъ, всеобъемлющемъ кругѣ „энциклопедіи“. Первая половина задачи совпадаетъ у него съ *расчлененіемъ идеальной формулы въ систему принциповъ*: вторая—съ *опытомъ новой классификаціи знанія*.

Расчлененіе идальной формулы Джоберти начинаетъ съ общаго положенія: идеальная формула является содержаніемъ одновременно и первоначальной *интуиціи*, и первоначальной онтологической *рефлексіи*. Весь организмъ идей, входящихъ въ идеальную формулу, имѣетъ поэтому два аспекта: конкретно-интуитивный и абстрактно-рефлективный. — Абстрактно-рефлективный аспектъ возможенъ только на основѣ конкретной интуиціи, и лишь послѣдняя сообщаетъ ему подлинную объективность и аподиктичность. Съ другой же стороны всѣ осознанные *принципы* человѣческаго знанія возводятся къ абстрактно-рефлективному аспекту идеальной формулы и этимъ самымъ пріобщаются аподиктичности, заимствованной имъ изъ аспекта конкретно-интуитивнаго.[1])

Но абстрактно-рефлективный аспектъ формулы не есть дѣло только человѣческой мысли. Поскольку мыслимость творимаго предшествуетъ въ божественномъ разумѣ реальному акту творенія, постольку абстрактный аспектъ идеальной формулы коренится въ божественномъ разумѣ, и посему „принципы въ извѣст-

[1]) Errori II, 64—65.

номъ смыслѣ осуществляются сначала въ абстракціи божественной, а потомъ уже въ человѣческой". Высшіе принципы знанія имѣютъ поэтому „вѣчную" и безусловную значительность.

Къ высшимъ принципамъ знанія Джоберти относитъ, прежде всего, принципъ противорѣчія и Лейбницевъ законъ достаточнаго основанія. Оба они содержатся въ идеальной формулѣ. „Первый намъ данъ умозрительнымъ сужденіемъ, коимъ Сущее утверждаетъ себя самого, второй—практическимъ сужденіемъ, коимъ Оно творитъ существующее. Первымъ устанавливается необходимость логическая, метафизическая, безусловная, ибо таково само Сущее; вторымъ устанавливается необходимость относительная, гипотетическая, условная, ибо такова связь Сущаго съ существующимъ, которое можетъ быть и не быть и, вызываемое къ бытію свободнымъ актомъ Сущаго, необходимо гипотетически, подобно тому какъ законъ достаточнаго основанія примѣнимъ лишь при условіи, что результатъ дѣйствія уже на лицо".

„Принципъ достаточнаго основанія имѣетъ двѣ формы, изъ коихъ первая относится къ логическому основанію, вторая къ реальной причинѣ; вмѣстѣ же объединяются въ протологическомъ принципѣ творенія". „Аксіома основанія стоитъ во главѣ всѣхъ сужденій синтетическихъ и аподиктическихъ, ибо они, состоя изъ синтеза различныхъ, но неразъединимыхъ элементовъ, не объяснимы изъ одного закона противорѣчія. Законъ причинности царитъ во всѣхъ сужденіяхъ синтетическихъ и апостеріорныхъ, въ коихъ связь между подлежащимъ и сказуемымъ, какъ случайная, можетъ быть обоснована лишь верховной и свободной причинностью творческаго акта". Изъ принципа причинности рождается понятіе *силы*, которое должно быть поставлено въ центръ современнаго умозрѣнія и которое воистину можетъ стать центромъ лишь при условіи соотнесенія съ идеальнымъ типомъ зиждительной силы творческаго акта".

„Такимъ образомъ идеальная формула содержитъ въ себѣ всѣ научные принципы и въ ихъ конкретности, и въ ихъ абстрактности, и устанавливаетъ ихъ теоретическую правомѣрность. Принципы противорѣчія и достаточнаго основанія охватываютъ все необходимое; принципъ причинности—все случайное; вмѣстѣ же, при посредствѣ идеальной формулы, они порождаютъ всю науку". „Формула представляетъ организаціонный принципъ знанія, при посредствѣ первой аксіомы, какъ дѣйствительность представляетъ организацію реалій при посредствѣ перваго бытія. Поэтому фор-

мула столь же безмѣрна, сколь безмѣрно знаніе, съ одной стороны, и дѣйствительность—съ другой. Оно обнимаетъ всѣ области знанія, ибо обнимаетъ все постижимое... Она обнимаетъ и всю дѣйствительность, охватывая кромѣ постижимаго сверхразумность сущностей, какъ въ родовомъ и отрицательномъ аспектѣ, доступномъ нашему разуму, такъ и въ положительномъ, видовомъ и метафорическомъ аспектѣ, имѣющемся въ откровеніи“ [1]).

XIII.

Разсмотримъ же подробнѣе соотношеніе принциповъ человѣческаго знанія съ идеальной формулой и выяснимъ прежде всего *способъ*, какимъ понятія и принципы могутъ быть выводимы изъ идеальной формулы.

Современные психологи, изслѣдуя вопросъ о происхожденіи идей, всѣ согласны въ томъ, что однѣ идеи происходятъ отъ другихъ путемъ порожденія (per via di generazione). Послѣднее предполагаетъ предсуществованіе порожденнаго въ порождающемъ и исключаетъ возможность возникновенія изъ ничего. Поэтому оно есть не что иное, какъ эманація, благодаря коей то, что было имплицировано въ какой-нибудь вещи, эксплицируется и начинаетъ существовать отъ себя. Утвержденіемъ, что одно понятіе порождаетъ другое, обыкновенно хотятъ сказать, что интегральный элементъ одного изъ нихъ содержится въ другомъ. При этомъ одни изводятъ всѣ идеи изъ чувствъ, другіе, правильно оспаривая подобное изведеніе, утверждаютъ, что идеи могутъ порождаться лишь идеями, и расходятся между собой въ различномъ опредѣленіи количества и качества первичныхъ и несводимыхъ далѣе понятій. Въ этомъ второмъ рядѣ мыслителей Розмини занимаетъ радикальное положеніе. Онъ устанавливаетъ лишь одну первичную идею, идею сущаго, но и онъ въ духѣ ново-европейскаго психологизма всѣ другія идеи производитъ отъ идеи сущаго путемъ порожденія[2]).

Насколько Джоберти согласенъ, во-первыхъ, съ отрицаніемъ сенсуалистическаго объясненія происхожденія идей и, во-вторыхъ, съ утвержденіемъ единаго источника всей идеальной стороны нашего познанія, источника, который онъ вмѣстѣ съ Розмини видитъ въ единой идеѣ сущаго, настолько же онъ возстаетъ противъ характера происхожденія всѣхъ понятій изъ единой первичной идеи или изъ нѣсколькихъ первичныхъ идей, допускае-

[1]) Errori, II, 56—57; II, 66—67.

[2]) Intr. II, 99—100. Errori. II, 65; I, 153.

маго вторымъ рядомъ мыслителей и, въ частности, Розмини. Для него представляется совершенно несомнѣннымъ фактомъ, что мы обладаемъ *большимъ* числомъ понятій, которыя совершенно отличны отъ тѣхъ чувственныхъ элементовъ, съ которыми они соединяются. Поэтому предпріятіе Розмини, пытавшагося вывести всю совокупность идей человѣческаго разума изъ единой идеи возможнаго сущаго при посредствѣ комбинированія ея съ чувственными данными, представляется Джоберти чрезвычайно искусственнымъ. Никакими усиліями нельзя свести къ единству такія понятія какъ: субстанція, причина, дѣйствіе и т. д. Ибо различія между ними носятъ характеръ интеллектуальный и однимъ привнесеніемъ чувственныхъ моментовъ объяснены быть не могутъ. Это станетъ еще яснѣе, если мы перейдемъ въ область „порожденія идеальнаго“ (generazione ideale). У насъ есть идеи единства, безконечности, вѣчности, святости и т. п. Онѣ ни въ какомъ случаѣ не содержатся въ простой идеѣ Сущаго и въ то же время не раздѣльны съ нимъ и не отдѣлимы отъ него. Нераздѣльность не есть тожество, ибо не исключаетъ различенія, по крайней мѣрѣ умственнаго. „Сущее, какъ оно дано намъ въ интуиціи, несомнѣнно едино, безконечно, вѣчно, безгранично, свято, и обладаетъ всѣми совершенствами, которыя называются аподиктическими, моральными и метафизическими, ибо на нашъ взглядъ оно есть подлинный конкретъ, носящій въ себѣ идеальный синтезъ; и тѣмъ не менѣе каждое изъ названныхъ понятій можетъ быть различено въ процессѣ разсужденія отъ отвлеченной идеи Сущаго возможнаго, взятаго безъ дальнѣйшихъ опредѣленій, какъ у Розмини... Понятіе Сущаго есть центръ, къ которому сходятся лучами другія понятія, составляющія какъ бы секторы какого-то безграничнаго круга или безконечнаго многоугольника. Понятіе Сущаго безусловно просто и тѣмъ не менѣе неразрывно связано съ множествомъ понятій, образующихъ совершенное единство и распадающихся на множество лишь въ нашемъ умѣ и въ отношеніи Сущаго къ существующему. Если взять понятіе Сущаго со всѣмъ множествомъ понятій, его сопровождающихъ, то понятія эти логически могутъ быть выведены изъ него только потому, что *уже* содержатся въ его воззрительной идеѣ, и въ такомъ случаѣ нашъ умъ имѣетъ дѣло съ идеею сложною, а не простою, что розминіанцами не было замѣчено; и это выведеніе не можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ „порожденіемъ“ [1]).

[1]) Intr. II, 100—101; II, 101—102; Errori, II, 63—64; I, 70—75.

Этимъ самымъ „идеологическій“ вопросъ, стоявшій съ такою остротою передъ Розмини и передъ Фихте, разрѣшается совсѣмъ не въ томъ направленіи, которое было опредѣлено и какъ бы завѣщано „трансцендентальными дедукціями“ Канта. Отвергая принципіально проблему дедукціи, или умозрительнаго построенія всѣхъ понятій, Джоберти возвращается на путь Лейбница и основныя понятія, входящіе элементами въ искомые принципы получаетъ путемъ *онтологической рефлексіи*, примѣненной къ конкретнымъ и плероматическимъ даннымъ первоначальной интуиціи.

Всѣ идеи Джоберти дѣлитъ на два большихъ класса, изъ коихъ первый обнимаетъ всѣ понятія безусловныя и необходимыя, относящіяся къ Сущему, какъ таковому; второй классъ охватываетъ всѣ понятія относительныя и случайныя, относящіяся къ существующему. И тотъ и другой рядъ понятій связывается такимъ образомъ съ нѣкіимъ единымъ, кореннымъ и главнымъ понятіемъ. Въ первомъ ряду кореннымъ понятіемъ будетъ Сущее, во второмъ—существующее. Природа этихъ двухъ понятій была достаточно уже выяснена въ предыдущемъ. Поэтому идеологическій вопросъ распадается на слѣдующіе три вопроса: 1) Какимъ образомъ безусловныя понятія выводятся изъ идеи Сущаго? 2) Какимъ образомъ съ тою же идеею связываются понятія относительныя? 3) Такъ какъ относительныя понятія связаны съ идеею существованія, то спрашивается, не происходятъ ли относительныя понятія изъ идеи существованія, какъ бы посредствующей между ними и Сущимъ, и если это такъ, то какимъ образомъ нужно представлять себѣ это происхожденіе?

Сущее, отвѣчаетъ Джоберти на первый вопросъ, само по себѣ постижимо; кромѣ того, Сущее, какъ оно открывается въ интуиціи, реально и абсолютно. И въ то же время духъ человѣческій воспринимаетъ постижимое въ Сущемъ лишь совмѣстно съ отмѣткой Его сверхпостижимости, которая, оставаясь темной, тѣмъ не менѣе столь же реальна, какъ и „свѣтлая“ сторона, называемая постижимой. Объективный элементъ, по отношенію къ разуму нашему называемый сверхпостижимымъ, въ порядкѣ онтологическомъ, т.-е. въ отношеніи къ Сущему, называется сущностью. Сущность это то, что реально и въ то же время недоступно мысли въ вещахъ. Въ такомъ случаѣ необходимо прійти къ заключенію, что всѣ свойства Сущаго, т.-е. всѣ понятія перваго класса, рождаются изъ непостижимой сущности Сущаго, образуя совершен-

ное единство съ нею, и въ этомъ случаѣ можно говорить въ подлинномъ смыслѣ о „порожденіи“. Но это „порожденіе“ недоступно для человѣческой мысли. Абсолютный принципъ, лежащій въ его основѣ, есть не понятіе Сущаго, у насъ имѣющееся, а его сверхразумная сущность, отъ насъ вовсе скрытая. Для разума, который могъ бы проникнуть въ сущность Сущаго, всѣ безусловныя понятія, въ родѣ вѣчности, единства, безконечности и т. п., входили бы органическими моментами въ само Сущее; для насъ онѣ даны въ раздѣльности и не выводимы изъ нашего понятія Сущаго. Понятіе Сущаго, данное намъ *вмѣстѣ* съ другими безусловными понятіями, образуетъ первичный синтезъ нашей интуиціи, являющійся истиннымъ откровеніемъ. Различныя „дозы“ (porzioni) идеальнаго синтеза вплетены неразрывно во всѣ безусловныя понятія; хотя передъ нашимъ сознаніемъ послѣднія представляютъ множество, но онтологически они сводятся къ единству, при чемъ способъ и характеръ сліянія множества въ единствѣ закрытъ отъ насъ непостижимостью сущности. Вслѣдствіе этого отвѣтъ на первый вопросъ Джоберти окончательно формулируетъ такъ: „безусловныя понятія происходятъ изъ идеи Сущаго не путемъ порожденія или творенія, а путемъ простой логической зависимости“ [1]).

Второй вопросъ — о происхожденіи относительныхъ понятій изъ идеи Сущаго — Джоберти разрѣшаетъ ссылкой на параллелизмъ двухъ порядковъ: порядка дѣйствительности и порядка познанія. Реальность мы познаемъ настолько, насколько ее воспринимаемъ, хотя воспріятіе это не цѣлостно и не совершенно. Въ порядкѣ дѣйствительности вещи относительныя обязаны своимъ существованіемъ Сущему безусловному, поскольку онѣ вызываются изъ небытія Его творческимъ актомъ. Если поэтому наша интуиція вещей существующихъ, созерцающая ихъ въ переходѣ отъ небытія къ бытію, соотвѣтствуетъ ихъ природѣ и сущности, тогда и наше понятіе о нихъ, т.-е. всѣ относительныя понятія, должны быть результатомъ не порожденія, а творенія. Еслибъ относительныя понятія были *порождены* Идеею въ ея субъективности, изъ этого слѣдовало бы, что и вещи, имъ соотвѣтствующія, тоже порождены Сущимъ, а не сотворены; другими словами, доктрина „порожденія“ приводитъ къ пантеизму въ томъ или другомъ видѣ.

---

[1]) Intr. II, 102; II, 102—103. Ср. Teorica d. sovr. 219—220.

Итакъ, и „относительныя понятія въ ихъ субъективности происходятъ отъ идеи Сущаго не путемъ порожденія, а путемъ творенія".

Третій вопросъ разрѣшается въ томъ же духѣ, что и первый. Всѣ относительныя понятія логически предполагаютъ понятіе существованія. Понятіе существованія заключаетъ въ себѣ лишь *общее* отношеніе сотвореннаго къ несотворенной творческой причинѣ и не содержитъ въ себѣ тѣхъ частныхъ моментовъ, которыми относительныя понятія различаются между собою. Такъ, напр., разница между вторичной субстанціею и вторичной причиною или между качествомъ и дѣйствіемъ, не выводима изъ простого понятія существованія. Корень этихъ различныхъ понятій, а также реальностей, имъ соотвѣтствующихъ, есть *сущность* существующаго, каковая сущность столь же недоступна мысли, какъ и сущность Сущаго. „Еслибъ мы были въ состояніи проникнуть въ сущность существующаго, — говоритъ Джоберти въ параллель съ высказанною выше мыслью—мы могли бы изъ нея вывести всю совокупность относительныхъ идей. Если мы не можемъ этого фактически сдѣлать, то отъ этого существо дѣла не мѣняется". Поэтому свой отвѣтъ на третій вопросъ Джоберти формулируетъ такъ: „Относительныя понятія происходятъ изъ идеи существованія не путемъ порожденія или произведенія, а путемъ простой логической зависимости" [1]).

Это разрѣшеніе идеологической проблемы, намѣченное лишь въ общихъ чертахъ, совпадаетъ по существу съ глубокомысленнымъ принципомъ Вико: „Въ Богѣ Истина обращена ad intra рожденіемъ, ad extra—твореніемъ" [2]). „Божественное происхожденіе идей,— говоритъ Джоберти,— осуществляется путемъ порожденія въ собственномъ смыслѣ, въ то время какъ человѣческое происхожденіе ихъ имѣетъ мѣсто лишь черезъ актъ божественнаго творчества. При условіи, что Идея въ полнотѣ владѣетъ собою, понятіе Сущаго совпадаетъ въ Сущемъ съ понятіемъ сущности,

[1]) Intr. II, 103; 103—104. Ср. Teorica d. sovr. 221.

[2]) Risposta. Opere, II, 97. Ср. Deus dum verum cognoscit, id ab aeterno *ad intra* generat, in tempore *ad extra* facit. *De antiquissima* etc. II, 57 и II, 53. Джоберти воспользовался также общей мыслью Лейбница объ *аналитичности* всѣхъ истинъ, но такъ какъ принципы противорѣчія и достаточнаго основанія возведены у Джоберти къ первоначальной интуиціи, которая въ своей конкретности первенствуетъ надъ ними, то у Джоберти мысль Лейбница получаетъ существенно новое содержаніе. Понятіе логическаго анализа замѣняется понятіемъ онтологической рефлексіи.

и изъ этой простѣйшей интуиціи рождается божественная Истина, въ то время какъ въ условіяхъ человѣческаго познанія, когда Сущее познается безъ познанія сущности, идея Сущаго дается въ сопровожденіи другихъ идей, но отнюдь не порождаетъ ихъ. Поэтому мы владѣемъ ими не какъ дедуцированными нами, а какъ открывшимися намъ и намъ сообщенными. И сообщеніе это есть самъ творческій актъ, благодаря коему Сущее, вызывая насъ изъ небытія къ существованію, открывается намъ со всѣмъ обиліемъ своихъ совершенствъ и извѣщаетъ о вещахъ случайныхъ (къ числу коихъ относится и нашъ духъ) самимъ творческимъ дѣйствіемъ. Это дѣйствіе, раскрывая передъ нами картину внѣшнихъ вещей, являетъ намъ и себя самого, наподобіе того какъ свѣтъ, показывая различную окраску предметовъ, въ то же время и себя дѣлаетъ видимымъ своимъ блескомъ“ [1]).

XIV.

Въ тѣсной связи съ вопросомъ о происхожденіи идей находится вопросъ объ *аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ*. Если ни одно понятіе не происходитъ изъ идеи Сущаго путемъ порожденія, тогда неизбѣженъ выводъ, что за исключеніемъ одного повторенія понятіемъ самого себя, имѣющагося въ первомъ членѣ идеальной формулы, всѣ остальныя сужденія разума синтетичны. И этотъ выводъ совпадаетъ съ существомъ дѣла, констатированнымъ Джоберти еще въ теоріи *сверхъестественнаго*, т.-е. до построенія идеальной формулы. „Вѣдь всякое сужденіе, — говоритъ онъ здѣсь, — есть соединеніе подлежащаго со сказуемымъ. Идея подлежащаго бываетъ простой или сложной. При сложности она получается изъ множества простыхъ идей, соединенныхъ вмѣстѣ и созерцаемыхъ единой и простой интуиціей, которая имѣетъ силу сливать въ одно многія понятія, придавая имъ мысленное единство. Но это соединеніе различныхъ идей въ одну есть дѣло сужденій, по количеству равныхъ идеямъ, такъ что для того, чтобы объяснить образованіе ихъ, необходимо восходить къ множеству первичныхъ сужденій, въ коихъ подлежащее просто. Если же идея подлежащаго проста, ясно, что въ ней не можетъ содержаться понятіе сказуемаго, и посему соединеніе одного съ другимъ синтетично, а не аналитично“.

---

[1]) Intr. II, 104.

Но въ такомъ случаѣ реальность синтетическихъ сужденій a priori зависитъ не отъ структуры человѣческаго духа, какъ сего хочетъ критицизмъ, не отъ идеальнаго дедуцированія ихъ, противорѣчащаго ихъ природѣ,—ибо дедуцированіе предполагаетъ, что однѣ изъ нихъ содержатся въ другихъ, — а основывается на объективномъ синтезѣ, соотвѣтствующемъ синтезамъ мысли, ихъ порождающимъ. Всѣ простыя идеи находятся одна *внѣ* другой, ибо если бъ было иначе и мы, разсуждая, въ одной идеѣ находили другую, тогда *новыя* понятія стали бы для насъ невозможны. Этимъ одновременно осуждаются всякія идеологическія дедукціи, все равно, идутъ ли онѣ путемъ смѣлаго діалектическаго раскрытія, какъ у Фихте, или путемъ осторожнаго психологическаго анализа, какъ у Розмини [1]).

Въ синтетическихъ сужденіяхъ a priori нужно различать два вида. Первыя имѣютъ въ виду одно Сущее и состоятъ лишь изъ безусловныхъ понятій; вторыя относятся къ существующему въ его отношеніяхъ къ Сущему и состоятъ изъ соединенія понятій безусловныхъ и относительныхъ. Такъ, напр., синтетическія сужденія: *Сущее есть*, *Сущее вѣчно*—безусловны; сужденія же: *Существующее—въ Сущемъ*, или: *Существующее происходитъ изъ Сущаго* — относительны. Оба вида сужденій аподиктичны. Но необходимость первыхъ безусловна и проистекаетъ изъ нихъ самихъ, необходимость же вторыхъ—относительна и порождается сужденіемъ высшаго порядка. Обыкновенно отрицаніе синтетическихъ сужденій a priori вырастало изъ невозможности объяснить соединеніе подлежащаго съ совершенно несвязаннымъ съ нимъ сказуемымъ. „Сказуемое либо содержится въ подлежащемъ, либо отсутствуетъ. Въ первомъ случаѣ сужденіе будетъ аналитическимъ, а не синтетическимъ. Если же оно отсутствуетъ въ немъ, то связь между подлежащимъ и сказуемымъ будетъ либо субъективной и случайной, либо подлинно объективной. Утвержденіе, что связь эта порождается структурой человѣческаго духа, приводитъ къ относительному скептицизму критической школы. Если же ее признать случайной, т.-е. результатомъ привычки, то абсолютный скептицизмъ Давида Юма будетъ неизбѣженъ. Если, наконецъ, связь между подлежащимъ и сказуемымъ признать объективной, то признаніе это нужно обосновать и показать, въ чемъ коренится признанная объективность. Это не только не было сдѣлано

[1]) Teorica d. sovran 238. Intr. II, 104—105.

до сихъ поръ, но, можно сказать, никто и не пытался сдѣлать, чѣмъ и объясняется великій пробѣлъ въ ученіи о синтетическихъ сужденіяхъ и его плохая судьба". И опять вина лежитъ въ психологистическихъ навыкахъ, дѣлающихъ вопросъ неразрѣшимымъ. „Ключъ можно отыскать лишь въ онтологизмѣ".

Правда, онтологизмъ также безсиленъ указать положительныя основанія связи между подлежащимъ и сказуемымъ, какъ и психологизмъ, но зато онъ понимаетъ разумный смыслъ этой невозможности и потому логически ее обосновываетъ. Если идеи безусловныя и находятся въ простой логической зависимости отъ идеи Сущаго, то онтологизмъ изъ своихъ собственныхъ основоположеній понимаетъ, что, вслѣдствіе недоступности и закрытости сущности Сущаго, человѣческій разумъ не можетъ проникнуть въ божественную логику этой зависимости и потому синтезирующая связь не *можетъ не быть* для насъ таинственной и непостижимой. Что же касается до синтетическихъ сужденій относительныхъ, то связь между подлежащимъ и сказуемымъ въ нихъ есть та же самая связь, что и между Сущимъ и существующимъ, т.-е. твореніе. То, чѣмъ является твореніе въ порядкѣ дѣйствительности, то въ порядкѣ познанія предстаетъ какъ его интуиція. „Въ самомъ дѣлѣ, синтетическое сужденіе a priori состоитъ изъ атрибута, не имѣющагося въ подлежащемъ и тѣмъ не менѣе необходимо съ нимъ связаннаго. Подлежащее, такимъ образомъ, производитъ атрибутъ, не содержа его въ себѣ; но что значитъ произведеніе безъ предшествующаго содержанія въ себѣ, какъ не твореніе? Слѣдовательно, въ относительномъ синтетическомъ сужденіи подлежащее творитъ сказуемое, какъ Сущее творитъ существующее" [1]). Идеологическая двойственность сужденія сводится къ онтологической двучленности идеальной формулы. Итакъ, относительныя синтетическія сужденія сводятся къ основному онтологическому принципу: *Сущее творитъ существующее*; и, какъ этотъ принципъ покоится на абсолютномъ сужденіи *Сущее есть*, такъ аксіомы субстанціи и причины суть простыя приложенія идеальной формулы и отъ нея получаютъ безусловность и аподиктичность. Хотя подобныя аксіомы въ рефлективной и психологической формулировкѣ звучатъ какъ: *свойство должно принадлежать субстанціи*, *дѣйствіе должно имѣть причину*, тѣмъ не менѣе ихъ первоначальное интуитивное, онтологическое выраже-

[1]) Intr. II, 105; II, 105—106. Ср. Errori I, 131; II, 17.

ніе звучитъ совсѣмъ иначе, а именно: *субстанція есть носительница свойствъ, причина порождаетъ дѣйствіе.* И тогда связь ихъ съ идеальнымъ фактомъ творенія становится очевидной.

Изъ этихъ соображеній вытекаетъ общее положеніе большой важности. Такъ какъ всякое разсужденіе состоитъ частью изъ сужденій аналитическихъ, частью же изъ сужденій синтетическихъ, при чемъ послѣднія, какъ только дѣло коснется метафизики, пріобрѣтаютъ характеръ апріорный, то отсюда слѣдуетъ, что процессъ разсужденія становится возможнымъ лишь на основѣ интуиціи творенія, и безъ нея былъ бы немыслимъ. Въ самомъ дѣлѣ, „серія синтетическихъ сужденій *a priori* предполагаетъ объективный синтезъ внѣ человѣческаго духа, т.-е. серію сопряженныхъ между собой двойственностей. Послѣдняя не можетъ исчерпаться кругомъ существованій и должна быть поставлена въ связь съ идеальными понятіями, иначе она не можетъ имѣть характера безусловнаго и метафизическаго. Если разсужденіе состоитъ только изъ понятій безусловныхъ, объективный синтезъ, ему соотвѣтствующій, будетъ Идеею, т.-е. понятіемъ Сущаго съ аподиктически зависящими отъ него идеями. Но если безусловныя понятія смѣшаны съ относительными, то объективнымъ синтезомъ будетъ *твореніе.* Поэтому идеальный фактъ творенія съ необходимостью требуется для объясненія смѣшанныхъ разсужденій, но вѣдь къ таковымъ принадлежитъ *всякое* человѣческое разсужденіе, если только оно не замыкается въ чистое разсмотрѣніе Сущаго, взятаго въ себѣ самомъ. Ибо процессъ разсужденія, т.-е. сцѣпленія одной идеи съ другою въ слѣдованіи сужденій смѣшанныхъ и апріорно-синтетическихъ, есть послѣдовательное вниканіе въ акты творенія и въ космическую эволюцію“ [1]).

Вотъ почему еще въ *Теоріи сверхъестественнаго* Джоберти писалъ: „Человѣческое разсужденіе параллельно и аналогично прогрессу природы, и логика, или силлогистика, встрѣчается съ космологіею“. Или еще болѣе сильное выраженіе: „Міровой процессъ можетъ быть названъ силлогизмомъ, minor коего раскрывается во времени, maior же и заключенія простираются въ вѣчность“ [2]).

XV.

Предыдущими разсужденіями Джоберти разъяснилъ, во-первыхъ, способъ зависимости однихъ идей отъ другихъ; во-вто-

[1]) Intr. II, 108; ср. Errori, I, 70—75, I, 171.

[2]) Teorica d. sovr. 256; 257.

рыхъ, истинный характеръ синтетическихъ и апріорныхъ сужденій. И то и другое было расчлененіемъ принципа достаточнаго основанія, понятаго какъ основаніе логическое. Для того чтобы закончить расчлененіе идеальной формулы въ систему принциповъ, ему необходимо показать истинный характеръ сужденій синтетическихъ и апостеріорныхъ. Если синтетическія сужденія a priori оказались возможными благодаря плероматическому характеру первоначальной интуиціи, конкретность которой при усвоеніи ея онтологическою рефлексіею даетъ непрерывные синтезы, по отношенію къ эмпирическому опыту носящіе характеръ апріорности, — то синтетическія сужденія a posteriori обосновываются конкретностью той же первоначальной интуиціи, взятой не со стороны Сущаго, а существующаго.

Это Джоберти показываетъ на проблемѣ реальности тѣлъ, съ коей неразрывно связывается у него проблема индивидуаціи и проблема очевидности.

Реальность тѣлъ говоритъ о трехъ вещахъ: 1) о реальности тѣлесныхъ субстанцій и силъ; 2) объ отличіи ихъ отъ субстанціи божественной; 3) объ отличіи ихъ отъ душевной субстанціи человѣка. Если бы первый вопросъ можно было разрѣшить удовлетворительно, два другіе разрѣшились бы сами собою. Ибо проникновеніе въ внутреннюю сущность тѣла дало бы намъ основаніе для ихъ разрѣшенія. Но вѣдь всѣ психологи единодушно признаютъ, что этого проникновенія у насъ нѣтъ, и отвлеченная родовая субстанція Розмини меньше всего можетъ его замѣнить. Ибо съ помощью родовой субстанціи при воспріятіи тѣла мы никогда не сможемъ узнать, отличается ли тѣлесная субстанція нумерически отъ субстанціи божественной и отъ субстанціи нашей души, и разрѣшить вопросъ, лежитъ ли въ основѣ матеріальнаго міра единая субстанція или аггрегатъ многихъ субстанцій[1]).

Что же въ такомъ случаѣ получается? Если мы не можемъ проникнуть въ реальную сущность тѣлъ, то единственная вещь, которую мы можемъ воспринять въ нихъ, суть ихъ качества и свойства. Но эти качества познаются двумя способами: отвлеченно и вообще, въ ихъ ментальной сущности, когда дѣло идетъ о протяженіи, формѣ, плотности и т. д., взятыхъ въ общемъ видѣ, или же конкретно, когда рѣчь идетъ объ *этомъ*, индивидуальномъ тѣлѣ. Первый способъ познанія недостаточенъ, ибо протяженіе,

[1]) Intr. II, 93. Errori, II, 52, 67.

фигура и другія свойства, разсматриваемыя отвлеченно и взятыя идеально, могутъ оказаться и видоизмѣненіями божественной субстанціи, и видоизмѣненіями нашей души. Наоборотъ, если свойства тѣлъ воспринимаются въ ихъ конкретномъ и индивидуализированномъ видѣ, тогда отличеніе ихъ отъ ихъ субстанціальности не составляетъ никакой трудности. Но въ такомъ случаѣ выходитъ, что вопросъ о реальности тѣлъ сводится въ послѣднемъ смыслѣ къ вопросу объ ихъ *индивидуальности*, и проблема, которую не могли разрѣшить философы новаго времени, оказывается тѣснѣйшимъ образомъ связанной съ той *проблемой индивидуаціи*, которая такъ волновала средневѣковую философію и къ которой осталась глуха философія новая. Не отъ того ли, спрашиваетъ Джоберти, проблема реальности тѣлъ оставалась неразрѣшенной?

По глубокому убѣжденію Джоберти, проблема индивидуаціи неразрывно связана съ проблемой творенія и составляетъ съ ней единый вопросъ; а такъ какъ проблема реальности тѣлъ свелась въ послѣднемъ счетѣ къ проблемѣ индивидуаціи, то выходитъ, что обѣ проблемы черезъ проблему творенія приводятся въ самую ближайшую связь съ основнымъ принципомъ достаточнаго основанія, понятаго какъ реальная творческая причина. Въ самомъ дѣлѣ, проблема индивидуаціи имѣетъ двѣ стороны: сторону онтологическую и сторону психологическую. Первая сторона старается разрѣшить вопросъ, каково то начало, которое опредѣляетъ индивидуальность въ порядкѣ дѣйствительности. Вторая сторона занята изслѣдованіемъ вопроса, какимъ образомъ индивидуальность усваивается познающимъ и становится познанной. Но такъ какъ Первое философское есть единство субъекта и тожество онтологическаго принципа съ идеологическимъ, то эти двѣ стороны проблемы получаютъ одно разрѣшеніе, вытекающее изъ основного онтологическаго принципа.

Индивидуальность относительная есть не что иное, какъ существованіе, въ то время какъ Сущее есть конкретная и безусловная общность (generalità concreta edassolluta). Это самое имѣли въ виду средневѣковые реалисты, но плохо выражали свою мысль. „Спрашивалось, гдѣ находятся идеи, въ нашемъ духѣ или внѣ его. Реалисты стояли за второй отвѣтъ и въ существѣ были правы. Но вопросъ простирался дальше, и нужно было спросить еще, гдѣ же именно помѣщаются идеи и въ какомъ видѣ существуютъ внѣ нашего духа. Для отвѣта на этотъ во-

просъ нужно было изслѣдовать природу идей, и, если бы таковое изслѣдованіе было дѣйствительно ими произведено, они должны были бы притти къ выводу, что *родовыя идеи существуютъ въ Идеѣ и всѣ universalia въ единомъ Universale.* И посему, изучая два термина проблемы, каждый въ отдѣльности и въ ихъ отношеніи другъ къ другу, они должны были утвердить, что Идея въ высочайшей степени заключаетъ въ себѣ и частное и общее, и конкретное и абстрактное, и что Идея есть первый и высшій родъ и въ то же время первый и высшій индивидуумъ".

Но въ такомъ случаѣ всѣ трудности проблемы индивидуаціи и связанной съ нею проблемы реальности тѣлъ возникаютъ не изъ самой постановки вопроса, а изъ неправильной и предвзятой концепціи человѣческаго разума. Идеальное не есть *только* общее, но и конкретное; въ себѣ самомъ идеальное содержитъ индивидуальное, а вовсе не черпаетъ его извнѣ, изъ чувственнаго воспріятія. „Психологизмъ считаетъ разумъ человѣческій источникомъ общаго, а причину всякой индивидуальности видитъ въ чувствѣ, ибо, дѣйствительно, всякая идея въ себѣ самой обща, и все чувственное — конкретно; но онъ не замѣчаетъ, что общность рефлективныхъ идей и конкретность чувственныхъ воспріятій не могутъ быть признаны только субъективными, но имѣютъ и объективный корень, корень внѣшній и независимый отъ человѣческаго познанія и отъ человѣческой чувственности. Со стороны человѣка необходимы работа рефлексіи и чувственное впечатлѣніе, но рефлексія предполагаетъ интуицію, и чувственное впечатлѣніе обусловливается воспріятіемъ самого предмета. Поэтому общее, разсматриваемое въ самомъ себѣ и въ своемъ объективномъ корнѣ, есть сущее необходимое, безконечное, универсальное, дѣйствительное въ высочайшей степени, разумное, постижимое, творческое, въ себѣ самомъ содержащее идеи всего мыслимаго и мощь ихъ осуществленія. Относительная же конкретность есть существованіе, которое, не будучи и не имѣя возможности быть безконечнымъ, сосредоточиваетъ всю свою реальность лишь въ одномъ опредѣленномъ пунктѣ. Конечная индивидуальность занимаетъ среднее мѣсто между Сущимъ и ничѣмъ (fra l'Ente e niente). Слѣдовательно, для ея познанія требуется интуиція творческаго акта, который индивидуализируетъ общую идею, осуществляя ее въ существованіи. Индидуализировать— значитъ творить, вслѣдствіе чего основа индивидуаціи должна быть не субъективной, а объективной, не человѣческой, а боже-

ственной и познается человѣкомъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой творческимъ актомъ осуществляется въ дѣйствительности“[1]).

Въ такомъ случаѣ все индивидуальное есть осуществленіе идеи, и въ то же самое время идея есть высшая мѣра индивидуальности, ея энтелехія, по наиболѣе вѣроятному толкованію ученія Аристотеля. Реальность индивидуальнаго не познается нами сама въ себѣ, но связывается съ причиной, т. е. съ Сущимъ, ее творящимъ и ее поддерживающимъ дѣйствіемъ непрерывнымъ и имманентнымъ. Говоря: *это тѣло есть*, мы выражаемъ не только реальность тѣла, взятаго въ самомъ себѣ, но и его внѣдренность въ Сущее, и конечное „участіе“ въ немъ. Слово „существованіе“ говоритъ именно объ этомъ и, кромѣ эмпирической наличности, подчеркиваетъ, что „тѣло“ для насъ не есть мертвая и замкнутая субстанція, а таитъ въ себѣ живую силу своей связи съ производящею причиною и принуждаетъ насъ воспринимать конечное въ его отношеніи въ творческому акту. Поэтому принципъ Гераклита, говорящій о томъ, что совокупность вещей не столько существуетъ, сколько проходитъ, становится пріемлемымъ и легко согласуемымъ съ возможностью космологической науки, ибо текучесть всего сотвореннаго созерцается въ связи съ имманентностью творческаго акта“. Понятіе существованія состоитъ такимъ образомъ изъ соединенія идеальнаго момента съ чувственнымъ. Первый моментъ есть производящій творческій актъ Сущаго, второй—внѣшній терминъ того же самаго акта, его крайняя точка, а такъ какъ сотворенный индивидуумъ и существованіе есть одно и то же, то его можно опредѣлить какъ наружный и крайній терминъ первоначальнаго творческаго акта.

Теперь разсужденіе возвращается къ своему началу: если существованіе конечныхъ вещей познается нами въ силу идеи творящаго Сущаго, необходимымъ становится выводъ, что мы воспринимаемъ вещи какъ реальныя, потому что онѣ производятся Сущимъ, а не потому мы считаемъ ихъ произведенными, что онѣ предстаютъ нами реальными. „Фактъ существованія тѣлъ коренится поэтому въ фактѣ творенія, идеализмъ не можетъ быть опровергнутъ безъ помощи философіи творенія. Въ этомъ лежитъ настоящая причина того, что современный идеализмъ представляется непреоборимымъ, а также причина того, что всѣ фило-

[1]) Intr. II, 111; II, 93; II, 94. Ср. Errori I, 114.

софы пантеистическаго направленія, отвергающіе твореніе, если только развиваютъ свои мысли логично и строго, должны роковымъ образомъ кончать идеализмомъ". Попытки психологистовъ какими-нибудь обходными путями спасти реальность тѣлъ—совершенно тщетны и заранѣе осуждены на неудачу ложностью исходнаго пункта. Лишь философія творческаго акта точно обосновываетъ научную достовѣрность чувственнаго міра и даетъ твердую и непоколебимую почву для естествознанія. Но такъ какъ твореніе есть фактъ сверхъестественный, то мы принуждены притти къ парадоксальному выводу: естествознаніе невозможно безъ сверхъестественнаго обоснованія, и физика въ порядкѣ идеальномъ базируется на метафизикѣ [1]).

XVI.

Этимъ самымъ мы подошли къ послѣдней изъ трехъ проблемъ, соединенныхъ Джоберти въ одну тему,—къ проблемѣ достовѣрности. Говоря о реальности тѣлъ и отыскивая идеальное ея обоснованіе, Джоберти имѣлъ въ виду такую постановку вопроса, которая стремилась бы удовлетворить не психологическую потребность удостовѣреннаго знанія реальности тѣлъ (ибо такой потребности и не существуетъ) и не практическую потребность естествознанія, какъ совокупности отдѣльныхъ дисциплинъ (ибо ихъ развитіе и процвѣтаніе нисколько не зависитъ отъ разрѣшенія подобныхъ вопросовъ), а потребность чисто-гносеологическую, безкорыстно теоретическую, въ цѣляхъ примѣненія и расширенія идеальнаго смысла установленнаго раньше основного принципа. Поэтому и проблема реальности тѣлъ, и тѣсно связанная съ него проблема индивидуаціи были лишь частными аспектами въ основѣ ихъ лежащей проблемы достовѣрности, и въ ихъ разрѣшеніи уже намѣтился путь къ разрѣшенію и послѣдней проблемы.

„Ученіе о достовѣрности обосновываетъ и усовершаетъ идеальная формула". Въ самомъ дѣлѣ, достовѣрность есть не что иное какъ очевидность и порождается очевидностью [2]). Но очевидность въ свою очередь есть постижимость вещей, ихъ открытость разуму. Эта постижимость бываетъ либо коренной постижимостью самой въ себѣ, когда относится къ Сущему, либо производной постижимостью въ эмпирическомъ явленіи, когда

[1]) Intr. II, 94—95; II, 94. Ср. Errori, II, 19.

[2]) Disc. prel. 173; 172. Intr. II, 96.

относится къ существующему. Эти два вида постижимости, соотвѣтствующіе двумъ видамъ очевидности, подчинены тому же самому взаимоотношенію, которое существуетъ между ихъ объектами, т.-е. между Сущимъ и существующимъ. Очевидность коренная, метафизическая такъ же созидаетъ всѣ другіе виды очевидности, какъ Сущее творитъ существующее. „Сущее творитъ существующее, какъ причина, обладая въ то же время постижимостью, постигаетъ свои творенія и сообщаетъ имъ постижимость, ибо иначе они не могли бы быть постигнуты. Правда, въ порядкѣ логическомъ все существующее (а значитъ, и сотворенные духи) постигается въ отношеніи самого себя на томъ основаніи, что они обладаютъ постижимостью; если же разсматривать ихъ съ точки зрѣнія Сущаго, то они становятся постижимыми въ силу того, что они постигнуты Сущимъ; ибо вѣчные типы мыслимаго, въ нихъ осуществляемые творческимъ разумомъ и сообщающіе имъ способность быть постигаемыми, суть сущность божественной постижимости, которая такова въ силу субъектной разумности Сущаго. Твореніе, поэтому, есть актъ, благодаря коему метафизическая очевидность становится очевидностью физической, производной. Это объясняетъ различный характеръ упомянутыхъ очевидностей, при чемъ очевидность первая обладаетъ характеромъ безусловной необходимости и немыслимостью противнаго; очевидность же вторая можетъ притязать лишь на необходимость условную и относительную невозможность противоположнаго, т.-е. на такую мѣру необходимости и невозможности, какая вытекаетъ изъ отношеній этого вторичнаго свѣта къ творческому источнику, его порождающему“.

Но творческій актъ, связующій обѣ очевидности, своею собственною сущностью налагаетъ ограниченія на второй видъ очевидности. Такъ какъ актъ этотъ безусловно свободенъ, такъ какъ осуществляется онъ лишь съ *извѣстной* опредѣленностью и съ тѣмъ постоянствомъ, которое самимъ имъ можетъ быть прервано, и такъ какъ перерывъ этотъ мыслимъ лишь какъ разумная особенность божественнаго дѣйствія, а не какъ простой капризъ, то физическая очевидность характеризуется тремя чертами: 1) абсолютною возможностью противоположнаго; 2) лишь относительною закономѣрностью существующаго; 3) возможностью перерывовъ этой закономѣрности въ зависимости отъ высшихъ задачъ міровой телеологіи [1]).

[1]) Intr. II, 95; II, 96; II, 96—97. Ср. Errori, II, 21.

Расчлененіе идеальной формулы, только что изложенное, проникнуто внутреннимъ единствомъ. Рядъ принциповъ, почерпнутыхъ Джоберти изъ онтологической рефлексіи надъ интуитивною сущностью формулы, созвучно и согласованно связанъ между собою. Но, при внутренней систематичности, въ расчлененіи, предложенномъ Джоберти, нѣтъ законченности и опредѣленныхъ границъ.

Это и понятно: Джоберти сознательно отвергаетъ принципъ порожденія однѣхъ идей другими. Этимъ самымъ онъ отвергаетъ возможность той систематической, постепенной дедукціи всѣхъ областей знанія изъ единаго начала, которая одновременно, хотя и по-разному, занимала его старшихъ современниковъ, Фихте и Гегеля съ одной стороны, Розмини съ другой. Отрицаніе возможности универсальной дедукціи отнюдь не есть отрицаніе всякаго единства. Джоберти стремится къ единству не меньше, чѣмъ названные выше мыслители, но онъ понимаетъ его не какъ единство непрерывной дедукціи, въ которой всѣ области знанія и всѣ вопросы философіи образуютъ *одинъ* рядъ, а какъ единство интуитивнаго постиженія, въ которомъ различныя области знанія и различныя проблемы философіи объединяются лишь по „вертикали“, своею зависимостью отъ основного принципа, оставаясь разъединенными и „прерывными“ по отношенію другъ къ другу въ смыслѣ „горизонтальнаго“ ряда.

Это единство, будучи качественно вполнѣ опредѣленнымъ, количественно не заключено въ твердыя границы. Его можно расширять безпредѣльно, постановкой новыхъ проблемъ и привлеченіемъ идеальной формулы для ихъ разрѣшенія. Но если Джоберти не могъ замкнуть ряда въ силу внутренняго принципа прерывности, имъ установленнаго, то это не значитъ, что передъ нимъ былъ закрытъ путь систематическаго единства въ высшемъ смыслѣ этого слова и онъ какъ бы обрекалъ себя на принципіальную фрагментарность. Его кажущаяся отрывочность объясняется вѣрностью принципу прерывности, но именно этотъ принципъ, будучи проведеннымъ послѣдовательно, не только не исключаетъ,—но и является необходимымъ условіемъ высшаго единства живой и органической системы.

Это становится вполнѣ яснымъ изъ разсмотрѣнія послѣдняго звена онтологической философіи Джоберти—опыта новой классификаціи знанія.

4. Опытъ новой классификаціи знанія.

XVII.

Этотъ опытъ возникъ у Джоберти съ внутренней необходимостью. Отрѣзавъ себѣ путь всякаго рода „дедуктивныхъ“ единствъ, отказавшись принципіально отъ „выведенія“ одной группы идей изъ другой, и въ то же время какъ истинный платоникъ, проникнутый стремленіемъ къ *безусловному* единству, Джоберти долженъ былъ съ необходимостью вступить на путь отысканія нѣкотораго *аналога* той систематичности, которая у Канта и Фихте, а затѣмъ у Гегеля, осуществлялась въ трансцендентальныхъ „дедукціяхъ“, а у Розмини въ „психологической редукціи“.

Для этого онъ долженъ былъ сочетать прерывность съ непрерывностью, или, говоря языкомъ пиѳагорейско-платоновской терминологіи, πέρας съ ἄπειρον, внутренно опредѣленное качество съ неопредѣленною количественностью,—единство съ отсутствіемъ дедуктивности. Другими словами, ему нужно было организовать globus intellectualis человѣчества на единомъ онтологическомъ началѣ и въ то же время не исказить навязанною систематичностью ни одной изъ сферъ человѣческаго званія. Иначе говоря, единство трансцендентальныхъ дедукцій и психологическихъ редукцій Джоберти рѣшилъ замѣнить единствомъ классификаціоннаго принципа, послѣдовательно проведеннаго черезъ всѣ области знанія, и проблему выведенія замѣнить проблемой *энциклопедіи*. Еслибъ идеальная формула не была въ состояніи разрѣшить проблемы энциклопедіи, она несомнѣнно грѣшила бы тѣмъ „недостаткомъ объясненія“, отсутствіе котораго Джоберти съ самаго начала считалъ одной изъ главныхъ задачъ своего идеальнаго построенія [1]).

Идеальная формула есть синтезъ двухъ объективностей: объективности божественнаго сужденія и объективности божественнаго факта. Помимо того, что въ непосредственной интуиціи Сущаго содержится сужденіе, коимъ утверждается реальность Сущаго, при чемъ сужденіе это, будучи основой всяческой очевидности, объективно и онтологически,—помимо этого, въ интуиціи Сущаго, которая, какъ показано выше, есть для насъ интуиція

---

[1]) Intr. III, 7; ср. II, 67.

творящаго Сущаго и творящагося существующаго, мы имѣемъ не только сужденіе, но и нѣкій первичный *фактъ*, фактъ идеальный, фактъ объективный, фактъ онтологическій, фактъ божественный. Въ сужденіи Сущее утверждаетъ: Я есмь; въ фактѣ оно говоритъ: Я творю.

Въ этой двойной синтетической объективности идеальная формула и служитъ базой не только очевидности, но и всей энциклопедіи человѣческаго знанія. Ибо „божественное сужденіе есть основа науки, божественный фактъ—основа природы. Поэтому философія въ силу связанности своей съ божественнымъ сужденіемъ есть нѣчто божественное, какъ божественна и психологія съ физикой въ силу связанности своей съ божественнымъ фактомъ. Божественное сужденіе даетъ и матерію, и форму умозрительнымъ и философскимъ наукамъ. Божественный фактъ дѣлаетъ то же самое по отношенію къ наукамъ физическимъ или естественнымъ. И вся энциклопедія человѣческаго знанія коренится такимъ образомъ въ божественной энциклопедіи перваго сужденія, одновременно идеальнаго и реальнаго, намъ сообщаемаго Богомъ и потому для насъ являющагося откровеніемъ. Въ наукахъ философскихъ основная формула получается изъ божественнаго сужденія, представляющаго нѣкоторое твореніе идеи; въ наукахъ физическихъ источникомъ основныхъ положеній является великій и божественный *опытъ творенія* (esperimento della creazione), представляющій своеобразное откровеніе самихъ вещей“.

Значеніе идеальной формулы было бы недостаточно понятно, еслибъ она была сочтена однимъ изъ многихъ классификаціонныхъ принциповъ, однимъ изъ многихъ возможныхъ основаній энциклопедіи человѣческаго знанія. Джоберти думаетъ, что идеальная формула въ смыслѣ классификаціоннаго принципа единственна и не можетъ быть замѣнена никакимъ другимъ началомъ. Поэтому лишь съ отысканіемъ идеальной формулы становится возможнымъ истинное разрѣшеніе проблемы органической энциклопедіи, и въ то же время этимъ самымъ различныя попытки организовать знаніе и свести его къ необходимо-постулирующемуся единству обличаются, какъ недостаточныя, какъ не философскія, какъ не достигшія цѣли.

Если сравнить различныя классификаціи знанія, начиная съ Бекона и Даламбера, съ той, которую предлагаетъ Джоберти, то первыя, несмотря на всѣ частныя различія, объединяются нѣ-

которыми общими признаками и естественно составляютъ одну общую группу, по отношенію къ которой классификація Джоберти занимаетъ рѣзко оппозиціонное положеніе, расходясь съ ними не въ деталяхъ, а въ основномъ принципѣ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти классификаціи не только по выполненію, но и по самому заданію своему *эмпиричны*. Онѣ ставятъ себѣ цѣлью распредѣлить наличныя области знанія въ относительномъ и совершенно случайномъ порядкѣ, по признакамъ внѣшнимъ и поверхностнымъ, отчего и сама проблема классификаціи знанія не получила правъ гражданства въ философіи, какъ таковой. Джоберти же, отказавшись отъ всякой „дедуктивности“, тѣмъ не менѣе искалъ организаціи знанія принципіальной и безусловной, вслѣдствіе чего классификація, имъ предлагаемая, въ противоположность всѣмъ другимъ опытамъ классификаціи, во-первыхъ, носитъ характеръ онтологическій, а не эмпирическій, и, во-вторыхъ, ставитъ себѣ цѣлью объединить всѣ области знанія въ безусловномъ порядкѣ по признакамъ внутреннимъ и существеннымъ [1]).

XVIII.

Всю совокупность знанія, по мысли Джоберти, можно раздѣлить на три главныхъ отдѣла: на философію, физику и математику, беря эти три термина въ самомъ широкомъ значеніи. Въ такомъ случаѣ „эти три члена энциклопедіи въ точности совпадаютъ съ тремя членами формулы. *Подлежащее*, т.-е. идея Сущаго, взятая въ самомъ широкомъ значеніи, даетъ начало совокупности идеальныхъ наукъ, которая дѣлится на *философію*, занятую постигаемою стороною Сущаго, и на *теологію*, направленную на сверхразумную Его сторону и оперирующую поэтому съ откровеніемъ. Подъ философіею я разумѣю то, что составляетъ ея сущность, будучи одновременно основой, душой и верховной точкой этой науки, т.-е. онтологію, которая изъ всѣхъ умозрительныхъ наукъ одна можетъ быть названа вполнѣ чистой и независимой отъ всякаго соприкосновенія съ эмпиріею и связана лишь съ одною идеею Сущаго, тогда какъ всѣ другія науки связаны со всѣми тремя членами формулы“. *Сказуемое* формулы объединяетъ всѣ физическія науки, подъ коими Джоберти разу-

[1]) Intr. II, 87—88; III, 8. Ср. Del Buono, XXIII.

мѣетъ согласно съ словоупотребленіемъ древнихъ, всѣ науки, посвященныя изученію чувственнаго міра и изслѣдующія природу, вселенную и вообще чувственный міръ существованія, при чемъ подъ чувственнымъ Джоберти разумѣетъ и чувственно внѣшнее и чувственно внутреннее.

Наиболѣе организующую и живую роль въ классификаціонномъ смыслѣ играетъ не подлежащее и не сказуемое формулы, а связка. Лишь съ раскрытіемъ ея классификаціоннаго смысла мысль Джоберти достигаетъ своей настоящей силы и оригинальности, а намѣченныя только что области знанія—своего опредѣленнаго и идеально очерченнаго мѣста.

Еще въ *Теоріи сверхъестественнаго* Джоберти въ платоническомъ духѣ отводилъ математикѣ среднее и посредствующее мѣсто между науками онтологическими и науками физическими. Теперь мысль о посредствующихъ членахъ, соединившись со вторымъ членомъ формулы, охватила въ неожиданномъ синтезѣ и логику съ моралью. „Связка формулы, т.-е. понятіе творенія, даетъ содержаніе *математикѣ*, логикѣ и наукѣ о нравственности“ [1]). Между этими тремя дисциплинами Джоберти находитъ нѣчто общее, несмотря на все ихъ видимое различіе. „Онѣ имѣютъ общимъ то, что всѣ три относятся къ синтезу, посредствующему между Сущимъ и существующимъ, между умопостигаемымъ и чувственнымъ. Этотъ синтезъ даетъ начало понятіямъ времени и пространства, науки и добродѣтели, которыя составляютъ основу математики (ариѳметики и геометріи), логики и морали. Эти понятія соединяютъ элементъ безусловный и чистоумопостигаемый съ элементомъ относительнымъ и чувственнымъ и причастны обоимъ крайнимъ членамъ формулы, откуда и происходитъ характеръ необходимости, отличающій всѣ четыре названныя науки, съ другой же стороны—ихъ сводимость къ чувственному міру, возможность ихъ примѣненія къ практикѣ и, слѣдовательно, ихъ положительныя и оперативныя свойства. Счетчикъ, геометръ, логикъ и моралистъ въ нѣкоторомъ специфическомъ смыслѣ слова суть производители своихъ объектовъ. И не въ смыслѣ созерцанія истины, ибо этотъ родъ активности характеризуетъ всѣ науки, и не въ смыслѣ практическихъ примѣненій, ибо таковыя относятся не къ самой наукѣ, а къ техническимъ дисциплинамъ съ нею связаннымъ. Дѣйствіе, ими про-

[1]) Intr. III, 8; III, 160. Teorica d. Sovr. 33; 235—236.

изводимое, есть дѣйствіе совершенно особенное и состоитъ въ одновременномъ созерцаніи истины и въ твореніи истины путемъ сочетанія ея съ чувственнымъ элементомъ. Счетчикъ въ этомъ смыслѣ *творитъ* вычисленія, геометръ—фигуры, логикъ—разсужденія, моралистъ—законы поведенія или обязанности. Во всѣхъ этихъ четырехъ продукціяхъ элементъ аподиктическій, заимствованный изъ перваго члена формулы, ставится въ связь съ элементомъ случайнымъ и относительнымъ, составляющимъ ея третій членъ“ [1]).

Отношеніе между крайними членами формулы и посредствующій синтезъ между ними можно брать двояко: т.-е. беря его по линіи *восхожденія*, или беря его по линіи *нисхожденія*. При нисхожденіи отъ Сущаго къ существующему, въ пунктѣ, посредствующемъ между выходомъ изъ перваго термина и выхожденіемъ въ третій, требуется чистое время и чистое пространство, понятіе коихъ заключаетъ въ себѣ двойное отношеніе къ двумъ крайнимъ терминамъ формулы. „Въ самомъ дѣлѣ, чистое время и пространство по отношенію къ Сущему суть не что иное какъ возможность чувственнаго существованія, тогда какъ по отношенію къ существующему они суть реальность послѣдовательности и протяженности“. Если же восходить отъ существующаго къ Сущему, исходя изъ самой вершины существованія, т.-е. отъ сотворенныхъ духовъ, обладающихъ свободой и разумѣніемъ, и остановиться на пунктѣ, посредствующемъ между выхожденіемъ изъ третьяго термина и вхожденіемъ въ первый, то тутъ получаются понятія науки и добродѣтели, каковыя заключаютъ въ себѣ также двойное отношеніе къ двумъ крайнимъ терминамъ формулы. „Ибо, дѣйствительно, по отношенію къ существующему наука есть процессъ дискурсивно-интеллектуальный, а добродѣтель—процессъ волевой; по отношенію же къ Сущему наука есть истина, завершающая наше познаніе, а добродѣтель есть благо, составляющее цѣль нашей любви, и Истина и безусловное Благо суть само Сущее. Слѣдовательно, пространство и время знаменуютъ нисхожденіе отъ Сущаго къ существующему; наука же и нравственность—восхожденіе твари къ Творцу. Каждая изъ этихъ четырехъ реальностей имѣетъ свой корень въ идеальной связкѣ, т.-е. въ твореніи. Ибо Сущее, творя существующее, переводитъ въ

[1]) Intr. III, 9. Ср. Вико: mathematicus nomina ipsa definit et ad Dei instar ex nulla re substrata, tanquam ex nihilo res veluti *creat*, punctum, lineam, superficiem. *De antiquissima* etc. Opere, II, 55.

актуальное состояніе то, что было потенціальностью, но вѣдь потенціальность существованія есть возможность послѣдовательной длительности и одновременнаго существованія, т.-е. чистыя время и пространство, согласно прекрасному опредѣленію Лейбница. Съ другой стороны, сотворенный духъ, восходя къ своему Началу при посредствѣ разума и науки,—свободнымъ движеніемъ своей воли познаетъ и дѣйствуетъ, какъ вторичная субстанція и причина при имманентномъ присутствіи и дѣйствіи Субстанціи и Причины первой, вслѣдствіе чего наука и нравственность, понимаемыя въ этомъ планѣ, суть вторичное производное дѣйствіе Сущаго, къ себѣ Самому возвращающагося и проходящаго въ обратномъ порядкѣ посредствующій пунктъ творенія“ [1]). Поэтому каждое изъ основныхъ понятій, относящихся къ связкѣ, синтезируетъ безусловное съ относительнымъ, безконечное съ конечнымъ, совершенное съ несовершеннымъ, необходимое съ случайнымъ, умопостигаемое съ чувственнымъ и, наконецъ, Сущее съ существующимъ; и въ зависимости отъ того, берутся ли они a priori или a posteriori, ab obiecto или a subiecto, въ отношеніи къ первому или въ отношеніи къ послѣднему члену формулы, они имѣютъ и значеніе специфическое, особенное. Такъ, напр., какъ сказано выше, пространство и время, взятыя по отношенію къ Сущему, суть потенція существованія, присущая природѣ самого Сущаго; взятыя же по отношенію къ существующему, они причастны всѣмъ условіямъ относительнаго бытія. Точно такъ же наука и нравственность, взятыя въ отношеніи сотворенныхъ духовъ, коими онѣ приводятся въ движеніе, суть нѣчто относительное и конечное; но если ихъ разсматривать съ точки зрѣнія объекта ихъ устремленій, т.-е. истины и блага, то онѣ должны быть признаны безконечными и безусловными.

Если мы примемъ во вниманіе всѣ соображенія, только что высказанныя, мы увидимъ, что нетрудно набросать очеркъ соотвѣтствующей классификаціи знанія, охватывающей все человѣческое вѣдѣніе и объединяющей разрозненныя дисциплины въ одно органическое цѣлое. (См. прилагаемую таблицу).

„Изъ этой таблицы видно,—говоритъ Джоберти,—что идеальная формула, охватывая всю дѣйствительность, охватываетъ всѣ сферы знанія, и поэтому классификація въ точности соотвѣтствуетъ этимъ свойствомъ формулы. Кромѣ того, можно сказать,

[1]) Intr. III, 161, III, 9—10; 10.

ТАБЛИЦА,

представляющая новую классификацію знанія на основѣ идеальной формулы.

Подлежащее формулы: сущее

науки идеальныя,

изслѣдующія постижимое, т.-е.: чистая философія, онтологія, раціональное богопознаніе.

посвященныя непостижимому, т.е. богопознаніе откровенное.

Связка формулы: творитъ

процессъ нисхожденія: ариѳметика (время), геометрія (пространство)

логика (наука, истина), мораль (добродѣтель, благо)

процессъ восхожденія: логика откровенія, богооткровенная мораль.

Сказуемое формулы: существующее

чувственно-внутреннее: психологія, космологія, эстетика, политика

науки физическія или естественныя.

чувственно-внѣшнее: откровенная антропологія, откровенная космологія.

Универсальное богопознаніе.

что идеальная наука здѣсь получаетъ заслуженное имя первой науки, науки-матери по многимъ основаніямъ. Двѣ дисциплины, изъ коихъ она состоитъ, параллельны и равны другъ другу въ соотвѣтствіи съ параллелизмомъ разумнаго ряда и сверхразумнаго, т.-е. Сущаго и Сущности, свѣтлой и темной стороны Идеи". Во главѣ всего поставлена идея Сущаго или Бога, при чемъ эта идея занимаетъ не только іерархически первое мѣсто, но и положеніе охватывающаго круга по отношенію ко всѣмъ частнымъ цикламъ отдѣльныхъ дисциплинъ. Она есть альфа и омега предлагаемой классификаціи, ибо съ нея начинается организація знанія и ею кончается. По мысли Джоберти, вся совокупность человѣческаго знанія весь orbis scientiarum, въ послѣднемъ счетѣ есть универсальная теологія, т.-е. ученіе объ абсолютномъ, взятомъ не только въ немъ самомъ, но и въ творческомъ Его дѣяніи и во всей совокупности Его отношеній къ міру [1]). Этимъ утвержденіемъ Джоберти какъ бы разрѣшаетъ задачу, поставленную имъ еще въ юности: „преобразить религію, сливъ ее до отожествленія (а не согласовавъ только) съ философіею, отъ которой она никогда въ дѣйствительности и не отдѣлялась". Джоберти, подобно Августину и Шеллингу, беретъ религію и философію въ пунктѣ ихъ тожества, и потому одинаково незаслуженными представляются два упрека, часто противъ него направлявшіеся. Его упрекали, во-первыхъ, въ философскомъ „ультрамонтанствѣ", т.-е. въ утвержденіи средневѣковаго положенія о служебномъ характерѣ философіи по отношенію къ богословію. Этотъ упрекъ является не обоснованнымъ потому, что философію Джоберти признавалъ дѣломъ *божественнымъ* въ самомъ серьезномъ смыслѣ слова и первымъ Философомъ считалъ самого Бога [2]). Другими словами, рѣшительнѣе, чѣмъ всякій другой философъ, онъ утверждалъ не только феноменологическую, но и *онтологическую* самостоятельность самой стихіи философствованія. Другіе же упрекали его какъ разъ въ противоположномъ: въ сведеніи религіи къ философіи, въ философизированіи и въ раціонализированіи всего содержанія христіанскаго ученія [3]). Но его ученіе о сверхразумномъ, его рѣшительное признаніе сверхъестественнаго дѣлаютъ и этотъ упрекъ невѣрно сформулированнымъ. Идеальная формула, явля-

[1]) Intr. III, 12; Errori, II, 11. Del Buono, XXII.

[2]) Эти упреки встрѣчаются у Спавенты, Ферри, Джентиле, Саитты.

[3]) Въ этомъ упрекали Джоберти розминіанцы, Царелли и критики изъ Civiltà cattolica.

ющаяся основой классификаціи знанія, *синтезируетъ*, религію съ философіей, является пунктомъ ихъ онтологическаго тожества, и только въ этомъ смыслѣ можно говорить о подчиненіи философіи религіи въ системѣ Джоберти. Философія подчинена у Джоберти религіи только въ томъ смыслѣ, въ какомъ подчиняются синтезу входящіе въ синтезъ элементы [1]).

Если исключить эту склоненность философіи передъ высшимъ синтезомъ, то во всѣхъ другихъ смыслахъ философія занимаетъ у Джоберти безусловно первое и верховное мѣсто. „Она является законодательницею всѣхъ наукъ, ибо даетъ имъ тѣ методическія правила, безъ коихъ онѣ разбрелись бы въ разныя стороны. Она является ихъ общей матерью, во-первыхъ, потому, что, будучи источникомъ всяческой постижимости, она тѣмъ самымъ является началомъ и той идеальности въ процессѣ пониманія всего существующаго, безъ которой весь міръ чувственаго существованія оставался бы непроницаемо-теменъ, и, кромѣ того, потому, что во всей энциклопедіи знанія основныя начала и послѣднія цѣли сообщаются всѣмъ наукамъ философіею". Идеальная формула, изъ коей истекаетъ все знаніе, принадлежитъ философіи, ибо Идея производитъ идеальную формулу такъ же, какъ Сущее творитъ существующее. И такъ какъ высшая философія объектомъ своимъ имѣетъ Сущее, то формула въ этомъ смыслѣ можетъ быть названа ея твореніемъ. Поэтому можно сказать, *что философія, какъ альфа классификаціи, есть подлежащее человѣческаго вѣдѣнія, а всѣ науки—его сказуемое.* Если же принять во вниманіе, что философія въ высшемъ смыслѣ слова является и омегой классификаціи, и ея послѣднимъ завершеніемъ, то приведенную формулу можно расширить и сказать: *философія есть одновременно подлежащее и сказуемое всего человѣческаго вѣдѣнія и поэтому обнимаетъ всѣ сферы знанія* [2]).

---

[1]) Позиція Джоберти очень сходна съ позиціей занятой Вл. Соловьевымъ въ понятіи свободной теософіи, синтезирующей науку, философію и теологію. *Философскія начала цѣльнаго знанія.* Собр. Соч. I, 287—289. „Цѣль истинной философіи, говоритъ Соловьевъ какъ Джоберти, содѣйствовать въ своей сферѣ, то есть въ сферѣ знанія, перемѣщенію центра человѣческаго бытія изъ его данной природы въ абсолютный трансцендентный міръ". Тамъ же, I, 285. Ср. мою статью: *Гносеологія В. Соловьева*, въ Сборникѣ первомъ изд. „Путь".

[2]) Intr. III, 12; III, 13. Ср. Errori, II, 47. Ср. это съ словами Л. М. Лопатина, заключающими его замѣчательную критику позитивизма: „Метафизика во всякомъ случаѣ должна занять положеніе центральное и регулирующее среди другихъ наукъ". *Положительныя задачи философіи.* М. 1886, I. 81.

XIX.

Остановимся подробнѣе на отдѣльныхъ пунктахъ только что изложенной классификаціи,—и, такъ какъ науки перваго термина подробно охарактеризованы во всемъ предыдущемъ изложеніи философіи Джоберти, то остановимся прежде всего на наукахъ *связки*.

Что касается математики, съ разсмотрѣніемъ которой Джоберти вполнѣ логично связалъ любопытную теорію времени и пространства, — то прежде всего отстраняется недолжная переоцѣнка математики за счетъ философіи, являющаяся характерной чертой новой мысли и, какъ это ни парадоксально, связанная не съ чѣмъ инымъ, какъ съ *психологизмомъ* новаго европейскаго мышленія. „Новая философія, говоритъ Джоберти, склонна разсматривать математику, какъ высшій видъ знанія, какъ знаніе κατ'ἐξοχήν, именно потому, что въ новой философіи свершилось огромное паденіе умозрѣнія и понизилось онтологическое чувство, которое такъ характерно для философіи древней". Истинная философія была загнана въ уголъ, стала служанкой отдѣльныхъ наукъ и потеряла высокое самочувствіе своей высшей природы. „Что бы сказали древніе о насъ, современныхъ людямъ, считающихъ математику за знаніе по преимуществу и въ то же время помѣщающихъ философію на задворкахъ и удѣляющихъ ей, какъ бы изъ милости, крохи своего признанія"?

Древніе, и прежде всего Платонъ, совершенно правильно отводили математикѣ не высшее, а всего лишь *среднее* мѣсто, какъ бы угадывая ея матафизически-посредствующій характеръ. Отъ неправильной переоцѣнки математики проблема времени и пространства стала истиннымъ *крестомъ* новыхъ философовъ. Съ одной стороны, Ньютонъ и Кларкъ пришли къ нелѣпому представленію о времени и пространствѣ, какъ о вещахъ совѣчныхъ самому Абсолютному и какъ бы о нѣкоемъ „чувствилищѣ" самого Бога. Съ другой стороны, Кантъ, доводя до предѣла картезіанскій психологизмъ, чтобы распутаться съ черезчуръ сложной системой эпициклoвъ, возникшихъ изъ его Птоломеевой точки зрѣнія, объявилъ пространство и время субъективными формами чувственности и этимъ утвержденіемъ хотѣлъ дать какъ бы послѣднее обоснованіе исключительному превознесенію математики, устанавливающемуся въ новое время. Эта черта Кантовой философіи лучше всего доказываетъ, что раз-

личіе между нѣмецкой и французской философіей нужно признать модальнымъ, а не субстанціальнымъ, различіемъ степени и формы, а не существа. Ибо и въ той и другой одинаково забывается объективная и онтологическая *Идея* и первое мѣсто занимаетъ чувственно-внѣшнее—во Франціи въ конкретномъ, въ Германіи въ абстрактномъ своемъ явленіи[1]).

Для того, чтобы установить подлинный характеръ времени и пространства, необходимо понять ихъ въ ихъ отношеніи къ Сущему, другими словами, очертить чисто-философски ихъ мѣсто въ онтологической системѣ, объединяющей въ себѣ порядокъ дѣйствительности и порядокъ мысли. Лучшій изъ представителей новаго умозрѣнія, Лейбницъ высказалъ глубокую мысль, что пространство и время суть не что иное, какъ возможность послѣдовательнаго и одновременнаго существованія, и становятся реальными, когда потенціи ихъ осуществляются въ конечныхъ монадахъ[2]). Въ томъ же смыслѣ и Мальбраншъ утверждалъ, что умопостигаемое безконечное пространство есть архетипъ безконечныхъ *возможныхъ* міровъ, подобныхъ нашему міру[3]). Но эти опредѣленія остаются неполными и неясными, если не сравнить ихъ и не соотнести съ идеальною формулой. Ибо, такъ какъ одна возможность творческой мощи не въ состояніи объяснить въ чистыхъ понятіяхъ времени и пространства ихъ необъяснимую актуальность и реальность, сочетающуюся съ возможностью, то необходимо отыскать и опредѣлить корень этой реальности и актуальности. „Но гдѣ же искать этотъ корень, какъ не въ твореніи? Творческая мощь, проявляя себя вовнѣ, осуществляетъ и воплощаетъ возможность слѣдованія и протяженія. Въ этотъ недѣлимый моментъ внутренняя мощь и внѣшній актъ проникаютъ нашъ духъ и образуютъ объективный синтезъ, имѣющій двѣ стороны, изъ коихъ одна обращена къ Сущему и характеризуется необходимостью, другая—къ существующему и характеризуется относительностью. Въ результатѣ объективнаго синтеза получаются чистыя время и пространство, кои, разсматриваемыя ad intra, суть сама возможность творенія, присущая Сущему, разсматриваемыя ad extra—суть осуществленіе этой возможности, запечатлѣнное случайностью“[4]).

---

[1]) Intr. III, 14—15; III, 159; Ш, 14.

[2]) Intr. III, 163. Nouv. Essais, liv. II, ch. 13.

[3]) Intr. III, 164. Entr. sur la métaphysique. Entr. II.

[4]) Intr. III, 16. Ср. однородныя высказыванія въ письмахъ. Массари, II, 57 и II, 203—204.

Для того чтобы проникнуть въ природу объективнаго синтеза, являющуюся въ то же время и природою нашихъ понятій времени и пространства, необходимо намѣтить процессъ синтетическаго и апріорнаго нисхожденія отъ чистой идеи Сущаго къ послѣдней ступени относительнаго существованія.

Между идею Сущаго и идеею существующаго должно быть посредствующее понятіе, мѣняющее свой характеръ въ зависимости отъ того, нисходимъ ли мы отъ перваго термина ко второму, или восходимъ отъ второго къ первому. Въ нисходящемъ процессѣ, т.-е. синтезѣ, посредствующей идеею будетъ безусловное созданіе или твореніе; въ восходящемъ процессѣ, т.-е. анализѣ, посредствовать будетъ понятіе простой продукціи, которое, будучи разъединеннымъ съ высшими идеями, обыкновенно даетъ начало эманатическимъ концепціямъ.

Идея продукціи, безусловной и относительной, содержитъ въ себѣ чистую идею времени и пространства, составляющую психологическое и онтологическое звено между идеями и вещами, между истинами и фактами. Сами въ себѣ пространство и время и не факты (ибо не могутъ быть названы чувственно данными) и не идеи (ибо ихъ постижимость обусловливается постижимостью Сущаго). Но они могутъ стать предметомъ чувственнаго воспріятія и интеллектуальнаго созерцанія, облекаясь частично въ формы чувственности, какъ это мы видимъ въ ариѳметическихъ числахъ и въ геометрическихъ фигурахъ, или сочетаясь съ формою интеллектуальности, что имѣетъ мѣсто въ созерцаніяхъ метафизика. Слѣдовательно, пространство и время суть настоящій синтезъ двухъ крайнихъ членовъ формулы.

Въ зависимости отъ того, разсматриваемъ ли мы пространство и время ad intra или ad extra, мы различаемъ въ нихъ элементъ аподиктическій и элементъ случайный. Первый относится къ сплошности и непрерывности этихъ понятій, второй—къ ихъ дискретному и прерывному аспекту. Сплошность представляется совершеннымъ единствомъ и безконечностью, исключающими всякую множественность и всякую границу. Прерывность открывается, какъ множественность и конечность. Множественность времени представлена дѣлимостью на моменты и послѣдовательностью, множественность пространства представлена дѣлимостью на точки и порождаетъ сосуществованіе. Сплошность являетъ намъ время и пространство въ ихъ соприкосновеніи съ Сущимъ, въ ихъ наибольшей близости къ нему и въ ихъ наибольшемъ

отдаленіи отъ существующаго. Прерывность являетъ намъ время и пространство въ ихъ связанности съ существующимъ, въ наибольшей ихъ внѣдренности въ него и въ наибольшемъ ихъ отдаленіи отъ Сущаго. Передъ сплошностью въ нисходящемъ процессѣ мы можемъ мыслить только чистую потенціальность или само Сущее, коему потенціальность эта присуща. Ниже прерывности въ процессѣ восхожденія можетъ быть помѣщена только сама случайность или существующее, ею проникнутое. Потенціальность и случайность суть два крайнихъ пункта всего процесса, совпадающихъ съ двумя крайними членами идеальной формулы въ абсолютномъ единствѣ творческаго акта[1]).

Изъ смѣшенія двухъ аспектовъ разбираемыхъ понятій возникаютъ всѣ раціональныя антиноміи, затруднявшія философскую мысль, начиная съ Зенона и кончая Кантомъ. Рѣшеніе Канта изъ-за возникающихъ антиномій объявить пространство и время субъективными формами чувственнаго созерцанія является своего рода „самоубійствомъ разума, актомъ дерзкаго отчаянія, лишь усиливающимъ болѣзнь, но отнюдь ее не облегчающимъ“. Между тѣмъ субъективны не пространство и время, а *антиноміи*, порожденныя неправильнымъ смѣшеніемъ одного аспекта этихъ понятій съ другимъ. Безконечность, напр., характеризуетъ сплошность и непрерывность, и если изъ примѣненія безконечности къ прерывно-существующему возникаютъ непреоборимыя трудности, то вина этого примѣненія лежитъ всецѣло на примѣняющемъ, а не на неповинныхъ ни въ чемъ понятіяхъ.

Если мы возьмемъ послѣдовательность моментовъ, входящихъ въ понятіе времени и пространства, то истинно логическій порядокъ ихъ, совпадающій съ порядкомъ онтологическимъ, будетъ слѣдующій: Сущее, возможность существованія, ему присущая, чистыя время и пространство и сплошность, ихъ характеризующая. Затѣмъ слѣдуетъ *твореніе*, свободный актъ реализаціи чистой возможности, и тогда лишь время и пространство начинаютъ характеризоваться дискретностью и прерывностью. Изъ прерывности порядокъ нисхожденія къ конкретной „случайности“ существующаго будетъ слѣдующій. Прерывность времени даетъ моменты, прерывность пространства—точки. Синтезъ того и другого, т.-е. сочетаніе точекъ пространства съ моментами времени, даетъ идею движенія, которое дѣлится на абсолютное и

[1]) Intr. III, 160; III, 160—161. Ср. Массари, II, 204.

относительное, имѣющее различныя степени скорости. Идея движенія въ сочетаніи съ идеею пространства даетъ линію, поверхность, стереометрическую фигуру возможнаго тѣла. Изъ точекъ пространства возникаетъ идея вторичной субстанціи, изъ послѣдней, соединенной съ движеніемъ,—идея вторичной причины; изъ вторичной причины и вторичной субстанціи—идея монады или центра силъ. Этимъ самымъ процессъ нисхожденія достигаетъ до конкректной случайности существующаго[1]).

Всѣ ошибки психологизма, приходящаго къ неразрѣшимымъ антиноміямъ, происходятъ отъ того, что порядокъ синтетическій психологизмъ хочетъ замѣнить порядкомъ аналитическимъ и пройти послѣдовательность моментовъ, раскрывающихся въ понятіяхъ времени и пространства, въ обратномъ, противоестественномъ направленіи. „Чистыя время и пространство не могутъ не быть для психологиста всего лишь послѣдовательностью моментовъ и сосуществованіемъ точекъ. Но такъ какъ вслѣдствіе имманентности интуиціи идея сплошности и, слѣдовательно, безконечности неясно просвѣчиваетъ въ сознаніи психологиста,— у него рождается своеобразное смѣшеніе этой идеи съ дискретностью и вмѣстѣ съ этимъ интеллектуальная схема безконечной послѣдовательности моментовъ и безконечной группы точекъ, при чемъ каждый моментъ въ свою очередь состоитъ изъ безконечныхъ моментовъ, а каждая точка изъ безконечныхъ точекъ, и такъ до безконечности“. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что психологистъ, смѣшивая сплошность интуиціи съ дискретностью, открывающеюся въ рефлексіи, не въ состояніи отъ рефлективнаго ряда понятій: существованія, причины, силы, порожденія и дискретности, перейти къ интуитивному ряду понятій: Сущаго, творенія, безусловной причины и сплошности. Если раньше Джоберти старался показать, что a posteriori, аналитически нельзя пробиться изъ области эманатическихъ концепцій къ понятію чистаго творенія, то теперь онъ въ полномъ параллелизмѣ съ тѣмъ рядомъ мыслей устанавливаетъ невозможность путемъ аналитическаго разсмотрѣнія дискретныхъ формъ времени и пространства, связанныхъ съ міромъ существованія, проникнуть въ истинную и синтетическую природу онтологическаго понятія времени и пространства, связаннаго съ міромъ Сущаго и раскрывающагося во второмъ членѣ идеальной формулы. Но такъ какъ въ нашей

[1]) Intr. III, 161; III, 161—162; III, 162. Ср. Массари, II, 58.

интуиціи времени и пространства мы имѣемъ нѣчто бо́льшее, чѣмъ то, что хотятъ видѣть въ нихъ психологисты, и такъ какъ понятія эти, въ томъ видѣ, въ какомъ они предстоятъ нашей интуиціи, необъяснимы безъ объективнаго синтеза между Сущимъ и существующимъ, т.-е. творческаго акта, то въ интуиціи времени и пространства Джоберти видитъ включенной *интуицію творческаго акта*, о которой онъ говорилъ раньше, и такимъ образомъ его теорія времени и пространства является косвеннымъ подтвержденіемъ его философіи творческаго акта[1]).

XX.

Математическія науки, органически связаны со вторымъ членомъ идеальной формулы, т.-е. со связкою. Но такъ какъ связка связуетъ не только Сущее съ существующимъ, но и существующее съ Сущимъ и сообразно съ этимъ возможны два процесса: нисхожденія и восхожденія, то однѣми математическими науками не исчерпывается посредствующая природа второго члена формулы. Кромѣ наукъ, низводящихъ отъ Сущаго къ существующему, мы имѣемъ еще науки, *возводящія* отъ существующаго къ Сущему черезъ тотъ же посредствующій пунктъ творенія: это—логика и мораль.

Логику можно опредѣлить, какъ науку возведенія нашего знанія къ Сущему и нисхожденія отъ Сущаго къ существующему, при чемъ оба процесса служатъ къ осознанію идеальной формулы въ цѣломъ, ментальнымъ повтореніемъ коей и исчерпывается задача логики. Предметомъ логики является наука какъ таковая, поэтому логика можетъ быть названа зрѣлостью мысли или мыслью, усовершенною волею при посредствѣ техническихъ правилъ. Сознательное примѣненіе послѣднихъ составляетъ *методъ*, который можетъ быть названъ этикой мышленія и нормативнымъ закономъ науки. И такъ какъ человѣческое мышленіе не есть нѣчто простое и синтетически объединяетъ Идею и духъ, Сущее и существующее, то оно подразумѣваетъ четыре вещи: 1) мыслящій субъектъ; 2) активность этого субъекта; 3) мыслимый объектъ; 4) идеальную постижимость сего объекта. Первые два момента субъективны и относительны, вторые—необходимы и объективны, вслѣдствіе чего мышленіе, включающее въ себѣ всѣ четыре момента, не безусловно всецѣло и не относительно

[1]) Intr. III, 16; III. 161. Ср. Errori, I, 92.

всецѣло. Посредствующею связью между этими двумя противоположными свойствами служитъ *твореніе*, ибо мыслимый и абсолютный объектъ творитъ мыслящій субъектъ и, будучи мыслимымъ и интеллигибельнымъ по природѣ своей, творитъ самую мысль. Поэтому нѣмецкіе идеалисты ошибаются, отожествляя модусъ человѣческой мысли, ограниченный условіями существованія, съ мыслью самого Сущаго, не имѣющей никакихъ ограниченій[1]).

Объективный синтезъ мысли между Сущимъ и существующимъ, коренящійся въ среднемъ членѣ формулы, объясняетъ и проникаетъ различныя части логики и тѣ процессы мысли, при помощи коихъ планируется и возводится все зданіе науки. Эти процессы сводятся къ тремъ кореннымъ формамъ: къ сужденію, умозаключенію и методу. Въ *сужденіи* подлежащее при посредствѣ простой логической связи или логическаго созиданія производитъ сказуемое наподобіе того, какъ Сущее связывается со своими абсолютными свойствами, возникающими изъ Его непроницаемой сущности, или какъ Сущее творитъ вещи конечныя.

Твореніе и сущность составляютъ поэтому двойную связь всѣхъ двойственностей мысли и дѣйствительности. Въ *умозаключеніи* силлогистическая форма есть точное воспроизведеніе или оттискъ идеальной формулы, ибо бо́льшая посылка (положеніе, въ послѣднемъ счетѣ необходимое) производитъ слѣдствіе (вторичную абсолютность свойствъ или случайное бытіе) при посредствѣ меньшей посылки (представляющей синтезъ первичной абсолютности съ абсолютными свойствами и необходимаго со случайнымъ). Наконецъ, синтетическій *методъ* соотвѣтствуетъ нисхожденію отъ Сущаго къ существующему, а методъ аналитическій—восхожденію отъ существующаго къ Сущему.

Если логика говоритъ о чисто-теоретическомъ или созерцательномъ восхожденіи къ Сущему, то мораль посвящена восхожденію практическому и дѣйственному. Сообразно съ этимъ Джоберти въ творческомъ актѣ различаетъ два цикла: первый творческій циклъ далъ начало вселенной, какъ *факту*, второй творческій циклъ стремится перевести вселенную въ *актъ*. Первый творческій циклъ объясняетъ бытіе міра, его *генезисъ*, второй циклъ созидаетъ его второе духовное бытіе, его *палингенезисъ*. Первый творческій циклъ устанавливаетъ „усію“ міра, его существо, которое въ нѣкоторомъ смыслѣ можетъ быть понято

[1]) Intr. III, 17. Cp. Disc. 221.

какъ матерія, второй творческій циклъ имѣетъ конечною цѣлью *парусію*, въ коей пресуществляется міръ, получая окончательную форму новой земли и новаго неба[1]). Если первый творческій циклъ является дѣломъ всецѣло божественнымъ, то цйклъ второй уже не можетъ быть дѣломъ одного Бога. Онъ включаетъ въ себѣ сотрудничество Бога и міровыхъ силъ, соединеніе творчества Бога и творчества человѣка. Другими словами циклъ второй является процессомъ *богочеловѣческимъ*. Импульсы второго творческаго цикла исходятъ не отъ одного Сущаго, но и отъ существующаго, самостоятельно возвращающагося къ Сущему. Немыслимое въ первомъ циклѣ, зло появляется лишь въ началѣ второго цикла, являясь необходимымъ условіемъ той свободы, безъ которой задача второго творческаго цикла не можетъ быть разрѣшена. Въ этомъ порядкѣ идей мораль получаетъ органическое мѣсто. Если онтологія занята изслѣдованіемъ перваго цикла, то мораль посвящена второму. Первая есть начало мудрости, вторая—ея завершеніе.

Сотрудничество Бога и человѣка во второмъ творческомъ циклѣ осуществляется при посредствѣ моральнаго закона, имѣющаго универсальный характеръ. Этотъ законъ исходитъ отъ Сущаго, желающаго черезъ свободное подчиненіе ему привлечь къ себѣ существующее. Въ виду посредствующей природы, одновременно причастной Сущему и существующему, моральный законъ, подобно понятіямъ времени и пространства, синтезируетъ въ себѣ безусловныя и аподиктическія свойства съ относительностью и измѣнчивостью. Онъ имѣетъ различныя формы въ зависимости отъ эмпирическихъ условій и безусловно единую сущность.

Кантъ съ большой проницательностью описалъ послѣднюю, и изъ уваженія къ этой дѣйствительной заслугѣ Канта Джоберти хочетъ за безусловнымъ аспектомъ моральнаго закона сохранить названіе категорическаго императива. Но у Канта его моральный онтологизмъ въ корнѣ испорченъ психологизмомъ *Критики чистаго разума*, и для того, чтобы сохранить его въ чистотѣ, его необходимо соединить съ онтологизмомъ принциповъ. Категорическій императивъ является закономъ, даннымъ творящимъ Богомъ твари, и въ послѣднемъ счетѣ есть выраженіе неизслѣдимой онтологической *святости* Самого Бога. А потому и въ своемъ

---

[1]) Intr. III, 17—18, III, 27, III, 18.

историческомъ явленіи онъ конкретенъ, а не отвлеченъ, личенъ, а не безличенъ. „Императивъ, какъ нѣчто личное, въ первомъ моментѣ облекается въ форму законодательства, во второмъ принимаетъ величественный обликъ судьи, въ третьемъ становится кроткимъ даятелемъ блаженства и грознымъ исполнителемъ справедливости“[1]).

Теорія двухъ творческихъ цикловъ является связующимъ звеномъ между второй группой посредствующихъ наукъ и группою третьею, посвященною третьему термину идеальной формулы: существующему. Такъ, въ *космологіи*, которую Джоберти опредѣляетъ, какъ науку объ идеальныхъ понятіяхъ, связанныхъ съ цѣлокупностью чувственнаго бытія, называемаго Космосомъ, двумъ творческимъ цикламъ соотвѣтствуютъ два *генеративныхъ* цикла, ибо творчество въ мірѣ существованія есть рожденіе. Первый изъ этихъ цикловъ можно обозначить словами: *единое порождаетъ множественность;* второй—словами: *множественность ищетъ возвращенія къ единству*, что̀ между прочимъ и выражается общепринятымъ въ романскихъ языкахъ словомъ *Универсъ*, прилагаемымъ къ міру и означающимъ обращенность (множественности) къ единству. Генеративный циклъ, взятый вообще, реализуется въ трехъ синтезахъ существованія: въ синтезѣ субстанціи и свойствъ, силы и явленія, центра и периферіи. Первые два синтеза характеризуютъ всякое индивидуальное бытіе, третій—различныя сочетанія и соединенія индивидуальныхъ существованій и потому относится ко всему бытію во всей его универсальности. *Эстетика* занята тремя идеями: возвышеннымъ, прекраснымъ и чудеснымъ. Возвышенное въ своемъ динамическомъ явленіи онтологически коренится въ созерцаніи творческаго акта; въ явленіи же математическомъ,—въ созерцаніи посредствующей сущности пространства и времени, вслѣдствіе чего первая идея эстетики посредствуетъ между группами наукъ, связанныхъ съ первымъ и вторымъ членомъ формулы, и идеями слѣдующими. Прекрасное, существенно связанное съ третьимъ членомъ формулы, есть дальнѣйшее нисхожденіе возвышеннаго, его окончательное воплощеніе въ матеріи и сообразно съ этимъ смягченіе и очеловѣченіе. Чудесное коренится въ созерцаніи сверхразумнаго элемента дѣйствительности, проникающаго весь

---

[1]) Intr. III, 21; III, 22; III, 24.

міръ существованія[1]). *Политика* есть та наука, которая особенно искажена психологизмомъ новой философіи. Нисколько не отрицая плодотворности частныхъ наблюденій и фактовъ, накопленныхъ политическими писателями новаго времени, Джоберти считаетъ тѣмъ не менѣе, что системы ложной политики, выросшія изъ картезіанскаго психологизма, проникнуты отрывомъ отъ сущей Идеи, и потому относительно правильныя идеи братства, равенства и свободы лишены въ нихъ идеальнаго обоснованія.

Немезидой этого отрыва является печальная необходимость софистически выводить *право изъ силы*. Въ политикѣ должно быть утверждено царство сущей Идеи, и она должна войти органическимъ членомъ въ кругъ онтологической энциклопедіи. „Идея есть единственный истинный суверенъ въ точномъ значеніи слова, и всякое законное правительство, все равно монархія или республика, по существу *теократично*".

Священна не форма власти, реализующаяся въ формахъ правленія, а сущность власти. И для того, чтобы власть была дѣйствительно, а не только идеально священной, необходимо, чтобы властители чувствовали свою подчиненность Идеѣ и потому были всего лишь слугами своего высокаго положенія; съ другой стороны, необходимо, чтобы и народъ, отказавшись отъ моднаго въ новѣйшія времена политическаго психологизма, чувствовалъ себя не источникомъ суверенитета, а исполнителемъ и орудіемъ высшихъ цѣлей суверенитета Идеи[2]).

Говоря о космологіи, Джоберти выдѣлилъ науки физическія, къ коимъ онъ относитъ и эмпирическую психологію, въ особую группу и оставилъ ихъ безъ разсмотрѣнія на томъ основаніи, что онѣ имѣютъ свои частные методы и свою относительную независимость. Онѣ живутъ независимою отъ философіи жизнью и находятся внѣ контроля философа постольку, поскольку не выходятъ изъ точно очерченныхъ границъ подобающаго имъ мѣста въ энциклопедіи. Ихъ независимость обусловливается ихъ *частнымъ* характеромъ и потому обратною своею стороною имѣетъ безусловный запретъ универсализировать частныя данныя

[1]) Intr. III, 26; III, 27, 29—30. Ср. Teorica d. Sovr. 222—224. Этическія и эстетическія идеи подробнѣе развиваются Джоберти въ трактатахъ: Del Buono и Del Bello, но, какъ справедливо отмѣчаетъ Сольми, эти двѣ работы принадлежатъ къ самому слабому изъ всего, что написано Джоберти. Pref. къ Teorica della mente, p. XXIII.

[2]) Intr. III, 34; III, 40; 41—54.

отдѣльныхъ наукъ и ставить ихъ на мѣсто органически расчленяющейся идеальной формулы. Этимъ утвержденіемъ классификація знанія, предложенная Джоберти, выгодно отличается отъ двухъ отвлеченныхъ постановокъ той же задачи, имѣвшихъ мѣсто приблизительно въ эпоху написанія *Введенія въ философію*.

Въ противоположность Гегелю, Джоберти вовсе не хочетъ насиловать содержанія частныхъ дисциплинъ во имя мнимо-философскихъ дедукцій и дѣлаетъ это изъ *уваженія* къ таинственности фактически даннаго, философски обоснованной теоріей сверхразумнаго[1]). Въ противоположность Конту и всѣмъ дальнѣйшимъ родственнымъ научнымъ классификаціямъ, Джоберти всей совокупности „положительныхъ наукъ“ отводитъ строго подчиненное мѣсто и какъ бы *начинаетъ* свою работу тамъ, гдѣ Контъ ее прерываетъ. Если бы Джоберти сталъ свидѣтелемъ той переоцѣнки роли частныхъ наукъ въ системѣ общаго философскаго міровоззрѣнія, которая началась съ господствомъ позитивистическихъ доктринъ, онъ—въ духѣ всѣхъ своихъ основныхъ утвержденій—могъ бы назвать идолопоклонство передъ естественными науками *естественно-научнымъ психологизмомъ*.

Этими бѣглыми соображеніями кончается очеркъ первой философіи Джоберти. Онтологизмъ принциповъ, установленныхъ въ идеальной формѣ, онъ дѣлаетъ организующимъ центромъ всей совокупности знанія и научный универсализмъ своей философіи доказываетъ всеохватывающимъ энциклопедическимъ синтезомъ, естественно вытекающимъ изъ основного ядра первоначальной интуиціи.

---

5. Смыслъ онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи.

XX.

Теперь намъ надлежитъ разобраться въ изложенномъ міровоззрѣніи и подвергнуть болѣе пристальному анализу наиболѣе важные его пункты.

---

[1]) „Желаніе строить науки о природѣ *a priori*, т. е. не прибѣгая къ наблюденію и къ эксперименту, есть настоящее безуміе, необходимо содержащееся въ принципахъ пантеизма“. Errori, II, 84. Здѣсь Джоберти правильно отмѣчаетъ логическую связь апріоризма съ лейбницевскимъ понятіемъ замкнутой монады.

Я не буду входить въ разборъ тѣхъ внѣшнихъ недостатковъ философіи Джоберти, которые бросаются въ глаза, а именно недостаточной равномѣрности, съ которою развивается послѣдовательное разрѣшеніе вопросовъ. Въ нѣкоторыхъ пунктахъ хотѣлось бы отъ Джоберти болѣе детальнаго анализа и болѣе мотивированнаго развитія мысли. Несмотря на цѣльность основной концепціи, не разъ въ изложеніе Джоберти вкрадывается досадная фрагментарность и недоговоренность. Такъ, напр., въ опытѣ новой классификаціи знанія рѣшительно отсутствуютъ историческія науки и самому понятію исторіи не отводится должнаго мѣста. И это тѣмъ болѣе странно, что, какъ увидимъ ниже, въ въ третьей части нашего изслѣдованія, изъ основъ философіи Джоберти вытекаетъ совершенно новое освѣщеніе проблемы исторіи и онтологизмъ Джоберти по существу носитъ весьма „историческій“ характеръ.

Задача настоящей главы не столько критическая, сколько истолковательная. Изложенное міровоззрѣніе мнѣ хочется подвергнуть такому анализу, который бы вскрылъ и уяснилъ его положительный и живой *смыслъ*, представляющій актуальный и высоко значительный интересъ для философскихъ исканій современности.

Но прежде, чѣмъ приступить къ этому анализу, сведемъ къ единству все до сихъ поръ изложенное и охарактеризуемъ въ немногихъ словахъ философію Джоберти.

Исходнымъ пунктомъ философіи Джоберти является субъективно-объективный моментъ тожества философіи и религіи. Пунктъ тожества философіи и религіи, по основной интуиціи Джоберти, есть не простая встрѣча этихъ двухъ царственныхъ областей вѣдѣнія, не простое пересѣченіе двухъ линій, потомъ расходящихся съ тою же стремительностью, съ какой и сходились, а нѣкій внутренній синтезъ ихъ, въ коемъ съ одинаковою полнотою сохраняются какъ все существо философіи, такъ и все существо религіи, давая въ результатѣ своего соединенія явленіе sui generis, которое не есть ни философія, ни религія, а нѣкая цѣлостная полнота разумности, въ той и другой представленная лишь частично.

Этотъ подходъ предопредѣлилъ въ главныхъ чертахъ картину человѣческой мысли и общій планъ философской проблематики, развернувшейся передъ Джоберти изъ избраннаго имъ „наблюдательнаго пункта“. Высота занятой имъ позиціи обусло-

вила крайнюю парадоксальность и неожиданность его первыхъ же наблюденій. Тамъ, гдѣ всеобщее мнѣніе видѣло необыкновенный прогрессъ и развитіе, Джоберти констатировалъ сравнительный застой и регрессъ. Новая философія, по его мнѣнію, при всей динамичности своего становленія страдаетъ метафизическимъ слабосиліемъ и нѣкоторою умозрительною импотентностью Видимому богатству ея частныхъ и блестящихъ анализовъ, невидимо сопутствуетъ бѣдность и скудость основныхъ всеопредѣляющихъ синтезовъ. Наоборотъ, древняя и святоотеческая мысль, казавшаяся давно превзойденной и какъ бы заслоненная близлежащими и шумными цѣнностями новой философіи, предстала съ возвышеннаго обсерваціоннаго пункта Джоберти величайшимъ горнымъ массивомъ съ цѣлымъ рядомъ снѣжныхъ надъ всѣмъ господствующихъ вершинъ.

Эта творческая перемѣна историко-философскихъ перспективъ является второю характерною чертою онтологической философіи Джоберти. Здѣсь Джоберти, невѣдомо себѣ, сближается съ Шеллингомъ. Онъ какъ бы начинаетъ съ того, что для Шеллинга явилось зрѣлымъ плодомъ длиннаго развитія. Позиція, занятая Джоберти по отношенію къ новой философіи, чрезвычайно напоминаетъ общую характеристику новой философіи, впервые съ ясностью раскрытую въ „Мюнхенскихъ лекціяхъ“ Шеллинга. Весь тотъ рядъ системъ, который у Шеллинга получаетъ общее названіе „отрицательной философіи“, въ противоположность „философіи положительной“,[1]) у Джоберти объединяется общимъ признакомъ *психологизма*, противополагаемаго, *онтологизму*. Разница только въ томъ, что концепція „отрицательной философіи“ у Шеллинга строится на понятіи необходимости, противополагаемой свободѣ, у Джоберти же концепція психологизма строится на понятіи существующаго, противополагаемаго Сущему. Но если мы примемъ во вниманіе что обѣ пары понятій въ послѣднемъ счетѣ коррелятивны, ибо существующее въ своей отвлеченности необходимо и, обратно, все необходимое относится къ понятію существующаго, съ другой же стороны—свобода является одной изъ центральнѣйшихъ чертъ Сущаго и лишь Сущее можетъ быть мыслимо изначально и полноправно свободнымъ, то мы должны притти къ заключеніямъ, что въ самомъ существѣ дѣла отношенія Шеллинга и Джоберти къ новой философіи не только одно-

[1]) Schelling's Sämmtliche Werke, B. X. S. 123.

родны, но и прямо тожественны. Это идеальное тожество при полной независимости обоихъ мыслителей другъ отъ друга и при глубокомъ различіи основныхъ *понятій*, которыми они оперируютъ (первый изъ узкихъ предѣловъ кантіантства стремится пробиться въ „широкое поле объективной науки“, второй къ той же самой цѣли идетъ путемъ творческаго и спонтаннаго возобновленія платонизма) еще сильнѣе подчеркивается дальнѣйшимъ параллелизмомъ философскаго развитія Шеллинга и философскаго творчества Джоберти. Понятіе положительной философіи, первое зерно которой встрѣчается въ „*Философскихъ изслѣдованіяхъ о сущности человѣческой свободы*“, находитъ настоящее раскрытіе у Шеллинга въ *Философіи откровенія* въ началѣ сороковыхъ годовъ и здѣсь вызрѣваетъ до окончательнаго выраженія. Понятіе онтологизма уже въ первомъ очеркѣ философской системы приводитъ Джоберти къ философіи откровенія (filosofia della rivelazione), сформулированной въ теоріи сверхразумнаго и въ новомъ опытѣ классификаціи знанія, а во второмъ, болѣе зрѣломъ очеркѣ системы, выполненномъ въ концѣ сороковыхъ годовъ и въ началѣ пятидесятыхъ, Джоберти *философіи откровенія* посвящаетъ не только отдѣльное сочиненіе, по глубокомыслію не уступающее лучшимъ произведеніямъ Шеллинга, но и черезъ всѣ остальныя работы проводитъ красной нитью ту же самую мысль, и его онтологизмъ въ этихъ сочиненіяхъ находитъ также свое окончательное выраженіе.

Поэтому кагеторіи психологизма и антипсихологистическаго онтологизма имѣютъ въ философіи Джоберти коренное и отнюдь не эпизодическое значеніе. Изъ постояннаго взаимонаправленнаго ихъ сплетенія образуется та „основа“, та канва всей его философіи, которая создаетъ своеобразный *стиль* его мысли, запечатлѣваетъ глубокой оригинальностью и неожиданностью всѣ подходы его къ общеизвѣстнымъ проблемамъ. Общій смыслъ его антипсихологизма заключается въ метафизическомъ раскрытіи и въ гносеологическомъ обоснованіи его основного платоническаго рѣшенія: ко всѣмъ проблемамъ человѣческой мысли подойти *изъ Сущаго* и обрисовать все γιγνόμενον ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε такъ, какъ оно видится изъ умопостигаемаго наблюдательнаго пункта, идеально перенесеннаго въ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον[1]). Антипсихологистическая позиція Джоберти предопредѣляетъ какъ постановку, такъ

[1]) Выраженія Платона, Tim. 27 D.

и разрѣшеніе основныхъ проблемъ философіи. Поэтому универсальную борьбу съ психологизмомъ можно считать *третьею* характерною чертой философіи Джоберти.

XXI.

Борьба съ психологизмомъ ведется Джоберти въ цѣляхъ его положительнаго преодолѣнія. На положительное преодолѣніе психологизма, по основному убѣжденію Джоберти, можетъ притязать лишь такая система философіи, въ которой онтологическій принципъ проведенъ цѣлостно и безусловно, начиная съ основъ и кончая послѣдними и крайними ея выраженіями. Опытъ такой системы и набрасываетъ Джоберти въ первомъ періодѣ своего философствованія. Живымъ первопринципомъ онтологической системы здѣсь является *идеальная формула*, построеніе которой служитъ положительнымъ отвѣтомъ на основной вопросъ, сформулированный въ предварительныхъ моментахъ антипсихологической оріентировки философіи. Первопринципъ: *Сущее творитъ существующее*, будучи онтологическимъ по смыслу и охватывая по содержанію всю наличность эмпирическаго бытія, даетъ возможность Джоберти in actu произвести типическое разсмотрѣніе основныхъ проблемъ человѣческой философіи *сверху*, т.-е. съ высоты, первоначально занятой онтологической точки зрѣнія, или, иначе, съ высоты безусловно платоническаго обсерваціоннаго пункта. Здѣсь мы можемъ констатировать совершенный, принципіальный параллелизмъ между отношеніемъ Джоберти къ *исторіи* человѣческой мысли, нашедшимъ себѣ выраженіе въ сравнительно низкой оцѣнкѣ философіи новой и въ восторженной оцѣнкѣ философіи древней, и его отношеніемъ къ *проблематикѣ* человѣческой мысли, нашедшимъ выраженіе въ сравнительномъ пренебреженіи къ принципіальнымъ постановкамъ вопросовъ, установившимся въ новое время, и въ преимущественномъ разсмотрѣніи вопросовъ „обойденныхъ“, но, по его мнѣнію, имѣющихъ первостепенное и исключительное значеніе. Раскрытіе существа идеальной формулы въ полномъ согласіи съ принятымъ онтологическимъ методомъ идетъ у Джоберти изъ центра по *спирали*, которая, все увеличиваясь въ радіусѣ и тѣмъ утверждаясь въ своемъ универсальномъ значеніи, смыкается наконецъ въ огромный кругъ полной энциклопедіи человѣческаго вѣдѣнія,

идеально совпадающей съ цѣлостнымъ globus intellectualis не только наличной, но и возможной мысли. Вся система онтологической философіи Джоберти есть не что иное какъ самораскрытіе идеальнаго и универсальнаго смысла формулы, которая, утвердившись сначала какъ зерно, разрастается въ процессѣ изложенія въ систему принциповъ, проникающихъ познаніе и дѣйствительность (теорія сверхразумнаго и ученіе о твореніи), и становится тѣмъ *генеалогическимъ деревомъ* всей совокупности человѣческаго вѣдѣнія, которое тщетно пытались установить различные классификаторы наукъ, начиная съ Бэкона и Даламбера, и которое охватываетъ безусловно всю наличность доступнаго и недоступнаго познанію бытія. Поэтому послѣдовательно проведенный *онтологизмъ* должно признать *четвертою* характерною чертою философіи Джоберти.

Но понятіе онтологизма, характеризуя общія основы и главныя линіи, даетъ всего лишь genus proximum того „опредѣленія“, которое съ полностью можетъ запечатлѣть особенности Джоберти. Онтологизмъ сближаетъ Джоберти съ Лейбницемъ, Мальбраншемъ, Бонавентурой и больше всего съ Платономъ, указывая съ опредѣленностью *родъ*, съ которымъ внутренно и внѣшне связана мысль Джоберти, но не выясняя еще особенной и исключительной ея черты. Эта исключительная черта, эта differentia specifica, отличающая онтологизмъ Джоберти отъ всѣхъ другихъ видовъ онтологизма, заключается въ принципіальномъ *креаціонизмѣ* его философской мысли. Понятіе *творенія* не разъ въ исторіи философіи становилось привходящимъ моментомъ системы, второстепеннымъ спутникомъ болѣе яркихъ метафизическихъ мыслей, и это прежде всего нужно сказать о системахъ мыслителей, наиболѣе близкихъ Джоберти по общему строю мысли, а именно о системахъ Августина, Мальбранша, Лейбница. Но у Джоберти идея творенія впервые постигается съ платоническою „каѳоличностью“, т.-е. впервые опознается въ своей философской универсальности, вслѣдствіе чего становится основнымъ и важнѣйшимъ метафизическимъ и гносеологическимъ принципомъ. Творческая перемѣна отношенія къ понятію творенія, имѣющаяся налицо въ философіи Джоберти, кратко можетъ быть охарактеризована какъ постиженіе „эйдетической сущности“ этого понятія, раньше бравшагося чисто фактически, въ сыромъ и частномъ видѣ и даже въ системѣ Августина еще связаннаго съ антифилософскими ограниченіями. Съ идеей божественнаго творческаго акта у Джо-

берти связана одна изъ коренныхъ его философскихъ интуицій[1]), органически опредѣляющихъ все его философствованіе: въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что „объективный синтезъ", изъ котораго исходитъ и въ которомъ впервые опредѣляетъ себя его философская мысль, или тожество религіи и философіи, являющееся у него исходнымъ пунктомъ, есть не что иное, какъ первоначальная интуиція творенія, и потому всю философію Джоберти можно назвать *философіею творческаго акта*, и универсальный креціонизмъ обозначить какъ *пятую* характерную черту его системы.

Эти пять чертъ составляютъ послѣдовательныя выраженія единой мысли и послѣдовательно раскрываемыя грани единаго философскаго усмотрѣнія. Отрывочностью чисто-философскаго ряда своихъ мыслей, часто прерывавшагося длинными отступленіями въ сторону Джоберти навлекъ на себя многочисленные упреки въ неполнотѣ, въ несистематичности своей философской мысли, но эти упреки мнѣ представляются въ значительной степени необоснованными. Неполнота и отрывочность бываютъ двухъ родовъ: внѣшними и внутренними. Внѣшняя неполнота и отрывочность философскихъ сочиненій Джоберти перваго періода дѣйствительно заставляетъ часто жалѣть о томъ, что Джоберти, увлеченный обширностью своихъ философскихъ замысловъ, мало сосредоточивался на чисто технической разработкѣ основныхъ понятій системы и всецѣло занятый утвержденіемъ новыхъ многочисленныхъ синтезовъ, сравнительно мало вниманія посвящалъ *анализу*. Но высказывая это справедливое сожалѣніе, нужно опасаться „перегибать палку", въ противоположную сторону. Здѣсь очень поучительно сравненіе Розмини и Джоберти. Въ нарочитой систематичности изложенія, въ аналитической разработкѣ понятій Розмини много превосходитъ Джоберти и, однако, несмотря на это превосходство, внутреннее существо творческой мысли выражено у Розмини значительно слабѣе и блѣднѣе, чѣмъ у Джоберти. Соотношеніе между тѣмъ и другимъ приблизительно то же, что между Шеллингомъ и Гегелемъ. Вѣдь и Шелллинга такъ же обвиняли въ недостаточной систематичности, противопоставляя ему исключительную систематичность Гегеля и, однако же, это об-

---

[1]) О важности установленія коренной интуиціи для пониманія изучаемой системы хорошо говоритъ *Бергсонъ*. Философская интуиція. Новыя идеи въ философіи. Сборн. I. СПБ. 1912.

виненіе кажется совершенно неосновательнымъ, если съ достаточнымъ вниманіемъ усвоить и проработать необычайную внутреннюю цѣлостность и объединенность Шеллинговой мысли, единой во всѣхъ стадіяхъ ея послѣдовательнаго выраженія. Джоберти, какъ Шеллингъ, проникнутъ изумительнымъ единствомъ внутреннимъ вслѣдствіе того, что всѣ развѣтвленія его мысли, всѣ частные синтезы, имъ утвержденные, органически вырастаютъ изъ живого зерна основной его интуиціи, изъ синтеза первоначальнаго. Впечатлѣніе внѣшней отрывочности и неразработанности его мысли, при объективномъ и внимательномъ изученіи его философіи, смѣняется чувствомъ глубокаго удовлетворенія отъ внутренней объединенности созерцанія, проникающаго все его мышленіе.

Пять чертъ, характеризующихъ философію Джоберти, являются пятью гранями единой мысли, въ свою очередь распадающимися на множество граней отдѣльныхъ его утвержденій. Если возможно было эти грани умножить и подвергнуть болѣе тщательной аналитической шлифовкѣ, то во всякомъ случаѣ *качество* драгоцѣннаго камня, оригинальность и своеобразіе его *внутреннихъ* самоцвѣтныхъ свойствъ уже и въ первомъ очеркѣ системы Джоберти выявлено и утверждено съ достаточной силой. Что случается только у самыхъ крупныхъ и большихъ мыслителей, мысль Джоберти имѣетъ свой внутренній *динамическій чеканъ*, особое внутреннее напечатлѣніе, благодаря которому, какъ ex ungue leonem, Джоберти всего можно узнать по одной страницѣ его писаній, и эту страницу нельзя уже смѣшать ни съ какой другой страницей другихъ философскихъ писателей. Если въ литературномъ отношеніи философскую прозу Джоберти многіе склонны ставить очень высоко, то совершенно неотмѣченнымъ осталось другое, гораздо болѣе глубокое свойство его философскихъ произведеній. Не только словесная оболочка мысли Джоберти запечатлѣна своеобразіемъ и индивидуальной манерой, но еще въ большей степени своеобразна *внутренняя форма* его мысли. У *мысли* Джоберти въ гораздо большей степени, чѣмъ у его слова, есть свой *стиль*, стиль первоначально и творчески имъ установленный (тотъ eigener Ton, который, по замѣчанію Стефана Георге, служитъ вѣрнымъ признакомъ творческаго явленія), и, соглашаясь съ тѣми, кто признаетъ у него большое литературное дарованіе, мы не можемъ не сказать, что все же *стиль мысли* у Джоберти острѣе, ярче, индивидуальнѣе, чѣмъ писательская манера, и потому пи-

сатель въ немъ ниже мыслителя и мыслитель отяжеленъ нѣсколько несоотвѣтствующими ему, сравнительно малыми средствами словеснаго выраженія. Джоберти, какъ очень немногіе, властно устанавливаетъ свой творческій modus intuendi ac reflectendi, и это особенно подчеркивается во второмъ періодѣ его философіи, когда, не связанный условностями писателя, желающаго быть доступнымъ, онъ отдается чисто внутренней работѣ завоеванія новыхъ сферъ мысли и заноситъ свои прозрѣнія на бумагу, не заботясь объ ихъ словесномъ облаченіи.

XXII.

Для того, чтобы детализировать общую характеристику, только что данную, обратимся теперь къ болѣе подробному разсмотрѣнію двухъ пунктовъ міровоззрѣнія Джоберти: его антипсихологизма и креаціонизма.

Что такое психологизмъ въ пониманіи Джоберти? Въ какомъ отношеніи онъ находится къ проблемѣ психологизма, волнующей современныя философскія школы?

Понятіе психологизма въ философіи Джоберти очень своеобразно. Къ современному понятію психологизма оно относится какъ цѣлое къ части, какъ универсальное начало къ началу отвлеченному, или, давая сравненіе въ духѣ самого Джоберти, какъ цѣлостная идея Платона къ „очастненнымъ“ формамъ Аристотеля. Въ современной философіи мы имѣемъ два основныхъ типа антипсихологизма. Первый типъ есть антипсихологизмъ *трансцендентальный*, второй антипсихологизмъ *логическій*. Первый типъ представленъ неокантіанскими школами, между собою расходящимися, а именно школою Когена, Риккерта, отчасти Шуппе [1]), второй — школой Гуссерля. Первый опирается на философію Канта, при чемъ каждая изъ конкурирующихъ школъ стремится быть единственно правильной истолковательницей истиннаго духа и истинныхъ и глубочайшихъ мотивовъ Кантовой философіи. Второй черезъ Больцано восходитъ къ Лейбницу, и въ послѣд-

[1]) См. *W. Schuppe.* Zum Psychologismus und zum Normalcharakter der Logik. Archiv für Philosophie, II. Abth. 1901. Невыясненность термина „психологизмъ“ въ современномъ мышленіи хорошо подчеркивается справками въ словаряхъ: *Krug's* Encyclopädisch-philosophisches Lexicon, Leipzig, 1883. *Baldwin.* Dictionary of philosophy and Psychology. New-York, 1902. *Eisler.* Wörterbüch der philos. Begriffe. Berlin, 1904.

немъ счетѣ есть робкое возрожденіе нѣкоторыхъ *платоническихъ* точекъ зрѣнія [1]).

Антипсихологизмъ Джоберти съ первымъ видомъ антипсихологизма современнаго имѣетъ очень мало общаго. Это общее можетъ быть констатировано лишь въ стремленіи „очистить“ философскую мысль отъ рабства сырой „фактичности“, освободить ее отъ гипноза различныхъ условныхъ данностей. Но тотъ путь, которымъ этотъ типъ современнаго антипсихологизма хочетъ достигнуть своей относительно правильной цѣли, напередъ и формально осужденъ Джоберти. Единственнымъ средствомъ спасенія изъ сѣтей универсальнаго психологизма для Когена и Риккерта, по разному, но въ одинаковой степени, является *трансцендентальный методъ*. Трансцендентальный методъ конституируется и рождается въ процессѣ осознанія трансцендентальной природы *науки*. Наука и методъ въ трансцендентальной философіи соотносительны, и безъ идеальной данности науки трансцендентализмъ рѣшительно не въ силахъ соорганизовать свое главное орудіе—трансцендентальный методъ. Для того, чтобы быть и жить, трансцендентальная философія нуждается въ той *кристаллизаціи* теоретическихъ цѣнностей, которая совершилась и совершается (и можетъ совершаться лишь) въ *процессѣ*, во временномъ становленіи, т.-е. исторически и фактически. Поэтому наука, изъ которой рождается трансцендентальный методъ, относится къ разряду становящагося, охваченнаго процессомъ и потому фактическаго, историческаго, относительнаго [2]).

---

[1]) *Логическія изслѣдованія*. Гуссерля. СПБ. 1909, стр. 23, 117 и особенно 193. „Къ Лейбницу мы стоимъ ближе всего. И къ логическимъ убѣжденіямъ Гербарта мы лишь постольку ближе, чѣмъ къ воззрѣніямъ Канта, поскольку онъ, въ противоположность Канту, возобновилъ идеи Лейбница. Но, конечно, Гербартъ оказался не въ состояніи даже приблизительно исчерпать все то хорошее, что можно найти у Лейбница. Онъ остается далеко позади великихъ, объединявшихъ математику и логику концепцій могучаго мыслителя“.

[2]) У Канта можно найти много мѣстъ, подтверждающихъ нашу мысль. Всего опредѣленнѣе онъ высказывается въ *Пролегоменахъ:* „Намъ не нужно здѣсь искать простой возможности такихъ (апріорныхъ) положеній, т.-е. спрашивать, возможны ли они. Ибо *есть* достаточно такихъ положеній, и притомъ данныхъ дѣйствительно съ безспорною достовѣрностью, и такъ какъ наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнемъ *съ признанія, что такое синтетическое, но чистое разумное познаніе дѣйствительно существуетъ*“. Пер. Вл. Соловьева. М. 1905, стр. 31—32. Это же оріентированіе на фактѣ науки повторяется у *Когена*. Logik des reinen Erkennens, S. 57. То же у *Риккерта*. О понятіи философіи. Логосъ, I, 1910, стр. 40—41.

Джоберти формально отвергаетъ правомѣрность такого исходнаго начала. Уже въ критикѣ Декарта онъ универсализируетъ своей антипсихологизмъ до такого всеобщаго приципа: „кто исходитъ изъ факта, тотъ не можетъ добраться до истины; ибо фактъ относителенъ и случаенъ, истина же въ своей основѣ необходима и безусловна“ [1]). Всеобщность этого принципа, какъ одинъ изъ возможныхъ примѣровъ, охватываетъ и трансцендентальную постановку проблемы антипсихологизма. Нуждаясь въ фактѣ науки для своего начала и не будучи въ состояніи скрыть это, трансцендентальная философія тѣмъ обнаруживаетъ психологизмъ своего исходнаго пункта, и не нужно даже расширять и переформулировать принципы Джоберти, чтобы увидѣть, что для него вся новѣйшая трансцендентальная философія должна вмѣстѣ съ системой Канта попасть въ линію дурной психологистической магистрали[2]). Какъ бы предвидя возможность *уклончиво* трансцендентальной постановки вопроса, Джоберти въ борьбѣ съ розминіанствомъ, какъ мы видѣли, такъ отчеканиваетъ свой антипсихологистическій принципъ: „Психологистомъ я называю того, кто первоначаломъ знанія считаетъ нѣчто тварное, *все равно*, является ли оно принадлежностью человѣческаго духа или существуетъ внѣ его, ибо все сотворенное субъективно въ сравненіи съ истиннымъ безусловнымъ и не можетъ быть признано поистинѣ объективнымъ, даже если помѣщать его внѣ человѣческаго духа“ [3]).

---

[1]) Introduzione, I, 6.

[2]) Этого не могутъ не признать хотя бы нѣсколько знакомые съ антипсихологизмомъ Джоберти. Въ лицѣ Джоберти, говоритъ г. Яковенко, „современная нѣмецкая постановка проблемы психологизма имѣетъ своего невѣдомаго ей предшественника и при томъ, надо сознаться, предшественника болѣе крайняго и, пожалуй, послѣдовательнаго, чѣмъ она сама“. *Итальянская философія послѣдняго времени.* Логосъ. 1910, кн. 2, стр. 263.

[3]) Errori, I. 131. Возраженіе, что Когенъ замѣняетъ понятіе данности понятіемъ проблемы и построяетъ единство предмета, а не предполагаетъ его (*В. Сеземанъ.* Теоретич. философія Марбургской школы, Новыя идеи философіи, Сборн. № 5, стр. 10, 11), во-первыхъ, не дѣйствительно противъ послѣдней универсальной постановки Джоберти („даже если помѣщать его внѣ человѣческаго духа“), во-вторыхъ, въ себѣ несостоятельно, ибо встаетъ вопросъ, какое отношеніе имѣетъ *построяемая* трансцендентальной философіей наука или научная проблематика къ наукѣ *фактической* и къ дѣйствительной проблематикѣ, изъ нея вырастающей. Установлять между ними тожество — невозможно не прибѣгая къ фактическимъ констатированіямъ.

Нѣсколько больше общаго у Джоберти со вторымъ типомъ современнаго антипсихологизма. Джоберти прежде всего долженъ былъ бы привѣтствовать *генеалогію* антипсихологизма Гуссерля. Выводя свой эйдетизмъ изъ Лейбница, Гуссерль оставляетъ ту магистраль, которая является господствующей въ новое время, и присоединяется къ той линіи, на которой, по Джоберти, свершается истинный прогрессъ умозрѣнія въ новое время и сохраняется живая связь съ нетлѣнными достиженіями Платоновой философіи [1]). Феноменологическій методъ Гуссерля, стремящійся проложить робкіе пути къ узрѣнію идеальной сущности явленія, Джоберти долженъ былъ бы привѣтствовать, какъ здоровую „интенцію", какъ нѣкоторое пробужденіе конкретно-примѣняемой метафизической способности. Его возможныя возраженія были бы направлены лишь на недостаточный платонизмъ Гуссерля, останавливающагося на полдорогѣ и не могущаго двинуться существенно впередъ на принятомъ направленіи. „Безсубъектное царство чистой истины", провозглашаемое Гуссерлемъ, въ нѣсколько другомъ рядѣ идей встрѣтилось Джоберти въ лицѣ Розмини, построившаго теорію возможнаго „ирреальнаго" бытія. Мы видѣли, что Джоберти рѣшительно отвергъ основной принципъ идеологіи Розмини и формулировалъ требованіе: договорить до конца, выяснить до метафизической четкости положительную *природу* выставленнаго Розмини первоначальнаго знанія. Это требованіе, лишь съ нѣкоторыми словесными измѣненіями могло бы быть предъявлено и Гуссерлю. Джоберти съ тою же сократическою настойчивостью долженъ былъ бы отъ Гуссерля потребовать разрѣшенія цѣлого ряда недоумѣній о положительной природѣ „безсубъектнаго царства истины" и о точномъ смыслѣ послѣднихъ и высокихъ понятій, имѣющихъ въ философіи Гуссерля двоящееся и зыбкое значеніе.

Кромѣ того, гуссерліянскій антипсихологизмъ въ своей отвлеченной *логичности*, съ точки зрѣнія основныхъ идей философіи Джоберти, долженъ былъ бы быть обвиненъ въ дурномъ *статизмѣ*, создающемъ неизбѣжный тупикъ и тотъ переходъ къ новой утонченной схоластикѣ, который правильно былъ отмѣченъ однимъ изслѣдователемъ, какъ характерная черта антипсихологизма Гуссерля [2]). Логика, по принципамъ Джоберти, от-

[1]) Ср. Г. Г. Шпеттъ. Явленіе и смыслъ. М. 1914, стр. 13.

[2]) „Мы съ своей стороны выражаемъ твердое убѣжденіе, что если новая эпоха пойдетъ за Гуссерлемъ, какъ за своимъ вождемъ, то это будетъ эпоха

носится къ наукамъ *связки*, и такъ какъ эти науки дѣлятся на восходящія и нисходящія, то логика далѣе опредѣляется Джоберти какъ наука возведенія нашего знанія къ Сущему. Въ такомъ случаѣ логика, по мысли Джоберти, есть область, проникнутая идеальнымъ *движеніемъ*, область внутренняго, эйдетическаго *энергетизма*, къ тому же тонически опредѣленнаго: движеніе внутренно свершается снизу вверхъ, отъ существующаго къ Сущему, и обратный процессъ нисхожденія возможенъ для чистой логической мысли, какъ повтореніе уже пройденнаго и свершоннаго пути. Поэтому идея чистой логики, у Гуссерля являющаяся обособленнымъ царствомъ, висящимъ въ безвоздушныхъ пространствахъ, въ себѣ замкнутымъ, статическимъ и потому дающимъ начало новой формальной схоластикѣ, у Джоберти, въ силу проникнутости внутреннимъ движеніемъ, органически связывается съ другими сферами идеальности и познается внутренно спаянной съ онтологическимъ началомъ ея — съ Сущимъ. Статизмъ и мертвенность „безсубъектнаго царства истины“ Гуссерля, Джоберти долженъ былъ бы счесть простою проекціею, фактически свойственной человѣческому мышленію статичности въ область идеальнаго, другими словами, идеальнымъ закрѣпленіемъ неидеальныхъ (дефективныхъ) свойствъ человѣческой мысли. И эта дурная проекція получается у Гуссерля потому, что онъ принципіально отвлекается отъ выясненія подлинной связи между *антропологическимъ началомъ* и чистою мыслью, и просто отвлекшись отъ этой коренной проблемы, не замѣчаетъ, что въ его мнимо-„безсубъектномъ“ царствѣ все еще царитъ эмпирическій *человѣкъ*, какъ основа проецированной статичности и мертвенной неподвижности этого царства [1]).

второй схоластики уже не теологической, а гносеологической. Утверждаемъ же мы это потому, что весь второй томъ столь прославленныхъ *Логическихъ изслѣдованій* Гуссерля представляетъ, по нашему мнѣнію, за исключеніемъ отдѣла, посвященнаго теоріи абстракціи, чистѣйшую схоластику безконечныхъ подраздѣленій и дисъюнкцій, не только что никому и не для чего не нужныхъ, но совершенно безполезныхъ и для самого Гуссерля, который, въ концѣ-концовъ, утопаетъ въ нагроможденныхъ имъ самимъ тончайшихъ различеніяхъ и подраздѣленіяхъ, не дѣлая изъ нихъ никакого употребленія“. *С. Алексѣевъ*. Мысль и дѣйствительность. М. 1914, стр. 353.

[1]) Это въ другомъ констекстѣ отмѣчаетъ *Палагій*: „Если я не ошибаюсь, говоритъ онъ, то и психологистическое и формалистическое направленія новѣйшей логики объясняются партикуляристическими вліяніями спеціальныхъ наукъ. А именно: психологизмъ есть слѣдствіе оріентированія философскихъ изслѣдова-

Джоберти, усматривая въ логикѣ науки *связки*, тѣмъ самымъ коренной чертой логической мысли считаетъ *синтезъ* безусловнаго и относительнаго, т.-е. соединеніе Сущаго и существующаго, какъ въ области субъекта, такъ и въ области объекта. Поэтому проблема логической мысли для него содержитъ четыре интегральныхъ момента: 1) мыслящій субъектъ, 2) его активность, 3) мыслимый объектъ, 4) идеальную постижимость [1]). Гуссерль останавливается исключительно на двухъ послѣднихъ, принціпіально отвлекаясь отъ двухъ первыхъ. А между тѣмъ проблема психологизма имѣетъ одинаково острое отношеніе какъ къ первымъ моментамъ, такъ и къ послѣднимъ.

XXIII.

Освѣщеніе этой стороны проблемы тѣсно связано въ вопросомъ объ отношеніи антипсихологизма Джоберти къ *психологіи* это отношеніе тѣмъ болѣе важно выяснить, что самый терминъ „психологизмъ“, созданный Джоберти, возбуждаетъ прежде всего мысль, что психологизмъ „есть ученіе основанное на психологіи“, а антипсихологизмъ есть ученіе, направленное противъ психологіи и ее отрицающее [2]), при чемъ подъ психологіей разумѣется одновременно и слитно, во-первыхъ, психологія какъ наука, т.-е. какъ совокупность дисциплинъ, занимающихся изученіемъ человѣческой психики, и, во-вторыхъ, само антропологическое начало, взятое вообще, внѣ зависимости отъ того, насколько оно изслѣдовано и изучено только что названными дисциплинами.

Въ противоположность современному антипсихологизму, смѣшивающему принципіальную борьбу противъ подчиненія философіи частнымъ методамъ различныхъ дисциплинъ психологіи съ

ній на физіологіи, тогда какъ формалистическое направленіе въ логикѣ возбуждается и питается изумительнымъ расцвѣтомъ современной математики“. Статизмъ антипсихологизма Гуссерля связанъ съ его исключительнымъ математизмомъ. Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig, 1902, S. 2.

[1]) Introd. III, 17.

[2]) См. *Tarditi*. Lettere d'un rosminiano a Gioberti, Torino, 1841—42, p. 51. *В. Дельбосъ* называетъ психологизмъ „словомъ, не знаю кѣмъ изобрѣтеннымъ, но изобрѣтатель его, очевидно, хотѣлъ оскорбить психологію. Husserl, sa critique du psychologisme. Въ книгѣ: La philosophie allemande au XIX siécle. Paris, 1912, p. 26. Дельбосъ могъ бы знать изобрѣтателя термина „психологизмъ“. *Введеніе* Джоберти было полностью переведено на фр. языкъ, L' Allary. Paris, 1845, 4 vv.

борьбою противъ антропологическаго начала вообще, Джоберти тщательно различаетъ эти двѣ стороны въ своей постановкѣ проблемы антипсихологизма, и обѣ стороны освѣщаетъ, хотя и не полно, но съ вполнѣ достаточной опредѣленностью мысли.

Антипсихологизмъ Джоберти ничего общаго не имѣетъ съ враждою противъ психологіи, какъ науки. Наоборотъ, и въ критикѣ Декартовой философіи, и въ борьбѣ съ розминіанствомъ Джоберти не разъ подчеркиваетъ свое глубоко положительное отношеніе къ психологическимъ изслѣдованіямъ [1]). Особенность его отношенія къ психологіи, какъ *наукѣ*, заключается въ томъ, что онъ высказываетъ чисто научное, *теоретическое* недовольство состояніемъ этой дисциплины въ его время, и подвергаетъ ее *имманентной критикѣ*. Онъ находитъ, прежде всего, что наука о душѣ человѣка имѣетъ два аспекта, а не одинъ, и что нормальнаго своего состоянія и процвѣтанія она можетъ достигать лишь при условіи правильнаго отношенія между этими двумя аспектами. Явленія душевной жизни можно изучать въ нихъ самихъ, отвлекаясь отъ основы, ихъ производящей; тогда психологія становится наукой *эмпирической*, аналогичной естественнымъ наукамъ. Между послѣдними и ею лишь та разница, что естественныя науки изучаютъ чувственно-внѣшнее, психологія же чувственно-внутреннее. Противъ эмпирической психологіи, изслѣдующей чувственно-внутреннее всѣми возможными методами Джоберти никогда не говоритъ ни слова. Наоборотъ, онъ указываетъ ей почетное и органическое мѣсто въ своей энциклопедіи [2]). Въ эмпирической психологіи, какъ таковой, нѣтъ ни малѣйшаго психологизма. Острый и страстный мечъ Джоберти направляется не на эмпирическую психологію, а, во-первыхъ, на то ложное употребленіе, которое изъ нея хотятъ сдѣлать *философы*, во вторыхъ, на поставленіе знака равенства между эмпирической психологіей и *наукой о душѣ* вообще. Декартъ, напр., одно изъ данныхъ эмпирической психологіи, одинъ изъ относительныхъ фактовъ чувственно-внутренняго міра хотѣлъ сдѣлать основнымъ принципомъ философіи. Психологизмъ, явившійся результатомъ этой попытки, порочитъ не психологію, какъ таковую, а философію. Психологизмъ, провозглашенный Декартомъ, гибельно отозвался и на психологіи какъ наукѣ, но не сразу, а

[1]) Errori, I, 54—55; 57. I, 171; I, 172. Introd., II, 4; II, 57.

[2]) Intr. III, 26. Разъясненію этого вопроса Джоберти хотѣлъ даже посвятить отдѣльное сочиненіе. Ср. Errori, I, 55; такъ же: Protologia II, 410—423.

постепенно, не непосредственно, а черезъ цѣлый рядъ далекихъ посредствующихъ звеньевъ. Отравленіе психологіи психологизмомъ Джоберти рисуетъ въ слѣдующихъ чертахъ: психологизмъ, какъ основное заблужденіе Декарта, распространенъ былъ на всю сферу философской мысли и охватилъ прежде всего *онтологію*. Послѣдняя утеряла идеальное первенство, безусловно ей подобающее, и превратилась во второстепенный и выводной моментъ философіи. Но онтологія обнимаетъ не только ученіе о Богѣ, но ученіе о мірѣ и о *душѣ*. Общій психологизмъ принциповъ расшаталъ и метафизическія начала науки о душѣ. Наука о душѣ была лишена своего онтологическаго фундамента, и разстройство въ фундаментѣ не могло не сказаться на томъ, что съ этимъ фундаментомъ органически связано, т.-е. на эмпирической психологіи. Послѣдняя стала трактоваться не только отдѣльно, какъ самостоятельная часть общей науки о душѣ, а и въ отрывѣ отъ онтологическаго фундамента и постепенно была отожествлена со *всею* наукою о душѣ, изъ части превратилась въ цѣлое. Исторически эта линія шла отъ Декарта къ Локку и Юму, въ значительной мѣрѣ отразилась на психологическихъ теоріяхъ шотландцевъ и нашла высшее оправданіе въ философіи Канта[1]). Такимъ образомъ психологизмъ, по мнѣнію Джоберти, проникъ, въ концѣ-концовъ, и въ эмпирическую психологію, но проникъ въ нее *изъ философіи* и является поэтому чертой, характеризующей не существо эмпирической психологіи, а лишь уклоненія ея отъ своихъ собственныхъ путей подъ вліяніемъ господствующаго типа философствованія.

Борясь съ психологизмомъ вообще, Джоберти въ частности опредѣленнымъ образомъ высказывается и противъ вторженія психологизма въ психологію. Ибо, по его мнѣнію, кромѣ того, что ложное начало захватываетъ еще одну область знанія, сама психологія, при вторженіи въ нее психологистической философіи, дезорганизуется. Эмпирическая психологія имѣетъ свою область: *чувственно-внутреннее*, или душевную жизнь въ ея *явленіи*. Поскольку она вѣдаетъ эту область, пользуясь всѣми соотвѣтствующими методами, постольку она исполняетъ свою функцію въ энциклопедіи — правильную и органическую. Но явленіе можно разсматривать не въ немъ самомъ, не въ его эмпирической наличности, а по отношенію къ тому, что въ немъ является, т. - е.

---

[1]) Intr., II, 61.

въ его метафизической природѣ. Поскольку эмпирическая психологія начинаетъ разсматривать не просто явленія душевной жизни, какъ явленія, а концепируетъ ихъ какъ явленіе безъ являющагося, опредѣленно искажая ихъ эмпирическую наличность добавочными отрицаніями метафизическаго характера, и устанавливаетъ принципіальную пропасть между чувственно-внутреннимъ, какъ оно дано въ опытѣ, и нечувственной основой его, составляющей предметъ умозрѣнія, — постольку эмпирическая психологія теряетъ чистый характеръ своей специфической научности, проникается дурной философіей и перестаетъ быть опытнымъ и непредвзятымъ изслѣдованіемъ душевныхъ явленій, такъ, какъ они дѣйствительно намъ даны.

Наука о душѣ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отожествлена съ одною эмпирическою психологіею. Но восполненіе эмпирической психологіи психологіею *онтологическою*, или тою частью онтологіи, которая разсматриваетъ метафизическую природу и свойства душевной субстанціи, не можетъ быть *продолженіемъ* эмпирической психологіи, какъ бы ея теоретическимъ развитіемъ и дополненіемъ. По мысли Джоберти эмпирическая психологія соединяется съ психологіею онтологическою не прямо, а черезъ *принципы*. Принципы эмпирической психологіи, философски осознанные, показываютъ ея теоретическую условность, въ силу которой она занимаетъ точно опредѣленное мѣсто среди наукъ, изслѣдующихъ *существующее*. Такъ какъ отъ существующаго нѣтъ принудительнаго перехода къ Сущему, то и отъ душевной феноменологіи нельзя правомѣрно дойти до душевной онтологіи. Но такъ какъ принципы эмпирической психологіи зависятъ отъ принциповъ болѣе основныхъ и въ послѣднемъ счетѣ являются расчлененіемъ идеальной формулы, устанавливающей универсальное онтологическое основоначало всей совокупности знанія, то и принципы эмпирической психологіи оказываются дѣйственными и наполненными органическимъ смысломъ лишь въ живой связи съ общими принципами онтологіи. Онтологія же сама нисходитъ къ феноменологіи, и въ частности онтологическая психологія можетъ и должна развиться до объединенія своего съ эмпирической психологіей, а не обратно: быть воспринятой въ свой составъ психологіею эмпирическою [1]). Основа синтеза между послѣднею и первою принадлежитъ онто-

[1]) Intr. II, 82—83, II, 216.

логіи, какъ и вообще во всей сферѣ знанія онтологіи всегда принадлежитъ теоретическое первенство.

Поэтому путь Джоберти и въ этомъ вопросѣ оригиналенъ; онъ уничтожаетъ психологизмъ, вкравшійся въ эмпирическую психологію, путемъ очищенія ея принциповъ отъ чуждыхъ ей отрицательныхъ философемъ. Очистивъ ее такимъ образомъ, Джоберти отводитъ ей мѣсто въ своемъ организмѣ знанія; но такъ какъ живое средоточіе этого организма есть онтологія, то эмпирическая психологія, черезъ принципы свои введенная въ общую онтологическую связь системы, синтезируется съ психологіею онтологической, которая есть не что иное, какъ примѣненіе общихъ началъ онтологическаго умозрѣнія къ частной природѣ и къ свойствамъ душевной субстанціи [1]). Этотъ органическій синтезъ между психологіею и онтологіею окончательно преодолѣваетъ психологизмъ во всей области психологическаго изслѣдованія, эмпирическаго и метафизическаго, ибо, во-первыхъ, онъ даетъ твердые и несокрушимые принципы эмпирической психологіи, изслѣдующей міръ чувственно-внутренняго во всей его широтѣ, ибо, во-вторыхъ, онъ спасаетъ метафизическую природу душевнаго *явленія* отъ психологическихъ искаженій и дѣлаетъ ее предмегомъ подобающаго ей онтологическаго умозрѣнія [2]).

Такимъ образомъ антипсихологизмъ Джоберти ничего общаго не имѣетъ съ враждою противъ психологіи. Наоборотъ, организуя въ духѣ своей философіи всю совокупность знанія, Джоберти совершенно правильно характеризуетъ мѣсто психологіи въ общей системѣ идеальныхъ наукъ, и хотя самъ онъ не посвящалъ психологіи ни одной спеціальной работы,—общія основы психологическаго изслѣдованія у него очерчены съ такою широ-

---

[1]) „Психологія безъ онтологіи можетъ собирать факты, но не объяснять ихъ, быть исторіею, а не наукою; и подобно тому какъ во всѣхъ планахъ бытія происхожденіе какого-нибудь факта или феномена выходитъ за предѣлы самаго факта и можетъ быть объяснено лишь при помощи какого-нибудь болѣе высокаго понятія, такъ и психологія безъ оріентировки на онтологическихъ данныхъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ объяснить явленій душевной жизни, не восходя къ ихъ подлиннымъ корнямъ". Errori, I, 171. „Онтологія есть центръ изъ коего расходятся всѣ лучи отдѣльныхъ наукъ. Психологія есть одинъ изъ этихъ лучей". Errori, I, 55.

[2]) Это спасаетъ Джоберти отъ упрека, что самъ онъ въ своемъ отнологизмѣ не разъ пользуется данными *психологическаго* анализа. Послѣ того какъ психологія стала у него органическою частью онтологіи, пользованіе психологіею сдѣлалось для него правомѣрнымъ и отнюдь не приводящимъ къ „психологизму".

тою и универсальностью и проникнуты такимъ здоровымъ соединеніемъ трезваго научнаго реализма и глубокаго онтологизма, что его воззрѣнія на психологію могли бы послужить прекрасной программой для своеобразнаго освѣщенія цѣлаго ряда основныхъ проблемъ эмпирической и онтологической науки о душѣ.

XXIV.

Анализъ отношенія Джоберти къ психологіи, только что данный, имѣлъ въ виду психологію какъ науку, а не *антропологическое начало* вообще. Чтобы выяснить окончательно характеръ антипсихологизма Джоберти, необходимо сказать нѣсколько словъ о мѣстѣ, занимаемой антропологической проблемой въ общей связи джобертіанской системы. Вопросъ объ антропологическомъ началѣ не можетъ быть отожествленъ съ тѣми вопросами, которые ставятся и разрѣшаются въ онтологической психологіи. Послѣдняя изслѣдуетъ метафизическую природу душевнаго *явленія*, изъ анализа его восходитъ къ понятію *субстанціи*, которую и разсматриваетъ въ общихъ категоріяхъ метафизическаго анализа. Специфическія черты антропологическаго начала,—то, что положительно и конкретно характеризуетъ природу *человѣка* въ отличіе отъ природы души вообще, психологія въ ея онтологическомъ аспектѣ не изслѣдуетъ, съ научной правомѣрностью ограничиваясь замкнутою и опредѣленно очерченною сферою своихъ собственныхъ проблемъ и вопросовъ.

Какъ истинный платоникъ Джоберти въ *общихъ* вопросахъ онтологической психологіи занимаетъ позицію опредѣленно выраженнаго *спиритуализма*. Но подобно тому, какъ Платонъ, помимо общихъ формулъ спиритуалистической психологіи, развиваемыхъ главнымъ образомъ въ *Федонѣ*, имѣетъ еще опредѣленную антропологію, какъ одну изъ существенныхъ частей своей конкретной метафизики, антропологію, набрасываемую главнымъ образомъ, въ *Федрѣ*, такъ и Джоберти, кромѣ общаго утвержденія онтологической психологіи, въ своемъ онтологизмѣ опредѣленно подходитъ къ своеобразному утвержденію антропологическаго начала.

Современный антипсихологизмъ, опираясь на традицію Кантовой философіи, проникнутъ стремленіемъ всячески элиминировать „человѣка“; для достиженія трансцендентальной „чистоты“ мысли, ставится опредѣленная задача: *изъять* все человѣческое изъ всѣхъ моментовъ познавательнаго процесса. Эта тен-

денція, составляющая одинъ изъ глубочайшихъ мотивовъ трансцендентальной философіи, какъ это часто бываетъ, фанатическими учениками высказывается болѣе опредѣленно, чѣмъ осторожными учителями и приводитъ къ характерному и симптоматическому заданію: окончательно выйти изъ природы человѣка для того, чтобы достигнуть высшей ступени *не-человѣческой* философіи [1]).

Въ этомъ пунктѣ антипсихологизмъ Джоберти, такъ же, какъ и въ вопросѣ объ исхожденіи изъ факта науки, не только діаметрально расходится съ антипсихологизмомъ трансцендентальнымъ, но и напередъ критикуетъ его, содержа въ своей универсальности начала, которыя обличаютъ неправоту и извращенность трансцендентальной постановки вопроса о преодолѣніи „человѣка". Устанавливая ложное тожество между „психологистическимъ" и „человѣческимъ" и на этомъ основаніи стремясь къ преодолѣнію „человѣческаго", трансцендентализмъ, съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ философіи Джоберти, долженъ быть обвиненъ въ борьбѣ съ тѣми химерами, которыя выношены и вскормлены его ложными посылками, внѣ связи съ коими не имѣютъ реальнаго смысла дѣйствительной, а не вымышленной проблемы. Трансцендентальная философія въ своихъ начальныхъ моментахъ психологизируетъ человѣка, безызъятно феноменолизируетъ весь его составъ, превращая его безъ остатка въ феноменалистическую „шелуху", лишенную какого бы то ни было онтологическаго зерна. При такой постановкѣ все человѣческое признается безусловно частнымъ и относительнымъ, „фактическимъ" и случайнымъ, и борьба противъ психологизма превращается съ необходимостью въ борьбу съ антропологическимъ началомъ вообще. Связь между слѣдствіями и посылками очевидна. Джоберти своею философіею отрицаетъ не обусловленныя слѣдствія, а обусловливающія посылки. Онъ утверждаетъ прежде всего онтологическую природу человѣка и возстаетъ противъ искусственно-доктринальнаго и схоластико-догматическаго ея феноменализированія [2]). Для него человѣкъ становится

[1]) См. *Б. Яковенко.* О теоретической философіи Г. Когена. Логосъ, I, 1911, стр. 236—239. Также: „Объ имманентномъ трансцендентизмѣ, трансцендентномъ имманентизмѣ и дуализмѣ вообще". Тамъ же, 1913.

[2]) Феноменалистическая концепція человѣка въ трансцендентальной философіи возникаетъ не изъ безкорыстнаго вниканія и не изъ объективнаго всматриванія въ *природу человѣка*, а какъ принудительный и гетерономно обоснованный выводъ изъ коренного утвержденія трансцендентализма о мнимомъ первенствѣ факта науки надъ всѣми другими фактами жизни.

поперекъ дороги въ познавательныхъ процессахъ, какъ начало затемняющее и искажающее, лишь въ *дурныхъ* своихъ модальностяхъ. Существо же человѣка, цѣлостная сердцевина его колеблющейся природы является интегральной и необходимой частью познанія, частью столь органическою, что съ уничтоженіемъ ея уничтожается самая проблема знанія такъ, какъ стояла она и можетъ стоять въ человѣческой мысли. Мы видѣли, что проблема логической мысли имѣетъ для Джоберти *четыре* интегральныхъ момента, и первыя два момента суть: 1) субъектъ и 2) его активность [1]). Безъ специфической активности человѣка не можетъ состояться познаніе, не можетъ случиться то событіе, которое характеризуется встрѣчею субъекта и объекта, соединеніемъ постижимаго съ постигающимъ. Но специфическая активность человѣка въ данномъ случаѣ, будучи единой по существу, раскрывается въ двухъ явленіяхъ: съ одной стороны человѣкъ *подавляетъ* въ себѣ модальности, разобщающія его съ Сущимъ; съ другой онъ *утверждается* въ существѣ своей природы, которая единитъ его съ Сущимъ.

Тѣснѣйшимъ образомъ связываетъ Джоберти психологизмъ съ началомъ человѣческимъ. Психологизмъ всегда есть вторженіе человѣческой психики туда, гдѣ она должна уступать мѣсто высшимъ началамъ. Поэтому терминъ *психологизмъ*, подчеркивающій это вторженіе и его отрицательно фиксирующій, созданъ Джоберти и этимологически и логически правильно. По мысли Джоберти, недолжное вторженіе психики можетъ быть двухъ степеней, первой и второй. Простое и элементарное вторженіе заполняетъ первыя два условія познанія: субъектъ и его активность. Всякая корысть, заинтересованность, „гетерономность“, всякое пристрастіе относится къ этому элементарному виду психологизма. Гораздо болѣе важной и опасной формой является вторженіе психики, такъ сказать, „сублимированной“, ибо, скрывшись подъ оболочку чистой, незаинтересованной теоретичности, дурная модальность человѣка тѣмъ сильнѣе искажаетъ процессъ познанія, чѣмъ незамѣтнѣе и глубже успѣетъ въ него внѣдриться. Простое пристрастіе, простое вторженіе заинтересованной воли, легко открываемое и само бросающееся въ глаза, никогда не можетъ долго вводить въ искушеніе. Совсѣмъ не то, когда эта воля не сама вторгается въ идеологическій рядъ познанія, а изыски-

[1]) Intr. III, 11, 17.

ваетъ „защитныя“ формы какихъ-нибудь чисто теоретическихъ положеній и съ той же безсознательностью, съ какой совершается „мимикрія“ въ животномъ мірѣ, входитъ въ познавательный процессъ, незамѣченной, неузнанной, неразоблаченной, и, принятая въ составъ чистой мысли, усвоенная ею, искажаетъ и плѣняетъ ее, отклоняя отъ истины и отъ дѣйствительнаго вхожденія въ объектъ. Отъ „переодѣванія“ не измѣняется сущность дѣла. Несмотря на то, что въ своемъ ментальномъ отраженіи, въ своемъ идеологическомъ облаченіи вторгающаяся психика имѣетъ всѣ черты свободной отъ психики и съ нею ничего общаго не имѣющей теоретичности, а именно черты какого-нибудь понятія, схемы или концепціи, тѣмъ не менѣе, по существу разсуждая, психика, и прикрытая идеальными формами, остается психикой, т.-е. дурной модальностью человѣка, и потому Джоберти съ полнымъ правомъ называетъ психологизмомъ и тѣ явленія философской мысли, которыя на первый взглядъ проникнуты чистѣйшею теоретичностью.

Но это вторженіе психики, во-первыхъ, элементарное въ сыромъ видѣ, и во-вторыхъ, „сублимированное“ въ теоретически переработанномъ видѣ, Джоберти ни въ какомъ случаѣ не думаетъ отождествлять съ психикой во всемъ ея цѣлостномъ составѣ или съ антропологическимъ началомъ вообще. Наоборотъ, самое феноменализированіе человѣческой психики, самое уничтоженіе онтологическаго ядра въ познающемъ субъектѣ Джоберти, по принципамъ своей философіи, долженъ считать несомнѣннымъ *психологизмомъ* [1]), и обосновывать эту свою оцѣнку тѣмъ, что безызъятная феноменализація въ данномъ случаѣ является простымъ слѣдствіемъ *психологистическаго принципа* трансцендентальной философіи, въ исходномъ пунктѣ оріентирующейся на относительномъ *фактѣ* науки. Изъ онтологическихъ началъ философіи Джоберти послѣдовательно вытекаетъ онтологическая концепція человѣческой природы, и лишь благодаря этой концепціи Джоберти считаетъ возможнымъ истинное преодолѣніе психологизма. Здѣсь Джоберти точно слѣдуетъ за Платономъ. Въ *Федрѣ* Платонъ даетъ конкретную характеристику *умопостигаемыхъ* свойствъ души, которая въ существѣ своемъ признается тожественной съ двойственной посредствующей, *демонической*

---

[1]) Философію Канта Джоберти считаетъ, какъ мы видѣли, формою *усовершеннаго* психологизма.

природой Эроса [1]). То, что Платонъ съ несравненной силой описываетъ какъ послѣдовательно развертывающееся шествіе безсмертныхъ душъ, предводительствуемыхъ сонмомъ высшихъ боговъ по послѣднимъ кряжамъ небесныхъ сферъ въ созерцаніи несказанныхъ абсолютно-сверхчувственныхъ великолѣпій „занебеснаго мѣста“, въ коемъ обитаетъ единая сущность Самого Сущаго, οὐσία ὄντως οὖσα,—то Джоберти, не упуская ни одного изъ очерченныхъ Платономъ моментовъ, стягиваетъ въ единый неизслѣдимый мигъ произнесенія Сущимъ сужденія *Азъ есмь*, произносимаго не для себя, а для другого, для духа, для человѣческой души, которая, возникая въ интуиціи произносимаго Сущимъ сужденія, получаетъ свое бытіе въ этомъ созерцаніи сущности самого Сущаго и тѣмъ слагается, конституируется въ основномъ онтологическомъ своемъ зернѣ. На содержаніе Сущаго: *Азъ есмь*, возникающій духъ отвѣчаетъ: *Ты еси*, и утверждаясь этимъ актомъ признанія Сущаго въ своемъ собственномъ бытіи, говоритъ себѣ: *Оно есть* [2]). Подобно тому какъ Платонъ утверждаетъ, что въ восхожденіи къ „занебесной сферѣ“ „зрится самое знаніе, знаніе непричаствующее рожденію... обрѣтающееся въ истинномъ сущемъ“ [3])—и Джоберти къ творческому мигу произнесенія Сущимъ сужденія пріурочиваетъ „объективное слово, въ коемъ лежитъ основаніе всякой очевидности и достовѣрности“; и какъ у Платона говорится, что „всякая душа по природѣ своей созерцала сущее [4]), такъ у Джоберти выслушиваніе божественнаго сужденія признается умопостигаемымъ событіемъ каждой души и актомъ, образующимъ само антропологическое начало.

---

[1]) Phaedr. 245. CE. 248. D. 270 C. ср, *D. Robin.* La théorie platonicienne de l'Amour. Paris, 1908. p.; 144—151; ср. такъ же о *ψυχῆς φύσις Hardy.* Der Bergrif der Physis in der griechischen Philosophie. Berlin, 1884, s. 147—150.

[2]) Errori. I, 170—171.

[3]) Привожу по замѣчательному переводу Платона на русскій языкъ сдѣланному въ XVIII столѣтіи М. Пахомовымъ и свящ. І. Сидоровскимъ. Твореній вселемудраго Платона, части вторыя. Спб. 1783, стр. 189. *καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἥ γένεσις πρόσεστιν... ἀλλὰ τήν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.* Phaedr. 247. E.

[4]) *Πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα.* Phaedr. 249. E. Это основное положеніе *антропологіи* Платона, обыкновенно игнорируемой изслѣдователями,—положеніе, кладущее непереходимую грань между человѣкомъ и міромъ животныхъ. Человѣческая душа можетъ быть заключенной въ тѣло животнаго, но животная душа ни въ какомъ случаѣ не можетъ войти въ тѣло человѣка. Phaedr. 249 B.

XXV.

Только что очерченная постановка вопроса дѣлаетъ антипсихологизмъ Джоберти направленіемъ глубоко значительнымъ, внутренно плодотворнымъ и выгодно отличаетъ его отъ узкихъ и школьно искусственныхъ заданій антипсихологизма новѣйшаго. Антипсихологизмъ Джоберти, ничего общаго не имѣя съ враждою къ психологіи (какъ эмпирической, такъ и онтологической) и утверждая себя въ откровенно-метафизическомъ признаніи антропологическаго начала, не только свободенъ отъ страннаго и глубоко знаменательнаго конфликта между человѣческой стороной познанія и его идеальнымъ смысломъ, разгорающагося съ необходимостью высшаго предначертанія въ сокровенныхъ нѣдрахъ современной гносеологіи,—но, какъ бы въ предчувствіи этого конфликта, становится сознательнымъ защитникомъ антропологическаго начала и вдохновеннымъ сторонникомъ его онтологическаго пониманія.

Одной изъ глубочайшихъ духовныхъ чертъ современности нельзя не признать всесторонній, доходящій до метафизическихъ корней кризись *человѣчности*. То подчеркнутое утвержденіе отвлеченнаго человѣческаго начала, которое съ такимъ энтузіазмомъ было утверждено *гуманистами* Возрожденія, проходя всѣ фазы діалектическаго развитія и изживая себя, какъ въ области практическаго дѣйствія, такъ и въ области теоретическихъ притязаній, уже въ философіи Канта (въ ея наиболѣе глубокихъ и оригинальныхъ моментахъ) доходитъ до своей противоположности, до полнаго отрицанія человѣческаго начала, до низведенія человѣка въ совершенно случайный и не нужный придатокъ въ процессахъ познанія, до поставленія знака равенства между человѣчностью и *антропоморфизмомъ*. Эта черта Кантовой философіи глубоко соотвѣтствовала духу надвигавшагося XIX вѣка, и въ то время, какъ соціализмъ и революція завоевывали для отвлеченнаго гуманистическаго начала новыя области соціальнаго и политическаго дѣйствія, въ это время философское сознаніе „вѣка чудесъ“ развѣнчивало идею чистой человѣчности въ трехъ послѣдовательныхъ моментахъ: 1) въ лицѣ Фейербаха подмѣнило ее человѣкобожествомъ и, устранивъ въ ней окончательно онтологическія черты, сняло границу, отдѣлявшую человѣка отъ звѣря, 2) въ лицѣ Ницще огненною критикою выжгло отрицательный знакъ на всемъ „человѣческомъ“, превратившемся въ

Allzumenschliches—и поставило проблему выхода изъ человѣческаго въ „сверхчеловѣческое“; 3) въ лицѣ философовъ Марбургской и Фрейбургской школы довело до полной логической ясности глубочайшіе мотивы Кантова критицизма и подошло вплотную къ проблемѣ „нечеловѣческой философіи“. XX вѣкъ не остался въ долгу передъ вѣкомъ предшествующимъ: въ неожиданныхъ міровыхъ масштабахъ онъ явилъ возведенную въ систему, теоретически обдуманную практику потрясающей *безчеловѣчности*,

Въ этомъ контекстѣ принципіальная и страстная защита антропологическаго начала въ антипсихологизмѣ Джоберти получаетъ особенный смыслъ и вырастаетъ до размѣровъ вселенской значительности. Антипсихологизмъ Джоберти не только не направленъ противъ *человѣчности*, но и задается прямою цѣлью ее спасти „отъ окончательнаго крушенія, dall'intero naufragio“, и тутъ цѣлительнымъ и спасительнымъ должны быть признаны не только его призывы къ возрожденію онтологизма „сильнаго и крѣпкаго“, но и его знаменательная, полная глубокаго смысла, борьба противъ психологизма. Въ принципахъ психологизма Джоберти совершенно правильно разглядѣлъ корень дурной феноменализаціи человѣка, и потому борьба противъ психологизма въ его постановкѣ всегда была высшею борьбою за *человѣчность*.

У Джоберти былъ несомнѣнный даръ особаго, эйдетическаго зрѣнія. Съ зоркостью, доходящей до ясновидѣнія, онъ умѣлъ разглядѣть въ чисто теоретическомъ рядѣ идей, на первый взглядъ казавшемся созданіемъ безкорыстно разсуждающей мысли, проецированность его волею, ту вторичную, сублимированную его связь съ недолжнымъ вторженіемъ человѣческой психики, и притомъ не индивидуальной только, а коллективной и „эонической“, открытіе которой есть настоящее *событіе* въ исторіи человѣческой мысли. Этотъ даръ Джоберти можетъ быть сравниваемъ достойно лишь съ эйдетическимъ зрѣніемъ Платона на софистовъ. Если сущность критицизма заключается не въ догматическомъ поставленіи несуществующихъ границъ, не въ установленіи вредоносныхъ запретовъ и тормозовъ, а въ глубокомъ, внутреннемъ, интеллектуальномъ μετανοεῖτε—то можно сказать, что за все новое время *самымъ критическимъ философомъ былъ Джоберти*, ибо глубочайшій смыслъ его антипсихологизма заключается въ сократически настойчивомъ требованіи осматрѣться, заглянуть въ глубину привычныхъ путей своей мысли, подвергнуть испытанію

и внутренно взвѣсить то, что принималось съ безсознательной внушенностью, очистить сознаніе отъ дурныхъ модальностей психики, отъ того, что внесено въ нее *вѣжами* боровшейся, пристрастной и черезчуръ біологически опредѣлившей себя воли. Съ сократическимъ предложеніемъ: ἐξετάζωμεν Джоберти подходитъ къ тому, что общимъ согласіемъ большихъ человѣческихъ коллективовъ было объявлено за неприкосновенный интеллектуальный фондъ и неотступно, производя впечатлѣніе „шмеля“, отъ котораго въ свое время тщетно отмахивалось аттическое просвѣщеніе, впивается безпокойными вопросами въ „догматическій сонъ“ новой философіи и открываетъ глиняныя ноги тамъ, гдѣ по общей „доксѣ“ былъ чистый металлъ и камень.

Насъ не должно смущать, что Джоберти при этомъ отрицаетъ и критикуетъ, повидимому, черезчуръ много. Вѣдь и Сократъ въ свое время производилъ впечатлѣніе отрицателя отечественныхъ боговъ. Подобно Сократу, съ острымъ испытательскимъ критицизмомъ, направленнымъ на заполоненность новаго мышленія безсознательными проекціями человѣческой психики, Джоберти соединялъ несокрушимую, горящую вѣру въ универсальную и непреходящую природу человѣческаго духа, и всѣ его отрицанія двигались этою вѣрою и потому по существу имѣютъ *положительный* смыслъ.

Позиція Джоберти по отношенію къ антропологическому началу прямо противоположна той, которую заняла критическая философія въ лицѣ Канта. Пессимизмъ и оптимизмъ, безвѣріе и вѣра, низкая оцѣнка и энтузіазмъ у Канта и Джоберти распредѣлены діаметрально противоположнымъ образомъ. У Канта находимъ абсолютное теоретическое отрицаніе онтологической природы человѣческаго существа и безусловную вѣру въ то дѣяніе человѣческаго разума, которое для краткости можно назвать „ньютоніанскимъ естествознаніемъ“ и новыми принципами философскаго мышленія. У Джоберти же сократическій критицизмъ направленъ именно на это новѣйшее дѣяніе разума, а энтузіазмъ и вѣра на вѣчную и нетлѣнную природу человѣка. Антипсихологизмъ, возникшій въ школѣ Канта, глотаетъ психологистическаго верблюда въ своихъ принципахъ и оцѣживаетъ психологистическихъ комаровъ во второстепенныхъ выводныхъ вопросахъ философіи. У Джоберти антипсихологизмъ прежде всего ищетъ оздоровить принципы, правильно полагая, что изъ оздоровленія принциповъ само собою вытечетъ правильная поста-

новка выводныхъ вопросовъ. У Канта мы находимъ оптимистическое оправданіе философіи, оріентирующейся на относительномъ и оторванномъ фактѣ науки и абсолютный пессимизмъ въ оцѣнкѣ отношенія человѣка къ сущей истинѣ; у Джоберти—всестороннюю критику всяческихъ исхожденій человѣческой философіи изъ относительнаго и частнаго и безусловное утвержденіе органическаго единства между существомъ человѣка и сущей истиной.

Антипсихологизмъ трансцендательный не можетъ не привести къ тупику. И мы видимъ, что этотъ тупикъ уже возникаетъ передъ трансценденталиэмомъ въ проблемѣ нечеловѣческой философіи. Передъ человѣкомъ ставится невозможная задача—антропологическая квадратура круга: выйти изъ своего существа, не опираясь ни на что трансцендентное, ни въ себѣ, ни внѣ себя, или иначе—выйти, не выходя, совершить актъ, въ которомъ бы самъ человѣкъ не принималъ никакого участія. На эту невозможную постановку вопроса жизнь отвѣчаетъ разумной перестановкой: проблема нечеловѣческой философіи превращается въ безчеловѣчную нефилософію, т. е. во внутреннее одичаніе, которое Джоберти съ зрячестью діалектика, охватывающаго всѣ стороны идеи, предсказывалъ какъ неизбѣжный конечный фазисъ психологизма[1]). Видимый динамизмъ критической философіи послѣдовательно переходитъ въ свое другое, въ θάτερον, въ немъ заложенное, въ статику, въ застывшее отчаяніе, въ невозможность двинуться съ мѣста. И кратиловскій перстъ трансценденталиэма, своимъ движеніемъ говорившій объ остаткахъ внутренней жизни въ эпигонахъ и ученикахъ, въ проблемѣ нечеловѣческой философіи начинаетъ явно замирать и останавливаться, какъ бы настигнутый распространеніемъ внутренняго паралича.

Въ сравненіи съ этою постановкою вопроса, антипсихологизмъ Джоберти проникнутъ величайшею перспективностью и бодрящимъ расширеніемъ горизонтовъ философскаго изслѣдованія. Онъ требуетъ каѳарсиса и работы, требуетъ глубокаго пересмотра и напряженія критическихъ способностей,—но какъ моментъ предварительный, а не окончательный, во имя новыхъ умственныхъ завоеваній и новаго движенія впередъ, а не во имя болѣзненнаго отчаянія въ самой способности человѣка что-нибудь подлинно познавать и подлинно созидать. Дурныя модаль-

[1]) Errori, II, 98.

ности человѣка, отпечатлѣвающіяся въ психологизмѣ его умственныхъ построеній, Джоберти ищетъ преодолѣть во имя творческаго утвержденія *истинной и благой человѣчности*—rectae humanae naturae Вико[1])—понятой цѣлостно и универсально, безъ тѣхъ ограниченій, которыя были внесены въ нее гуманизмомъ новаго времени.

Это дорисовываетъ окончательно антипсихологизмъ Джоберти. Посреди дружнаго натиска на антропологическое начало, на ряду съ отвлеченнымъ гуманизмомъ характеризующаго новѣйшую философію, въ эпоху величайшаго всемірно-историческаго кризиса человѣчности, Джоберти выступаетъ на принципіальную и глубинную защиту человѣческой природы и становится однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ *гуманистовъ новаго, вселенскаго типа*, совмѣщающимъ широту всечеловѣческихъ стремленій съ глубиной подлинно онтологическаго самоопредѣленія. Его антипсихологизмъ при внимательномъ и сочувственномъ анализѣ оказывается однимъ изъ самыхъ сильныхъ и здоровыхъ утвержденій правыхъ и вѣчныхъ функцій человѣческой психики: человѣческой настойчивости въ стремленіи къ сущей истинѣ, человѣческихъ формъ ея постиженія и ея жизненнаго утвержденія.

XXVI.

Теперь намъ остается сказать нѣсколько словъ о креаціонизмѣ Джоберти. Уже изъ того, что было сказано выше, явствуетъ что креаціонизмъ Джоберти имѣетъ тѣсное отношеніе къ одному изъ самыхъ отвѣтственныхъ пунктовъ его антипсихологизма, именно къ генетико-онтологической характеристикѣ антропологическаго начала. Такъ какъ пунктъ этотъ занимаетъ діалектически центральное мѣсто въ общей связи міровоззрѣнія Джоберти, то и разъясненіе его смысла должно имѣть универсальное значеніе и легко можетъ быть перенесено на всѣ стороны его креаціонистской концепціи.

Въ самомъ дѣлѣ остріе формулы: *Сущее творитъ существующее*, особеннымъ образомъ направлено на отношеніе *субъекта къ объекту*. Во-первыхъ, само Сущее является объектомъ познанія. Пусть этотъ объектъ будетъ sui generis, тѣмъ не менѣе онъ соотносителенъ субъекту познанія, а такъ какъ дѣло идетъ о человѣческомъ познаніи, то значитъ и человѣческому „я“. Во-вторыхъ, все существующее, поскольку оно можетъ быть предметомъ

[1]) De uno universi iuris principio. Opere, Milano, 1835—37, v. III, p. 21.

познанія и сознанія, тѣснѣйшимъ образомъ связано въ своемъ *явленіи*, т.-е. во всѣхъ познавательныхъ процессахъ научнаго и внѣнаучнаго типа съ *формою субъективности*, т.-е. такъ или иначе соотнесено съ природою человѣческаго „я“, какъ это глубочайшимъ образомъ выяснено въ Платоновой теоріи знанія. Поэтому основоначало онтологіи Джоберти естественно должно было существенно разъяснить этотъ пунктъ и показать, какое ближайшее и опредѣляющее отношеніе имѣетъ божественный творческій актъ къ происхожденію и къ глубинной, онтологической концепціи человѣческаго „я“. Самъ Джоберти постановку этого кардинальнаго вопроса дѣлаетъ въ терминахъ Платоновой философіи. Обвиняя Канта въ птоломеевомъ антропоцентризѣ и въ извращеніи самой формы субъективности, Джоберти сближаетъ критицизмъ Канта съ релятивизмомъ Протагора на томъ основаніи, что и тамъ и тутъ въ разныхъ формахъ, но съ одинаковою окончательностью, послѣднею мѣрою во всей совокупности знанія провозглашается *человѣкъ*, у Протагора—конкретно-эмпирическій, Канта—отвлеченно-трансцендентальный. „Антропометризмъ“ Протагора-Канта, Джоберти противополагаетъ „θеометризмъ“ Платона. Вѣдь Платонъ противъ Протагорова „человѣкъ есть мѣра вещей“ выдвинулъ высшій гносеологическій принципъ своей философіи: „Богъ есть мѣра вещей“,—или, иначе: „Сущее есть мѣра всего существующаго“. Но такъ какъ Божія мѣра должна стать имманетной принципамъ человѣческаго знанія, то она должна быть особеннымъ образомъ соотнесена съ антропологическимъ началомъ. Это соотнесеніе, лишь предположенное, но не осуществленное Платономъ, Джоберти и даетъ въ той части своего ученія о *твореніи*, которая относится къ происхожденію и конституированію состава человѣческой природы, тѣмъ самымъ превращая эту часть ученія о твореніи въ центральную и кульминаціонную.

Въ человѣкѣ все существующее, все соотворенное имѣетъ вершину своего самосознанія. Поэтому отношеніе между существующимъ въ формѣ человѣческаго „я“ и міромъ божественно Сущаго есть отношеніе по преимуществу, типъ и законъ для всѣхъ другихъ сферъ существующаго. Образъ этого отношенія можетъ лишь отраженно и все болѣе заглушенно, какъ эхо, повторяться низшими планами сотвореннаго. Какъ же мыслитъ это отношеніе Джоберти?

Мы уже видѣли, что со стороны содержанія это отношеніе Джоберти мыслитъ въ рядѣ значительнѣйшихъ идей: творче-

скимъ fiat человѣкъ вызывается изъ небытія и его возникновеніе отожествляется съ выслушиваніемъ сужденія Сущаго: *Азъ есмь*. Этотъ первый глубинный моментъ въ создающимся строеніи человѣческаго духа, сопровождается проявленіемъ собственно-человѣческой активности, на божественное *Азъ есмь* отвѣчающей: *Ты еси*. Такимъ образомъ первый актъ человѣческаго духа есть осознаніе раскрытой ему въ первомъ моментѣ интуиціи творящаго Сущаго. Все дальнѣйшее строеніе человѣка идетъ на этой несокрушимой основѣ. Первый актъ рефлективнаго мышленія (у Джоберти „онтологической рефлексіи"), обособляющаго человѣческую мысль, какъ вполнѣ самостоятельное начало, свершается въ сужденіи человѣка о Сущемъ: *Оно есть*. Дальнѣйшія формы основныхъ типическихъ отношеній субъекта къ объекту: форма соборности (мы есмы), форма предварительнаго противоположенія индивидуума коллективу (вы есте) и форма индивидуальной рефлексіи о коллективѣ (они суть) естественно вырастаютъ на основѣ трехъ первыхъ моментовъ. Форма индивидуальнаго сознанія: „*Я есмь*", въ смыслѣ начала обыкновеннаго человѣческаго мышленія, является такимъ образомъ *послѣднимъ* моментомъ антропогоніи, устанавливаемой Джоберти. Индивидуальному сознанію предшествуетъ цѣлый свитокъ умопостигаемыхъ событій, которыя Шеллингъ на своемъ языкѣ назвалъ бы „трансцендентальной исторіей разума", для открытія коей по его мнѣнію нуженъ особый платоническій органъ *анамнезиса*.

Таково отношеніе между Сущимъ и человѣческимъ „я", устанавливаемое Джоберти со стороны содержанія. Но это отношеніе раскрывается во всемъ своемъ единственномъ смыслѣ и достигаетъ подлинной и окончательной энтелехійности лишь при уясненіи его *формы*. Формою же отношенія, активной и создающей, является *безусловный творческій актъ*. Тутъ креаціонизмъ Джоберти предстаетъ намъ въ своемъ глубокомъ, универсальномъ смыслѣ.

Божественный творческій актъ есть единственный видъ той связи между Сущимъ и существующимъ, между безначальнымъ и происшедшимъ, который сохраняетъ въ безусловной цѣлостности и чистотѣ какъ понятіе Сущаго, такъ и понятіе существующаго. Эта связь единитъ безъ сліянія и различаетъ безъ разъединенія. Отъ Сущаго къ существующему она нисходитъ молніею, вѣчно подвижною и безконечно динамическою, и въ вершинѣ всей твари, въ глубинахъ природы первозданнаго чело-

вѣка напечатлѣваетъ образъ Предвѣчнаго: *Азъ есмь*. Этотъ моментъ является самымъ основнымъ, глубиннымъ и опредѣляющимъ въ философіи Джоберти. Все остальное есть всего лишь развитіе и раскрытіе этой коренной интуиціи. Творческій актъ постигается Джоберти „каѳолично“ и „эйдетично“ именно въ этомъ наиболѣе отвѣтственномъ пунктѣ соотношенія между Сущимъ и существующимъ. Интуиція творенія особенно дорога Джоберти потому, что она даетъ возможность отстоять „чистоту“ Сущаго отъ всѣхъ вторженій „психологизма“, т.-е. отъ всѣхъ попытокъ понимать его по тѣмъ или инымъ схемамъ *существующаго*, все равно внѣшнимъ или внутреннимъ, конкретнымъ или отвлеченнымъ. Несмѣшанная природа абсолютно „занебесной сферы“ въ молніи творящаго акта имѣетъ какъ бы попаляющій мечъ, который заграждаетъ всѣ входы въ нее, кромѣ того, который открытъ самимъ Сущимъ въ напечатлѣніи своего образа: *Азъ есмь*. Вмѣстѣ съ Платономъ Джоберти исповѣдуетъ недоступность Сущаго какому бы то ни было разсужденію οὐδ'ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου[1]).

Съ другой стороны творческій актъ, ограждая безусловную чистоту Сущаго, единитъ съ нимъ существующее наиболѣе тѣснымъ, наиболѣе близкимъ, наиболѣе *интимнымъ* образомъ. Никакой видъ эманатизма или пантеистическаго снятія границъ между Сущимъ и существующимъ не можетъ поставить Творца и твореніе въ тѣ отношенія безусловной духовной близости и *взаимоотъкрытости*, которыя устанавливаются Джоберти при описаніи первой и верховной интуиціи человѣческой природы. Вся та безконечность постиженія Сущаго, которая съ такимъ энтузіазмомъ была описана въ платоновскомъ *Федрѣ*, въ полной мѣрѣ утверждается и Джоберти въ его ноуменальной антропологіи, связанной съ первымъ членомъ формулы. И самъ Джоберти торжественно провозглашаетъ тожество своей верховной интуиціи съ основнымъ постиженіемъ Платона: „Предшествующая жизнь описанная Платономъ въ *Федрѣ*, есть интуиція. Двѣ жизни не слѣдуютъ одна за другой, а одновременны: ихъ различеніе носитъ логическій и психологическій характеръ, а не хронологическій. Платоновскій анамнезисъ есть онтологическая рефлексія, какъ бы послѣдовательное воспоминаніе первоначальной интуиціи. Небо—въ самомъ человѣкѣ, занебесная сфера

[1]) Phaedr. 246 C.

есть идеальный объектъ, истинное небо, открывающееся въ интуиціи"[1]). Но сама интуиція, само напечатлѣніе живого и безконечнаго образа Предвѣчнаго: *Азъ есмь*, есть дѣло божественнаго творческаго акта. Человѣкъ со всѣмъ организмомъ своихъ мыслительныхъ потенцій, лежитъ безсильной перстью передъ творящимъ его Творцомъ, какъ прекрасное тѣло Адама на Сикстинскомъ плафонѣ Микель-Анджело. И только приближеніе творящаго перста, только молнія божественнаго напечатлѣнія переноситъ духъ человѣческій въ актуальное созерцаніе занебесныхъ сферъ Сущаго. Этимъ рядомъ идей Джоберти выполняетъ обѣщаніе, данное имъ раньше: сочетать онтологію Платона съ идеей *творенія*. Отожествленіе видѣнія Федра съ содержаніемъ первоначальной интуиціи, раскрываемой въ творимомъ человѣкѣ самимъ творящимъ Сущимъ, составляетъ объективный и подлинный *синтезъ* основного узрѣнія Платона съ христіанскимъ динамизмомъ.

Если общая позиція Джоберти, занятая по отношенію къ психологіи и къ антропологическому началу вообще, намѣтила общія возможности правомѣрнаго преодолѣнія психологизма понятаго такъ широко и универсально, какъ это сдѣлалъ Джоберти въ теоріи двухъ магистралей, то его принципіальный креаціонизмъ, достигающій наибольшей остроты, въ соотношеніи между Сущимъ и вершиной всего существующаго, человѣческимъ самосознаніемъ,—явился конкретнымъ осуществленіемъ тѣхъ общихъ возможностей и положительнымъ выходомъ изъ грозныхъ апорій антипсихологистической проблемы.

Въ этомъ универсальный и глубокій смыслъ ученія Джоберти о твореніи.

Разъясненіе общаго смысла онтологизма Джоберти, только что сдѣланное, служитъ естественнымъ звеномъ между первой и второй его философіею и вплотную подводитъ насъ къ его центральнымъ умозрѣніямъ послѣднихъ лѣтъ. Мы увидимъ изъ дальнѣйшаго, съ какою послѣдовательностью изъ наиболѣе глубокихъ моментовъ первой его философіи выростаютъ смѣлыя и всеохватывающія концепціи философіи второй.

---

[1]) Protologia, I, 153.

III.

Завершеніе системы.

Завершеніе системы.

„Если настоящія поколѣнія насъ отвергнутъ, — поймутъ быть можетъ грядущія. А если и грядущія не поймутъ, то и это ничего. Наше дѣло есть тайна между Богомъ и нашимъ сознаніемъ".

Изъ рукописей.

Теперь намъ нужно перейти ко второй части изучаемаго міровоззрѣнія: къ *завершенію* системы, предпринятому Джоберти въ послѣдніе годы[1]). Завершеніе системы явилось результатомъ глубокого *пересмотра* всего міровоззрѣнія, а этотъ пересмотръ, внутренно назрѣвавшій въ Джоберти съ половины 40-хъ годовъ, внѣшнимъ образомъ былъ ускоренъ крушеніемъ церковно-политической утопіи, явившейся въ результатѣ примѣненія онтологизма къ разрѣшенію вопросовъ итальянской и міровой политики. Поэтому разсмотрѣніе утопіи Джоберти становится необходимымъ, какъ для правильнаго представленія о размѣрѣ и характерѣ кризиса охватившаго Джоберти, такъ и для опредѣленія внутреннихъ мотивовъ и „интенцій", руководившихъ его мыслью въ

[1]) Если первая философія Джоберти изслѣдована плохо, то вторая—не изслѣдована вовсе. Грубо перетолковать ее пытался Спавента. Также грубо раскритиковать и уничтожить ее пытались анонимы изъ Civiltà cattolica. Литература о второй философіи Джоберти ничтожна. Кромѣ предисловій *Массари* къ посмертнымъ сочиненіямъ (къ *Протологіи Философіи Откровенія*, *Каѳолической реформы Церкви)* и предисловія *Сольми* къ *Теоріи человѣческаго разума*, кромѣ замѣтки *Ремюза* (Un voyage dans le Nord de l'Italie, Revue des Deux Mondes, 1857, XIX), кромѣ статьи въ The Dublin University Magazine, (1857, X., гдѣ объ идеяхъ Джоберти говорится какъ объ ideas on which the statesman would do well to ponder, and forebodings which the head of the Roman See would bemad to disdain)—нѣкоторую подготовительную работу къ изученію второй философіи сдѣлалъ *Сольми*, да и то больше путемъ опубликованія его неизданныхъ бумагъ.

огромныхъ творческихъ завершеніяхъ послѣднихъ годовъ. Утопія и внутреннее освобожденіе отъ нея является естественнымъ прологомъ ко „второй философіи“ Джоберти, изученіе коей намъ и надлежитъ начать съ разсмотрѣнія живого и сложнаго звена, соединяющаго ее съ философіей первой. Само собою разумѣется, мы не будемъ входить въ церковныя и политическія детали утопіи Джоберти и ограничимся обще-философскимъ анализомъ наиболѣе основныхъ и существенныхъ ея моментовъ.

---

1. Утопія и кризисъ міровоззрѣнія.

I.

Если отвлечься отъ біографическихъ условій и сосредоточиться лишь на философской сторонѣ церковно-политическихъ концепцій Джоберти, то основное зерно утопической мысли Джоберти предстанетъ передъ нами въ слѣдующемъ видѣ:

То міровоззрѣніе, которое мы только что изучали, не было для Джоберти системой отвлеченныхъ принциповъ. Джоберти не только приходитъ къ онтологизму, какъ къ результату сложныхъ процессовъ мысли, но и исходитъ изъ него, какъ изъ чего-то простѣйшаго и безусловно-„элементарнаго“. Онтологизмъ является у него одновременно характеристикой познаваемаго (объекта) и характеристикой познающаго (субъекта). Онтологично не только бытіе, онтологиченъ и органъ его познанія. То Платоновское *око души*, которому кореннымъ образомъ открывается область умозрительнаго знанія, было для Джоберти не построяемою схемою, и даже не конкретнымъ образомъ, а безусловнымъ даннымъ его внутренняго опыта, чертою его духа, живою реаль-

---

Я имѣю въ виду публикаціи Сольми: Il sistema dell'identità di Schelling esaminato da V. Gioberti. Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, 1912, v. 42. La dottrina della conoscenza di V. Gioberti secondo gli autografi inediti, Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1911—1912, v. 71. Lo svolgimento del pensiero di V. Gioberti secondo documenti inediti. Risorgimento italiano, 1912, v. 4. La filosofia di natura di V. Gioberti secondo gli autografi inediti. Atti e Memorie d. R. Accademia Virgiliana di Mantova, 1914, v. 4. Цѣлый рядъ своихъ работъ о Джоберти, изъ коихъ часть подготовлена къ печати, Сольми не успѣлъ издать, застигнутый смертью. Эти работы должны были бы представлять исключительный интересъ, если имѣть въ виду какую проницательность и осторожность выказалъ Сольми въ работахъ о другомъ героѣ своихъ историко-философскихъ изысканій— о Леонардо да Винчи.

ностью его зрѣнія на все существующее. Поэтому, обратившись къ политическимъ проблемамъ своего времени и своего народа, Джоберти естественно и непосредственно увидѣлъ въ нихъ частный и сложный случай общей онтологической задачи, стоящей передъ человѣчествомъ. Принципіальный противникъ „дедукцій", онъ не выводилъ апріорно общихъ, руководящихъ слѣдствій въ область политики, изъ своей онтологіи, и отнюдь не налагалъ извнѣ на область частныхъ и конкретныхъ явленій практической жизни отвлеченныхъ нормъ своей теоретической мысли. Наоборотъ, разсматривая Платоновскимъ „окомъ души" живыя проблемы политическаго устроенія своей родины, Джоберти различилъ въ нихъ *имманентно присущую имъ онтологію*, не вложилъ, а *нашелъ въ нихъ* тѣ же метафизическія задачи, которыя занимали и его теоретическую мысль, совершенно на подобіе того, какъ Платонъ въ проблемахъ политики своего времени увидѣлъ, *узрѣлъ* проблему справедливости, понятой существенно и безусловно, для раскрытія коей и предпринялъ всѣ обширныя разысканія своей *Политіи*.

Узрѣвъ онтологическую подоснову политическихъ проблемъ своего времени, Джоберти подошелъ къ разрѣшенію ихъ съ самой неожиданной для всѣхъ современниковъ стороны. Стержнемъ всѣхъ своихъ политическихъ сочиненій онъ сдѣлалъ (въ параллель платоновской Справедливости) различенную его глазомъ онтологическую подоснову, подчиняя ей всѣ практическіе выводы и изъ нея выводя программу національнаго дѣйствія. Это естественно сдѣлало отношенія между нимъ и современниками въ высокой степени сложными и въ своемъ родѣ единственными. Слѣдствіями, доступными современникамъ, Джоберти проповѣдывалъ посылки, отъ нихъ совершенно скрытыя. Современники съ энтузіазмомъ принимали выводы, совершенно не видя онтологической подосновы, которая всѣ ихъ осмысливала. Джоберти попалъ въ положеніе Платона, который бы не только написалъ, но и пробовалъ осуществить въ жизни свою Политію. Мы очень плохо знаемъ, что именно дѣлалъ Платонъ при Сиракузскомъ дворѣ; во всякомъ случаѣ, онъ не попалъ въ такое внутренно трудное положеніе, въ какомъ очутился его вѣрный ученикъ, превратившійся въ „диктатора національной мысли" и въ духовнаго руководителя національнаго движенія[1]).

[1]) Тѣ столбы пыли, которыя были поднимаемы вокругъ дворца Діонисія Младшаго вельможами и придворными, чертившими на перегонку геометрическія

Въ Джоберти, какъ въ Платонѣ, сильна была воля древняго „тесмосфора“, энергія *законодателя*, формующаго свой народъ по священнымъ типамъ и нормамъ безусловной Идеи. Такъ же, какъ Платонъ, Джоберти свой замыселъ *священной гражданственности* облекъ въ чрезвычайно яркую и политически красочную программу дѣйствія, и разница была лишь въ томъ, что у Платона его *Политія* не была прямо обращена къ современникамъ, у Джоберти же его планъ церковно-политическаго движенія, начиная съ созерцанія сущей Идеи, кончался формою непосредственнаго призыва къ дѣйствію и къ осуществленію. Если разсматривать церковно-политическую дѣятельность Джоберти извнѣ, то мы увидимъ въ ней картину довольно обычную: вооруженный талантомъ и энтузіазмомъ, Джоберти сначала завоевываетъ вниманіе современниковъ къ своему ученію, затѣмъ на моментъ становится центромъ національнаго сознанія, наконецъ, въ виду внѣшней неудачи возникшаго движенія, сходитъ со сцены, и вмѣстѣ съ этимъ теряютъ практическое значеніе его политическія концепціи. Такъ бы могъ обрисовать въ нѣсколькихъ словахъ практическую дѣятельность Джоберти политическій историкъ и съ своей стороны былъ бы правъ. Но если мы подойдемъ къ дѣятельности Джоберти съ внутренней точки зрѣнія, имѣя въ виду *внутренній опытъ мыслителя*, явившійся результатомъ возникновенія, роста и крушенія его утопіи, а также тѣ громадныя слѣдствія, которыя вытекли изъ этого крушенія для дальнѣйшаго развитія основной философской концепціи Джоберти, то картина рѣзко мѣняется. Тогда мы увидимъ огромную драму, невидимо разыгравшуюся параллельно съ возникновеніемъ и ростомъ утопіи. Между тесмофоромъ Джоберти и демосомъ его современниковъ произошло какъ бы единоборство. Въ страстномъ порывѣ Джоберти хотѣлъ напечатлѣть сущую Идею на политической жизни своего времени. Для этого тѣсно спаялъ онъ политику съ онтологіей, такъ тѣсно, что для него самого его программа была „aus einem Gusse“, единою развившеюся до практическихъ слѣдствій мыслью; демосъ же его современниковъ, для котораго онъ вдохновенно набрасывалъ свою „Политію“,—принялъ съ энтузіазмомъ его политическія на-

---

фигуры, въ виду того, что ихъ повелитель занялся Платоновой философіей, дружившей съ математикой (Plut. Vita Dionis),—были едва ли не высшимъ моментомъ политической вліятельности Платона.

ученія, использовалъ ихъ для своихъ практическихъ цѣлей, а къ его онтологіи повернулся спиной, не придавая ей серьезнаго значенія и вовсе въ нее не углубляясь.

II.

Обрисуемъ же теперь утопію Джоберти со стороны ея содержанія. Всматриваясь въ политическую жизнь своего времени онтологическимъ взглядомъ, т.-е. платоновскимъ „окомъ души“,— Джоберти неизбѣжно долженъ былъ увидѣть въ ней то же самое, что онъ увидѣлъ въ современной ему *философіи*, а именно: всеобщій, сознательный отрывъ отъ Сущей Идеи, универсальное господство относительныхъ, въ высшемъ смыслѣ неоправданныхъ и потому двусмысленныхъ принциповъ, которые не могли не вести къ кореннымъ и глубокимъ разстройствамъ самыхъ основъ общежитія. На своемъ языкѣ эту черту современности Джоберти называлъ *политическимъ номинализмомъ*, или еще чаще *политическимъ психологизмомъ*, неизвѣстнымъ ни античности, ни среднимъ вѣкамъ. Политическій психологизмъ, какъ форма политической мысли, является простымъ слѣдствіемъ и расширеніемъ психологизма, какъ общефилософскаго принципа; дѣйственное же и жизненное утвержденіе во всемірныхъ масштабахъ находитъ во французской революціи [1]).

Подобно тому, какъ преодолѣніе психологизма во всей области теоретической мысли Джоберти связывалъ съ нахожденіемъ засоренныхъ и забытыхъ путей къ сущей Идеѣ, такъ точно единственнымъ средствомъ преодолѣнія психологизма во всей области человѣческаго общежитія онъ считаетъ укрѣпленіе основъ политики, какъ искусства устроенія жизни, въ безусловной правдѣ Сущаго. Важно теперь же отмѣтить, что возставая противъ политическаго психологизма, Джоберти менѣе всего былъ приверженцемъ какихъ-нибудь сословныхъ или консервативныхъ точекъ зрѣнія. Всю жизнь, начиная съ самыхъ юныхъ лѣтъ, Джоберти былъ страстнымъ демократомъ, истиннымъ любителемъ и идеологомъ *народа*, ненавистникомъ тирановъ и патриціевъ, и потому его постановка вопроса, ничего общаго не имѣя съ патриціанскими теоріями реставраціонныхъ католиковъ, носила характеръ чистой и незаинтересованной теоретичности. Подъ политическимъ психологизмомъ онъ разумѣлъ только отрывъ отъ сущей Идеи

[1]) Primato, I, 20. Intr. III, 31—55.

и *самый* этотъ отрывъ, независимо отъ того, въ какія формы онъ облекался, въ аристократическія или демократическія, монархическія или республиканскія, коллективистическія или индивидуалистическія.

Итакъ, для преодолѣнія политическаго психологизма нужно оживить связи съ Сущимъ, вспомнить и укрѣпить путемъ анамнесиса истинные, духовные истоки самыхъ основъ человѣческаго общежитія. Но связи съ Сущимъ у коллектива вовсе не такъ просты, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Здѣсь мы имѣемъ цѣлую іерархію связей, расчлененныхъ и упорядоченныхъ. Прежде всего, индивидуумъ свое восполненіе и цѣлостность находитъ въ народѣ. Народность и націю Джоберти, примыкая къ Вико, понимаютъ онтологически. У народности есть *Сущая Идея*, съ отрывомъ отъ коей „уничтожается принципъ согласія, дружбы и единства, и организмъ гибнетъ, раздѣляясь на столько частей, сколько входило въ него областей, общинъ, семей, индивидуумовъ“. Народный характеръ, съ его благороднымъ своеобразіемъ, съ его индивидуальнымъ ликомъ есть жизнь и явленіе этой сущей Идеи или народной души [1]). Далѣе идетъ вторая, болѣе высокая ступень онтологичности. Народности, или націи, входятъ въ единство высшаго порядка, образуя изъ своей совокупности единое человѣчество. Человѣчество имѣетъ *свою* сущую Идею или свою единую душу, въ которой объединяются души отдѣльныхъ народностей, представая разными членами высшаго организма. Но и душа человѣчества, на подобіе двухъ видовъ душевной конституціи единичнаго человѣка, имѣетъ два модуса существованія, и два вида явленія: одинъ естественный, другой свышерожденный. „Поэтому нужно различить два человѣческаго рода: одинъ природный, другой благодатный... Первый есть матеріальное общество скорѣе тѣлъ, чѣмъ душъ, лишенное цѣлостности идеальнаго принципа. Второй—духовное общество, соборъ душъ, органически объединенныхъ сущей Идеею и имѣющихъ единое тѣло“. Этотъ второй идеальный человѣческій родъ, свыше рожденный и возростающій путемъ духовнаго подвига и пріобщенія, есть Церковь. „Если Церковь не есть родъ человѣческій актуально, то потенціально она обнимаетъ все человѣчество и какъ бы антиципируетъ его небесныя свойства. Она въ полнотѣ владѣетъ Идеею и, будучи дѣйственнѣйшимъ центромъ притяже-

[1]) Intr. II, 11; II, 12. Ср. Primato, I, 4: „Отецъ небесный каждую народность одарилъ спеціальнымъ даромъ“.

нія, собираетъ вокругъ себя народы и мало-по-малу объединяетъ ихъ, исполняя божественную миссію рединтеграціи и обновленія человѣчества“ [1]).

Этотъ рядъ идей проникнутъ платонической каѳоличностью. Онтологія народностей и всего человѣческаго рода понимается съ истинною духовностью и универсальностью. Но съ этого мѣста начинается *первая спайка*. Въ платоническое теченіе мысли вводится цѣлый рядъ *ультрамонтанскихъ* моментовъ. И эти моменты—суть тотъ небольшой кругъ идей, который дѣйствительно былъ заимствованъ Джоберти отъ неокатоликовъ: *каѳолическій онтологизмъ спаивается у Джоберти съ католическимъ традиціонализмомъ и папизмомъ*.

„Церковь не могла бы содержать виртуально человѣческій родъ и актуализировать послѣдовательно въ исторіи эту свою мощь, еслибъ она не была единой и совершенно-организованной“. Единство и организованность Церкви осуществляются черезъ іерархію. Іерархія, по самому существу дѣла, требуетъ завершенія въ единомъ высшемъ началѣ и свое объединеніе находитъ въ видимомъ главѣ Церкви—въ римскомъ понтифексѣ. „Архипастырская власть папы есть, поэтому, духовное и принципомъ избранія поддерживаемое *отческое* начало, столь же необходимое въ процессѣ формированія великой всечеловѣческой семьи, сколь необходимо отческое начало въ жизни семьи индивидуальной“. Процессъ формированія человѣчества папою находитъ себѣ высшее выраженіе въ организаціи политической и гражданской власти. *Какъ Сущее творитъ существующее, такъ сущая власть римскаго Понтифекса творитъ и созидаетъ всѣ виды существующей власти въ человѣчествѣ*. „Изъ этихъ посылокъ слѣдуетъ, что начало священства, универсально понятое, есть поистинѣ *Первое политическое* и, слѣдовательно, принципъ, изъ коего логически и хронологически исходятъ и къ коему возвращаются всѣ виды гражданской власти“! [2]).

III.

Этимъ кончаются ультрамонтанскіе моменты утопіи, и начинается *вторая спайка*, вводящая существенно новый кругъ

[1]) Intr. II, 14—15; II, 16. Если бъ Вл. Соловьевъ былъ знакомъ съ Джоберти, онъ долженъ былъ бы зачислить и его въ „святцы христіанскаго человѣчества“ на ряду съ Контомъ (соч. VIII, 245), ибо Джоберти былъ проповѣдникомъ *единаго* человѣчетва, *онтологически* понимаемаго.

[2]) Primat., I, 17; I, 18, I, 130; I, 131.

идей. Если въ основу его утопіи положенъ каѳолическій онтологизмъ платоническаго типа, если продолженіемъ ея послужилъ католическій традиціонализмъ неокатолическихъ писателей, то завершеніемъ ея явился *страстный и патетическій націонализмъ*, выросшій въ Джоберти изъ глубокой боли за внутреннее и внѣшнее рабство его прекрасной родины. Если чистыя линіи „политійнаго“ онтологизма Джоберти замѣтно искажаются введеніемъ традиціоналистскаго „психологизма“ французскихъ католиковъ то введеніе яркаго націоналистическаго „психологизма“ переводитъ окончательно всю утопію Джоберти въ ту смѣшанную область „доксы“, гдѣ правильные принципы и наблюденія, сочетаясь съ фантазмами воображенія, образуютъ причудливую и пеструю смѣсь странныхъ и парадоксальныхъ идей.

Этотъ рядъ мыслей начинается съ присвоенія всемірной идеи папства—*Италіи*. Между Италіей и папскимъ престоломъ устанавливается прочная, неразрывная связь. „Если въ планѣ чисто-религіозномъ папа принадлежитъ Италіи не больше, чѣмъ всякой другой націи, и есть лицо космополитическое, то въ планѣ гражданскомъ онъ былъ истиннымъ создателемъ итальянскаго духа и до такой степени сроднился съ нимъ, что можно со всей истинностью сказать, что духовно Италія пребываетъ въ папѣ, такъ же какъ папа матеріально пребываетъ въ Италіи, совершенно на подобіе того какъ въ порядкѣ психологическомъ можно сказать, что духъ пребываетъ въ тѣлѣ“.

Итакъ, Италія есть тѣло онтологической Идеи—Церкви, и Джоберти сразу дѣлаетъ рѣшительный выводъ: „содержа въ своемъ лонѣ принципъ духовнаго единства всего міра, Италія—есть нація-мать, nazione Madre, человѣческаго рода“. Этотъ тезисъ и служитъ блестяще развиваемой и варіируемой темой *Духовнаго и гражданскаго первенства Итальянцевъ*. Здѣсь мысль Джоберти движется по двумъ главнымъ русламъ: во-первыхъ, онъ старается показать, что Италіи принадлежала первая роль въ созданіи и творческомъ порожденіи всей современной европейской культуры; во вторыхъ, изъ этого логически обоснованнаго и исторически констатированнаго *первородства* Италіи,—онъ выводитъ стройную программу національнаго возрожденія [1]).

Первенство итальянцевъ въ творческомъ созиданіи европейской культуры несомнѣнно. Въ настоящее время, когда присталь-

[1]) Primato, I, 19. Intr. II. 18.

ное изученіе блестящей, несравненной эпохи XII—XVII вѣковъ въ итальянской исторіи привело къ неожиданнымъ и почти безбрежнымъ расширеніямъ культурно-историческихъ перспективъ, аргументація Джоберти кажется недостаточной, въ смыслѣ неиспользованія колоссальнаго матеріала, который могъ бы быть привлеченъ имъ, какъ фактическая основа его общихъ утвержденій. Во всякомъ случаѣ онъ говоритъ о первенствѣ итальянцевъ: 1) въ области *поэзіи* (Данте, Петрарка, Аріосто), *живописи и скульптуры* (безконечное количество именъ), *естественныхъ наукъ* (Леонардо-да Винчи, Сарпи, Галилей), *гуманитарныхъ наукъ*, (опять безконечное количество именъ, среди нихъ послѣднее геніальное явленіе—Вико), и наконецъ *философіи*, т.-е. науки объ идеальныхъ истинахъ (Ансельмъ, Ѳома Аквинскій, Бонавентура, Данте, Фичинъ, Бруно, Кампанелла, Вико, Джердиль, Розмини). Италія порождала самые *принципы* новѣйшей культуры, творчески созидала ихъ *первое* и почти всегда геніальное явленіе. „Италія есть та страна, которая открывала идеи-матери всѣхъ отраслей знанія. Она есть энциклопедическій логосъ Европы". Больше того, она давала первые геніальные импульсы во всѣхъ сферахъ духовной жизни, и потому она сперматическій логосъ всей современной культуры.

То, чѣмъ *была* Италія, то *есть* характеристика ея національнаго генія и потому всегдашняя *норма* ея историческаго бытія. Ея величайшія дѣла въ прошломъ, въ извѣстномъ смыслѣ, должны быть поняты, какъ ея обязанности въ настоящемъ и задачи въ будущемъ. Несмотря на приниженное состояніе, несмотря на всѣ виды господства (внѣшняго и внутренняго) иностранцевъ, и иностранщины, Италія должна вновь овладѣть своимъ первородствомъ. Прежде всего она должна научиться *мыслить* по итальянски, вернуть себѣ органъ самостоятельнаго умственнаго *зрѣнія* и глубиннаго, духовнаго *самоопредѣленія*. Вся философія Джоберти есть не что иное, какъ попытка духовнаго освобожденія и созданіе подлинно *итальянской* философіи. Онтологизмъ, представляющій изъ себя организующій центръ всей совокупности знанія и практической жизни во всемъ объемѣ,—до всей глубины и со всей творческой силой новыхъ важныхъ для всего міра узрѣній,—долженъ быть утвержденъ и раскрытъ Италіей. Въ этомъ ея новое, вселенское слово, и въ этомъ же единственный путь ея духовнаго и политическаго возрожденія.

Спасеніе міра, т.-е. новое слово для міра, есть условіе собственнаго спасенія Италіи. Италія должна возродить платоническій *реализмъ* въ сферѣ гражданственности. Для этого не нужно ей революцій и политическихъ катострофъ, а внутреннее возрожденіе ея *пелазгическаго существа* и разумное использованіе тѣхъ условій и средствъ, которыя въ ней на лицо. „Что Папа естественно является и долженъ явиться гражданскимъ главою Италіи, это—истина, доказанная существомъ дѣла, подтвержденная многовѣковой исторіею, признанная много разъ всѣми народностями Италіи и ихъ правительствами". Папа долженъ быть главой *федераціи* итальянскихъ государствъ: это главенство, хотя и называется Джоберти гражданскимъ, носитъ тѣмъ не менѣе духовный характеръ. Главенство политическое должно принадлежать не папѣ, а наиболѣе *динамической* итальянской народности. „Какъ Римъ есть всѣми признанный центръ христіанской мудрости, такъ Пьемонтъ въ наши времена является главнымъ центромъ военной силы Италіи". Центромъ же Пьемонтскаго динамизма является славный Савойскій Домъ. Первое качество савойскихъ властителей—это то, что на протяженіи всѣхъ смѣнившихся поколѣній они не дали Пьемонту ни одного тиранна. Второе—это то, что они воспитали своихъ подданныхъ въ преданности религіи и оружію. Они покорили окружающія ихъ подъальпійскія племена, образовали крѣпкое государство, одновременно благочестивое и воинственное. Итакъ, объединеніе Италіи въ одну федерацію государствъ, съ Пьемонтомъ во главѣ и въ то же самое время съ моральнымъ первенствомъ Папы—вотъ послѣдняя часть церковно-политической проповѣди Джоберти [1]).

Таковъ въ немногихъ словахъ остовъ *Политіи* Джоберти Начинаясь съ возвышенныхъ онтологическихъ умозрѣній, она кончается опредѣленно политической *программой*, которую Джоберти разработалъ детально и съ блескомъ незауряднаго политическаго писателя.

IV.

Для того, чтобы опредѣлить значительность внутренняго опыта мыслителя, связаннаго у Джоберти съ возникновеніемъ и крушеніемъ церковно-политическаго замысла, обратимъ вниманіе на два пункта, особенно сильно подчеркивающихся: на отношеніе

[1]) Primato, I, 22; I, 54; I, 74; I, 77; I, 79. Protol. I, 20.

реально-политической дѣятельности къ планамъ Джоберти и на „спайки“, допущенныя имъ во внутреннемъ составѣ самой мысли.

Возрожденіе Италіи, политическое и духовное, было для Джоберти, несмотря на весь его страстный и пылкій патріотизмъ, моментомъ универсальной Идеи. Возрождаясь, Италія должна была возродить для всего міра живое явленіе „пелазгической мудрости“,—преодолѣть политическій номинализмъ и политическій психологизмъ современной Европы мощнымъ утвержденіемъ священной, онтологической гражданственности. Замыселъ этотъ открывалъ безбрежныя перспективы. Италія, какъ въ лучшіе и священные вѣка своего культурнаго дѣланія, должна была творчески породить совершенно новый *синтетическій принципъ общежитія* и утвердить за собою съ новой силой честь и славу націи-матери современнаго человѣчества. Во времена грубаго господства австрійцевъ на сѣверѣ, Бурбоновъ на югѣ, въ Джоберти вспыхиваетъ мечта о свѣтломъ итальянскомъ имперіализмѣ, мечта, которую любопытно сопоставить съ поэтическою мечтою Тютчева и Хомякова о вселенскомъ служеніи Россіи.—Италія, еще разодранная на части, еще придавленная чужеземною тиранніею, по мысли Джоберти, должна стать примирительнымъ звеномъ между Востокомъ и Западомъ, и открыть общеніе между государствами Европы и всѣмъ восточнымъ бассейномъ Средиземнаго моря[1]).

Мы говорили уже при описаніи жизни Джоберти, съ какимъ энтузіазмомъ отнеслись современники къ его вдохновенной проповѣди. „Въ двадцатилѣтіе, протекшее отъ 1830 года до 1850 года, говоритъ Сольми, исторія Италіи вращается вокругъ двухъ великихъ именъ. Первая часть этого бурнаго періода занята именемъ Мадзини, вторая именемъ Джоберти. Итальянская Идея до сихъ поръ называлась Мадзини,—писалъ остроумно одинъ участникъ событій въ 1847 году,—теперь же она называется Джоберти»[2]). Но если мы всмотримся въ этотъ энтузіазмъ, если

---

[1]) Критика *Мажи* въ его „памфлетѣ“ Le contradizioni di V. Gioberti (Torino, 1852, и сокращенное изданіе, Palermo, 1901) мелочна и, не затрагивая живой глубины мысли, скользитъ лишь по ея поверхности. Джоберти не безъ остроумія говорилъ Массари о подобной „критикѣ“: „Тѣ, кто меня такъ судятъ, считаютъ меня либо ребенкомъ, либо впавшимъ въ дѣтство. Быть ребенкомъ для меня уже поздно, впасть же въ дѣтство—рановато“. Prefaz. alla *Riforma cattolica della Chiesa*. p. X.

[2]) Mazzini e Gioberti, p. XX.

всмотримся въ ходъ реальныхъ политическихъ событій, и соотнесемъ то и другое съ платоническимъ замысломъ Джоберти, то мы увидимъ, что между Джоберти и современниками стояла невидимая, непреоборимая стѣна. Современники рѣшительно не понимали онтологическаго и священнаго характера его проповѣди, абсолютно игнорировали всѣ идеальныя основы его замысла и съ горячностью принимали лишь послѣднюю и прикладную часть его церковно-политической мысли: практическую программу ближайшихъ дѣйствій. Если цѣнилась многими его философія, то сама по себѣ независимо отъ плановъ политическаго возрожденія. Въ общей же массѣ все философское въ проповѣди Джоберти воспринималось, какъ необходимые „цвѣты краснорѣчія“, какъ та энтузіастическая приправа, безъ которой невозможно сдѣлать никакого большого дѣла. Три части, которыя мы различили въ церковно-политической концепціи Джоберти, имѣли каждая *свою* судьбу: *онтологическая основа* осталась „гласомъ вопіющаго въ пустынѣ“ и не была огранически воспринята ни итальянскою мыслью, ни итальянскою жизнью; *традиціоналистское продолженіе* имѣло временный успѣхъ, во первыхъ—въ церковныхъ кругахъ, особенно у низшаго клира, во вторыхъ—у вѣрующей части образованнаго общества,—и сыграло поэтому „прагматическую роль“: для идеи политическаго возрожденія завоевала новые обширные круги; *программа національнаго дѣйствія* сдѣлалась всенароднымъ лозунгомъ и превратила Джоберти въ національнаго героя.

Ужъ изъ этого видно, что судьба, постигшая *Политію* Джоберти была какъ бы *предначертана* внутренними особенностями его мысли, именно двумя „спайками“, допущенными имъ для цѣлостнаго и непрерывнаго развитія своей грандіозной программы. Оказался виновнымъ предъ лицомъ выяснившейся утопичности не только демосъ его современниковъ, но и самъ создатель замысла, тесмосфоръ. Нельзя не подивиться исключительной проницательности и духовной зоркости Тютчева, который въ самый разгаръ стремительныхъ событій 48—49 гг., въ высшій моментъ политической вліятельности Джоберти, когда восторженные клики въ его честь оглашали всю Италію и утопія его вотъ-вотъ готова была осуществиться, изъ поэтической тишины своихъ европейскихъ странствій съумѣлъ съ изумительной четкостью поставить діагнозъ горячкѣ политическаго джобертіанства, охватившаго Италію, и, опредѣливъ точно духовную при-

чину его невыяснившей еще неудачи, предсказалъ послѣднюю и мѣтко наименовалъ ее словомъ: *утопія*. До сихъ поръ не было отмѣчено и раскрыто сужденіе Тютчева о Джоберти, а между тѣмъ въ этомъ сужденіи мы имѣемъ одну изъ самыхъ острыхъ и *проницательныхъ оцѣнокъ разбираемой сейчасъ стороны* воззрѣній Джоберти[1]).

V.

Въ статьѣ La question Romaine, написанной въ 1849 году, Тютчевъ, не называя Джоберти по имени, даетъ цѣлостную характеристику его церковно-политическаго замысла и указываетъ съ полной четкостью ея основной дефектъ. „Между политическими мнѣніями или вліяніями, говоритъ Тютчевъ, которыя, предлагая папѣ свою помощь, всячески добивались его покровительства, было одно, надѣлавшее передъ тѣмъ много шуму, потому что его истолкователями и вѣстниками были люди съ выдающимся литературнымъ талантомъ. Если повѣрить наивнозаносчивому ученію этихъ политическихъ теоретиковъ, то современная Италія подъ сѣнію римскаго престола должна была вернуть себѣ универсальное первенство и въ третій разъ захватить въ свои руки скипетръ всемірнаго владычества, иными словами, въ то самое время, когда зданіе папства было потрясено до самаго основанія, они серьезно совѣтывали папѣ постараться превзойти Средніе Вѣка и предлагали ему нѣчто въ родѣ христіанскаго калифата,—конечно, подъ тѣмъ, условіемъ, чтобы эта новая теократія прежде всего преслѣдовала цѣли итальянской національности“[2]).

Въ этихъ словахъ нельзя не отмѣтить три любопытныхъ черты: 1. Тютчевъ даетъ высокую оцѣнку литературнаго таланта Джоберти (d'un talent littéraire peu commun), ибо авторомъ *Первенства итальянцевъ* былъ Джоберти, и другіе писатели въ родѣ Чезаре Бальбо, сами себя называли смиренно его истолкователями. 2. Тютчевъ совершенно точно передаетъ общую мысль церковно-политическаго замысла Джоберти и правильно называетъ ее „новой теократіей“, въ противоположность общему мнѣнію Италіи, считавшей теократическую оправу въ проповѣди Джоберти не-

[1]) Примѣръ съ сужденіемъ Тютчева о Джоберти лишній разъ показываетъ, что Тютчевъ нуждается въ *интенсивномъ*, почти *филологическомъ* чтеніи, и пока его не прочтутъ интенсивно, всѣ сужденія о его философско-историческихъ взглядахъ, обречены на плачевную приблизительность и небрежность.

[2]) Сочиненія, СПБ, 1911, стр. 493 и 575.

существенною, воспринимавшей замыселъ Джоберти лишь какъ политическую программу. 3. Уже въ приведенныхъ словахъ Тютчевъ касается *основного дефекта* въ замыслѣ Джоберти.

Послѣдняя черта въ сужденіи Тютчева, какъ особенно для насъ важная, требуетъ болѣе полнаго выясненія и раскрытія. Тютчевъ опредѣленно указываетъ на обѣ *спайки*, нами отмѣченныя въ „Политіи“ Джоберти. Во-первыхъ, онъ говоритъ двумя страницами раньше, что свѣтская власть папы или „то чуждое начало, которое папство отожествило съ собою, начало смертное и преходящее, оно то и дѣлаетъ его теперь доступнымъ для ударовъ революціи“, что „папство именно на этомъ учрежденіи теперь спотыкается“. Этимъ самымъ въ „новой теократіи“ Джоберти Тютчевъ отмѣчаетъ ея *ультрамонтанскіе* моменты или то, что Джоберти внесъ въ свои политико-церковныя воззрѣнія изъ неокатоликовъ, причемъ Тютчевъ правильно констатируетъ, что изъ самого принципа свѣтской власти вытекаетъ закономѣрная возможность какъ „новой теократіи“ Джоберти, такъ и теократическихъ попытокъ вообще. Во-вторыхъ, Тютчевъ указываетъ на величайшее и внутреннее затрудненіе папы передъ лицомъ церковно-политическаго замысла Джоберти. Папа, какъ епископъ римской церкви и духовный глава западнаго христіанства, долженъ быть чувствовать невозможность той роли, которую готовилъ ему Джоберти, и не могъ каѳоличность идеи папства принести въ жертву частному дѣлу устроенія Италіи, однимъ изъ государей которой онъ былъ. „Сколько разъ эти клики любви, говоритъ Тютчевъ, эти судорги восторга должны были возбуждать уныніе и сомнѣніе въ душѣ этого христіанина, преданнаго въ добычу такой ужасающей популярности!... Впервые захотѣли воздавать поклоненіе папѣ, отдѣляя его отъ папства. Мало того: самый человѣкъ потому лишь и былъ предметомъ всего этого поклоненія, всѣхъ этихъ горячихъ изъявленій преданности, что въ немъ надѣялись найти сообщника противъ учрежденія; словомъ, хотѣли задать праздникъ папѣ, сжигая папство въ потѣшномъ огнѣ“. Это есть то, что въ изложеніи церковно-политическаго замысла Джоберти мы назвали *второю спайкою* или націоналистическимъ присвоеніемъ всемірнаго учрежденія папства—Италіи и обращеніе его въ служебное средство для дѣла политическаго возрожденія итальянскихъ государствъ. Тютчевъ рѣзко *подчеркиваетъ* эту черту, говоря, что движеніе, во главѣ котораго стоялъ Джоберти „предлагало папѣ родъ христіанскаго

калифата подъ тѣмъ условіемъ, чтобы эта новая теократія прежде всего преслѣдовала цѣли итальянской національности“ [1]).

Различные моменты разобраннаго сужденія привели Тютчева съ необходимостью къ опредѣленной оцѣнкѣ или квалификаціи церковно-политическаго замысла Джоберти. Различивъ въ слитной массѣ теократическихъ идей Джоберти „химически“ разные элементы и двукратную спаянность различныхъ рядовъ мысли, Тютчевъ выноситъ совершенно правильный *приговоръ*, именовывая замыселъ Джоберти *утопіею*. Непосредственно вслѣдъ за только что приведенными словами Тютчевъ говоритъ: „нельзя достаточно надивиться той наклонности ко всему несбыточному и невозможному, которая въ наши дни владѣетъ умами и составляетъ одну изъ отличительныхъ чертъ нашего вѣка. Должно быть есть дѣйствительная связь между утопіею и революціею, ибо всякій разъ какъ революція на мгновеніе измѣняетъ своимъ привычкамъ и вмѣсто того, чтобы разрушать, берется созидать — она неизбѣжно впадаетъ въ утопію. Нужно сказать, что та, на которую мы намекнули, есть еще одна изъ самыхъ безобидныхъ“.

Въ этомъ приговорѣ Тютчева нельзя не подчеркнуть двухъ сторонъ. Именовывая теократическій замыселъ Джоберти утопіею, Тютчевъ схватываетъ глубокое существо дѣла и обличаетъ невидимую духовную реальность, на которую самъ Джоберти въ полной мѣрѣ прозрѣлъ въ творческіе и критическіе годы своего второго изгнанія. Но въ этомъ же приговорѣ Тютчевъ допускаетъ невольную крупную ошибку. Утопизмъ онъ считаетъ неизбѣжно связаннымъ съ революціонизмомъ и тѣмъ самымъ корнемъ утопизма Джоберти считаетъ *духъ революціи*, его захватившій. Эта невольная ошибка объясняется тѣмъ, что Тютчевъ не зналъ *философскихъ основъ* теократическаго замысла Джоберти, и хорошо видя, что̀ Джоберти проповѣдывалъ, не зналъ, *изъ чего* онъ исходилъ и къ чему въ послѣднемъ счетѣ идеально стремился. Джоберти, какъ мы видѣли, исходилъ изъ чрезвычайно глубокой, каѳолически понимаемой онтологической основы въ своемъ теократическомъ замыслѣ, и если замыселъ въ своемъ осуществленіи принялъ утопическія формы, то причина этого лежитъ не въ мнимой приверженности Джоберти духу революціи, а въ дѣйствительныхъ спайкахъ идеальнаго зерна его мысли съ кожурой и шелухой инородныхъ стихій.

[1]) Ibid. 487, 487, 492, 493 и 570, 571, 574, 576.

VI.

Разборъ сужденія Тютчева о Джоберти, только что сдѣланный есть не отклоненіе въ сторону или случайная историческая справка, оправдываемая новизною привлекаемаго матеріала. Этотъ разборъ входитъ во *внутреннее* развитіе нашей мысли и служитъ имманентной иллюстраціею внутреннихъ чертъ самаго замысла Джоберти. Дѣло въ томъ, что приговоръ Тютчева въ существенныхъ моментахъ абсолютно совпадаетъ съ *приговоромъ самого Джоберти*, съ приговоромъ, который началъ выясняться непосредственно вслѣдъ за опубликованіемъ *Первенства Итальянцевъ* и окончательно созрѣлъ послѣ практическаго крушенія его замысла.

Тутъ нельзя не отмѣтить яркое проявленіе того, что называютъ „ироніею судьбы". Въ своихъ сочиненіяхъ Джоберти не разъ заговариваетъ о Россіи и всегда съ большою недоброжелательностью. Въ его представленіи Россія—это страна безконечной зимы, дикости, схизматизма, язычества, тиранніи. Россія интересуетъ Джоберти, только какъ страшная угроза цивилизаціи Запада, ибо, по его мнѣнію, въ Россіи, кромѣ льда и варварства, существуетъ еще неопредѣлимое множество штыковъ, которые всѣ, по велѣнію русскаго Царя, могутъ въ одинъ прекрасный день двинуться на Европу. И вотъ оказалось, что самое глубокое сужденіе объ огромномъ церковно-политическомъ предпріятіи Джоберти, было произнесено представителемъ этой самой дикой Россіи, и Тютчевъ, одинъ изъ всѣхъ современниковъ Джоберти, проникъ въ духовную глубину его замысла и различилъ въ немъ то, что было въ тотъ моментъ неясно *для самого Джоберти*, а не только для его современниковъ, все равно враговъ или почитателей, и стоя на почвѣ того же онтологизма, что и Джоберти, отвергъ утопію Джоберти въ тѣхъ самыхъ ея моментахъ, въ какихъ черезъ нѣсколько мѣсяцевъ окончательно отвергъ свою утопію самъ Джоберти.

Мы говорили уже о томъ, что крушеніе утопіи, было для Джоберти огромнымъ внутреннимъ потрясеніемъ. Когда жизнь обличила стройные замыслы теоретика, когда пятнадцатилѣтняя работа его перваго изгнанія, прочно спаявшаяся съ теократическою мечтою, сорвалась на неудачѣ его краткой политической дѣятельности, и онъ былъ внутренно приведенъ ко второму *добровольному* изгнанію, этотъ катастрофическій опытъ, сотрясъ

все его міровоззрѣніе въ *цѣломъ* и какъ бываетъ при большомъ землетрясеніи, различныя части возведеннаго имъ зданія отъ подземнаго толчка пострадали въ различной степени. Фундаментъ онтологизма, несмотря на сильную встряску, остался на мѣстѣ,— и только укрѣпился и укоренился отъ этой встряски, а части наружныя были разгромлены до основанія, и отъ нихъ не осталось въ прежнемъ видѣ рѣшительно ничего.

То, что для другихъ натуръ могло бы стать внутренней катастрофой и концомъ всякой дѣятельности, то для Джоберти оказалось всего лишь огненнымъ испытаніемъ, перенесеннымъ съ необычайнымъ мужествомъ и безстрашіемъ. Въ вихрѣ налетѣвшей катастрофы Джоберти ни на одну минуту не поддался унынію или отчаянію. Напротивъ, выпрямился во весь ростъ, осозналъ съ новой ясностью и новой увѣренностью несокрушимыя основы своихъ основныхъ постиженій и экстатически пережилъ всю катастрофу, какъ особое высшее посвященіе и какъ желанное освобожденіе отъ ограниченій и плѣна собственнаго своего недостаточнаго пониманія универсальнаго смысла утверждаемыхъ имъ идей. Безъ всякаго труда онъ разстался со всей прикладной частью своей философіи, съ тѣмъ, что Тютчевъ назвалъ утопіею, но не потому что не дорожилъ этими частями, а потому что онѣ обезцѣнились и погасли отъ положительнаго *новаго* узрѣнія, озарившаго его въ мгновенія налетѣвшаго вихря и по новому освѣтившаго все то священное, что онъ старался утвердить въ основахъ своей первой философіи. Извнѣ и извнутри Джоберти въ эту эпоху представляетъ двѣ разныя картины. Извнѣ кажется, что Джоберти *отказывается* отъ значительной доли прежнихъ своихъ воззрѣній, что онъ проникнутъ величайшей *Пеніею*, ибо дѣйствительно теряетъ онъ очень много: теряетъ связь съ современниками и съ друзьями, теряетъ свою умственную диктатуру и вліятельность, уходитъ отъ дѣятельности, отъ признанія, отъ славы. Въ послѣдніе годы онъ одинъ изъ самыхъ заброшенныхъ и забытыхъ людей, и если его продолжаютъ помнить современники, то лишь въ томъ, отъ чего онъ внутренно ушелъ и что самъ онъ внутренно зачеркнулъ. *Новый Джоберти*, родившійся въ катастрофѣ, связанной съ неудачею его теократическаго замысла, можно сказать, абсолютно *одинокъ*. Но если посмотрѣть на эту же эпоху его жизни извнутри—то картина будетъ діаметрально иная. Вмѣсто Пеніи мы увидимъ изумительное явленіе *Пороса*. Всѣ потери возмѣщаются необычайнымъ напряженіемъ

творчества. Всѣ отказы его положительны, а не отрицательны. А тѣ основы первой его философіи, отъ которыхъ онъ не думаетъ отказываться, предстаютъ передъ нимъ въ новомъ безконечно расширенномъ видѣ. И даже одиночество его оказывается мнимымъ. Онъ чувствуетъ себя въ новой связи со всѣми людьми и главное въ новой интимной связи съ Богомъ. „Если настоящія поколѣнія насъ отвергнутъ,—то быть можетъ поймутъ поколѣнія грядущія. А если и грядущія поколѣнія не поймутъ, то и это ничего. Наше дѣло есть тайна между Богомъ и нашимъ сознаніемъ".

---

2. Идея универсальной діалектики.

VII.

Что же представляетъ собою вторая философія Джоберти? Прежде всего, подчеркнемъ живую связь второй философіи Джоберти съ первой.

И въ драматической исторіи своего собственнаго міровоззрѣнія Джоберти не хотѣлъ слѣдовать за Декартомъ и порывать связь съ первыми своими философскими постиженіями, начиная всю работу абсолютно сызнова. Отказываясь безусловно и безъ всякихъ колебаній отъ всѣхъ прикладныхъ частей своего перваго міровоззрѣнія, жизненнымъ опытомъ обличенныхъ въ недостаточной онтологичности, Джоберти къ основному ядру своихъ первыхъ философскихъ постиженій отнесся такъ, какъ въ духѣ Платона онъ относился вообще ко всему *прошлому* философіи. Идеальный синтетическій возвратъ къ пройденнымъ ступенямъ, осознаніе ихъ органической связи съ новыми болѣе высокими ступенями философскихъ достиженій и, вслѣдствіе этого, ихъ универсалистическое и расширенное пониманіе—вотъ внутренній лозунгъ, проникающій философское творчество Джоберти второго періода. Кажущіяся начинанія его, поражающія своей обращенностью къ самымъ различнымъ областямъ и по буквѣ противорѣчащія его первымъ высказываніямъ, на самомъ дѣлѣ, при болѣе внимательномъ вглядываніи, оказываются идеальными *завершеніями*, ибо зерно его первыхъ мыслей, находитъ въ творчествѣ второго періода внутреннее развитіе, замѣтный и быстрый ростъ, иногда и внезапный полный расцвѣтъ. На оставшихся послѣ землетрясенія колоннахъ перваго міровоззрѣнія Джоберти,

съ стремительностью Микель-Анджело, возводитъ новые архитравы и арки, высѣкаетъ новые фризы и капители и даже частично успѣваетъ приняться за всё завершающій сводъ.

Сольми, восхищенный оригинальностью философскаго творчества Джоберти въ послѣдніе годы жизни, въ желаніи подчеркнуть безусловную новизну и грандіозность его созрѣвшей мысли, искусственно открываетъ второе міровоззрѣніе Джоберти отъ перваго и хочетъ разсматривать вторую философію Джоберти, какъ явленіе замкнутое и себѣ довлѣющее. Такое отношеніе становится рѣшительно невозможнымъ при *совмѣстномъ* изученіи перваго и второго міровоззрѣній и при томъ платоническомъ истолкованіи первой философіи Джоберти, которое мы пытались дать въ нашемъ изслѣдованіи. Если изъ перваго міровоззрѣнія Джоберти элиминировать утопію въ тѣхъ размѣрахъ, въ какихъ она была элиминирована жизненнымъ опытомъ самого Джоберти, то весь его онтологизмъ такъ, какъ онъ нами изложенъ въ двухъ первыхъ частяхъ нашей работы, остается въ существенныхъ чертахъ незатронутымъ, и все метафизическое творчество Джоберти второго періода не только не разрушаетъ, но можно сказать по новому обосновываетъ и усовершаетъ его, наподобіе того, какъ возведеніе купола скрѣпляетъ стѣны и завершеніе арокъ по новому „обосновываетъ“ колонны, служащія имъ основой. И подобно тому, какъ возведеніе свода возможно только при наличности *уже* возведенныхъ устоевъ и есть моментъ по существу *завершающій*, т. е. основывающійся на предыдущей работѣ,—такъ все творчество Джоберти второго періода, обезсмысливается искусственнымъ отрывомъ отъ первой его философіи и повисаетъ въ воздухѣ. Точно такъ же и первая его философія, безъ, стройныхъ и многочисленныхъ усовершеній второй философіи, производитъ впечатлѣніе грузности, нѣкоторой діалектической грубоватости и рѣшительной недоговоренности. Тогда какъ, соотнесенныя вмѣстѣ, обѣ доктрины существенно дополняютъ одна другую и образуютъ единство высшаго порядка.

Эти внутреннія, діалектическія соображенія будутъ подтверждены всѣмъ дальнѣйшимъ изложеніемъ, но въ пользу ихъ имѣются и внѣшнія, чисто фактическія данныя.

Основа перваго міровоззрѣнія Джоберти, *идеальная формула*, на протяженіи конца сороковыхъ годовъ и начала пятидесятыхъ самымъ формальнымъ образомъ признается Джоберти основою всѣхъ его философскихъ изслѣдованій. Въ первомъ томѣ *Прото-*

логіи идеальной формулѣ посвященъ цѣлый отдѣлъ. *Въ Предварительномъ разсужденіи*, составившемъ первый томъ второго изданія *Теоріи сверхъестественнаго* и написанномъ въ самый разгаръ второго изгнанія въ Парижѣ, Джоберти пишетъ: „Мои убѣжденія и нынѣ тѣ-же, что были раньше и ни въ чемъ съ ними не расходятся". Далѣе цѣлый отдѣлъ этого тома онъ посвящаетъ защитѣ и разъясненію идеальной формулы и начинаетъ этотъ отдѣлъ торжественнымъ положеніемъ: „Идеальная формула *есть основа всякаго моего умозрительнаго ученія*, la base di ogni mia dottrina speculativa" [1]). Эти рѣшительныя слова написаны въ 1850 году и въ хронологическомъ отношеніи представляютъ чрезвычайно цѣнное свидѣтельство.

Но, кромѣ основы, вторая философія Джоберти сохраняетъ въ нетронутомъ видѣ и всѣ основныя колонны перваго міровоззрѣнія. Такъ, въ первыхъ, во всѣхъ посмертно изданныхъ сочиненіяхъ мы находимъ цѣлый рядъ критическихъ высказываній о *новой философіи*, однородныхъ съ тѣми, которыя легли въ основу его теоріи двухъ магистралей. Такъ, во-вторыхъ, онъ по прежнему считаетъ своимъ духовнымъ вождемъ Платона и задачи своей философіи понимаетъ, какъ творческое расширеніе и углубленіе платонизма. Такъ, въ третьихъ, психологизмъ попрежнему стоитъ въ центрѣ его нападокъ, хотя проблемѣ преодолѣнія его онъ даетъ существенно новую формулировку. Такъ, въ четвертыхъ, въ самыхъ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ онъ продолжаетъ высказываться о неокатоликахъ въ томъ же самомъ отрицательномъ духѣ, что и раньше [2]).

Почти безъ всякаго преувеличенія можно сказать, что во второй періодъ своей философіи Джоберти начинаетъ строить какъ разъ съ того самого мѣста, на которомъ онъ остановился въ періодъ первый. Утопія, выросшая изъ первой его философіи и сокрушенная неудачей его практической дѣятельности, стала органическимъ моментомъ во внутреннемъ его развитіи, ибо научила его той сложности и той діалектической „пронзенности" мышленія, безъ коихъ онъ не могъ бы приступить къ завершительной работѣ возведенія сводовъ и арокъ надъ недостроеннымъ первымъ своимъ міровоззрѣніемъ.

[1]) Protologia, 1, 214—242; Disc. prel. 161—190; Ibid. 2; 161. Ср. Libertà cattolica, 180.

[2]) Эти высказыванія столь многочисленны по всѣмъ указаннымъ четыремъ пунктамъ, что намъ пришлось бы указать едва-ли не половину страницъ всѣхъ произведеній Джоберти второго періода.

VIII.

Однако, единство между первой и второй философіей Джоберти не должно пониматься, какъ единство пустое, „плоскостное“, аналитическое. Второе міровоззрѣніе у Джоберти сопряжено съ первымъ *синтетически*, какъ сопрягается множественность съ единствомъ, ибо каждое ἓν изъ основныхъ постиженій первой его философіи, діалектически усложняясь, обращается въ πολλὰ новыхъ творческихъ идей, и эта новая множественность при первомъ чтеніи производя впечатлѣніе плюралистическаго ἄπειρον, на самомъ дѣлѣ всегда имѣетъ внутреннее соотношеніе съ соотвѣтствующимъ πέρας первой его философіи, и лишь выясненіе этого соотношенія даетъ тѣ высшія линіи пиѳагорейской гармоніи, которыя въ видимыхъ „начинаніяхъ“ второй философіи Джоберти обличаютъ идеальныя „завершенія“ философіи первой.

Во второй философіи такъ же, какъ въ первой, Джоберти исходитъ изъ первоначальной интуиціи творческаго акта. Уже въ первой философіи интуиція творческаго акта предопредѣляла сознательный *діалектизмъ* метода. Содержаніемъ этой интуиціи было идеальное *движеніе*, возникновеніе бытія изъ небытія, переходъ потенціи въ актъ, становленіе, какъ таковое, и потому радикальный интуитивизмъ Джоберти, естественно требовалъ діалектической формы, внутренно проникнутой движеніемъ и являющейся поэтому естественнымъ выраженіемъ подвижного существа интуиціи.

Глубокое потрясеніе, испытанное Джоберти при крушеніи утопіи, сказалось прежде всего въ замѣтной, бросающейся въ глаза, *перемѣнѣ діалектическаго ритма*. Медленное, важное, „старосвѣтское“ развитіе мысли, облекавшееся въ сложные, хорошо построенные періоды, смѣняется быстрымъ, часто молніеноснымъ, лихорадочнымъ темпомъ, гдѣ мысль на протяженіи одной фразы обѣгаетъ вѣка и пространства, и естественно облекается въ форму отрывистой рѣчи,—правда, безукоризненной въ стилистическомъ отношеніи, но состоящей почти изъ однихъ главныхъ предложеній и лишенной всякой періодичности. Соображеніе, которое раньше Джоберти излагалъ на протяженіи десятка страницъ, теперь онъ умѣщаетъ въ трехъ, четырехъ словахъ. Въ силу внутренней сгущенности, несмотря на глубочайшую діалектическую *связь*, почти каждая мысль становится *афоризмомъ*, который держится собственной своей насыщенностью и собственнымъ сво-

имъ смысломъ. Если и первая философія Джоберти была по существу и сознательно діалектической, то теперь діалектичность ея возводится въ громадную „энную“ степень, потенцируется до накала, доводящаго ее вплотную до тѣхъ границъ, за которыми она становится неуловимой и неухватываемой. Тамъ, гдѣ до сихъ поръ Джоберти имѣлъ дѣло съ внутреннимъ движеніемъ, такъ сказать доступнымъ простому невооруженному глазу,—теперь съ рѣзкой перемѣной діалектическаго ритма онъ открываетъ цѣлые міры молекулярнаго движенія. Въ діалектикѣ онъ хочетъ установить области, соотвѣтствующія высшей математикѣ, задумывается надъ проблемой анализа безконечно-малыхъ величинъ діалектическаго процесса и замышляетъ „дифференціальную философію“.

Указанная перемѣна діалектическаго ритма проникаетъ собою всѣ сочиненія Джоберти послѣднихъ годовъ и потому мы будемъ имѣть живые примѣры ея во всемъ изложеніи. Но, вступая въ трудную область чрезвычайно сложной мысли второго періода, необходимо установить въ немногихъ словахъ, какъ самъ Джоберти характеризуетъ свой новый, повышенный діалектизмъ и какъ въ связи съ нимъ формулируетъ задачи завершительной своей мысли.

„Какъ указываетъ Платонъ, слово діалектика происходитъ отъ разговора. Оно было избрано правильно для выраженія самого процесса мысли, ибо мысль развивается чрезъ противопоставленія и достигаетъ единства и замиренія черезъ борьбу“. „Движеніе мысли предполагаетъ два элемента: невѣдѣніе и сомнѣніе. Отсюда вопросы и возраженія“. „Невѣдѣніе и сомнѣніе проникаютъ уединенную мысль отдѣльнаго человѣка. Философъ всегда пребываетъ *вдвоемъ*, даже когда думаетъ, что онъ одинъ, и всякій монологъ—есть діалогъ“. Но сомнѣніе есть не то, что объ немъ думаютъ. „Сомнѣніе предполагаетъ истину и утвержденіе; предваряющее и безусловное сомнѣніе Декарта лишено смысла. Декартъ помѣщаетъ сомнѣніе *передъ* истиной; подобное сомнѣніе даже при желаніи неосуществимо. Данте правильно помѣщаетъ его *послѣ* истины:

Nasce,.. a guisa di rampollo
Appiè del vero il dubiio; ed è natura
Che al sommo pinge noi di collo in collo“ [1]).

[1]) Par. IV, 44. Ср. *Природу философскаго сомнѣнія* въ сборникѣ статей автора „Борьба за Логосъ“.

„Діалектика, или примиреніе противоположностей, бываетъ внѣшней или внутренней. Первая занимается шелухой, скользитъ по поверхности идей и вещей и потому не дѣйствительна... Вторая исходитъ изъ внутренняго и лишь ее можно назвать діалектикой истинной". Но внутренней діалектика можетъ быть лишь въ томъ случаѣ, если она не возникаетъ изъ столкновенія противоположностей, а движетъ ими. Противоположности сталкиваются *внѣшними* своими сторонами. Форма ихъ противоположности, обнаружившейся въ столкновеніи, есть *результатъ* внутреннихъ силъ, а не сама энергія этихъ силъ. Діалектика внѣшняя, не платоническая, предоопредѣляется внѣшностью, шелухою, поверхностью сталкивающихся силъ. Она поэтому результативна и слѣпа. Она воспроизводитъ одну форму столкновенія и переноситъ ее на другую, но такъ какъ процессъ жизни неуловимо текучъ и творчески подвиженъ, то діалектика внѣшняя принуждена предвидѣніе подмѣнять принужденіемъ и интуицію построеніемъ. Не будучи въ состояніи услѣдить внутреннюю суть вещей, она старается ихъ передѣлать по схемамъ тѣхъ или иныхъ *частныхъ*, извнѣ наблюденныхъ формъ и глубину вещей подчинять какимъ-нибудь частичнымъ модальностямъ ихъ обнаруженій [1]).

Чтобъ быть внутренней, діалектика должна исходить изъ принципа высшаго, чѣмъ столкновеніе противоположностей. Этотъ принципъ долженъ господствовать надъ противоположностями, т. е. быть *надъ* ними и, проникая ихъ, не отожествляться съ ними. „Такой принципъ есть принципъ творенія, представляющій собою нитяную основу всей ткани внутренней діалектики". „Въ первомъ идеальномъ сужденіи: *Сущее есть*, бытіе раздваивается и значитъ нумерически различается. Но нумерическое различеніе предполагаетъ различеніе качественное. Ибо сужденіе *Сущее есть* включаетъ въ себѣ сужденіе: *Сущее можетъ творить существующее*, какое сужденіе содержитъ уже въ себѣ двойственность и разнородность акта и потенціи. *Сущее есть* является поэтому высшей діалектической формулой, прототипомъ діалектики. Сужденіе же: *Сущее можетъ творить существующее*, есть архетипъ діалектики. Оба сужденія содержащіяся въ идеальной формулѣ, суть прототипъ и архетипъ всяческаго діалектизма". Но въ такомъ случаѣ все существующее, какъ коренящееся принципомъ своимъ въ

[1]) Prot. I, 624; 625; 617; 623; 129.

творческомъ актѣ, внутренно проникнуто діалектичностью. Нѣсколько статическое пониманіе основоположительнаго термина *существованіе*, характеризовавшее первую философію Джоберти, теперь дополняется пониманіемъ динамическимъ. „Существовать значитъ не только дѣйствовать, соучаствовать въ творчествѣ и быть творимымъ, но и *посредствовать*. Существующее посредствуетъ между Сущимъ и ничѣмъ, и состоитъ въ становленіи; то, что становится, посредствуетъ между двумя состояніями, двумя терминами, временами, т. е. колеблется, волнуется, переходитъ изъ одного въ другое, діалектизируетъ. Сущность существованія въ посредствованіи, и потому идея существованія сама по себѣ полна діалектизма“[1]).

IX.

Изъ этихъ діалектическихъ основоположеній вытекаютъ двѣ важныхъ черты, проникающихъ вторую философію Джоберти. Это, во-первыхъ, приблизительный характеръ человѣческой діалектики и, во-вторыхъ, стремленіе къ универсализму, какъ сознательная и верховная задача философской мысли.

Проблемой внутренней діалектики, господствующей надъ всѣми выявляемыми противоположностями и коренящейся въ самомъ принципѣ ихъ выявленія, Джоберти выставляетъ нѣкій *динамическій идеалъ разума*, опредѣленно сформулированный и въ то же время замѣтно отстоящій отъ наличныхъ силъ человѣческаго мышленія. Діалектика есть принципъ безусловно универсальный, діалектика проникаетъ насквозь все бытіе, во всѣхъ его формахъ и проявленіяхъ. Само Сущее въ своей внутренней жизни полно діалектическаго движенія. Но значитъ ли это, что наша мысль, въ силу первоначальной интуиціи имѣющая общую идею универсальной діалектики, владѣетъ принципомъ ея конкретныхъ воплощеній и реально охватываетъ безконечную сложность подвижной и творческой діалектической ткани мірового процесса?

На этотъ вопросъ Джоберти отвѣчаетъ рѣшительнымъ: нѣтъ! Вѣрный общему духу платонизма и своей теоріи сверхразумнаго, Джоберти своимъ провозглашеніемъ *безусловной* міровой діалектики, провозглашаетъ и *неполную* пріобщенность человѣческаго разума ко всему неизслѣдимому богатству ея внутренняго принципа. Все что ухватываетъ человѣческій разумъ всегда есть

[1]) Ibid. I, 629; 630; 641; 639.

часть по сравненію съ цѣлымъ, и такъ будетъ во все продолженіе мірового процесса вплоть до катастрофическаго акта палингенезіи. Человѣкъ имѣетъ два пути къ усвоенію міровой діалектики: путь внѣшній и внутренній. Онъ можетъ изучать внѣшнюю форму свершившихся и свершающихся на его глазахъ объективныхъ процессовъ и, такъ сказать, воспроизводить и повторять себѣ *объективированную* въ нихъ діалектичность и, во-вторыхъ, эти частныя наблюденія и прозрѣнія могутъ *будить* въ немъ самомъ внутренній принципъ діалектизма, содержащійся въ первоначальной интуиціи, конституирующей его антропологическое начало. Но воспроизведеніе объективированныхъ формъ діалектики и пріобщеніе черезъ особые акты творческаго анамнезиса къ ея внутреннему принципу могутъ быть лишь частичными и неполными, и это по существу, по самой идеѣ міровой діалектики, ибо міровой процессъ есть цѣлое, и всѣ моменты пути въ достиженіи этого цѣлаго необходимо суть ступени и частичные акты. Если вообразить себѣ какое-нибудь окончательное достиженіе въ путяхъ міровой діалектики, то именно окончательность эта, если она дѣйствительна, будетъ означать *конецъ* мірового процесса и начало палингенезійнаго бытія[1]).

Діалектика внѣшняя нисколько не останавливается передъ искаженіемъ діалектическаго облика вещей. Она грубо срываетъ нѣжные покровы тайны и для того, чтобы отыскать скороспѣшное „примиреніе“, рветъ естественную, хотя и скрытую, ткань міра. Во имя своего „совершенства“ она не брезгаетъ уничтоженіемъ совершенства самихъ вещей и для полноты діалектическаго гербарія усердно сушитъ и обездушиваетъ подлинную діалектическую жизнь. „Внутренняя діалектика, напротивъ, оставляетъ вещи въ ихъ цѣлостности и, чтобы не исказить ихъ, довольствуется несовершенными единствами. Это заслуживаетъ самаго серьезнаго размышленія. Внутренняя діалектика въ себѣ самой совершенна. Но единственное существо, которое можетъ во всей полнотѣ обладать ею, есть діалектикъ по преимуществу, т. е. Богъ. Понять цѣлостно творческую діалектику бытія, никто не можетъ кромѣ Творца“. „Единственный субстанціальный посредникъ міровой діалектики есть самъ Всевышній съ своимъ продолжающимся творческимъ актомъ“. Другими словами „діалектика, какъ и всякая другая часть человѣческой науки, можетъ

[1]) Rivel. 14, 20, 35. Lib, 161, 170. Prot. I, 627.

быть лишь *приблизительной*". „Такъ какъ достовѣрность соотвѣтствуетъ ступени науки, то достовѣрность человѣческихъ знаній никогда не исключаетъ возможности сомнѣнія и никогда не достигаетъ того совершеннаго покоя, который можетъ принадлежать лишь небесамъ". „Не говоритъ и не скрываетъ, лишь знаменуетъ, приводитъ Джоберти слова Гераклита, примѣняя ихъ къ текучести божественной діалектики.

Въ самомъ дѣлѣ, въ человѣческомъ знаніи „одна вещь познается черезъ другую. Познавать значитъ судить. Сужденіе состоитъ изъ двухъ терминовъ. Подлежащее инородно сказуемому. Сказуемое познается въ подлежащемъ, подлежащее въ сказуемомъ. Значитъ, однородное познается въ инородномъ, инородное въ однородномъ. Одно познается въ двухъ, два въ одномъ. Поэтому познаніе діалектично. Познаніе тожественно съ идеальностью, и познавать—значитъ существовать. Но существованіе есть процессъ. Существованіе проникнуто діалектизмомъ и значитъ подлежитъ прохожденію черезъ противоположности". Другими словами человѣческая наука есть часть мірового процесса, одна изъ его перипетій. Человѣческая діалектика есть моментъ діалектики вселенской и какъ моментъ, всегда, на всѣхъ ступеняхъ своего развитія и во всѣхъ пунктахъ своего пути, меньше своего цѣлаго и неадэкватно своему внутреннему принципу[1]).

Динамическій идеалъ разума, выставляемый Джоберти въ идеѣ универсальной, объективной и творческой діалектики своего бытія, можетъ быть достигнутъ лишь *совокупностью* вселенской жизни, совокупностью временной и пространственной, и потому этотъ идеалъ есть цѣль всего мірового процесса и достижима соборными усиліями всего бытія. Сократическая каѳоличность такой постановки вопроса выгодно отличаетъ Джоберти отъ того партикуляристическаго вида діалектики, который былъ провозглашенъ нѣсколько раньше, Гегелемъ. Отожествленіе философіи Гегеля съ самосознаніемъ абсолютнаго духа и имплицированное этимъ провозглашеніе *конца* человѣческой философіи справедливо оцѣниваются Джоберти какъ чудовищная ошибка мышленія, съ одной стороны, и чудовищное проявленіе человѣческаго тщеславія съ другой. Съ безбрежныхъ кругозоровъ платоническаго пониманія внутренней вселенской сущности діалектики, признанія Гегеля представляются Джоберти одновременно смѣшными

---

[1]) Prot. I, 630; 640; 631, I, 276; 277; I, 641.

и жалкими[1]). Это естественно подводитъ насъ ко второй чертѣ, тѣсно связанной съ только что охарактеризованной чертой, т. е. къ универсализму, какъ основной задачѣ человѣческой философіи.

X.

Есть внутренняя и вселенская діалектика. Это не значитъ, что мы владѣемъ ея внутреннимъ принципомъ. Но это не значитъ также, что этотъ принципъ абсолютно намъ недоступенъ. Утвержденіе его абсолютной имманентности нашему мышленію столь же ложно, сколько и утвержденіе его безусловной трансцендентности. Онъ одновременно имманентенъ и трансцендентенъ. Его трансцендентность есть глубочайшая черта *наличнаго* модуса нашей разумности, его имманентность есть величайшій залогъ и начатокъ иного высшаго состоянія, которое относится къ нынѣшнему модусу разумности, какъ цѣлое къ части, какъ достиженіе къ пути, какъ совершеніе и исполненіе къ чаянію. Иначе говоря, трансцендентность внутренняго принципа вселенской діалектики есть *данность*, опредѣленно связывающая и ограничивающая нашъ разумъ, имманентность есть *заданность*, но не какъ простой постулатъ, не какъ отвлеченный регулятивный принципъ, а какъ живая и исполнимая, реализуемая и конкретная, хотя и безпредѣльная *задача*. Имманентность и трансцендентность — это два полюса, сопряженностью коихъ живетъ наша мысль, соотношеніемъ коихъ опредѣляются глубочайшія задачи философіи, какъ творческаго человѣческаго дѣла.

Само соотношеніе имманентности и трансцендентности есть явленіе вселенской діалектики и внутренно проникнуто діалектизмомъ. Поэтому Джоберти не хочетъ принимать этого соотношенія статически и фаталистически, какъ фактъ и необходимость. Напротивъ, онъ воспринимаетъ это основное соотношеніе динамически и творчески, какъ *актъ подлежащій свершенію*, и какъ *свободу, которую нужно завоевать*. Трансцендентность, какъ данность, есть то, что должно *преодолѣваться* и въ преодолѣніи

---

[1]) Ibid. I, 31; 18. Позиція Джоберти по отношенію къ діалектикѣ Гегеля очень близка къ позиціи Соловьева. По Соловьеву, основная ошибка Гегелевой діалектики въ томъ, что „Гегель за исходную точку всего діалектическаго развитія, за его логическій субъектъ или основу беретъ не понятіе Сущаго, а понятіе бытія“. „Получающееся отсюда отрицаніе собственной трансцендентной дѣйствительности Сущаго ведетъ къ абсолютному скептицизму и абсурду“. Соч. I, 316; 314.

чего реализуется положительная, творческая и вселенская миссія философіи. Трансцендентность есть, прежде всего, глубочайшая и серьезнѣйшая *задача*, и потому менѣе всего позволительно относиться къ этой задачѣ съ той легкостью и съ той прямолинейностью, какія проявлены были по отношенію къ трансцендентности въ философіи Фихте и Гегеля.

Данность трансцендентности есть *данность задачи*, или заданность цѣлаго ряда творческихъ и положительныхъ *актовъ*, и зачеркивать задачу, уклоняться отъ свершенія актовъ путемъ скороспѣшнаго провозглашенія мнимой и вовсе реально не владѣемой нами имманентности,—это значитъ отстраняться отъ всѣхъ подлинныхъ хотя и труднѣйшихъ задачъ философіи, уходить въ безплодную и отвлеченную фантастику и созидать особую идеалистическую *миѳологію*, отцомъ которой въ новѣйшія времена былъ все тотъ же Декартъ[1]).

Преодолѣвать вовсе не значитъ просто устранять и уничтожать. Діалектика по существу воинственна, внутренно проникнута принципомъ борьбы. Гераклитъ правильно говоритъ: война—отецъ всего. Діалектика много устраняетъ и уничтожаетъ. Но нужно различать виды уничтоженія. Софистика уничтожаетъ для уничтоженія. Она подобна варварству, которое наводняетъ цивилизованную страну, предаетъ все огню и мечу и уходитъ. Это уничтоженіе безславно и безплодно. Его послѣдній принципъ діаволъ, который „одинъ исключенъ изъ второго творческаго цикла и тѣшится самимъ разрушеніемъ“. Поэтому „адъ есть предѣльная софистика“. Діалектика, склонная къ чистому уничтоженію, обличаетъ свою родственность съ софистикой. Діалектика же истинная полна *славной* борьбы. Она борется съ софистическимъ уничтоженіемъ трансцендентности съ одной стороны и ищетъ положительнаго преодолѣнія трансцендентности—съ другой. Борьба съ софистическимъ уничтоженіемъ трансцендентности является поэтому *условіемъ* положительнаго преодолѣнія трансцендентности. Философъ въ двойномъ смыслѣ борецъ.

Съ этой точки зрѣнія Джоберти бросаетъ ретроспективный взглядъ на свой споръ съ Розмини. Онъ ему представляется внутренно необходимымъ и заостреннымъ на самомъ существѣ дѣла. Борьба съ психологизмомъ новой философіи вообще и Розмини въ частности была въ высшемъ смыслѣ цѣлесообразной,

---

[1]) Prot. I, 83; 84. Lib. 164—165; 206; 207.

какъ отрицаніе отрицаній и снятіе искусственныхъ ограниченій и какъ *расчистка* путей для универсальной постановки вопроса о подлинномъ и положительномъ преодолѣніи трансцендентности. Но та борьба была лишь предварительнымъ моментомъ. Мы подчеркивали уже, что борьба Джоберти съ психологизмомъ, понятымъ, какъ основной принципъ новой философіи, носила діалектическій характеръ и по существу приводила его къ положительнымъ результатамъ. Теперь онъ весь сосредоточивается на положительной сторонѣ и видитъ ее прежде всего въ *универсализмѣ*, какъ основной интенціи философскаго мышленія.

Универсализмъ есть единственный путь, во-первыхъ, къ правильной постановкѣ проблемы трансцендентности,—во-вторыхъ, къ дѣйствительному и не софистическому ея разрѣшенію. Онъ одновременно возвышается, какъ надъ статическимъ и пассивнымъ признаніемъ трансцендентности, производящимъ общую остановку мышленія и заключающимъ его въ тѣсныя границы различныхъ fas и nefas, такъ и надъ динамическимъ и активнымъ, но софистическимъ непризнаніемъ трансцендентности въ ея всеобщности, въ ея καθоличности; но всеобщность и καθоличность внутренно соединяется съ подвижностью, съ развивающеюся *жизнью*, и потому трансцендентность понимается универсализмомъ динамически и активно, но уже не иллюзорно и софистически, а реально и въ положительномъ смыслѣ діалектически [1]).

Эта постановка вопроса, которая въ дальнѣйшемъ получитъ полную опредѣленность, позволяетъ Джоберти понять нѣсколько сокровенный, но глубоко-содержательный смыслъ его прежняго антипсихологизма. Раньше психологизмомъ онъ называлъ всякое исхожденіе изъ относительнаго. Теперь въ относительномъ онъ подчеркиваетъ корневой, тоническій моментъ. Относительное плохо не только потому, что оно въ себѣ самомъ несущественно, но и потому, что оно частно, частично, обособленно. Психологизмъ открывается теперь Джоберти, какъ *провинціализмъ*. Psicologismo è il municipalismo filosofico. Грѣхъ психологистической философіи заключается въ ея духовномъ партикуляризмѣ, въ отстаиваніи обособленнаго, въ ухожденіи отъ универсальнаго. Психологисти-

[1]) Prot. I, 634; 635; 633. Гегельянцы не способны были понять *особенности* и синтетичности позиціи Джоберти. Еще недавно Джентиле по поводу статьи Сольми: Lo svolgimento del pensiero di V. Gioberti, нисколько не стѣсняясь говоритъ, что въ послѣднихъ сочиненіяхъ Джоберти царитъ *„открытый имманентизмъ“*. Critica, 1913, fasc. II, p. 138.

ческая философія по существу партитивна, раздѣлительна, и потому въ конечномъ счетѣ дробна, парціальна и партійна.

Сущее опознается теперь Джоберти въ аспектѣ *вселенскости*, безусловной каѳоличности, и насколько раньше онъ стремился къ формальному онтологизму, настолько теперь онъ стремится къ универсализму, т.-е. къ теоретическому и тоническому преодолѣнію партикуляризма. Въ полномъ согласіи съ основными тенденціями всей первой философіи, Сущее понимается нынѣ Джоберти по *внутреннему* признаку, по его безусловной всеобщности, а не по признаку только внѣшнему, по его противоположности существующему.

„Необходимо возстановить универсализмъ въ философіи". „Чтобы быть универсальной, философія должна: 1) обнять всю науку; 2) обнять всѣ сферы дѣйствія; 3) обнять природу; 4) обнять и ошибки науки, природы и дѣйствія, т.-е. заблужденія и разстройства, не для того, чтобы узаконивать ихъ, а для того, чтобы понять ихъ и отыскать въ нихъ частицу истины". „Все на свѣтѣ истинно и ложно. Абсолютный скепсисъ и абсолютный догматизмъ необходимо примирить діалектически въ ктисеологической системѣ. Твореніе истинно. Всякая идея истинна, всякій фактъ истиненъ. Одно отрицаніе не истинно". Джоберти приводитъ какъ свой девизъ замѣчательныя по универсализму слова Данте: „Надлежитъ философу подняться къ тѣмъ небеснымъ Аѳинамъ, гдѣ и стоики, и перипатетики, и эпикурейцы, по художеству вѣчной истины, въ согласіи единой воли состязуются". (Conv. II, 14) [1]). „*Не художествомъ ли вѣчной истины*, спрашиваетъ Джоберти, должна стать универсальная философія, имѣющая примирить всѣ противоположности и дружественно отнестись ко всѣмъ школамъ?" И самъ онъ даетъ сейчасъ же примѣръ своего универсализма. Услышавъ о только что входившей въ силу положительной философіи Конта, Джоберти пишетъ: „Контъ и Литтре правы относительно, но все же правы". „Человѣкъ не долженъ познавать ни одно относительное, ни одно безусловное, но то и другое вмѣстѣ,

[1]) Джоберти обильно ссылается на Данте. Онъ береть его въ томъ платоническомъ универсализмѣ, который былъ такъ хорошо почувствованъ Флорентійскою Академіею. „Dante Alighieri per patria celeste, per abitazione fiorentina..., benchè non parlasse in lingua greca con quello sacro padre de'filosofi Platone, nientedimeno in spirito parlò in modo con lui, che di molte sentenzie platoniche adornò i libri suoi". M. Ficini Opera, I, 576. Ср. *A. Della Torre* o. c. pp. 30, 35, 5², 225, 690, 782.

ибо идея нуждается и въ томъ и другомъ... Въ философіи христіанской до Галилея безусловное отдѣляли отъ относительнаго. Послѣ Галилея отдѣляютъ относительное отъ безусловнаго (раціонализмъ и эмпиризмъ) или смѣшиваютъ ихъ (нѣмецкая философія). Вотъ почему истинная философія еще не родилась. Истинная философія должна быть умозрительной и положительной въ одно и то-же время“ [1]).

Подчеркиваніе внутренняго признака онтологизма, а именно универсализма, заставляетъ Джоберти чувствовать недостаточность первой своей философіи. Формально она была онтологической, но тонически она была черезчуръ исключительной. Больше того, и свой теперешній, внутренно истолковываемый онтологизмъ Джоберти чувствуетъ несовершеннымъ. Динамическій идеалъ разума, столь ярко имъ намѣченный, заставляетъ его съ истинно сократическимъ смиреніемъ подчеркнуть неизбѣжное свое „невѣжество“ по сравненію съ безбрежностью объективной Истины. Изъ основъ утверждаемой имъ безусловной вселенской діалектики, вытекаетъ условность какой угодно человѣческой философіи, въ томъ числѣ и его. „Слѣдовательно, нашъ онтологизмъ *несовершенъ и лишь отражаетъ Истину*“ [2]). Гегель смѣшалъ абсолютное знаніе съ знаніемъ абсолютнаго и изъ этого смѣшенія вытекли всѣ притязанія его философіи. Джоберти съ еще большей силой, чѣмъ Гегель, подчеркнулъ безусловность діалектики, какъ вселенскаго начала, но по-платоновски понялъ свою діалектику, какъ часть вселенской, а не вселенскую, какъ часть своей. Въ утвержденіи существеннаго несовершенства своего онтологизма и своего универсализма, Джоберти до максимума универсализируетъ свой онтологизмъ и до максимума онтологизируетъ свой универсализмъ. Его подходъ къ философіи выростаетъ до *подлинной* каѳоличности, и въ его замыслѣ начинаетъ пульсировать вселенская значительность.

---

[1]) Prot. I, 18,16; 63; 67, 83; 68. То же о Фейербахѣ: „Есть *правильная* мысль въ системѣ Фейербаха. Человѣкъ, созидая рефлективное понятіе о Богѣ, нуждается въ типѣ. Но что это за типъ? Это не человѣкъ и не можетъ имъ быть, ибо типъ-есть безконечность“. Lib. 172.

[2]) Prot. I, 66.

3. Метафизика исторіи и второй творческій циклъ.

XI.

Въ идеѣ универсальной діалектики мы имѣемъ живое зерно всей второй философіи Джоберти. Тонически и діалектически въ этой идеѣ завита въ первоначальномъ рисункѣ вся сложность его завершительной мысли. И тутъ нельзя не отмѣтить внутренняго единства между первой и второй философіей Джоберти и въ то же время ихъ значительнаго различія. Раньше Джоберти признавалъ Бога первымъ философомъ. Теперь онъ признаетъ Бога первымъ Діалектикомъ. Въ обоихъ случаяхъ Сущему отводится безусловно первое мѣсто въ системѣ, но теперь первенство Сущаго освобождается отъ „исключительныхъ“ формулировокъ отвлеченнаго и потому негативнаго характера, и заполняется живымъ дыханіемъ дѣйствительной безконечности. На этомъ примѣрѣ мы воочію видимъ, какъ прямыя линіи одной изъ колоннъ перваго міровоззрѣнія начинаютъ закругляться въ воздушную арку второго, вслѣдствіе чего колонна, на коей возводится арка, получаетъ новый видъ и прямая стремительность ея четкихъ линій смягчается плавнымъ и легкимъ перегибомъ къ тому, что было мало доступно еще не созрѣвшей мысли Джоберти въ первомъ „основоположительномъ“ ея выраженіи.

То же самое смягченіе, то же внутреннее созрѣваніе, то же богатое и *новое* развитіе при сохраненіи существа перваго выраженія мы видимъ и въ центральной метафизической мысли, лежащей въ основѣ всей второй философіи Джоберти, мысли, которую можно назвать единственнымъ въ своемъ родѣ опытомъ *метафизики исторіи*. Этотъ опытъ органически вырастаетъ изъ двухъ понятій первой философіи: изъ теоріи сверхразумнаго, развитой имъ съ достаточной опредѣлительностью, и изъ понятія второго творческаго цикла, намѣченнаго вскользь и бѣгло въ опытѣ новой классификаціи знанія. Эти понятія ставятся впервые въ творческое и синтетическое соотношеніе и этимъ соотношеніемъ намѣчается оригинальнѣйшее по замыслу разрѣшеніе проблемы трансцендентности, обрисованной въ общихъ линіяхъ идеею универсальной діалектики.

Глубокомысленный опытъ метафизики исторіи, лежащій въ основѣ второй философіи Джоберти, требуетъ отъ излагающаго, *творческаго* истолкованія, ибо онъ образуетъ „подземный“ слой

мысли Джоберти, болѣе имъ подразумѣваемый, чѣмъ выявляемый, болѣе очерчиваемый намеками и выводимыми слѣдствіями, чѣмъ прямыми опредѣленіями. Но это истолкованіе настолько внутренно необходимо и положительная идея метафизики исторіи настолько центральна для второй философіи Джоберти, что намъ необходимо собрать въ одинъ фокусъ разсѣянные лучи метафизико-исторической мысли Джоберти и этимъ освѣтить извнутри изложеніе. Творческое истолкованіе не только не противорѣчитъ духу всѣхъ писаній Джоберти второго періода, но и формально требуется буквой ихъ. Нѣсколько разъ и настойчиво возвращается Джоберти къ мысли, что читатель его твореній долженъ быть настроенъ *активно*, а не пассивно и, читая, стараться творчески проникать во внутреннее существо его мысли, а не воспринимать только то, что онъ съумѣлъ выразить и запечатлѣть во внѣшней, словесной формѣ. Еще разъ являя подлинный, универсализмъ, въ противоположность тѣмъ философамъ, которые „дрожали“ надъ своими мыслями и всячески ограждали ихъ отъ творческаго усвоенія, онъ проситъ читателя творить вмѣстѣ съ нимъ, находя, что настоящее пониманіе дается лишь *соучастіемъ въ творчествѣ*. Онъ говоритъ: „есть въ наукѣ самые необходимые отдѣлы, которые превосходятъ возможности слова и не поддаются научному изложенію. Органическая трудность философіи велика, неустранима, и она то обусловливаетъ ея закрытость для многихъ, ибо преодолѣть эту трудность можно лишь *выходя изъ оковъ слова*. Нужно чтобы читатель самъ подымался на высоту мысли автора и самъ пріобщался къ его кругозорамъ“[1]).

XII.

Въ чемъ же заключается сущность метафизики исторіи, намѣчаемой Джоберти?

Установимъ прежде всего, что проблема метафизики исторіи не совпадаетъ съ проблемою философіи исторіи. Философія исторіи имѣетъ дѣло съ *феноменомъ* исторіи. Она разсматриваетъ исторію, какъ фактъ, и старается осмыслить и упорядочить его, изобличая въ немъ нѣкоторую высшую идеальную оформленность. Она либо ищетъ множественныхъ законовъ историческаго развитія, либо констатируетъ хотя бы съ приблизительностью нѣкоторый эйдетическій планъ исторіи, либо подходитъ къ понятію

[1]) Prot. I, 30; 14.

исторіи съ теоретико-познавательною проблематикою и философію исторіи понимаетъ какъ теорію историческаго познанія. Во всѣхъ своихъ видахъ философія исторіи всего лишь второй этажъ историческаго изслѣдованія. Все равно, строятся ли упорядочивающія философско-историческія схемы a posteriori или a priori,— онѣ создаются для *объясненія* историческаго процесса, взятаго какъ фактъ, онѣ въ послѣднемъ счетѣ оріентируются съ большей или меньшей широтою на исторіи свершившейся и свершающейся, и потому та или иная философія исторіи, явная или скрытая, критически осознанная или наивная, неизбѣжно присуща каждому историческому изслѣдователю, такъ-же какъ существуетъ и обратная зависимость философа исторіи отъ фактически совершающагося историческаго процесса и его научнаго воспроизведенія. Философъ исторіи можетъ быть надѣленъ даромъ исторической дивинаціи, но этотъ даръ, дѣлая его сравнительно независимымъ отъ даннаго состоянія историческаго изслѣдованія, дѣлаетъ его самого не только философомъ исторіи, но и зачинателемъ новаго періода историческаго изслѣдованія. Поэтому философъ исторіи не выходитъ за предѣлы *феномена* исторіи. Онъ изучаетъ болѣе глубокія, болѣе абстрактныя, болѣе общія или, въ лучшемъ случаѣ, болѣе эйдетическія черты этого феномена, по сравненію съ детальнымъ, частнымъ, обособленнымъ изученіемъ историка-изслѣдователя, но все же феноменъ исторіи есть то, что держитъ въ своихъ предѣлахъ и построяющую, и дедуцирующую, и даже „миѳотворческую“ мысль философа исторіи.

Понятіе метафизики исторіи, на которую устремляется мысль Джоберти, формальнымъ образомъ отличается отъ философіи исторіи отрицательно—своей независимостью отъ феномена исторіи, положительно—своею обращенностью къ *ноумену исторіи*. Метафизика исторіи, намѣчаемая мыслью Джоберти, занята не феноменомъ исторіи и не изысканіями ноуменальныхъ объясненій какой-нибудь части или какой-нибудь стороны этого феномена, а болѣе корневымъ и глубокимъ вопросомъ о сущности самого понятія исторіи и о метафизической возможности самого феномена исторіи. Какъ возможна исторія въ первоначальномъ *метафизическомъ* смыслѣ слова?—вотъ какъ можно сформулировать проблему, намѣчающуюся въ философіи Джоберти.

Этотъ вопросъ опредѣлительнѣе можно выразить такъ: имѣетъ-ли исторія свою положительную, т. е. нѣкоторую динамико-

онтологическую сущность, независимую отъ опыта, доминирующую надъ всѣмъ историческимъ процессомъ и его активно и творчески опредѣляющую? Или же понятіе исторіи результативно и сложнѣйшимъ образомъ,—быть можетъ, безконечно-сложнымъ образомъ,—но всего лишь *суммируетъ* пространственно-временное развитіе Космоса, само предопредѣляясь нѣкоторыми элементарными силами физической и психической природы? Иначе говоря, есть ли исторія комбинаціонная, математическая сложность въ себѣ простыхъ, статически замкнутыхъ, себя безпрерывно повторяющихъ элементовъ, или же она есть живая, безконечно богатая простота растущей и въ ростѣ своемъ всегда *творящей* новое Идеи? Или еще иначе: есть ли въ исторіи подлинное *метафизическое движеніе*, или движеніе исторіи, констатируемое по разному всѣми изслѣдователями и философами исторіи, носитъ характеръ чисто-феноменалистическій и потому въ конечномъ счетѣ иллюзіонно, обманно, и въ то время какъ феноменъ исторіи полонъ безконечно пересѣкающихся, всяческихъ становленій, ноуменъ исторіи, т. е. *сущность* ея, пребываетъ въ абсолютной атараксіи, въ абсолютной неподвижности—„ничего не забываетъ, ничему не учится“ и какъ бы поражена абсолютнымъ *безплодіемъ?*

Въ отношеніи этихъ вопросовъ Джоберти занимаетъ исключительныя позиціи. Онъ отвѣчаетъ на нихъ тѣмъ, что даетъ имъ новую транскрипцію въ терминахъ своей философіи и примѣняетъ къ нимъ основныя категоріи своего онтологизма, нами уже разъясненныя,—и этимъ не только намѣчаетъ пути къ ихъ разрѣшенію, но и показываетъ свой онтологизмъ съ новыхъ и неожиданныхъ сторонъ.

Понятіе *исторіи* находится во внутреннемъ и безусловномъ отношеніи къ понятію *человѣка*. Всѣ вопросы о сущности исторіи суть вопросы о сущности *антропологическаго начала*. Спросить: возможно ли метафизическое движеніе въ исторіи,—это значитъ спросить: возможно ли внутреннее метафизическое движеніе въ антропологическомъ началѣ?. На эти вопросы у Джоберти имѣются отвѣты, уже предуказанные первой его философіею.

Внутреннее и метафизическое движеніе человѣка возможно лишь при одномъ условіи: если въ самомъ человѣкѣ есть метафизическія дали, если изначально въ его природѣ имѣются внутреннія пространства и просторы онтологическихъ возможностей, если человѣкъ по, изначальному и безпредѣльному замыслу Создателя, не только данъ, но и заданъ самому себѣ. Иначе

говоря, ноуменъ исторіи есть положительная сущность метафизической, творческой задачи, возложенной Создателемъ на человѣка, или еще иначе: ноуменъ исторіи есть *вѣчная идея исторіи*, изначально присущая божественному разуму и впервые смутно почувствованная геніальнымъ авторомъ *Новой Науки*[1]),

XIII.

Уже въ первой своей философіи,—а именно теоріей сверхразумнаго Джоберти устанавливаетъ возможность внутренняго положительнаго движенія въ антропологическомъ началѣ. Первоначальная интуиція, коей созидается сама *природа* человѣка, проникнута двойственностью, коей намѣчается *задача* человѣка. Въ сужденіи *Азъ есмь*, Сущее открывается, но не всецѣло, и не всецѣлой открытостью своею, одновременно съ напечатлѣніемъ Своего образа, закрывается и скрывается. Такимъ образомъ въ самомъ глубокомъ, метафизическомъ зернѣ человѣческой разумности Джоберти изначально устанавливаетъ онтологическую данность и онтологическую заданность,—изначальную, *исходную* сопряженность разумнаго и сверхразумнаго, имманентнаго и трансцендентнаго. Оригинальнѣйшей чертою ученія Джоберти о сверхразумномъ является то, что уже въ первой философіи онъ понимаетъ сверхразумное или трансцендентное не отрицательно, а *положительно*, не какъ то, что ограничиваетъ человѣка, а какъ то, что ограниченность человѣка дѣлаетъ *подвижной*, поддающейся активному расширенію, расширенію безграничному, ибо сверхразумное понимается имъ какъ то, что лежитъ *передъ* человѣкомъ, создавая возможность движенія и преодолѣнія, возможность выхода изъ своей наличной ступени и подъема на ступень слѣдующую. Другими словами, съ самаго начала сверхразумное постигается Джоберти не какъ граница и предѣлъ, а какъ положительная потенція высшей разумности, до которой можетъ и должна расти разумность перваго порядка, разумность исходная. Отсюда настойчивое подчеркиваніе прогрессивности человѣческой природы и его существенной, внутренней подвижности, или *усовершаемости* (perfettibilità).

Во второмъ періодѣ эти утвержденія достигаютъ полной силы и тутъ опять мы видимъ подтвержденіе установленныхъ

[1]) ... „Ella viene ad essere una *storia ideale eterna*, sopra la quale corre *in tempo la storia di tutte le nazioni* (к. п.)“. *Principii di una scienza nuova*. Opere IV, 80–81.

нами отношеній между первою и второю философіею Джоберти. Насколько раньше онъ былъ занятъ характеристикой *исходныхъ* позицій, обращая сугубое вниманіе на то, чтобы не было допущено изначальныхъ смѣшеній, и потому устанавливая съ особою тщательностью необходимыя и четкія *различенія*,—настолько теперь онъ обращается къ уясненію послѣднихъ и конечныхъ цѣлей во внутреннемъ развитіи человѣческой разумности, и его мысль озабочена больше всего универсалистическимъ синтезомъ всѣхъ сторонъ духа и реализаціею всѣхъ потенцій человѣческой природы. То, что было началами въ смыслѣ принциповъ, не теряя своего первоначальнаго смысла, опознается динамически какъ начала въ смыслѣ иниціальномъ, исходномъ. Ἀρχαὶ глубже постигаются какъ начальныя,—въ то же время иниціативныя потенціи, какъ положительныя сѣмена реальности, подлежащія росту и развитію и онъ съ особенною симпатіею говоритъ о „сперматическихъ логосахъ“ стоиковъ. Это передвиженіе вниманія и интереса естественно подчеркиваетъ въ мышленіи Джоберти завершительные моменты, и начальность прежнихъ принциповъ, остающихся въ существѣ неприкосновенными, творчески соотносится съ ихъ финальностью и съ ихъ палингенезійнымъ смысломъ.

Сверхразумное есть задача. Наличность трансцендентнаго есть потенція. Раціоналистическое отрицаніе сверхразумнаго, вмѣсто мнимаго освобожденія, закрѣпощаетъ человѣка, дѣлаетъ его „крѣпкимъ“ данности, крѣпостнымъ наличной его ограниченности. Раціоналистическій имманентизмъ подрѣзаетъ высшія возможности, окружающія со всѣхъ сторонъ человѣка, останавливаетъ его внутреннее движеніе. Безъ трансцендентнаго нѣтъ пути, нѣтъ исхода, нѣтъ развитія. Сверхразумное есть положительная *связь* между человѣкомъ и Сущимъ, но эта связь не навязана, какъ фактъ, а изначально положена, какъ возможный актъ, какъ призывъ къ свободному творчеству и свободнымъ усиліямъ самого человѣка. Сверхразумное есть специфически антропологическая задача творческаго *усвоенія* Сущаго, свободнаго органическаго уподобленія Сущему. Первоначальная интуиція есть напечатлѣніе образа Божьяго. Подобіе же Божіе есть задача; уподобленіе Богу есть процессъ, условіемъ котораго является безусловная *свобода* образа Божія. Свобода и сверхразумное коррелятивны. Положительная сущность трансцендентнаго, какъ высшихъ потенцій есть положительная сущность свободы, какъ творческой мощи.

Отсюда новое и расширенное понятіе „второго творческаго цикла“ у Джоберти.

„Сущность творенія есть потенціальность и значитъ усовершаемость. Слѣдовательно, совершенство принадлежитъ не къ началу творенія, а къ концу. Совершенство финально и палингенезійно, не космологично и протологично. Совершенство есть пріобрѣтеніе, развитіе, и потому прогрессъ“. „Человѣкъ *вонебесливается*, s'inciela, небо же вочеловѣчивается и становится разумностью человѣческой мысли“. Соотношеніе „неба“ и „человѣка“ есть не результатъ грѣхопаденія, а нѣчто отъ грѣхопаденія независимое. Грѣхопаденіе измѣняетъ лишь модальность этого соотношенія, но не конституируетъ его сущности. Грѣхопаденіе безконечно утяжеляетъ исторію, божественнымъ замысломъ завитую въ первоначальномъ соотношеніи „неба“ и „человѣка“, но отнюдь не создаетъ ее. Положительная, динамико-онтологическая сущность исторіи независима отъ грѣхопаденія, ибо трансмодація не есть трансубстанціація, или измѣненіе образа не есть измѣненіе сущности. Сущность исторіи въ творческомъ преодолѣніи разстоянія между „человѣкомъ“ и „небомъ“, это же разстояніе есть первоначальная заданная данность первоначальной интуиціи. Сущее, которое скрывается въ реченіи *Азъ есмь*, тѣмъ самымъ становится таинственнымъ и влекущимъ первоначальнымъ *небомъ* первоначальнаго человѣка, и „вочеловѣченіе“ неба есть содержаніе *вѣчной и божественной идеи исторіи*, или положительная сущность исторіи, ея метафизика и онтологія въ подлинномъ смыслѣ этихъ словъ[1]).

Измѣненіе образа исторіи, ея глубочайшая трансмодація въ грѣхопаденіи, не затрагивая ея сущности, т. е. не будучи ея трансубстанціаціей, тѣмъ самымъ для философа смягчаетъ остроту обычнаго и традиціоннаго пониманія грѣхопаденія, какъ всеопредѣляющей *основы* человѣческой исторіи и всего космическаго процесса. Джоберти менѣе, чѣмъ кто либо, другой склоненъ игнорировать фактъ грѣхопаденія и его колоссальную значительность въ смыслѣ „измѣненія всей сферы первоначальнаго бытія“, но все-же грѣхопаденіе для него по существу „случайно“ и есть фактъ первично-вторичный, а не первичный по отношенію къ безусловной первичности божественной сущности исторіи, и потому эта сущность отъ грѣхопаденія совершенно независима. Но

[1]) Prot. I, 45—46; 69.

это значитъ, что для философа въ его пониманіе исторіи грѣхопаденіе не вноситъ *существенныхъ* перемѣнъ. Послѣднія цѣли исторіи и ея онтологическія глубинныя задачи опредѣляются положительной и божественной сущностью *ея вѣчной Идеи*, а не тѣми разстройствами и искаженіями, въ средѣ которыхъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, протекаетъ ея усложненное и отяжеленное осуществленіе. Надъ всѣмъ историческимъ процессомъ, безконечно утяжелившемся, Джоберти видитъ, тѣмъ не менѣе, неподвижныя звѣзды *первоначальнаго* небеснаго призванія и задачу исторіи полагаетъ не въ простомъ *возвращеніи* къ тому мѣсту, съ котораго она эмпирически началась т. е. первоначальному Эдему, а въ творческомъ *движеніи* къ тому „небу“, которое было задачей и для самого первоначальнаго Эдема. Другими словами, положительная и творческая задача, стоявшая передъ антропологическимъ началомъ въ Эдемѣ, свершается и должна свершаться въ катастрофически измѣнившихся условіяхъ земного бытія, и такимъ образомъ земная исторія въ существѣ своемъ движется не только отрицательными мотивами освобожденія человѣчества изъ дурныхъ модальностей, опутавшихъ его съ грѣхопаденія, но и положительными задачами метафизическаго и творческаго *движенія впередъ въ самой сущности.*

XIV.

Это соединеніе глубоко реалистическаго чувствованія зла и всѣхъ послѣдствій грѣхопаденія съ утвержденіемъ положительной динамико-онтологической сущности исторіи, дѣлаетъ позиціи Джоберти исключительно оригинальными и единственными въ исторіи философіи.

Второй творческій циклъ понимается имъ не только какъ возвращеніе существующаго къ Сущему (первая философія), но и какъ дѣятельно творческое разрѣшеніе первоначальной задачи усвоенія Сущаго черезъ преодолѣніе сверхразумнаго (вторая философія). „Человѣкъ есть активный участникъ второго цикла и въ этомъ смыслѣ творецъ. Онъ творитъ, какъ Богъ, во второмъ циклѣ, а не въ первомъ“. „Второй творческій циклъ богочеловѣченъ. Онъ божественъ, поскольку твореніе, выраженное въ первомъ циклѣ универсально, и обнимаетъ все, значитъ, и второй циклъ. Онъ человѣченъ, ибо выражаетъ второе твореніе, и есть дѣло человѣка, который, какъ низшій богъ, подражаетъ Богу Все-

вышнему". „Религіею и наукою человѣкъ подымается къ Богу, усваиваетъ первое твореніе, возвышается надъ нимъ, постигаетъ чудо, и изъ космическаго бытія бросается въ палингенезійное. Добродѣтелью человѣкъ преодолѣваетъ самого себя, восходитъ къ высшему порядку бытія, сублимируетъ свой видъ, становится ангеломъ, полубогомъ, богомъ и творитъ собственное свое будущее, бытіе палингенезійное". „Въ физической природѣ мы имѣемъ катаклизмы, изверженія, землетрясенія, воспламененія и т. д., которыми раздѣлены различные моменты въ формированіи земныхъ организмовъ. Въ природѣ духовной также имѣются великія потрясенія государствъ, нашествія варваровъ и, кромѣ того, катаклизмы религіозные, надъ всѣмъ воздымающіеся". „Чудо (какъ перерывъ) есть естественный законъ человѣческаго духа" [1]).

Метафизика исторіи, обозначающая начало и конецъ антропологическаго процесса, превращаетъ землю въ нѣчто діалектически *среднее*. Земное бытіе посредствуетъ. Въ этомъ его глубочайшее существо. „Отличительная черта Среднихъ Вѣковъ — все начинать и ничего не кончать. Это эпоха началъ и замысловъ. Но то же самое болѣе широко можно сказать о всемъ космическомъ процессѣ. Ибо космосъ есть начатокъ Олимпа, и настоящее время есть сѣмя палингенезіи. Истинный Адамъ будетъ палингенезійнымъ человѣкомъ, началомъ котораго былъ Христосъ. Значитъ космическое время есть средневѣковье всего теллурическаго міра и всего человѣческаго рода". Отсюда пессимистическая трезвость въ оцѣнкѣ земного бытія, столь чуждая односторонней діалектикѣ Гегеля. „Отсюда рождается общее несовершенство всего земного. Ничто не доходитъ до своей энтелехіи, ничто не достигаетъ завершенія, которымъ подлинно могъ бы насытиться духъ. На землѣ царитъ протологія, теологіи же еще нѣтъ... Постигаемой цѣли нѣтъ ни въ одной земной вещи. Жизнь героевъ Плутарха всегда кончается печально, трагически. Государства, учрежденія ветшаютъ и умираютъ, какъ индивидуумы". Гегель въ слѣпомъ оптимизмѣ своего діалектическаго имманентизма могъ прусское государство провозгласить воплощеніемъ разума. И потому, въ средѣ нѣмецкаго идеализма, безусловный пессимизмъ Шопенгауера былъ законной реакціей, подлиннымъ духовнымъ углубленіемъ. Джоберти же въ своемъ универсализмѣ содержалъ всѣ элементы глубочайшей серьезности въ отношеніи

[1]) Prot. II. 669; 670. Lib. 175; 191; 174.

къ жизни, и у Шопенгауера ему нечего было бы учиться. „Настоящее, говоритъ онъ, всегда уходитъ отъ насъ, ибо сущность его — имманентность, *которою мы не владѣемъ*. Наше настоящее есть не абсолютное понятіе настоящаго, а относительное и внѣшнее. Мы ухватываемъ лишь отношенія настоящаго къ прошлому и къ будущему, а не его само". „Владѣть имманентностью мы не можемъ потому, что это противорѣчитъ природѣ космическаго времени". „Нигилизмъ" Гегеля Джоберти хочетъ понять какъ частичную правду, какъ самообнаруженіе нигилизма вещей. „Всѣ глубокія философіи, отъ древняго буддизма до современнаго гегельянства, и всѣ серьезныя моральныя системы отъ Соломона до Леопарди согласны въ провозглашеніи ничтожества, нигилизма земныхъ вещей. Но сами они при этомъ приходятъ къ нигилизму (nullismo). Леопарди говоритъ, что скелетомъ вещей прикрыто ничто. Поэтому дѣлать открытія, изслѣдовать новые законы вселенной — это значитъ вновь находить ничто и расширять нигилизмъ". Всю правду глубокаго пессимизма Леопарди, Джоберти пріемлетъ цѣликомъ. „Несчастія и страданія земной жизни Леопарди обрисовываетъ съ такою психологическою проницательностью и съ такимъ изяществомъ формы, что нѣтъ ему равнаго ни среди современныхъ, ни среди древнихъ писателей" [1]).

Однако жъ его „нигилизмъ", какъ и симптоматическій нигилизмъ Гегелевой философіи, не только непріемлемы для Джоберти, но и кажутся ему чудовищными заблужденіями. Это отъ того, что они берутъ только одну сторону вещей. Въ этомъ ихъ партикуляризмъ, ихъ психологизмъ. Универсализмъ и онтологизмъ Джоберти заключается въ томъ, что онъ констатируя абсолютно то же фактически, что и нигилисты, эйдетически видитъ въ констатируемомъ фактѣ безконечныя другія стороны, на которыя они слѣпы. „Несчастіе есть софистика человѣка по отношенію къ самому себѣ, порожденная софистикой человѣка въ отношеніи Бога". „Настоящее по природѣ космическаго времени, исключительно, частично и *софистично*, какъ часть отрывающаяся отъ отъ цѣлаго". Партикуляризмъ и ошибочность нигилизма заключается въ томъ, что земное бытіе, срединное и посредствующее, т. е. обусловленное высшими началами и таящее въ себѣ высшій конецъ, они расматриваютъ не въ его всецѣлости, а въ его частичности, не въ его замыслѣ и творческой заданности, а въ его

[1]) Prot. II, 667; 668; II, 434; I, 435. Lib. 198. Prot. II, 682.

безразличной данности и наличности. Нигилизмъ воспроизводитъ *софистику* земного бытія, а не его діалектику. Онъ самъ реально пріобщается софистикѣ „настоящаго“ и входитъ въ нее, вмѣсто того чтобы преодолѣвать ее и выходитъ изъ нея. Онъ смотритъ на все изъ двусмысленной софистичности настоящаго, останавливаясь и утверждаясь въ ней и останавливая этимъ движеніе во всемъ существующемъ. Сущность нигилизма въ реакціонизмѣ, во внутреннемъ метафизическомъ отказѣ двигаться и творить. Діалектика земного бытія, понятаго какъ теллурическое „средневѣковье“ антропогоническаго процесса, требуетъ движенія впередъ, а не стоянія на мѣстѣ. Орфей, спасая Эвридику изъ подземного міра, имѣетъ завѣтъ не оборачиваться. Поворотъ назадъ создаетъ несчастье. „Несчастье же есть софистика человѣка по отношенію къ самому себѣ“.

Но если этимъ изобличается софистическая сущность „нигилизма“,—то можно обернуть изслѣдуемыя понятія и сказать, что не правое статическое пониманіе имманентнаго и трансцендентнаго неизбѣжно приводитъ къ софистикѣ „нигилизма“. Подъ искусственнымъ розовымъ имманентизмомъ Гегеля, изгнавшаго трансцендентное изъ своей философіи, равно какъ подъ чернымъ пессимистическимъ отрицаніемъ всякаго ноумена и всякой положительности въ философіи Леопарди, — подъ этими двумя предѣльными полюсами возможнаго отношенія къ „настоящему“ — разверзается единая бездна подземнаго мрака („адъ есть предѣльная софистика“), и Эвридика земной дѣйствительности, съ тихимъ стономъ снова ввергается въ узы чистой потенціи, или „меона“. Чтобы спасти Эвридику, нужно итти впередъ, т. е. двигаться и созидать, преодолѣвать и творить. Возможность этого движенія— сверхразумное, трансцендентное. Вульгарный раціонализмъ отрицаетъ сверхразумное въ смыслѣ данности. Вульгарный супраціонализмъ отрицаетъ сверхразумное въ смыслѣ заданности. И тотъ и другой становятся поперекъ дороги истинной метафизико-исторической задачи человѣка, ибо одинъ отвергаетъ наличность задачи, другое—возможность ея разрѣшенія. „Вульгарный раціонализмъ сводитъ сверхъестественное къ естественному. Раціонализмъ высшій, дифференціальный сводитъ естественное къ сверхестественному“. Истинный и законный раціонализмъ состоитъ въ осознаніи христіанства какъ силы порядка *безконечнаго*. „Раціоналисты и супраціоналисты до сихъ поръ говорили о христіанствѣ въ терминахъ конечности: и тѣ и другіе поэтому заблуждались...

Гегель наиболѣе замѣчательный изъ раціоналистовъ, и однако жъ его безконечное есть всего лишь ἄπειρον античности, т. е. неопредѣленная конечность. Онъ по существу не выходитъ изъ язычества. Онъ птоломеевецъ въ космологіи. Человѣкъ въ его системѣ есть non plus ultra. Настоящее для него есть все. Его доктрина не соединима ни съ истиннымъ понятіемъ прогресса, ни съ истиннымъ понятіемъ безконечнаго". Въ христіанствѣ есть раціонализмъ, но раціонализмъ *дифференціальный*. Ибо христіанство имѣетъ дѣло съ истинною безконечностью: „Оно есть возвѣщеніе палингенезіи. Но палингенезія есть безконечность. Какъ въ области дѣйствія и рельности христіанство есть начатокъ палингенезіи, такъ и въ области теоретическаго сознанія христіанство должно имѣть начаточный органъ палингенезіи". Безконечность есть трансцендентность, усвояемая въ процессѣ исторіи. „Она подобна римскому бо̀гу границъ Термину, который постепенно отодвигается все дальше и дальше по мѣрѣ роста имперіи" [1]).

XV.

Зерно метафизики исторіи, только что обрисованной, выяснится съ большею опредѣленностью, если сопоставить ее съ двумя наиболѣе типичными философско-историческими концепціями, — съ концепціями Гегеля и бл. Августина. Въ философіи Гегеля діалектическому движенію дается огромный размахъ. Исторія есть самосознаніе всемірнаго духа. Абсолютное лишь моментъ этой исторіи. Но, при всемъ видимомъ богатствѣ кажущагося динамизма, концепція Гегеля поражена внутреннею статичностью. При бросающейся въ глаза внѣшней подвижности ея опредѣленій, въ ней совершенно отсутствуетъ движеніе внутреннее. Все движеніе *феноменологично*. Вся исторія соотнесена съ *субъективностью* человѣка. Человѣкъ провозглашенъ высшей точкой въ эпопеѣ мірового процесса. Это даетъ рядъ плодотворныхъ точекъ зрѣнія на прошлое космической и исторической жизни, но рѣшительно устраняетъ органическое понятіе *будущаго*. Въ философіи Гегеля нѣтъ мѣста будущему, ибо нѣтъ въ ней мѣста трансцендентному. Движеніе *было* до человѣка, но въ человѣкѣ оно прекращается, ибо человѣкъ есть человѣкъ, и „non plus ultra", какъ говоритъ Джоберти. Все кругомъ человѣка движется или вѣрнѣе двигалось, человѣкъ же, будучи центромъ всѣхъ міровыхъ

[1]) Prot. I, 618; 50. Lib. 208; 207. Prot. III, 668.

вращеній, — самъ пребываетъ въ мертвенномъ статизмѣ и неподвижности. Гегель исповѣдуетъ гносеолого-діалектическій антропоцентризмъ, продолжая традиціи трансцендентальнаго антропоцентризма Канта, поэтому неподвижность человѣка обличаетъ „птолемаизмъ“ Гегелевой мысли. А этотъ „птолемаизмъ“ создаетъ такія чудовищныя притязанія Гегелевой философіи, какъ притязанія быть абсолютнымъ самосознаніемъ абсолютнаго духа и, значитъ, концомъ всяческаго движенія впередъ человѣческой исторіи. Въ системѣ Гегеля все развивается, кромѣ человѣка. Человѣкъ проходитъ разныя ступени, но внутри, въ природѣ, въ сущности своей неподвиженъ, неусовершимъ, не созидателенъ. Поэтому въ системѣ Гегеля нѣтъ мѣста положительному и подлинному понятію *исторіи*. У него есть процессъ космическій, психическій, гносеологическій, діалектическій. Понятіе же исторіи для него *результативно*, *комбинаціонно*, а не первоначально и просто. Та подмѣна исторіи экономическимъ процессомъ, которая свершилась въ лѣвомъ гегельянствѣ и привела къ ученію Маркса, есть простая переформулировка блистательнаго отсутствія понятія исторіи въ системѣ Гегеля. Философія Гегеля не исторична вопреки широко распространенному мнѣнію о ея исключительной историчности. Она наводнена историческими *терминами*, но въ ней отсутствуетъ историческая *сущность*. Этимъ отсутствіемъ рѣзко подчеркивается ея отличіе отъ философіи Джоберти, въ которой понятіе исторіи — положительно, метафизично, первоначально, просто.

Но положительнымъ понятіемъ исторіи философія Джоберти отличается не только отъ философско-историческихъ концепцій Гегеля: она отличается и отъ философско-историческихъ концепцій традиціоннаго христіанства. Несомнѣнно, что послѣднія находятъ наиболѣе геніальное свое выраженіе у Августина. Августинъ, философія исторіи котораго до сихъ поръ не оцѣнена въ полной мѣрѣ, тѣмъ не менѣе, въ вопросѣ о положительной сущности понятія исторіи, не выходитъ изъ границъ традиціоннаго пониманія историческаго процесса, какъ онтологической драмы *паденія* и *искупленія человѣчества*. Понятію исторіи этимъ дается величественное и безконечное содержаніе. Исторія понимается не только феноменологически, какъ у Гегеля, но и онтологически. Въ исторіи для Августина есть подлинное *движеніе*, и внутренняя арена этого движенія—*человѣчество*. Но у Августина нѣтъ твердаго и опредѣленнаго пониманія внутренняго *качества* историческаго

движенія. Есть ли исторія только возвратъ къ Богу, только возстановленіе первоначальнаго состоянія (и то возстановленіе не цѣлостное), или же исторія, не смотря на грѣхопаденіе, есть творческое разрѣшеніе тѣхъ метафизическихъ задачъ, которыя выше и больше первоначальнаго состоянія, ибо онѣ заданы были самому первозданному Адаму, и потому исторія человѣчества есть не *возвращеніе* человѣчества къ первоначальному состоянію, а безусловное *движеніе впередъ* къ „палингенезіи", которая безконечно богаче, актуальнѣе и содержательнѣе первоначальнаго состоянія? У Августина мы видимъ нѣкоторые зачатки положительнаго пониманія метафизической задачи исторіи, но прямого отвѣта на поставленный вопросъ не находимъ. Въ Августиновомъ transcende te ipsum мы видимъ идеальный корень джобертіанскаго *динамическаго* пониманія трансцендентности, но вопросъ, понимаетъ ли въ данномъ случаѣ Августинъ преодолѣніе низшей грѣховной природы, или же идетъ дальше и говоритъ по джобертіански о творческомъ и самобытномъ движеніи въ самомъ антропологическомъ началѣ, остается открытымъ. Идея простого возврата къ Богу, въ коей всякій починъ, всякая новизна приписываются отрицательному началу зла, и положительное начало добра ограничивается ролью *возстановителя* и *искупителя*, если и не исчерпываетъ сущности философско-исторической концепціи Августина, то во всякомъ случаѣ является одной изъ самыхъ существенныхъ ея чертъ.

Это кладетъ рѣшительную грань между концепціею Августина и концепціею Джоберти. Помимо новизны отрицательнаго порядка и ея преодолѣнія добромъ, Джоберти признаетъ въ исторіи новизну положительнаго порядка, и весь его энтузіазмъ, весь паѳосъ его второй философіи направленъ на это *новое понятіе новаго*, на это узрѣніе положительной и благой сущности историческаго движенія. Понятіе исторически *новаго* заполняется для Джоберти небывало-радостнымъ смысломъ, который у него по внутреннему канону пиѳагорейской гармоніи сопрягается съ низкой пессимистической оцѣнкой посредствующаго, въ существѣ своемъ „медіэвальнаго" земного бытія. Съ глубочайшею послѣдовательностью изъ борца за высшее понятіе *человѣчности*, которое, какъ мы показали, составляетъ душу антипсихологизма первой его философіи, Джоберти превращается въ борца за истинное понятіе *прогресса*, которое всѣми мыслителями до и послѣ него бралось исключительно феноменологически и не углуб-

лялось до послѣднихъ онтологическихъ корней. Джоберти не только гуманнистъ, но и *прогрессистъ новаго вселенскаго типа.*

Первый въ исторіи христіанской философіи и едва ли единственный Джоберти въ своей системѣ создаетъ рядъ теоретическихъ понятій гносеологически разработанныхъ и стройно сочлененныхъ съ основнымъ принципомъ его онтологіи, съ первоначальной интуиціею,—при посредствѣ коихъ его мысль усваиваетъ запечатлѣнную идею *второго, новаго творенія*, проникающую христіанское откровеніе и вводитъ ее въ кругъ основныхъ философско-историческихъ категорій.

Джоберти самъ сознаетъ безусловную новизну своего метафизико-историческаго понятія прогресса, проникающаго „дифференціальную философію“ его послѣднихъ лѣтъ. „Протологія, говоритъ онъ, есть наука безусловно новая“. Въ этомъ пунктѣ онъ возвышается надъ сознаніемъ древней философіи. „Философія античная ограничивалась сферой конечнаго“. Но сфера конечнаго не была преодолѣна ни новой, ни новѣйшей философіею. Если кн. С. Н. Трубецкой въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что въ нѣмецкомъ идеализмѣ мы имѣемъ выхожденіе за кругозоры античной мысли,—то Джоберти и нѣмецкій идеализмъ включаетъ въ скобку конечности и одновременно съ античной мыслью хочетъ оставить за собою и всю новую философію вмѣстѣ съ нѣмецкимъ идеализмомъ. „Истинное понятіе безконечности и дифференціальная наука есть плодъ христіанства, опосредствованный ученіемъ о твореніи. Но это понятіе, таясь нераскрытымъ сѣменемъ въ религіозномъ сознаніи, очень поздно стало развиваться и еще позже стало научно осознаваться. Впервые оно получило развитіе въ математикѣ. Николай Кузанскій пытался примѣнить его къ философіи, но эти попытки не имѣли продолженія. Философія отцовъ Церкви, схоластиковъ и въ болѣе новыя времена философія Мальбранша, Лейбница, Спинозы и нѣмецкихъ идеалистовъ была частью возобновленіемъ древней философіи, частью подражаніемъ ей. Изъ терминовъ конечности эта философія не вышла. Дифференціальная философія и дифференціальное богословіе должны быть еще только созданы“ [1]).

Отмѣтимъ теперь же несправедливость послѣдняго сужденія Джоберти о древней философіи. Дифференціальною Джоберти называетъ философію, которая діалектически примиряетъ разум-

[1]) Prot. I, 36. Lib. 204, 207.

ное съ сверхразумнымъ и понимаетъ въ связи съ этимъ трансцендентность, какъ метафизическую задачу, понятіе коей составляетъ динамико-онтологическую сущность исторіи; но мы указывали во второй части нашей работы, при изложеніи теоріи сверхразумнаго, что *положительное* понятіе сверхразумнаго съ полною опредѣленностью дается въ философіи Платона, особенно въ Федровомъ понятіи *безусловно непостижимой сущности безсмертія*, которое тѣмъ не менѣе *достижимо* и можетъ быть переживаемо въ экстатическомъ опытѣ высшаго эротическаго вдохновенія (μανία ἐρωτική). Теоретическая основа новой „дифференціальной философіи“ Джоберти съ ея центральною мыслью о положительной метафизической Идеѣ исторіи, содержится въ философіи Платона, и потому Джоберти, выходя за кругозоры новой европейской мысли, не выходитъ за кругозоры мысли античной, и его вторая завершительная философія есть весьма плодотворное, творческое и органическое, но всего лишь *развитіе* высшихъ постиженій философіи Платона.

Эта идеальная зависимость отъ Платона сказывается не только въ основахъ второй философіи Джоберти, но и въ тѣхъ центральныхъ понятіяхъ, при посредствѣ коихъ онъ детализируетъ только что изложенную метафизико-историческую концепцію и одѣваетъ ее плотью и кровью конкретной діалектики. Это будетъ видно изъ слѣдующей главы.

---

4. Философія откровенія. Мимезисъ и Метексисъ.

XVI.

Въ идеѣ универсальной діалектики намѣчается постановка основного вопроса второй философіи Джоберти: понять трансцендентное какъ задачу. Въ понятіи метафизики исторіи и „второго творческаго цикла“ Джоберти даетъ общія основы для разрѣшенія намѣченной задачи. Трансцендентное можетъ быть понято какъ задача при динамическомъ пониманіи антропологическаго начала, при допущеніи внутренняго и метафизическаго движенія въ самой сущности человѣка. Какъ же конкретно мы должны представлять себѣ это движеніе? Въ какихъ *феноменологическихъ* терминахъ можетъ быть мыслима и характеризуема метафизика исторіи въ своемъ осуществленіи и въ своемъ явленіи? Другими

словами, въ какихъ объективныхъ категоріяхъ осуществляется метафизика исторіи въ историческомъ *процессѣ* и какія понятія должны быть созданы для адэкватнаго ихъ пониманія?

„Всякій прогрессъ состоитъ въ томъ, что природа преодолѣваетъ себя. Но природа можетъ преодолѣвать себя при посредствѣ сверхприроды. Иначе бы она распалась. Сверхприрода для человѣка есть сверхчеловѣкъ, или пресуществленіе человѣка. На вопросъ: какъ возможно постоянное и мгновенное выхожденіе природы изъ себя самой?—можно отвѣтить только одно: при помощи сверхприроды". Другими словами, истинный прогрессъ, содержащій въ себѣ подлинное метафизическое движеніе впередъ, возможенъ какъ сотрудничество Бога и человѣка, какъ живое взаимодѣйствіе Сущаго и существующаго, какъ соучастіе творимаго въ творчествѣ. „Сверхприрода есть второе твореніе", или сущность второго творческаго цикла. Второе твореніе требуетъ одновременной активности Бога и человѣка, и высшаго діалектическаго сочетанія энергетики божественной и энергетики человѣческой. Если первое твореніе въ существѣ своемъ есть *откровеніе* божественнаго реченія *Азъ есмь*, реченія, коимъ конституируется одновременно природа человѣка (какъ онтологическая данность) и сверхприрода человѣка (какъ онтологическая заданность), то второе твореніе есть *откровеніе* въ двойномъ и усиленномъ смыслѣ слова. Во второмъ твореніи человѣкъ, разрѣшая онтологическую задачу своей природы, творческимъ созиданіемъ открываетъ въ себѣ свою сверхприроду и этимъ творческимъ откровеніемъ о себѣ осуществляетъ то углубленіе и то вхожденіе въ Сущее, которое изначально было содержаніемъ антропологической задачи. Съ другой стороны, во второмъ твореніи продолжаетъ открываться само Сущее, помогая человѣку въ разрѣшеніи его внутренней задачи и открываясь ему постепенно въ мѣру его роста и творческихъ усилій въ той своей безконечности, которая въ твореніи первомъ оставалась отъ него скрытой. Поэтому Джоберти говоритъ о *двухъ* откровеніяхъ: „Одно раціонально, имманентно, универсально, естественно, непосредственно, внутренно, потенціально, и связано съ первоначальной интуиціею. Второе,—положительно, частно, сверхъестественно, опосредствованно, актуально, и идетъ извнѣ". Но въ сущности оба суть лишь двѣ стороны единаго, божественнаго откровенія: „оба основаны на первоначальномъ творческомъ актѣ и въ немъ объединяются". „Твореніе есть явленіе или откровеніе Бога, ибо міръ выражаетъ Идею. Но

міръ есть откровеніе не только извнѣ, но и изнутри. Онъ открываетъ Идею не только духамъ, составляющимъ часть его, но и самому себѣ... Міръ, слѣдовательно, есть самостоятельная сфера откровенія, in se virtualiter reflectens т. е. нѣчто самооткрывающееся“[1]).

Если объективно и онтологически Сущее есть начало всяческаго откровенія и безусловно господствуетъ надъ нимъ, то субъективно и идеологически оба вида откровенія коренятся въ первоначальной интуиціи, которая охватываетъ въ себѣ *всю возможность* того и другого. „Поэтому интуиція есть возможность откровенія вообще и, значитъ, возможность откровенія положительнаго, христіанскаго“. „Интуиція есть вторичная, общая причина обоихъ откровеній, такъ же точно, какъ божественный творческій актъ есть ихъ причина первичная. Различіе начинается съ развитія второй причины, или интуиціи; ибо въ естественномъ откровеніи это развитіе есть непосредственный актъ рефлексіи и лишь вторично обусловленъ божественнымъ актомъ творенія; тогда какъ въ откровеніи сверхъестественномъ, божественный актъ творенія есть причина непосредственная и сверхприродная“.

Но въ такомъ случаѣ откровенія по существу *внѣшняго* быть не можетъ. Оба откровенія внутренни, только источники ихъ различны. Потенція обоихъ заложена въ первоначальной интуиціи, но реализація одного идетъ отъ человѣка, другого—отъ Бога. „Такъ какъ внѣшнее откровеніе имѣетъ корень въ интуиціи, а интуиція есть непосродственное воспріятіе Идеи, то отсюда слѣдуетъ, что когда человѣкъ черезъ посредство слова получаетъ откровеніе извнѣ, онъ видитъ въ своей собственной интуиціи или, лучше, въ Идеѣ—этомъ имманентномъ предметѣ интуиціи—открытыя истины, раньше имъ не различаемыя, вслѣдствіе недостатковъ его рефлексіи... Интуиція становится для него новой книгой, въ коей онъ замѣчаетъ и прочитываетъ строки, которыхъ онъ раньше не примѣчалъ. Изъ этого вытекаетъ три важныхъ слѣдствія. Первое это то, что при этомъ внѣшнее откровеніе становится естественнымъ. Это превращеніе категорійно и діалектично. Слѣдовательно, христіанство превращается здѣсь въ фактъ разума. Это есть трансцендирующій раціонализмъ, предполагающій, какъ необходимое свое условіе откровеніе внѣшнее. Во-вторыхъ, понятіе трансцендирующей разумности дѣлаетъ возмож-

[1]) Riv. 9, 11, 28, 29, 30, 31, 32.

нымъ философію сверхразумнаго, которая можетъ имѣть положительный смыслъ лишь въ связи съ понятіемъ откровенія. Ибо философія есть не что иное, какъ идеальное раскрытіе интуиціи. Поэтому, когда путемъ внѣшняго откровенія человѣкъ научается читать и хотя бы несовершенно разбирать въ своей интуиціи буквы и строки, раньше для него запечатлѣнныя, онъ получаетъ возможность путемъ развитія и усовершенія превращать ихъ въ умозрительное знаніе и отсюда можетъ получиться у него подлинная философія откровенія... Въ-третьихъ, изъ того, что объектъ интуиціи, или Идея, нумерически тожественны у всѣхъ людей, слѣдуетъ, что откровеніе, понимаемое какъ философія трансцендирующей разумности, потенціально содержащейся въ первоначальной интуиціи, универсально по своему смыслу, безусловно всеобще и охватываетъ весь человѣческій родъ“[1]).

Въ феноменологическомъ смыслѣ это различеніе въ единомъ божественномъ откровеніи изначальной и сопряженной двойственности, не зависящей отъ „случайнаго“ факта грѣхопаденія и коренящейся въ метафизической сущности антропологической задачи,—чрезвычайно важно, ибо даетъ самостоятельныя и доминирующія надъ всѣмъ историческимъ процессомъ, *положительныя*, *феноменологическія категоріи*. Метафизическое понятіе исторіи находитъ внутренній и органическій выходъ къ *феномену* исторіи, и историческій процессъ, взятый какъ явленіе, наиболѣе кореннымъ и первичнымъ образомъ характеризуется, какъ *сочетаніе двухъ видовъ* откровенія: восходящаго (отъ человѣка къ Богу) и нисходящаго (отъ Бога къ человѣку). Въ этомъ сочетаніи—тайна исторіи, ибо въ немъ потенціально заложена вся положительная сущность историческаго процесса. Основной, всеопредѣляющій діалектизмъ творческаго акта находитъ въ этихъ категоріяхъ первое всемірно-историческое сгущеніе, завязывается въ самый коренной, всесвязующій „узелъ“ исторіи. Нѣтъ ни одной исторической силы и ни одного историческаго факта, которые бы не были такъ или иначе соотнесены съ основными категоріями. Музыкальная тема исторіи построена по типу фуги. Двѣ мелодіи развиваются самостоятельно, съ творческою свободою и независимостью, и высшая задача вселенской діалектики, субъектомъ коей является само Сущее,—это найти діалектическое примиреніе между творчествомъ Бога и сотворчествомъ человѣка, между

[1]) Riv. 32—33; 13, 124. Ср. Lib. 185, 206, 208, 210, 213, 215.

перипетіями исторіи, какъ реализаціи и процесса и онтологической Идеею „вѣчной исторіи". Въ своемъ выходѣ къ феномену исторіи основной діалектизмъ творческаго акта распадается на три идеальныхъ русла: 1. на продолжающуюся діалектику перваго божественнаго творческаго акта, коимъ держится все существующее, какъ среда исторіи и какъ потенціальная основа всѣхъ возможныхъ ея перипетій; 2. на творческую живую діалектику *антропологическаго начала*, сущность котораго есть свобода образа Божія и соучастіе въ собственномъ своемъ метафизическомъ становленіи; 3. на завершительную и примирительную діалектику второго, новаго, палингенезійнаго творенія, коимъ Сущее творитъ новыя гармоническія соотношенія между собою и движеніемъ антропологическаго начала, возводя его съ постепенностью въ свободѣ и духѣ къ той *имманентности*, которая является увѣнчаніемъ историческаго процесса. Поэтому діалектика мірового процесса по одному едина въ своемъ началѣ, по другому едина въ своемъ завершеніи, но въ своихъ среднихъ моментахъ, т. е. въ самомъ процессѣ, характеризуется множественностью и столкновеніемъ своихъ различныхъ аспектовъ другъ съ другомъ. „Два откровенія объединяются въ своей причинѣ, т .е. въ творческомъ актѣ. Но они объединяются въ себѣ, въ своей потенціальности, согласно природѣ всякаго діалектизма, въ коей противоположности совпадаютъ какъ въ начальной потенціи, такъ и въ конечной энтелехіи. Поэтому два откровенія, находясь между собою въ отношеніи діалектической противоположности, едины, какъ въ первоначальной потенціи, такъ и въ окончательномъ актѣ. Ихъ различіе и ихъ противоположность падаютъ лишь на средній моментъ, т. е. на космическій процессъ, а не на первое твореніе міра и не на палингенезійное его завершеніе"[1]).

Понятіе откровенія, какъ основной феноменологической категоріи, заполняетъ конкретнымъ содержаніемъ ту постановку проблемы трансцендентности и то общее метафизическое ея разрѣшеніе, о которыхъ мы говорили въ предшествующихъ главахъ. „Сверхприрода обширнѣе природы. Она есть то, что объемлетъ, а природа то, что объемлется. Она—причина, природа же—слѣдствіе. Она—начало и конецъ, природа же—середина, путь. Она начинается твореніемъ и завершается палингенезіей, но она имѣетъ мѣсто и въ среднемъ моментѣ, переплетается съ приро-

[1]) Riv. 31, 13, 14, 16, 19, 172. Ср. Lib. 261, 262.

дою и соединяетъ начало съ концомъ. Сверхприрода въ среднемъ моментѣ толкаетъ природу къ переходу въ высшее состояніе. Она есть начатокъ другого міра въ мірѣ этомъ. Теперь многіе говорятъ о прогрессѣ, но не есть ли истинный прогрессъ—преображеніе? Прогрессъ природенъ, преображеніе сверхприродно. Для сверхприроды земля есть часть неба, планета, ставшая звѣздою. Натуралисты считаютъ планеты потухшими солнцами. Я же, напротивъ, думаю, что они суть сѣмена будущихъ солнцъ, ибо солнце есть планета, вошедшая въ составъ неба, увѣнчанная свѣтоносною аурою". Въ этомъ новомъ понятіи достижимой, пластической трансцендентности, въ этомъ новомъ понятіи внутренняго метафизическаго движенія и сказывается истинное „коперниканство", на которое напрасно притязалъ Кантъ. Всѣ, кто исповѣдуютъ разрывъ земли съ небомъ и вѣрятъ въ ея замкнутое, самодовлѣющее существованіе,—всѣ, съ Кантомъ и Гегелемъ включительно, „геоцентрики", „птолемаики". Нужно понять трансцендентность какъ небо, сверхразумное—какъ безпредѣльность небеснаго призванія, и тогда только разорвется душевная ограниченность антропоцентрическаго статизма. „Христосъ въ области духа сдѣлалъ то, что Коперникъ сдѣлалъ въ области астрономіи. Христіанское небо перестало быть противоположностью земли ибо сама земля стала небесной и вошла во внутренній составъ неба. Христіанство каѳолично не только въ земномъ смыслѣ: оно таитъ въ себѣ такіе же невѣдомыя и неосознанныя измѣренія, какими оказались въ физической картинѣ міра открытія Коперника и Галилея" [1]).

XVII.

Чтобы всѣ эти высказыванія получили четкость метафизическихъ контуровъ и опредѣлились съ окончательною ясностью, необходимо установить еще одинъ тезисъ метафизико-исторической концепціи Джоберти.

Универсальный діалектизмъ, проникающій его второе міровоззрѣніе, говоритъ о всеобщемъ движеніи и становленіи, которыя съ особенною силою подчеркивается тѣмъ, что внутренняя сущность міра, т.-е. антропологическое начало, понятое макрокосмически, объявляется пробникнутымъ метафизической подвижностью и творческою самодѣятельностью. Очень важно выяснить

[1]) Riv. 9, 23, 24, 38. Ср. Riforma, 9, 84, 124.

истинный и точный смыслъ этого смѣлаго динамизма и „мобилизма“ второй философіи Джоберти и его коренное отличіе отъ другихъ типовъ универсальнаго діалектизма.

Движеніе, взятое просто, относительно. Предметъ движется всегда въ отношеніи другого предмета. „Одно“ не можетъ двигаться, если нѣтъ „другого“. Одно можетъ двигаться лишь въ томъ случаѣ, если въ себѣ самомъ оно имѣетъ различіе. И эти различія въ отношеніи другъ къ другу будутъ играть роль „другого“. Еслибъ всѣ предметы міра были проникнуты движеніемъ только относительнымъ, т.-е. двигались только въ отношеніи другъ друга, тогда о каждомъ изъ нихъ, взятомъ въ его отдѣльности, можно было бы сказать, что онъ *не* движется и пребываетъ въ покоѣ; и изъ общей суммы такихъ высказываній получилось бы неизбѣжное слѣдствіе, что и вся совокупность означенныхъ предметовъ на самомъ дѣлѣ не движется, а стоитъ. Движеніе измѣряется скоростью. Если можно сказать: нѣтъ скорости, нѣтъ движенія, то съ тою же аксіоматичностью можно сказать: нѣтъ измѣренія, нѣтъ и скорости; т.-е. другими словами: *нѣтъ измѣренія, нѣтъ и движенія*. Для того, что бы измѣрить движеніе и констатировать его подлинность, необходимо имѣть неподвижную точку. Эта неподвижность не означаетъ неподвижности въ абсолютномъ смыслѣ. Она можетъ быть движеніемъ *другого* порядка, иной качественности, но непремѣнно *иной*, ибо только „инакость“ движенія создаетъ ту противоположность, при которой становится возможнымъ измѣреніе. Движеніе планетъ могло бы измѣряться какимъ-нибудь неподвижнымъ физическимъ тѣломъ, которое въ себѣ самомъ было бы объято движеніемъ молекулярнымъ. Но эта „инакость“ даетъ возможность только относительнаго измѣренія. Она измѣряетъ относительно себя самой и могла бы стать измѣреніемъ безусловнымъ, еслибы мы владѣли внутреннимъ принципомъ ея собственной мѣры. Всѣ виды эмпирическаго движенія,—физическаго, химическаго, физіологическаго, психическаго, соціологическаго и т. д., будучи соотнесены съ формой времени, обнаруживаютъ свою не абсолютную „инакость“ относительно другъ друга. У нихъ есть нѣкоторая общая неопредѣленность и незавершенность дурной безконечности, характеризующей форму эмпирическаго времени. Всѣ виды эмпирическаго движенія образуютъ одинъ родъ, genus commune, который характеризуется признакомъ коренной неопредѣленности, свойственной времени. Схема времени—есть рядъ, неопредѣленно

возрастающій, не имѣющій опредѣленнаго начала, и потому, все, что подлежитъ времени тѣмъ самымъ проникается относительностью и, какъ относительность, не можетъ быть измѣрено принципомъ подвластнымъ времени, т.-е. причастнымъ этой относительности. Другими словами, отрицательная, потенціальная безконечность всѣхъ видовъ эмпирическаго движенія, не содержа въ себѣ принципа своего измѣренія, дѣлаетъ проблематическою и сомнительною самую *подлинность* движенія, и безусловная текучесть безусловнаго понятія процесса дѣлаетъ его діалектически равнымъ безусловной стаціонарности и мертвенной неподвижности.

Джоберти прекрасно понималъ опасность односторонне понятаго гераклитизма. Движеніе наполняется реальнымъ смысломъ, если есть то, въ отношеніи чего оно дѣйствительно совершается. Совокупность всѣхъ безчисленныхъ видовъ мірового движенія только тогда есть движеніе въ подлинномъ, а не въ иллюзіонномъ смыслѣ, если на ряду съ міромъ есть принципъ безусловной „инакости“, абсолютно свободный отъ необходимыхъ связей съ космическою относительностью. Міръ истинно движется, развивается и идетъ впередъ, если внѣ его есть абсолютно неподвижное (въ космическомъ смыслѣ) солнце Сущаго, безусловно свободное отъ всякой относительности космическаго существованія. Другими словами, всѣ виды космическаго движенія заполняются реальнымъ смысломъ при условіи своей соотнесенности *съ актуальною безконечностью Сущаго*, т.-е. при условіи *безусловной сверхкосмичности* послѣднихъ цѣлей космическаго процесса. „Существованіе предполагаетъ инакость, или бытіе внѣ себя, и этимъ самымъ процессъ. Ибо исхожденіе изъ себя есть процессъ. Такой процессъ есть діалектизмъ, соединяющій въ себѣ бытіе съ бытіемъ внѣ себя, или тожественное себѣ—съ другимъ. Въ Богѣ есть процессъ, состоящій въ исхожденіи божественныхъ Лицъ. Пантеисты полагаютъ этотъ процессъ въ твореніи и отожествляютъ Бога съ міромъ. Но если внутренній и необходимый процессъ въ Богѣ есть творческій актъ, тогда Богъ не только выходитъ изъ Себя, но и ниспадаетъ *ниже себя*, что есть абсурдъ“. „Въ Богѣ есть движеніе, но внутреннее, завершенное. Внутренняя цикличность этого движенія есть причина и типъ цикла внѣшняго, т.-е. всего творческаго акта. Внутренній циклъ въ Богѣ состоитъ въ исхожденіи божественныхъ Ипостасей. Отецъ рождаетъ Сына и возвращается къ Себѣ Самому въ исхожденіи Духа“[1]).

[1]) Prot. I, 143. Riv. 4. 154—163. Ср. Rif. 19.

„Богъ соединяетъ въ Себѣ бытіе съ бытіемъ внѣ Себя, въ тріединствѣ Своей природы, но никогда не можетъ быть мыслимъ ниспадающимъ ниже Себя". „Будущее и прошлое въ Богѣ совпадаютъ абсолютно съ настоящимъ. Смерть и рожденіе сливаются съ нерожденностью и безсмертіемъ". Богъ настолько свободенъ отъ міра, что „равенъ нулю существованія". „Гегель, объявивъ процессъ сущностью абсолютной мысли, оказался повиннымъ въ перенесеніи тварности въ Бога, ибо само Сущее превратилъ въ нѣчто существующее и становящееся". Ложь этой мысли заключается въ томъ, что она „о Богѣ говоритъ то, что истинно лишь о мірѣ", и этимъ самымъ подрываетъ основу послѣдней относительной истины. Міръ есть становящееся божество и человѣкъ есть будущій Богъ, это истинно только потому, что *Богъ не есть міръ* и безусловно свободенъ отъ міра. Міръ не могъ бы стать Богомъ и предъ человѣкомъ была бы безусловно закрыта возможность „ѳеосиса", еслибы Богъ былъ *вовлеченъ* въ міровой процессъ и подчинился дурной относительности космическаго времени. Богъ есть отношеніе безусловное, relazione assoluta, но въ Себѣ самомъ, въ Своемъ тріединствѣ и тріипостасности, а не въ Своемъ отношеніи къ міру. Богъ, какъ діалектикъ, безусловно *господствуетъ* надъ всѣмъ міровымъ процессомъ, а не есть составная часть его. Онъ участвуетъ въ мірѣ Своимъ *господствомъ* надъ нимъ, Своею безусловною инакостью и сверхмірностью. Поэтому въ міровой діалектикѣ „есть два типа діалектическаго третьяго: одинъ типъ тварный, другой несотворенный". Діалектика тварныхъ началъ развивается черезъ противоположенія, она существенно двойственна, діадна, ибо третій примирительный моментъ всегда есть новый тезисъ къ послѣдующему антитезису, Она только стремится къ тріадности, никогда ея не достигая. Несотворенный же типъ діалектическаго третьяго есть явленіе истинной, общественной тріадности, т.-е. явленіе актуальной безконечности, которая, преображая потенцію въ актъ и тѣмъ возводя природу къ „сверхприродѣ", вовсе не пріобщается отрицательной безконечности и не входитъ въ міръ какъ составная часть, а возводитъ его къ себѣ и пріобщаетъ актуальной своей безконечности [1]).

Эти утвержденія даютъ окончательный рельефъ метафизико-исторической концепціи Джоберти. Абсолютная инакость троичной жизни Сущаго по сравненію со всѣми видами движенія

[1]) Prot. I, 643, 368, 381, 383, 369, 639; ср. II, 23.

внутренняго и внѣшняго, совершающагося въ мірѣ, подвластномъ космическому времени,—есть то идеальное πέρας актуальной безконечности, которое охватываетъ высшею пиѳагорейскою гармоніею весь безпредѣльный ἄπειρον космическаго существованія, обуздывая хаосъ его неопредѣленности, и давая безпредѣльнымъ потенціямъ міровой основы выходъ не въ двусмысленную сферу отрицательной безконечности, а въ палингенезійное и завершенное состояніе полной и цѣлостной внѣдренности въ Сущее. Этимъ подчеркивается характернѣйшая антиподность между концепціями Гегеля и Джоберти. У Гегеля метафизическая неподвижность антропологическаго начала превратила само Сущее въ моментъ вселенской діалектики, послѣднимъ субъектомъ которой было провозглашено мертвенно-неподвижное трансцендентальное сознаніе человѣка. Отсюда внутренній застой и существенная стаціонарность, проникающая міровоззрѣніе Гегеля. Если всѣ движенія всѣхъ безчисленныхъ процессовъ міра — въ томъ числѣ и процесса „теогоническаго"—относительны, если въ системѣ этихъ процессовъ нѣтъ мѣста понятію *актуальной безконечности*, которая въ космическомъ смыслѣ безусловно неподвижна,—несмотря на то, что внутри себя она проникнута абсолютнымъ движеніемъ абсолютно иной качественности, — тогда нѣтъ мѣста въ этой системѣ и понятію истиннаго, не иллюзорнаго, не относительнаго движенія, т.-е. понятію истиннаго космическаго и историческаго *прогресса*. Подобно тому какъ трансцендентное кореннымъ образомъ было осознано Джоберти какъ задача и какъ просторъ и дали метафизическихъ возможностей, подобно этому и абсолютная „инакость" троичной жизни Сущаго сознается Джоберти какъ то безпредѣльное и запредѣльное *будущее* космической жизни, безъ котораго нѣтъ въ мірѣ движенія и истиннаго становленія и всѣ безчисленныя процессы мірового существованія превращаются въ пустую шелуху безпредѣльной и безысходной феноменологіи.

Лишь понятіе актуальной безконечности Сущаго и его абсолютной неподвижности (въ космическомъ смыслѣ) заполняетъ логическою опредѣленностью понятіе внутренняго и метафизическаго движенія въ самой сущности антропологическаго начала, безгранично расширяя и завершая идеальный антропологизмъ первой философіи Джоберти. Новый вселенскій гуманизмъ и новый вселенскій прогрессизмъ онтологической философіи Джоберти становятся въ прямую логическую связь съ признаніемъ

актуальной безконечности Сущаго, безусловно отличной отъ всѣхъ видовъ потенціальной безконечности, проникающей „медіэвальное“ космическое бытіе.

XVIII.

Понятіе двойного откровенія служитъ въ системѣ Джоберти основной феноменологической категоріею. Ноуменъ исторіи имѣетъ подлинный выходъ къ феномену историческаго процесса въ двойномъ и творческомъ дѣлѣ созидательнаго движенія человѣческой сущности, съ одной стороны,—и откровенія Сущаго въ соотвѣтствіи съ движеніемъ антропологическаго начала, съ другой.

Эти основныя категоріи двухъ откровеній получаютъ свое дальнѣйшее и уже вполнѣ конкретное опредѣленіе въ двухъ чрезвычайно важныхъ понятіяхъ *мимезиса* и *метексиса*, синтезирующихъ универсальность и каѳоличность всемірно-историческихъ категорій, типически охватывающихъ всѣ виды космическихъ діалектизмовъ, и конкретность и фактическую индивидуальность его отдѣльныхъ проходящихъ моментовъ. Понятія мимезиса и метексиса не производны, а первичны. Они не выведены изъ основныхъ принциповъ онтологіи Джоберти, не „порождены“ (въ смыслѣ той идеологической дедукціи, которая принципіально была отвергнута еще въ первой философіи), а „усмотрѣны“ въ содержаніи первоначальной интуиціи; они представляютъ собою лишь новое выраженіе тѣхъ сторонъ первоначальной интуиціи, которыя не были осознаны раньше и которыя имѣютъ спеціальное и ближайшее отношеніе къ проблемѣ *исторіи*, попавшей въ центръ вниманія второй философіи Джоберти. Поэтому въ понятіяхъ мимезиса и метексиса отражается вся сложность завершительной мысли Джоберти и вся полнота основныхъ постиженій и первой и второй его философіи, и, оперируя ими, Джоберти уже не расширяетъ экстенсивно своей системы путемъ созданія новыхъ ея частей, а интенсифицируетъ и діалектически завершаетъ всю систему въ цѣломъ нѣкіимъ внутреннимъ синтетическимъ охватомъ. Если метафизика исторіи, разсмотрѣнная нами, можетъ быть уподоблена, въ духѣ уже сдѣланныхъ сравненій, обширному и легкому своду надъ всѣмъ огромнымъ зданіемъ онтологической философіи Джоберти, сводомъ, который наполняетъ новымъ „архитектурнымъ“ смысломъ всякую деталь первой его философіи,—то понятія мимезиса и метексиса могутъ

быть уподоблены тѣмъ послѣднимъ гигантскимъ камнямъ, которые замыкаютъ всезавершающій сводъ и своею установкою придаютъ окончательную цѣлостность всему сооруженію. Ихъ „установкой“ кончается работа по созиданію системы, и то, что оставалось послѣ этого свершить Джоберти и на чемъ смерть прервала его лихорадочное созиданіе,—это внутренняя отдѣлка всего сооруженія, т.-е. та работа декоративной „живописи“ и „скульптуры“, которая могла бы дополнить и разукрасить, но не измѣнить и передѣлать архитектурный остовъ созданной имъ системы.

Въ чемъ же завершающая и синтетическая сущность понятій мимезиса и метексиса?

Мимезисъ (μίμησις) означаетъ подражаніе, уподобленіе, воспроизведеніе; метексисъ (μέθεξις)—участіе, пріобщеніе, соединеніе. Мимезисъ есть основная категорія всяческой „внѣшности“, корневое понятіе всѣхъ видовъ внѣположности, т.-е. внѣположности физической, психической, гносеологической, метафизической. Метексисъ есть основная категорія всяческой „внутренности“, корневое понятіе всѣхъ видовъ соединенія и соединенности, опять-таки взятыхъ во всѣхъ сферахъ бытія. И мимезисъ и метексисъ понятія феноменологическія, но не въ дурномъ, гегельянскомъ смыслѣ слова, а въ томъ положительномъ, въ какомъ трактовался феноменъ въ античной философіи и въ какомъ онъ установленъ въ основахъ философіи Джоберти. Мимезисъ охватываетъ всѣ области феномена, обращенныя ко внѣ, т.-е. къ той свѣтлой, лицевой сторонѣ дѣйствительности, которая доступна чувствамъ и разумѣнію. Метексисъ же направленъ на болѣе глубокіе и внутренніе слои феномена, имѣющіе прямыя связи съ ноуменомъ и потому всегда сверхчувственные и сверхразумные. Мимезисъ коренится первоначальнымъ образомъ въ той *рефлексіи*, которая должна была стать органомъ свободнаго и творческаго овладѣнія содержаніемъ первоначальной интуиціи божественнаго *Азъ есмь*. „Измѣненіе всей сферы существующаго“, связанное съ грѣхопаденіемъ, разбивая онтологичность первоначальной рефлексіи и порождая низшій видъ безсильной и не созидательной *рефлексіи психологической*, соотвѣтственно съ этимъ измѣняетъ и понятіе мимезиса, превращая его изъ категоріи положительной и органической внѣшности, т.-е. лица, въ категорію самодовлѣющей и отвлеченной внѣположности, т.-е. той мертвенной вещности, при которой реаліи предстаютъ *не связанными* между собой, разсыпавшимися и распылившимися. Понятіе

границы и закрытости въ отрицательномъ смыслѣ возникаетъ впервые изъ мимезиса, *измѣненнаго* общимъ „измѣненіемъ всей сферы существующаго“, тогда какъ мимезисъ въ первоначальномъ смыслѣ долженъ пониматься, какъ принципъ внѣшности открытой и прозрачной, т.-е. принципъ облика, лика, лица. „Мимезисъ есть граница метексиса и чувственная граница умопостигаемаго, но граница не въ простомъ смыслѣ. Это граница положительная, а не отрицательная. Граница отрицательная есть ничто. Граница положительная есть реальность, въ себѣ самой заключенная и потому себя самоё очерчивающая своею сущностью“ Въ полномъ параллелизмѣ со сказаннымъ, метексисъ долженъ быть возведенъ къ первоначальной *интуиціи*, которая есть альфа антропологическаго пути, и потому метексисъ первоначальной интуиціи въ своей потенціальной законченности, охватывая всѣ возможности первоначальной онтологической заданности, тѣмъ не менѣе, въ смыслѣ актуализированности, есть всего лишь начало и исходная точка той „идеальной исторіи“, которая божественной возможностью предстала предъ первозданнымъ человѣкомъ. Грѣхопаденіе, оставляя нетронутой сущность метексиса, какъ безконечной потенціи, кореннымъ образомъ исказила его модальности и изъ положительнаго и цѣлостнаго начатка превратила его въ множественность разбитыхъ фрагментовъ — въ страждущія и плѣненныя membra disiecta, одновременно проникнутыя двойнымъ Эросомъ: большимъ и безусловно-творческимъ Эросомъ разрѣшенія метафизико-исторической задачи, первоначально заданной творенію, и малымъ Эросомъ возстановленія и рединтеграціи исходной и начальной цѣлостности.

Этимъ самымъ діалектизмъ историческаго процесса усложняется до безконечности. Если мимезисъ и метексисъ, подобно первоначальной интуиціи и рефлексіи, въ своей благой сущности полны той „полярности“, которая являлась какъ бы внѣшнимъ знакомъ безконечныхъ потенцій творческаго движенія и становленія въ созданномъ Космосѣ, то эти же понятія, катастрофически измѣненныя первоначальнымъ „измѣненіемъ всей сферы существующаго“, исполнились хаотичности, неопредѣленности, дурной безконечности, которыя безгранично усложняютъ внутреннее и положительное возрастаніе міра, и каждую ступень его подлиннаго движенія впередъ по пути разрѣшенія своей метафизической задачи обращаютъ въ сложнѣйшее сплетеніе трехъ видовъ діалектизма, о коихъ сказано было въ началѣ этой главы

XIX.

Подобно тому какъ „два откровенія, находящіяся между собою въ отношеніи діалектической противоположности, едины какъ въ первоначальной потенціи, такъ и въ окончательномъ актѣ“, — подобно этому мимезисъ и метексисъ объединяются, по мысли Джоберти, начаточно въ исходной точкѣ мірового процесса, т. е. въ первоначальномъ откровеніи *Азъ есмь*, и завершительно въ его послѣдней сверхкосмической цѣли—въ палингенезіи. Полный расцвѣтъ противоборства и противоположенія между началомъ миметическимъ и метексическимъ падаетъ на средній „медіэвальный“ періодъ космическаго существованія, глубоко, во всѣхъ своихъ модальностяхъ пораженнаго роковымъ „измѣненіемъ всей сферы существующаго“.

Мимезисъ, становясь началомъ отвлеченнымъ, становится общимъ, типическимъ понятіемъ всяческаго отрыва формы отъ содержанія, явленія отъ сущности, внѣшняго отъ внутренняго. Объективно, въ порядкѣ космической реальности, мимезисъ означаетъ омертвѣніе периферіи и вызванную этимъ омертвѣніемъ закрытость и вещную маску мертвенной недоступности и отрицательной трансцендентности всего существующаго; субъективно, въ порядкѣ антропологическаго сознанія, мимезисъ, какъ отвлеченное начало, обусловливаетъ разрывъ всѣхъ способностей разума. Онъ обособливаетъ чувственность и, замыкая въ себѣ, превращаетъ ее изъ свѣтлаго органа общенія съ дѣйствительностью въ источникъ грубѣйшихъ ошибокъ и искаженій. Способность разумѣнія, отрываясь одновременно отъ чувственности и отъ сверхразума, т. е. отъ своихъ основъ и вершинъ, и въ то-же самое время не отказываясь отъ своихъ притязаній все вершить и надъ всѣмъ интеллектуально господствовать, — становится принципомъ особой идеалистической „миѳологіи“ и создаетъ обширные міры доксъ изъ матеріаловъ искаженной чувственности, перерабатываемой искаженнымъ разумомъ. Сверхразумъ становится понятіемъ чисто отрицательнымъ, пограничнымъ, т. е. ментальнымъ аналогомъ непознаваемой безпредѣльной пустоты, окружающей міръ зыбкаго „мнѣнія“.

Въ духѣ трезваго реалистическаго критицизма „Ѳеэтета“, Джоберти на основѣ понятія мимезиса набрасываетъ безпощадную картину дурной феноменологіи человѣческаго знанія и не останавливается передъ утвержденіемъ, что вообще „мимезисъ

есть ложь“ и „своими феноменами природа лжетъ“. Поэтому можно найти относительную правду въ самыхъ крайнихъ отрицаніяхъ человѣческаго „знанія“. Если брать дѣйствительность съ чисто миметической стороны, то правъ Кантъ съ своей теоріей субъективныхъ синтезовъ, правъ и Юмъ, „ибо нѣтъ связи между причиною и слѣдствіемъ въ области чистыхъ феноменовъ, и теорія Юма истинна, если ее примѣнять къ мимезису, совершенно отвлекаясь отъ метексиса“. Правъ въ этомъ смыслѣ и Протагоръ съ своимъ провозглашеніемъ полнѣйшей относительности понятія истины, правъ и Леопарди, который стонетъ въ своихъ стихахъ:

Fieramente mi si strinse il core
A pensar come tutto al mondo passa
E quasi orma non lascia...

Но весь этотъ миметическій лабиринтъ человѣческаго сознанія, весь безысходный мракъ нескончаемыхъ блужданій по пажитямъ дурной безконечности—обусловленъ кореннымъ образомъ тѣмъ, что самое понятіе мимезиса борется не въ основномъ и благомъ смыслѣ, а въ смыслѣ производномъ и отрицательномъ. Мимезисъ понимается не изъ своего логическаго и онтологическаго существа, а изъ своей софистической модальности. Сущность психологизма, во второй философіи наименованная партикуляризмомъ, теперь получаетъ новый признакъ — миметизма. Психологизмъ и есть та система и тотъ строй мысли, въ которыхъ мимезисъ есть альфа и омега познавательныхъ процессовъ и въ которыхъ вещная поверхность дѣйствительности скрываетъ живой ликъ міра и творческій и подвижный смыслъ его исторіи[1]).

Корень всѣхъ недоразумѣній и заблужденій въ философіи *неправильное пониманіе мимезиса.* Нельзя характеризовать *сущность* какого-нибудь понятія по его дурной модальности, и опасность такой лже-дефиниціи становится особенно грозной и роковой по своимъ послѣдствіямъ, если она касается одной изъ самыхъ коренныхъ и всеохватывающихъ категорій человѣческой мысли. Существо мимезиса нужно опредѣлять по его глубинному и основному признаку, а этотъ признакъ, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что мимезисъ есть явленіе первоначальной и онтологической способности духа—рефлексіи, эта же способность—есть спо-

---

Prot. II, 20, 12—13, I, 652, II, 19, 9.

собность эксплицированія, выявленія, наименованія, усовершенія. Въ своемъ первоначальномъ смыслѣ рефлексія органически едина съ интуиціею, и, въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ, мимезисъ есть живое явленіе метексиса, или иначе—мимезисъ есть метексисъ, дошедшій до полноты своего выраженія и нашедшій въ немъ (мимезисѣ) свое живое, собой исполненное лицо. Это положительное истолкованіе логической и метафизической сущности феномена, сдѣланное въ духѣ платоновскаго Федра (ибо мимезисъ и есть основной принципъ феноменологіи) даетъ возможность Джоберти на дѣлѣ, in actu, осуществить тотъ универсализмъ, который во второй періодъ былъ осознанъ имъ, какъ главнѣйшая задача философіи. Поскольку она устанавливаетъ *абсолютную неразрывность мимезиса и метексиса по существу—въ порядкѣ онтологическомъ*, постольку для нея нѣтъ событія въ мірѣ и нѣтъ такого творческаго явленія въ области антропологическаго сознанія, которое, при всемъ своемъ дурномъ миметизмѣ, хотя бы безконечно отдаленнымъ и искаженнымъ образомъ, не было бы связано съ *возможностью* соотвѣтствующаго метексиса, и потому—теперь уже обоснованно и мотивированно—Джоберти можетъ сказать: „Всякая идея, всякій фактъ истинны. Нѣтъ ничего ложнаго. Ложно лишь отрицаніе“ [1]). Есть діалектическая пропасть между этимъ положеніемъ Джоберти и соотвѣтствующимъ положеніемъ Гегеля: „все дѣйствительное разумно“. Кромѣ коренныхъ различій по контексту, нами отмѣченныхъ раньше, Джоберти, въ противоположность Гегелю, говоритъ въ данномъ случаѣ о возможности соотнесенія каждой формы мимезиса съ соотвѣтствующимъ метексисомъ, а не о реальной и свершившейся ихъ соотнесенности. Мимезисъ въ искаженномъ видѣ эмпирической дѣйствительности представляетъ собою начало отвлеченное, т. е. въ себѣ замкнутое и враждебно уединившееся. Это отъединеніе есть то отрицаніе въ миметическомъ явленіи, которое есть его реальная ложь, его реальное безсмысліе и его реальное зло. Всякая идея и всякій фактъ истинны только для того, кто съумѣетъ высвободить ихъ изъ враждебнаго и тупого уединенія и взглянуть на нихъ изъ всеохватывающаго центра. Другими словами, „все дѣйствительное разумно“ для Джоберти *въ потенціи*, и все уродливое миметическое жаждетъ и стенаетъ вмѣстѣ со всею плѣненною тварью о метексисѣ, объ освобожденіи, соединеніи.

[1]) Prot. I, 67, II, 37, 45, 122, 135.

Мимезисъ во всѣхъ своихъ искаженіяхъ есть для Джоберти *задача*, проблема мысли и духовнаго дѣйствія, и осознаніе его частичной правды есть творческій актъ метексиса, а не самъ мимезисъ,—т. е. моментъ преодолѣнія мимезиса, а не его составная часть. Мимезисъ самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ судьбами антропологическаго начала, и, поскольку вся область мимезиса признается потенціально разумной и потенціально соотнесенной со всеразрѣшающимъ метексисомъ, постольку вся исторія міра и вся исторія человѣческаго дѣйствія и духовнаго творчества признается Джоберти за потенціальное *откровеніе*, т. е. за нѣчто такое, что можетъ и должно быть осознано, какъ откровеніе *человѣка* о своей творческой сущности, метафизически становящейся и осуществляющей въ историческомъ процессѣ живую Идею вѣчной исторіи.

XX.

Вся область мимезиса, отвлеченнаго и искаженнаго, *можетъ быть* соотнесена съ соотвѣтствующимъ метексисомъ, осознана какъ пути антропологическаго начала, и въ этомъ смыслѣ зло миметизма *можетъ быть* обращено въ добро. Но это не означитъ вовсе, что сущность творческой задачи человѣка совпадаетъ съ миметической его дѣятельностью. Напротивъ, кореннымъ образомъ метафизическая задача человѣка разрѣшается лишь метексисомъ, и еслибъ не было метексиса, весь мимезисъ превратился бы въ одну сплошную неудачу. Сама личность человѣка, какъ дѣйствующее орудіе всѣхъ миметическихъ процессовъ, можетъ разсматриваться въ ея эмпирической наличности и въ ея онтологической заданности. И тогда „человѣческая личность такъ, какъ она существуетъ теперь,—есть мимезисъ; лишь раскрываясь она становится метексисомъ“. Лишь въ своемъ метексическомъ раскрытіи, т. е. въ своемъ творческомъ движеніи къ разрѣшенію метафизической задачи, человѣку истинно *открывается* нѣчто новое, невиданное и не слыханное, тогда какъ мимезисъ всегда лишь преддверіе откровенія и лишь отрицательный къ нему подходъ.

„Истинный прогрессъ есть движеніе къ метексису“. Та пластичность трансцендентнаго, установленіе коей является одной изъ оригинальнѣйшихъ чертъ второй философіи Джоберти, реализуется въ актахъ метексиса. Снятіе границы возможно лишь

черезъ положительное творчество, діалектически примиряющее благое движеніе антропологическаго начала съ вторымъ и новымъ творчествомъ Сущаго, или Его откровеніемъ. „Христіанство есть сверхприрода, или природа, взятая въ ея безконечной потенціи. Другими словами, христіанство есть сама природа, но взятая какъ метексисъ. Сверхприрода есть абсолютный метексисъ того, мимезисомъ чего является природа въ нынѣшнемъ видѣ. Сверхприрода завершенная, или космосъ метексическій, будетъ осуществленъ лишь въ палингенезіи. Сверхъестественное, какъ событіе теперешней жизни, есть несовершенное предвареніе сверхъ-естества, послѣдняго и абсолютнаго". Сверхъестественное есть начаточный метексисъ природно-миметическихъ энергій. „Порядокъ природы конечность. Сверхприрода же есть безконечность. Человѣкъ причастенъ безконечности и ея алчетъ, въ силу природы, которой онъ обладаетъ. Понятіе отвлеченной и чистой природы есть чистѣйшая химера, столь же противорѣчивая, какъ квадратура круга. *Природа сама и всеобщимъ образомъ стремится къ сверхприродѣ.* Это есть метексисъ, палингенезія, послѣдній моментъ всего динамическаго развитія. Поэтому природа безъ сверхприроды, мимезисъ безъ метексиса, есть природа, возставшая на себя самое и себѣ противорѣчащая, т. е. природа противоприродная". Пантеисты дѣлаютъ двѣ ошибки вслѣдствіе непониманія космическихъ и историческихъ процессовъ метексиса. Они либо сверхприроду считаютъ природою и безконечность актуальную понимаютъ подъ схемою конечности, либо абсолютизируютъ метексисъ, считая его самóю божественною сущностью. „Подъ natura naturans пантеисты разумѣютъ само абсолютное, тогда какъ natura naturans есть всего лишь метексисъ, а natura naturata— есть мимезисъ. Слѣдовательно нужно четко различать три понятія: 1. типъ природы, т. е. Логосъ, Идею, Сущее; 2. natura naturans т. е. метексисъ; 3. natura naturata, т. е. мимезисъ"[1]).

Все, что кажется правильнымъ съ точки зрѣнія мимезиса, получаетъ обратный смыслъ съ точки зрѣнія метексиса. На пессимистическій стонъ Леопарди, приведенный выше, Джоберти отвѣчаетъ. „Въ метексическомъ смыслѣ ничего не проходитъ, и *все оставляетъ свой идеальный слѣдъ.* Проходятъ египтяне, греки, римляне, но ихъ идеи остаются, и нѣтъ мысли, которая бы погибла. Культура есть живое цѣлое всѣхъ прошлыхъ мыслей,

[1]) Prot. I, 32, II, 7. Riv. 11, Prot. II, 12.

накопляющихся путемъ осуществленія первоначальной потенціи. Чувственное проходитъ, какъ чувственное, но остается, какъ событіе духовное. Оно остается, поскольку успѣло проявиться и стать черезъ это мыслью, и завоевываетъ себѣ нетлѣнное мѣсто въ сокровищницѣ всечеловѣческаго метексиса". Всѣ миметическія точки зрѣнія признаются отвлеченными, партикуляристическими и потому ложными. Ихъ частичная правда, правда пути или проходимаго момента, можетъ быть постигнута не изъ нихъ самихъ, а изъ метексиса и инкорпорируется въ общую сокровищницу постигнутой и все расширяемой Истины въ творчески осмысленномъ и преображенномъ видѣ. „Проблемы миметической науки часто теряютъ свой смыслъ въ наукѣ метексической, ибо въ своей постановкѣ зависятъ часто отъ чисто субъективныхъ условій искаженнаго мимезиса".

Но и метексисъ, подобно мимезису, какъ было сказано выше, пораженъ „измѣненіемъ всей сферы существующаго". Мы имѣемъ въ нашемъ натуральномъ состояніи лишь разбитые на тысячи кусковъ и кусочковъ фрагменты первоначальной эдемской интуиціи. Каждый изъ этихъ кусковъ, брошенный въ историческій процессъ, ищетъ одновременно своей исходной цѣлости и своего творческаго роста. Трагическая діалектика „медіэвальнаго" бытія заключается въ томъ, что исходная цѣлость можетъ обрѣтаться лишь путемъ движенія впередъ, т. е. путемъ творческаго роста. Творческій же ростъ возможенъ на основѣ исходной цѣлостности. Поэтому метексисъ въ его натуральномъ видѣ пораженъ дурною, несводимою къ единству, множественностью и плюралистическою распыленностью. Чтобы собрать осколки метексиса, чтобы сообщить космической исторіи то единство, безъ котораго она была бы поражена дурной безконечностью своего внутренняго противоборства и безмѣрностью своего плюрализма, нуженъ высшій организующій принципъ, и этотъ принципъ есть *откровеніе Сущаго*, то откровеніе, которое, по мысли Джоберти, было бы интегральною частью и идеальной эдемской исторіи, а не только тяжелыхъ и трудныхъ путей историческаго процесса въ модальностяхъ, измѣненныхъ грѣхопаденіемъ. Откровеніе Сущаго вторымъ твореніемъ создаетъ новый благодатный центръ всечеловѣческаго метексиса, постепенно собирающаго и объединяющаго всечеловѣчество въ единый организмъ высшаго порядка. Это откровеніе имѣетъ два главныхъ эона. До Христа человѣчество двигалось и было ведомо къ „θеандріи", т. е. къ вочеловѣ-

ченію Бога. Послѣ Христа человѣчество движется и ведется къ „теозису", т. е. къ оббженію міра и человѣка. „Будущее античныхъ вѣрованій есть богочеловѣчество. Будущее современныхъ вѣрованій—палингенезія. Какъ богочеловѣчество обнимаетъ все свое пріуготовленіе, т. е. времена предшествующія, такъ палингенезія обнимаетъ въ предвареніи и наши времена. И цивилизація, понятая въ широкомъ смыслѣ, есть зачинаніе палингенезіи". „Переходъ отъ мимезиса къ метексису свершается въ индивидуумѣ и въ родѣ. По отношенію къ индивидууму онъ означаетъ силу юности, возростаніе, пріобрѣтеніе новыхъ совершенствъ и переходъ къ новой іерархіи. По отношенію къ человѣческому роду онъ есть осуществленіе его конкретнаго единства. Актуализированное и конкретное единство человѣческаго рода въ состояніи метексическомъ и сверхмірномъ на христіанскомъ языкѣ называется Церковію торжествующею, точно такъ-же какъ потенціальное и миметическое единство человѣческаго рода есть Церковь воинствующая"[1]).

Разсмотрѣніе религіозной философіи Джоберти, выросшей изъ метафизико-исторической концепціи его второго міровоззрѣнія, не входитъ въ задачу настоящаго изслѣдованія. Но для общей характеристики духовныхъ позицій, занятыхъ Джоберти въ послѣдніе годы, важно отмѣтить, что универсализмъ его заданій былъ имъ перенесенъ и въ религіозную область. Отъ былыхъ ультрамонтанскихъ мотивовъ, отъ былого церковно-политическаго папизма не остается слѣда. Церковь какъ метексисъ—для него одно. Церковь какъ мимезисъ—другое. Все миметическое въ Церкви должно быть подчинено безусловно метексису и съ нимъ координировано. Метексисъ же есть абсолютная свобода, свобода въ положительномъ и актуальномъ смыслѣ, свобода вдохновенія, религіознаго творчества и созиданія. Таинство, религіозное существо догматовъ, принципъ іерархіи суть нетлѣнныя святыни и осуществленный метексисъ. Научное выраженіе догматовъ, историческія формы іерархіи и церковный бытъ по существу миметичны и потому текучи, подвижны, усовершимы и принципіально подлежатъ координированію съ моментами высшаго движенія духа. Поэтому одно изъ своихъ сочиненій Джоберти посвящаетъ *живолической реформѣ Церкви*, въ коемъ даетъ глубокомысленное ученіе о Церкви какъ о безусловной свободѣ, близкое

[1]) Prot. II, 22. Riv. 17. Lib. 157.

и по существу и по выраженіямъ къ концепціи Хомякова. Оставаясь католикомъ и давая католичеству новую, творческую, рѣдкую по своему универсализму *каѳолическую* форму исповѣданія, Джоберти съ пророческою суровостью говоритъ о всѣхъ миметическихъ сторонахъ католической Церкви. „Римъ не знаетъ ни временъ, ни мѣстъ, ни людей. Онъ худшій изъ кормчихъ. Онъ ведетъ церковный корабль на подводныя скалы, не умѣя обходить ихъ. Онъ глухъ ко всѣмъ совѣтамъ. Поэтому сопротивленіе католиковъ блужданіямъ Рима, сопротивленіе, проводимое съ должною мѣрою, нынѣ болѣе, чѣмъ когда либо, необходимо для спасенія самого Рима".

XXI.

Между мимезисомъ и метексисомъ въ „медіэвальномъ" бытіи существуетъ глубочайшая противоположность. Мимезисъ и метексисъ имѣютъ каждый свои законы и развиваются по своимъ путямъ автономно. Но чрезвычайно опасно поддаваться тѣмъ quasi критическимъ представленіямъ о полномъ разрывѣ между мимезисомъ и метексисомъ, которыя являются партикуляристическими предразсудками, закрѣпляющими софистическую и искаженную модальность пораженнаго грѣхомъ миметизма и уничтожающими его благое существо. Мимезисъ въ своей основѣ святъ, какъ свята плоть, какъ свята сущность феномена. Отказаться отъ мимезиса значитъ отказаться отъ плоти, отказаться отъ феномена, отказаться отъ разрѣшенія метафизико-исторической задачи исторіи. Одинаково гибельно—какъ замыкаться въ дурной модальности мимезиса, такъ и отрываться отъ его благой сущности. Поэтому „религія должна быть внѣшней, публичной, конкретной, индивидуальной, духовной, абстрактной, частной. Религія должна быть не только метексисомъ, но и мимезисомъ. Элементъ миметическій въ представленіяхъ о Богѣ можетъ быть православнымъ и неправославнымъ. Неправославнымъ будетъ пантеизмъ во всѣхъ своихъ видахъ, начиная съ фетишизма и кончая идеализмомъ. Православнымъ—воплощеніе Бога, или Богочеловѣчество. Это есть православный, богословскій матеріализмъ, точно такъ же какъ вѣра въ воскресеніе есть православный матеріализмъ—психологическій"[1]).

---

[1]) Riv. 2. Ср. Вл. Соловьевъ. Сочиненія, I, 269.

Отъ метексиса есть положительный и внутренній переходъ къ мимезису: т. е., ноуменъ міра, согласно своей высшей и божественной природѣ, проявляется, *расцвѣтаетъ* въ феноменѣ. Это значитъ, что есть и обратный переходъ отъ мимезиса къ метексису, отъ феномена къ ноумену. Какъ бы ни было трудно найти эти заброшенные, часто совершенно размытые пути, важно установить въ принципѣ, основоположительно, что они существуютъ. Переходъ отъ мимезиса къ метексису Джоберти называетъ *инверсіей, обращеніемъ*. Миметическія энергіи, въ своихъ блужданіяхъ осознавая свой недолжный отрывъ отъ метексиса, могутъ преодолѣвать свои дурныя модальности путемъ обращенія къ своему существу, а въ этомъ существѣ есть органическая связанность съ метексисомъ, создающая возможность истинной инверсіи. Прогрессъ въ области антропологическаго сознанія самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ понятіемъ инверсіи. Миметическія энергіи своею положительною и отрицательною дѣятельностью способствуютъ четкому осознанію *границъ*, т. е. аналитическому уясненію *характера трансценденгности* въ каждомъ данномъ вопросѣ и предварительному установленію той проблематики, которая въ цѣломъ историческаго развитія является преблематикой заданности, т. е. осознаніемъ дѣйствительныхъ и частныхъ условій онтологической задачи, и это сознаніе вплотную подводитъ къ творческому ея разрѣшенію, т. е. къ соотвѣтствующему метексису.

Принципъ инверсіи, примѣненный къ общимъ представленіямъ объ историческомъ процессѣ, окончательно и типически конкретизируетъ метафизико-историческую концепцію Джоберти и подчеркиваетъ органическое мѣсто въ ней всеувѣнчивающаго понятія палингенезіи. Въ феноменологической основѣ историческаго процесса лежатъ понятія времени и пространства. Сосуществованіе и послѣдовательность безусловно отдѣлены другъ отъ друга и въ этой отдѣленности *основа всего миметизма въ двухъ его ликахъ*. Другими словами, отдѣленность сосуществованія отъ послѣдовательности является не только результатомъ катастрофическаго „измѣненія всей сферы существующаго“, но и особенностью существа исторической задачи въ ея первоначальной „эдемской“ постановкѣ. Эта задача метафизически формулируется, какъ творческое и самостоятельное созданіе *связи* между сосуществованіемъ и послѣдовательностью и совершенное объединеніе ихъ въ полнотѣ реализованнаго достиженія актуальной безконечности. Исторически же, въ условіяхъ „медіэвальнаго“ бытія, эта задача мо-

жетъ разрѣшаться лишь частично, начаточно, эмбріонально, какъ начаточныя формы инверсіи между тремя измѣреніями космическаго времени и частичное сведеніе ихъ къ единству, антиципирующему палингинезію. Исторически задача эта формулируется какъ преодолѣніе софистичности, исключительности и дурной, фатальной партикуляристичности *настоящаго*, и двойное актуализированіе его въ направленіи къ прошлому и будущему. Особыми актами анамнезиса и дѣятельностью воспроизводящей фантазіи человѣчество непрерывно творитъ свое прошлое. И нужно, чтобы эта дѣятельность была не только памятью охраняющею, но и памятью, активно прозрѣвающею. „Нынѣ исторія должна быть не только хранительницей памяти о прошломъ, но и творческою отгадчицею былого, т.-е. отгадчицею природныхъ началъ и ступеней истиннаго прогресса, исполняя тѣмъ функцію, въ древности приписываемую Эпимениду Критскому, который угадывалъ не тайны будущаго, а тайны прошлаго". Съ другой стороны необходимо творчески, активно расширять настоящее въ направленіи къ будущему. Эту инверсію Джоберти наименовываетъ новымъ словомъ: *обудуществленіемъ* ((infuturare, futurazione). Она состоитъ въ томъ, что будущее вводится творческимъ процессомъ въ настоящее и тѣмъ расширяетъ и актуализуетъ его. „Древность знала лишь настоящее человѣческой природы". Изъ этого настоящаго вышла и вся новая философія до Гегеля включительно, которая либо продолжала, либо искажала философію древности. Основы „дифференціальной", философіи Джоберти, „философіи актуальной безконечности" естественно, приводятъ его къ тому, что статическія понятія времени и пространства онъ осознаетъ въ ихъ метафизической подвижности и пластичности и подчиняетъ ихъ основному понятію сверхразумнаго, какъ задачи, какъ трансцендентности, какъ высшаго небеснаго призванія человѣка. „Христіанство сформировало истинную природу человѣка при посредствѣ космогоніи и палингенезіи, т.-е. путемъ установленія исходнаго и финальнаго единства человѣческаго рода". И это заставляетъ его съ особеннымъ чувствомъ обращаться къ Востоку, о соединеніи съ которымъ у него мелькнула мысль уже въ церковно-политической утопіи. „Западъ имѣетъ малую интуицію прошлаго и никакого прозрѣнія въ будущее. Ему чужда мысль объ „обудуществленіи", палингенезіи, и онъ едва знаетъ о началахъ. Книга Бытія и Апокалипсисъ двѣ восточныхъ идеи". Новый динамическій и универсальный каѳолицизмъ своего сознанія Джоберти

называетъ „каѳолицизмомъ трансцендирующимъ“ „или инверсіоннымъ“ [1]).

Здѣсь еще разъ поучительно сопоставить трансцендирующій имманентизмъ Джоберти съ безусловнымъ имманентизмомъ Гегеля. Истинный имманентизмъ достигается лишь путемъ разрѣшенія метафизико-исторической задачи и внѣ этого разрѣшенія немыслимъ. Словесное провозглашеніе мнимаго имманентизма, кромѣ философскаго ослѣпленія и всеобщаго статизма, имъ провозглашаемаго, характеризуется абсолютнымъ игнорированіемъ суровой и скорбной дѣятельности космическаго времени, отъ смертоносныхъ особенностей коего не можетъ отфилософствоваться никакая діалектика. Трагическая сплетенность имманентнаго и трансцендентнаго завита въ феноменологической основѣ космическаго процесса, т.-е. во времени и въ пространствѣ, и насколько вѣрно то, что наше *настоящее* есть малая, почти ничтожная часть всецѣлаго бытія и лишь *залогъ* иныхъ возможностей,—настолько же вѣрно то, что имманентность безконечно незавоевана и еще не осуществлена нами, и ея количество и качество прямо пропорціональны нашему реальному овладѣнію космическимъ временемъ. Подлинное достиженіе имманентности есть финальное достиженіе абсолютнаго метексиса *палингенезіи*. „Слѣдовательно, ошибка раціоналистовъ заключаетси въ нетерпѣніи, въ желаніи упреждать знаніе, недостижимое въ условіяхъ земного бытія, т.-е. до завершенія всей космической эволюціи“. „Христіанство есть полное абсолютное откровеніе, но только въ цѣломъ, а не въ своихъ отдѣльныхъ моментахъ, т.-е. не въ своемъ началѣ, а въ своемъ завершеніи. Покрывало было снято смертью Христа, ибо Христосъ, какъ Первенецъ палингенезіи, заключаетъ въ Себѣ потенціи всего христіанскаго развитія. Но безусловное превращеніе тайнъ въ очевидность, сверхразумности въ разумность, полное посвященіе въ лицезрѣніе Сущаго, т.-е. совершенная метексическая религія осуществляется лишь въ палингенезіи, въ условіяхъ неба, а не земли. Актъ есть конецъ; послѣдній конецъ есть предѣлъ хронологическій, восхищеніе времени, эпифанія палингенезійной имманентности. Тогда только завершится откровеніе, и снимется окончательно покрывало, нынѣ лежащее на истинѣ и мѣшающее намъ видѣть ее лицомъ къ лицу“ [2]).

---

[1]) Prot. I, 45. Lib. 191, 197. Riv. 112, 123.

[2]) Riv. 12, 13. Prot. II, 681.

Основныя понятія, которыми Джоберти оперируетъ въ изложенномъ завершеніи своего онтологизма, имѣются въ философіи Платона. Эти понятія суть: *откровеніе*, *мимезисъ*, *метексисъ*. Общую схему откровенія Платонъ даетъ въ *Лисисѣ*. „Любимое любящему должно быть дружественно"; „нѣтъ... любителей, если не отвѣчаетъ имъ любовью мудрость" [1]). Активный *отвѣтъ* самой мудрости на любовь любителя мудрости и есть та форма взаимодѣйствія между ищущимъ постиженія и открывающимся Сущимъ, которая получаетъ конкретность и полноту осознаннаго основоположительнаго принципа въ теоріи экстаза, какъ высшаго и единственно-адэкватнаго пути познанія,—изложенной въ *Федрѣ*. Четыре вида „маніи", здѣсь устанавливаемые, суть не что иное, какъ блистательная форма *положительной философіи откровенія*, ибо откровеніе для Платона, такъ же какъ для Джоберти, есть не одинъ изъ возможныхъ объектовъ философствующей мысли, а само *существо* философіи: безъ Эроса нѣтъ философіи, есть только софистика. Эросъ же принадлежитъ къ четвертому и самому высокому виду „маніи", и есть высшая форма *откровенія*. Въ контекстѣ развиваемой теоріи существа философіи, какъ откровенія, Платонъ устанавливаетъ съ полною опредѣленностью и понятія *мимезиса* и *метексиса*. Красота чувственная есть мимезисъ красоты сверхчувственной. Пробуждая въ душѣ посѣщеннаго Эросомъ анамнезисъ первоначальной интуиціи занебесной сферы и тѣмъ порождая въ немъ *метексисъ божественнаго экстаза*, носитель чувственной красоты (богоподобнаго лица) самъ входитъ въ сферу возбужденнаго имъ „пріобщенія" къ божественной полнотѣ и становится объектомъ воздѣйствія и активнаго духовнаго созиданія со стороны испытавшаго метексисъ. Основная діалектическая схема любви, устанавливаемая въ *Федрѣ*, охватываетъ *четыре* момента, параллельныхъ ученію Джоберти о мимезисѣ, метексисѣ и палингенезіи: 1. мимезисъ объекта; 2. метексисъ-субъекта; 3. метексическую дѣятельность субъекта любви, направленную на объектъ; 4. метексисъ объекта. Только тогда наступаетъ полнота любви, полнота божественной насыщенности и полнота богоподобія. Соединившіеся въ метексисѣ „достигаютъ столь великаго блага, больше котораго не могутъ дать человѣку ни человѣческій разумъ, ни божественное изступленіе" [2]).

---

[1]) Lys. 212 E; 212 D.

[2]) Phaedr. 256 B.

Если къ этому прибавить идею положительной сверхразумности, также устанавливаемую въ *Федрѣ*,—то мы увидимъ, что всѣ основныя категоріи, въ коихъ Джоберти раскрываетъ феноменологически основную мысль второй своей философіи, уже имѣются въ наличности въ системѣ Платона. Это еще разъ показываетъ, до какой степени платонична была мысль Джоберти и что даже тогда, когда ему казалось, что онъ, вмѣстѣ съ новой философіей, оставляетъ за собою мысль древнюю, онъ, на самомъ дѣлѣ, для выраженія своихъ *новыхъ* узрѣній и дѣйствительно *новыхъ* концепцій, неизбѣжно долженъ былъ лишь творчески расширять и истолковывать систему органическихъ и потому символически-всеохватывающихъ категорій философіи Платона. Метафизика исторіи, съ творческою первоначальностью узрѣваемая Джоберти, есть то, чего лишена была не только философія новая, но и вершина философіи древней—философія Платона. Но всѣ основы этой метафизики, всѣ первоначальные элементы, образующіе ея многоцвѣтную ткань, содержатся въ философіи Платона, и лишь въ философіи Платона. И потому, выходя за предѣлы философіи Платона, понимаемой статически и фактически, Джоберти на самомъ дѣлѣ лишь продолжалъ и усовершалъ философію Платона, понимаемую динамически и эйдетически. Другими словами, ту область явленій, которой не существовало еще для Платона, онъ завоевалъ для платоническаго міросозерцанія, ибо понялъ ее съ платонической каѳоличностью и онтологичностью.

---

5. Заключительныя замѣчанія.

XXII.

Изложеніе второй философіи Джоберти, нами сдѣланное, было построено на принципѣ положительнаго *истолкованія*. Разъясненіе ея общаго смысла было введено интегральною частью въ само ея разсмотрѣніе, и потому намъ не нужно дѣлать теперь такого пространнаго ея освѣщенія, какое было сдѣлано нами въ концѣ второй части настоящей работы. Мы можемъ ограничиться болѣе краткими замѣчаніями, которыя, относясь къ завершительнымъ концепціямъ Джоберти, тѣмъ самымъ будутъ имѣть въ виду все цѣлое его философіи и потому носить *заключительный* характеръ.

Мы должны отмѣтить, прежде всего, что, поставивъ себѣ цѣлью выявить выпукло и ярко основную мысль второй философіи Джоберти, которая до сихъ поръ оставалась нерасшифрованной, мы принуждены были оставить безъ разсмотрѣнія много отдѣльныхъ соображеній Джоберти по затронутымъ вопросамъ, соображеній чрезвычайно яркихъ и предвосхищающихъ нѣкоторыя изъ весьма значительныхъ прозрѣній послѣдующихъ десятилѣтій умственнаго развитія Европы. Сочиненія Джоберти, написанныя въ послѣдніе годы, не только проникнуты одною громадною философскою мыслію, носящей умозрительный и метафизическій характеръ, но и изобилуютъ блестящимъ множествомъ частныхъ наблюденій, полныхъ живого остроумія, психологической проницательности и жизненной углубленности. Впрочемъ, эти мысли требуютъ не изложенія и не истолкованія, а всего лишь разумной выборки и отдѣльнаго изданія. Несмотря на все свое богатство и блескъ, онѣ не могутъ притязать на роль той „декоративной живописи и скульптуры“, которыя постулировались бы требовательнымъ глазомъ отъ вполнѣ завершенной „системы“. Какъ мы видѣли, завершительный сводъ надъ обширнымъ цѣлымъ онтологической философіи Джоберти успѣлъ возвести, но къ работѣ внутренней отдѣлки возведеннаго зданія онъ не успѣлъ и приступить. Мы видимъ съ полной опредѣленностью большія и основныя линіи его новой грандіозной концепціи, но разработку важнѣйшихъ деталей, при посредствѣ коихъ онъ могъ бы „свести“ свою философію „съ неба на землю“, въ томъ смыслѣ, въ какомъ приписывалось Цицерономъ „сведеніе философіи съ неба на землю“ Сократу,—мы можемъ только угадывать и творчески возсоздавать. Эту черту второй философіи Джоберти я бы не рѣшился наименовать *недостаткомъ* въ обычномъ смыслѣ слова. Ибо не приступилъ онъ къ аналитической разработкѣ важнѣйшихъ частностей не потому, что бы эта работа была трудна для него, и еще менѣе потому, что въ контекстѣ его міровоззрѣнія были какія-либо внутреннія къ тому препятствія. Причина, по которой оборвалась, не вполнѣ выразивъ себя, его напряженная и горящая мысль, была внѣшней и трансцендентной. Его работу прервала смерть. Поэтому мы можемъ чрезвычайно сѣтовать на то, что одна изъ значительнѣйшихъ системъ философіи XIX вѣка осталась не вполнѣ законченной, мы можемъ испытывать чувство глубокаго сожалѣнія, что огромное діалектическое дарованіе Джоберти не развернулось съ полнымъ

блескомъ въ разрѣшеніи сравнительно небольшой и нетрудной для него задачи, остававшейся еще неразрѣшенной, но критиковать эту незавершенность, считая ее за положительный и органическій недостатокъ, было бы несомнѣнной несправедливостью. Частичная недовершенность второй философіи Джоберти должна вызывать тѣ же чувства сожалѣнія безъ критики, что вызываетъ у насъ безвозвратная потеря *эстетики* Вл. Соловьева. Эта книга была объявлена, какъ печатающаяся, ибо до послѣднихъ деталей готова была въ головѣ Соловьева,—но внезапная смерть вмѣстѣ съ мыслителемъ унесла созрѣвшій въ немъ плодъ.

Намъ хочется, напротивъ, подчеркнуть не частичную недовершенность философскихъ концепцій Джоберти, а существенную и внутреннюю ихъ завершенность. Въ первомъ періодѣ мысль Джоберти была обращена съ особенной силой къ истокамъ, къ началамъ, къ „*трансцендентальному прошлому разума*“. Въ этомъ обращеніи онъ имѣлъ многихъ предшественниковъ и многихъ учителей, имена коихъ съ полной открытостью онъ называетъ при всякомъ удобномъ случаѣ. Поэтому задачей его философствованія было не столько пробить новые пути и установить новыя „вѣхи“, сколько синтезировать достигнутые до него результаты, свести къ строгому и четкому единству отдѣльные и разбросанные лучи умозрительныхъ достиженій всей предшествующей философіи, понятой какъ единое и священное дѣло человѣческаго разума. Кромѣ таланта метафизической памяти, безъ коего невозможенъ синтезъ умозрительныхъ достиженій прошлаго,—ибо лишь при способности платоническаго анамнезиса прозрѣнія прошлаго дѣлаются прозрѣніями настоящаго и объединяются естественно, безъ внутреннихъ искаженій, въ новыя болѣе обширныя синтетическія постиженія,—мысль Джоберти въ первый періодъ характеризуется талантомъ метафизической четкости и „контурности“. Въ характеристикѣ *началъ* онъ больше всего избѣгаетъ пантеистической слитности и туманной неопредѣленности, совершенно правильно полагая, что малѣйшая неточность въ характеристикѣ началъ должна имѣть роковыя послѣдствія для всего міровоззрѣнія, на этой характеристикѣ основаннаго. Онъ тщательно отличаетъ понятіе Сущаго отъ понятія существующаго, считая единственною связью между ними понятіе творенія. Несмотря на нѣкоторую статичность первой философіи Джоберти, основное и всеопредѣляющее различеніе, ее проникающее, намъ представляется въ высокой степени обоснованнымъ. Плодотвор-

ность этого различенія, совмѣщающаго глубину синтеза съ остротою анализа, лучше всего доказывается драматическою судьбою первой философіи Джоберти въ исторіи его собственнаго міровоззрѣнія. Когда церковно-политическая утопія, выросшая изъ статическихъ моментовъ первой его философіи, была обличена и отброшена жизнью и когда, вмѣстѣ съ ея крушеніемъ, Джоберти пережилъ общее сотрясеніе всѣхъ своихъ убѣжденій, тогда вдругъ открылось съ полною очевидностью, что въ своей первой философіи Джоберти имѣлъ великолѣпныя начала, недостатокъ коихъ заключался только въ томъ, что они были *началами* и не имѣли соотвѣтствующаго *развитія* и *продолженія*. Богатые „таланты“ исходныхъ принциповъ оказались зарытыми въ землю, неиспользованными, не пущенными въ жизненный „ростъ“; но въ то же самое время духовный кризисъ, пережитый Джоберти, съ ясностью показалъ, что работа первой его философіи была глубоко необходимой, ибо творческій расцвѣтъ его дальнѣйшей, онтологической мысли сталъ возможенъ лишь на основѣ четкихъ метафизическихъ различеній первой его философіи. Внѣ контекста общихъ онтологическихъ основоположеній первой философіи динамическія концепціи второй его философіи были бы совершенно немыслимы. Универсализмъ, синтетичность, всеобъемлемость и подлинная вселенскость основныхъ устремленій его метафизики исторіи явились истиннымъ и органическимъ плодомъ трезвой и непримиримой четкости въ характеристикѣ исходныхъ началъ. Органическое понятіе будущаго оказалось связаннымъ съ теоріей „сверхразумнаго“. Эта же теорія была и однимъ изъ замѣчательныхъ достиженій платонической „контурности“ метафизическихъ „редукцій“ первой философіи.

Поэтому обращеніе отъ „началъ“ къ „концамъ“, отъ исхода къ завершенію, отъ космогоническихъ темъ къ палингенезійнымъ, отъ міровой этіологіи къ міровой телеологіи,—обращеніе, психологически связанное съ кризисомъ міровоззрѣнія, идеологически и внутренно обусловлено самимъ *существомъ* онтологической философіи. Поэтому и *новыя темы* второй философіи Джоберти были какъ бы предусмотрѣны философіей первою, и характеръ ихъ трактованія былъ предопредѣленъ первоначально занятою, безусловно онтологическою „установкою сознанія“.

Обращеніе къ „концамъ“ и проблема міровой телеологіи, благодаря этому, получила исключительно оригинальное и значительное освѣщеніе. До Джоберти проблема „конца“ вовсе не существо-

вала въ сознаніи философовъ. То, что говорили о міровомъ процессѣ философы, не имѣло никакого отношенія къ его завершительной стадіи. Джоберти замѣчателенъ тѣмъ, что проблему завершенія и конца понялъ съ истинно философскою универсальностью, какъ одну изъ основныхъ проблемъ *теоретической* философіи, обозначивъ съ полною опредѣленностью „равно-великость", равнозначительность обѣихъ коренныхъ темъ—темы начала и темы конца,—и въ то же время безусловную несводимость и несхожесть ихъ между собою. Эту особенность его философіи можно охарактеризовать однимъ положеніемъ: первый въ исторіи міровой мысли, Джоберти разработанно ставитъ вопросъ *о трансцендентальномъ будущемъ разума* въ томъ же самомъ грандіозномъ смыслѣ, въ какомъ въ философіи Шеллинга былъ поставленъ вопросъ о его *трансцендентальномъ прошломъ*. Только это открытіе Джоберти, открытіе цѣлой новой *половины* проблемы, до тѣхъ поръ не существовавшей, дѣлаетъ возможною подлинно универсальную постановку вопроса объ имманентности и трансцендентности и впервые четко опредѣляетъ понятіе дѣйствительной, существенной, метафизической подвижности антропологическаго начала, безъ коей всѣ представленія о сущности исторіи неизбѣжно носятъ характеръ феноменалистической недоговоренности.

При характеристикѣ началъ, слѣдуя Вико, Джоберти говорилъ: о Богѣ можно сказать, что Онъ *есть*, но нельзя въ собственномъ смыслѣ сказать, что Онъ *существуетъ*. Теперь въ существующемъ онъ открываетъ потенцію Сущаго, которая есть не что иное, какъ *небесное призваніе* существующаго. Осуществляя это призваніе въ историческомъ процессѣ, существующее *восуществляется* въ Сущее и не только существуетъ о Немъ, но и осуществляется въ немъ. Поэтому то, что отвергается Джоберти въ порядкѣ космологическомъ и что отличаетъ его отъ всѣхъ видовъ пантеизма, — утверждается имъ въ безконечномъ смыслѣ въ порядкѣ палингенезійномъ. Если на міровой процессъ взглянуть не изъ началъ, а изъ концовъ и имѣть въ виду реальное восуществленіе въ Сущее, въ немъ совершающееся, тогда можно сказать недопустимое въ космологическомъ смыслѣ: Богъ и *есть*, и *существуетъ*.

Послѣднимъ положеніемъ Джоберти замыкаетъ начала и концы своей системы и показываетъ ея глубочайшую внутреннюю завершенность. Пусть это только *сѣмя* будущихъ произрастаній, а не само многовѣтвистое дерево, но сѣмя это сформировалось

до конца въ своей безусловной новизнѣ и оригинальности и рано или поздно, упавши въ подходящую почву, должно принести соотвѣтствующій своей природѣ богатый плодъ. Новая мысль родилась и погибнуть уже не можетъ.

XXIII.

На всемъ протяженіи нашего изслѣдованія мы старались, не обременяя работы отступленіями, охарактеризовать міровоззрѣніе Джоберти,—во-первыхъ, путемъ указанія существенныхъ чертъ *отличія* между его философіею и системами, которыя при первомъ взглядѣ могли казаться близкими и родственными его концепціямъ, и, во-вторыхъ, путемъ указанія глубокихъ и неожиданныхъ *встрѣчъ* его мысли съ самыми разнообразными философами древними и новыми, ему предшествовавшими и за нимъ слѣдовавшими. Такъ, мы показали, что сближеніе первой философіи Джоберти съ ученіями французскихъ неокатоликовъ, сдѣланное въ работахъ Сольми и Джентиле, фактически не обосновано и глубоко противорѣчитъ истиннымъ заданіямъ мысли Джоберти въ первый, основоположительный ея періодъ. Такъ, мы показали еще, что насильственное гегельянизированіе Джоберти второго періода, предпринятое съ большимъ паѳосомъ Спавентой и въ наши дни поддержанное Джентиле, основано на рѣшительномъ непониманіи главной метафизико-исторической мысли второй философіи Джоберти. Теорія *пластической трансцендентности* и грандіозное открытіе *трансцендентальнаго будущаго разума* превращаетъ Джоберти въ безусловнаго *антипода* Гегелевой философіи—въ самаго глубокаго, въ самаго принципіальнаго, въ самаго радикальнаго противника Гегелевой теоріи внутренней неподвижности человѣка и исключительной обращенности Гегеля къ двумъ измѣреніямъ космическаго времени съ рѣшительнымъ игнорированіемъ измѣренія третьяго, т. е. будущаго.

Съ другой стороны, путемъ параллельныхъ ссылокъ мы старались показать рѣдкую историко-философскую насыщенность умозрительныхъ теорій Джоберти. Кромѣ исторической *зависимости* отъ цѣлаго ряда мыслителей онтологическаго направленія, Джоберти въ вольномъ порывѣ своего философскаго творчества встрѣчается съ самыми трудными и неясными постиженіями Вико и Платона, вовсе не зная объ этомъ, и продолжаетъ

ихъ въ тѣхъ вершинныхъ ихъ идеяхъ, которыя были не восприняты исторіею и оставались безусловно подъ спудомъ. Подобно тому какъ философія нѣмецкаго идеализма даетъ возможность глубже заглянуть въ потаенные и прикрытые мотивы системы Канта,—и философія Джоберти существенно освѣщаетъ глубокомысленнѣйшія, но оставшіяся не развитыми мысли Вико о recta natura humana и storia ideale, а также идею положительной сверхпостижимости, высказываемую Платономъ. Для изученія Вико, до сихъ поръ не оцѣненнаго достаточно со стороны конкретной метафизики его *Новой Науки*, философія Джоберти можетъ послужить настоящимъ ключомъ. Но, кромѣ этой встрѣчи съ мыслителями прошлаго, Джоберти характеренъ постоянными встрѣчами съ замѣчательными явленіями въ области мысли ему современной и за нимъ послѣдовавшей. Почти не зная о системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, онъ съ необычайною чуткостью воссоздаетъ ихъ по немногимъ отрывочнымъ свѣдѣніямъ, до него дошедшимъ, и читая его сочиненія, никогда не хочется съ досадой сказать: онъ, навѣрное, высказался бы иначе, еслибъ зналъ ближе и лучше системы своихъ противниковъ. Отъ этого знанія измѣнилась бы внѣшняя форма его высказываній, но существо его мысли направлено почти всегда мѣтко на дѣйствительный недостатокъ отвергаемыхъ имъ воззрѣній.

Какъ истинный платоникъ, Джоберти былъ проникнутъ глубокой устремленностью къ внутренней *синтетичности* и *каѳоличности* своей основной духовной позиціи. Поэтому въ его системѣ духовно дѣйствительны и актуальны цѣлый рядъ современныхъ ему философій, о которыхъ онъ ничего не зналъ, и философій, возникшихъ черезъ нѣсколько десятилѣтій послѣ его смерти. Кромѣ готовности признать относительную правду антропологизма Фейербаха и позитивизма Конта, въ его философіи имѣются на лицо пессимистическая трезвость Шопенгауэра въ оцѣнкѣ земного бытія, глубокая внутренняя солидарность съ „положительной философіей“ Шеллинга (свою философію откровенія онъ пишетъ почти одновременно съ Шеллингомъ), изумительная встрѣча съ Хомяковымъ въ теоріи Церкви, какъ организованной свободы (эту теорію Джоберти излагаетъ за нѣсколько лѣтъ до выхода соотвѣтствующихъ сочиненій Хомякова), острая и универсальная постановка проблемы психологизма, которая съ прискорбной односторонностью стала разрабатываться лишь въ наши дни, и, наконецъ, цѣлый рядъ знаменательныхъ совпаденій съ философіею

Влад. Соловьева, составляющей еще не изжитой, вчерашній день нашего философскаго сознанія. Величіе Джоберти простирается еще дальше. Его философія предвосхищаетъ не только важныя достиженія философской мысли ближайшихъ къ нему десятилѣтій, но и содержитъ нѣчто гораздо болѣе значительное. Его открытіе трансцендентальнаго будущаго въ развитіи человѣческаго разума, его твердое оріентированіе всего міровоззрѣнія на идеѣ актуальной безконечности, его постиженіе имманентности, какъ акта завершительнаго, явно выходятъ за кругозоры современной философіи и ставятъ цѣлый рядъ проблемъ міровой значительности, разрѣшеніе которыхъ можетъ послужить блистательному и плодотворному развитію умозрительной философіи въ будущемъ. Правда, Джоберти не успѣлъ разработать вторую свою философію съ тою аналитическою убѣдительностью, которая сдѣлала бы его открытія очевидными для всѣхъ и, прежде всего, для его соотечественниковъ, все еще находящихся въ духовномъ плѣну у германской философіи;— правда, его сочиненія послѣднихъ годовъ только фрагменты и только наброски,—но все же у безпристрастнаго изслѣдователя не можетъ не получиться твердаго и обоснованнаго убѣжденія, что въ философіи Джоберти намѣчаются съ полною опредѣлительностью *новые пути умозрѣнія*, что своею метафизическою концепціей исторіи Джоберти даетъ цѣлый рядъ такихъ установокъ философскаго сознанія, творчески новыхъ и вселенски значительныхъ, которыя не могутъ быть забыты человѣчествомъ и, несмотря на свою незаконченность и фрагментарное выраженіе, должны быть признаны однимъ изъ самыхъ крупныхъ событій въ исторіи человѣческаго разума послѣднихъ столѣтій.

Военная гроза, разыгравшаяся на нашихъ глазахъ, съ особенной силою подчеркиваетъ глубокую современность философіи Джоберти и ея необычайную близость къ живому смыслу трагическаго столкновенія европейскихъ народовъ въ міровой войнѣ. Говоря это, я имѣю въ виду не изумительное, не разъ высказываемое Джоберти предчувствіе духовнаго одичанія и внутренняго варварства (barbarità interiore), накопляющагося подъ свѣтлыми явленіями европейской культуры, и не странное предвидѣніе Джоберти, что это одичаніе и это варварство будетъ реализовано страною „поэтовъ, мыслителей и философовъ“,—а общія большія линіи его динамическаго онтологизма. Теперь, когда исторія, изъ отвлеченнаго концепта превратилась въ живую и мучительную реальность, воочію свершающуюся и на нашихъ

глазахъ катастрофически измѣняющуюся, реальность, кровно и жгуче насъ интересующую, когда заколебались вѣковые устои жизни и сотряслись многія привычныя основы духовнаго самочувствія человѣчества, и само понятіе человѣчности переживаетъ небывалый кризисъ,—теперь очень полезно вдуматься въ волнующій смыслъ новаго пониманія глубиннаго *смысла исторіи*, устанавливаемаго въ философіи Джоберти, и еще полезнѣе пріобщиться къ его бодрой, выстраданной вѣрѣ въ благую и положительную сущность историческаго процесса,—вѣрѣ, связанной съ основной его вѣрою въ благую и творческую сущность *человѣка*.

К о н е ц ъ.

Экскурсы.

Экскурсы.

I. Джоберти и нѣмецкій идеализмъ.

Джоберти былъ незнакомъ съ подлинниками сочиненій Фихте, Шеллинга и Гегеля. Повидимому, онъ не зналъ нѣмецкаго языка даже въ той небольшой мѣрѣ, въ какой зналъ его Розмини. Изъ нѣмецкой философіи Джоберти зналъ и хорошо усвоилъ лишь *Критику чистаго разума* Канта, переведенную на итальянскій языкъ. Но это вовсе не означаетъ, что ни въ какомъ реальномъ отношеніи къ нѣмецкому идеализму Джоберти не находился. Напротивъ, отношенія эти были очень дѣйствительны, но они отнюдь не слагались изъ такихъ простыхъ элементовъ, какъ изученіе сочиненій Фихте, Шеллинга и Гегеля и вліяніе, пережитое въ результатѣ этого изученія. Какъ извѣстно, впечатлѣніе, вызванное въ умственной жизни Европы появленіемъ системъ названныхъ мыслителей, было огромно. И впечатлѣніе это отнюдь не ограничивалось одними философскими кругами. Несмотря на всю свою трудность и отвлеченность, сочиненія послѣ-кантовскихъ нѣмецкихъ мыслителей были истиннымъ *событіемъ* въ духовномъ самоопредѣленіи европейскаго человѣчества. Этимъ событіемъ были взволнованы даже тѣ, кто прямого отношенія къ философіи не имѣли, а потому слава нѣмецкой философіи разнеслась по всей Европѣ, проникая въ самыя удаленные уголки, и безмѣрно превосходила сколько-нибудь серьезное ознакомленіе съ истинными темами этой философіи. Джоберти съ величайшимъ интересомъ прислушивался ко всѣмъ извѣстіямъ, идущимъ изъ Германіи, зорко вглядывался въ явленіе, въ размѣры котораго онъ проникъ съ самаго начала, но въ виду незнанія языка, въ виду отсутствія сколько-нибудь серьезныхъ изложеній, наконецъ—въ виду того, что нѣмецкій идеализмъ не прошелъ еще весь кругъ своего развитія и въ лицѣ Шеллинга договаривалъ свои чрезвычайно значительныя слова, когда Джоберти уже закончилъ изложеніе первой своей философіи,—въ виду

всего этого онъ принужденъ былъ довольствоваться самыми отраженными и слабыми передачами мысли своихъ старшихъ современниковъ и скорѣе по слуху, чѣмъ по сколько-нибудь адэкватному изложенію, *возсоздавать* ихъ системы и геніальной интуиціею *угадывать* ихъ сокровенный и всемірно-историческій смыслъ. Живой примѣръ того, какъ Джоберти реконструировалъ интересующую его мысль, мы видимъ въ третьемъ томѣ *Введенія*. По нѣсколькимъ цитатамъ изъ Шлейермахера, встрѣтившимся во французскомъ переводѣ *Жизни Іисуса* Штрауса, Джоберти проницательно возсоздаетъ общія религіозно-философскія концепціи Шлейермахера и правильно угадываетъ то, что стоитъ за ними и что ихъ поддерживаетъ (III, 125—190). О Фихте, Шеллингѣ и Гегелѣ Джоберти всегда говоритъ, какъ о чемъ то постигнутомъ имъ, и это потому, что энергіи нѣмецкаго идеализма онъ чувствовалъ въ себѣ самомъ и съ глубочайшимъ духомъ своего времени былъ знакомъ по своему внутреннему опыту и по движеніямъ собственнаго своего духа, а не по однимъ только внѣшнимъ впечатлѣніямъ.

Насколько мы можемъ прослѣдить, матеріалы, по которымъ Джоберти могъ возсоздавать философію нѣмецкаго идеализма, были крайне ограничены и скудны. И это нужно сказать особенно о тѣхъ двухъ десятилѣтіяхъ, въ теченіе коихъ создавалась и опубликовывалась его первая философія. По всей вѣроятности, Джоберти пользовался исторіею философіи *Буле*, переведенной на французскій языкъ (Histoire de la philosophie moderne, précédée d'un abrégé de la philosophie ancienne, Paris, 1816), гдѣ, на ряду съ упоминаніемъ Бека, Маймона и Рейнгольда, довольно пространно излагается философія Фихте. Возможно, что Джоберти знакомъ былъ съ книгой аббата *Глея* (Essais sur les élements de la philosophie, Paris, 1817), который слушалъ и записалъ лекціи Шеллинга въ Бамбергѣ и Фихте въ Эрлангенѣ. Но главнымъ источникомъ свѣдѣній о новѣйшей нѣмецкой философіи былъ для Джоберти Кузенъ, который „первый произнесъ имя Гегеля во Франціи“ (Janet) и уже послѣ перваго своего путешествія въ Германію (1817) во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ часто заговариваетъ о глубоко заинтересовавшихъ его, но плохо понимаемыхъ имъ philosophiae praesentis ducibus. Во всякомъ случаѣ, въ обѣихъ серіяхъ своихъ *Курсовъ* (особенно во второй серіи) и во *Фрагментахъ* Кузенъ сообщаетъ все, что имъ было понято и усвоено изъ философіи нѣмецкаго идеализма. Джоберти былъ не высокаго мнѣнія

о философскихъ способностяхъ Кузена („В. Кузенъ—элегантный, нерѣдко краснорѣчивый авторъ, и по своему стилю, блестящему, легкому и непринужденному, занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ среди современныхъ французскихъ писателей; но онъ вовсе не философъ". Intr. II, 51; ср. Considerazione sopra le dottrine relig. di V. Cousin). Сообщаемыя Кузеномъ свѣдѣнія перерабатывалъ онъ собственнымъ умозрительнымъ воображеніемъ, высвобождая ихъ изъ общаго поверхностнаго контекста Кузенова эклектизма, но все же былъ связанъ скудостью Кузенова воспріятія и Кузеновой передачей. Принимая во вниманіе эти конкретныя данныя, мы не можемъ не согласиться съ общимъ мнѣніемъ Джентиле: „Джоберти не могъ читать сочиненія Гегеля непосредственно и зналъ ихъ лишь по неудовлетворительнымъ изложеніямъ". (La filosopfia in Italia dopo il 1850. Gli Hegeliani, Critica, 1912, fasc. I, p, 35). Только думаемъ, что это сужденіе нужно распространить по крайней мѣрѣ и на Фихте. Что же касается до Шеллинга, то вопросъ о знакомствѣ съ нимъ Джоберти стоитъ нѣсколько особо. Помимо указанныхъ весьма *мутныхъ* источниковъ ознакомленія съ Шеллингомъ, Джоберти имѣлъ подъ руками толковый конспектъ одного изъ моментовъ Шеллинговой философіи. Среди бумагъ Джоберти Сольми нашелъ рукопись этого конспекта (написаннаго не рукою Джоберти) съ критическими помѣтками Джоберти и опубликовалъ въ Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, v. 47, подъ заглавіемъ: Il sistema dell' identità di Schelling esaminato da V. Gioberti. По этому конспекту сочиненія Шеллинга Darstellung meines Systems der Philosophie (1801), доставшемуся Джоберти, повидимому, лишь въ сороковые годы и во всякомъ случаѣ разобранному имъ въ періодъ *второй* его философіи, онъ могъ ближе заглянуть въ столь интересовавшее его явленіе послѣ-кантовской философіи. Это объясняетъ, почему Джоберти въ *Протологіи* нѣсколько разъ говоритъ о „полярности", „магнетизмѣ" и „химизмѣ". Любопытно, что *основоположенія* философіи тожества Джоберти находитъ неправильно сформулированными: къ § 1: „Абсолютное, предметъ философіи, есть совершенное тожество и всецѣлое безразличіе субъективнаго и объективнаго",—онъ замѣчаетъ: „Тожество есть понятіе относительное, а не нѣчто безусловное. Абсолютное есть основа тожества, ему предшествуетъ, а отнюдь имъ не конституируется". Наоборотъ §§, говорящіе объ искусствѣ, вызываютъ его одобреніе и даже восхищеніе.

Но и этотъ конспектъ, вмѣстѣ съ примѣчаніями Джоберти занимающій всего 20 страничекъ, не можетъ быть признанъ богатымъ источникомъ ознакомленія Джоберти съ Шеллингомъ, особенно если принять во вниманіе, что само изложеніе „моей системы философіи“ было весьма подчиненнымъ моментомъ въ совокупномъ и драматическомъ развитіи Шеллинговой философіи. И въ этомъ случаѣ Джоберти имѣлъ только фрагментъ, драгоцѣнный по своей подлинности, но весьма частичный и мало понятный внѣ связи съ общимъ конспектомъ міровоззрѣнія Шеллинга. Джоберти долженъ былъ и этотъ фрагментъ расшифровывать, и возсоздавать то, что за нимъ стояло. Это только сильнѣе подчеркиваетъ умозрительную проницательность Джоберти, сумѣвшаго по скуднымъ даннымъ: во-первыхъ, понять значительность послѣкантовскаго идеализма; во-вторыхъ, творчески отвѣтить своею философіею на его основные дефекты—на игнорированіе имъ метафизическаго существа человѣка (первая философія) и на полное отсутствіе въ немъ третьяго измѣренія космическаго времени, или трансцендентальнаго *будущаго* въ развитіи человѣческаго разума (вторая философія).

II. Сужденія Вико о Декартѣ.

Во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Вико высказывается критически о томъ, что впослѣдствіи стало именоваться подвигомъ и даже героическимъ дѣломъ, свершеннымъ Декартомъ. Отрицательныя сужденія о Декартѣ, при жизни, доставили Вико много хлопотъ, потому что картезіанство, ставшее къ тому времени общественной силой, не могло простить смѣлому новатору такого отношенія къ исторіи философіи, при которомъ дѣло Декарта превращалось въ незначительный эпизодъ; а послѣ смерти Вико, въ продолженіи болѣе чѣмъ столѣтія, его полемика съ Декартомъ истолковывалась какъ его недостаточная чуткость къ крупнѣйшимъ завоеваніямъ непосредственно предшествующей ему философіи.

Между тѣмъ, отношеніе Вико къ Декарту было не только принципіальнымъ по своему идеологическому обоснованію, но и фактомъ глубоко значительнымъ по своему внутреннему смыслу. Отвергаясь Декарта и раціоналистическихъ условностей его философіи, Вико послѣдовательно пришелъ къ великимъ открытіямъ

своей „Новой Науки“; поэтому критику Декарта, данную Вико, нужно разсматривать не какъ капризъ генія, а какъ внутреннее и глубоко важное событіе въ исторіи европейскаго самосознанія.

Кромѣ приведенной на стр. 109. критики основоположенія Декарта: „cogito ergo sum“, Вико нѣсколько разъ останавливается на безпечности, съ которой Декартъ promiscue употребляетъ основныя и кореннымъ образомъ между собой различающіяся понятія бытія и существованія. „Декартъ смѣшиваетъ, говоритъ онъ, Сущее съ существующимъ, т.-е. бытіе и наличность, essere и essersi, то, что стоитъ подъ и поддерживаетъ, съ тѣмъ, что стоитъ надъ и поддерживается, субстанцію съ аттрибутомъ и, наконецъ, сущность съ существованіемъ. Изъ чего происходятъ неправильныя выраженія: я *есмь*, Богъ *существуетъ*; когда на самомъ дѣлѣ Богъ *есть*, а я лишь существую о Богѣ, что въ школахъ совершенно правильно выражалось такъ: Богъ есть субстанція по своей сущности, вещи же сотворенныя—субстанціи по причастію“. (De antiquissima Italorum sapientia. Opere, Milano, 1835 — 37, v. II p. 135). Благодаря этому смѣшенію, Декартъ абсолютизируетъ существующее, говоря о немъ въ тѣхъ терминахъ, въ коихъ можно говорить лишь о Сущемъ; съ другой стороны, Сущее онъ представляетъ себѣ по схемамъ существующаго. „Физику перенесъ онъ въ метафизику и о вещахъ метафизическихъ сталъ мыслить на манеръ физическихъ, physico genere“. (De antiquiss. v. II. p. 70). Этимъ самымъ Декартъ совершаетъ роковую подмѣну: внутреннее подчиняетъ внѣшнему и область духа строитъ по категоріямъ вещности. „Въ шести короткихъ *Размышленіяхъ* Декартъ для объясненія употребляетъ сотни сравненій и уподобленій, взятыхъ изъ внѣшняго міра, тогда какъ природѣ разума свойственно изъ себя брать уподобленіе для объясненія внѣшнихъ вещей“. (Scritti scientifici, v. VI p. 121—22). Отсюда проистекаетъ механистическій характеръ философіи Декарта, кажущійся Вико искусственно созданнымъ и обусловленнымъ основнымъ смѣшеніемъ. (Vita v. IV. p. 379). Поэтому и новизна философіи Декарта мнимая и отрицательная. Все, что есть въ ней положительнаго, было заимствовано Декартомъ у предшественниковъ. („То, что Дорія считалъ въ Декартѣ изумительнымъ, великимъ и новымъ, то для меня было старымъ и давно извѣстнымъ изъ платониковъ“. Ibid. p. 396). Все же, что есть въ ней повидимому, новаго, зависитъ отъ искусственности метода и отъ неправильности исходныхъ принциповъ.

Одностороннее превознесеніе наукъ физическихъ заставляетъ Декарта отвернуться отъ наукъ гуманитарныхъ и отрѣзать себѣ путь къ пониманію истинной природы человѣческаго разума. „Декартъ отрицаетъ изученіе языковъ, ораторовъ, историковъ и, ограничиваясь лишь своей метафизикой, физикой и математикой, сводитъ всю литературу къ суммѣ знанія арабовъ“. (Ibid, 395). Та философія исторіи, которая открываетъ совершенно новое пониманіе природы и исторіи человѣческаго разума, вся основывается на наукахъ гуманитарныхъ, и Вико, приступая къ созиданію своей *Новой Науки*, былъ болѣе чѣмъ правъ,—значителенъ и пророчественъ въ рѣзкой критикѣ физицизма и математизма Декарта.

III. Джоберти и Спавента.

Теорія двухъ магистралей, дополненная метафизико-исторической концепціею второй философіи, содержала въ себѣ всѣ теоретическія данныя для того, чтобы стать основой цѣлаго ряда изслѣдованій по исторіи итальянской философіи и освѣтить своеобразно и значительно сложную и трудную проблему итальянской натурфилософіи XV—XVII вв. До Джоберти Италія почти не знала историко-философскихъ изысканій. Насколько низокъ былъ уровень изслѣдованій въ области исторіи философіи, ярко показываютъ два примѣра: Del rinnovamento della filosofia antica italiana гр. *Т. Маміани* (Парижъ, 1835) и монографія о Кампанеллѣ, написанная *Бальдакини* въ сороковыхъ годахъ. Сочиненіе Маміани поражаетъ скудостью историческихъ матеріаловъ, которые привлечены этимъ образованнѣйшимъ человѣкомъ для рѣшенія вопроса объ истинномъ характерѣ итальянской мысли. Монографія Бальдакини лѣтописна, сухо пересказываетъ то немногое, что было извѣстно о жизни и философіи Кампанеллы до работъ Ченгофанти, Берти, Д'Анконы и Амабиле, и рѣшительно скована непониманіемъ духа и сложнаго характера изслѣдуемой эпохи.

Философія Джоберти будучи чрезвычайно „исторической“ по своимъ центральнымъ идеямъ и живо занятой проблемой *національной* мысли, содержала въ себѣ цѣлый рядъ глубокихъ импульсовъ для интенсивнѣйшаго изученія исторіи философіи вообще и исторіи итальянской философіи въ частности. Если бы

Джоберти былъ понятъ, и еслибъ у него нашлись достойные и творческіе ученики, Италія могла бы въ область исторіи философіи вписать такія же блестящія страницы, какія были вписаны ею какъ разъ въ эти самые годы въ область *археологіи*. Эта возможность не осуществилась, благодаря выступленію Спавенты, которому Италія обязана двумя крупными вещами: 1. основаніемъ историко-философской школы серьезнаго научнаго изслѣдованія; 2. рѣшительнымъ перерывомъ національныхъ традицій. Спавента прекрасно понялъ, что принесенное имъ гегельянство имѣетъ въ Италіи только одного страшнаго противника—философію Джоберти, и что успѣхъ его доктрины можетъ быть достигнутъ лишь предварительнымъ искорененіемъ джобертіанства. Отсюда необычайная страстность, съ которой Спавента „занялся“ Джоберти. Въ вопросѣ о „національной философіи“, бытіе которой Джоберти безспорно доказалъ своимъ собственнымъ геніальнымъ явленіемъ, Спавента съ необыкновеннымъ искусствомъ опровергалъ неточности и преувеличенія Джоберти (напр. „древнюю италійскую мудрость“), главный же аргументъ—именно самую философію Джоберти—онъ съумѣлъ „отфилософствовать“ тѣмъ, что съ большою діалектическою ловкостью создалъ два „миѳа“: 1. что во второй своей философіи Джоберти отказался отъ первой и такимъ образомъ самъ засвидѣтельствовалъ ея незрѣлость и негодность; 2. что во второй своей философіи Джоберти „самоучкой“ почти что дорось до философіи Гегеля. И потому, признавая Джоберти весьма замѣчательнымъ явленіемъ „провинціальной“ жизни Италіи, Спавента провозглашалъ, что *послѣ* Гегеля доктрины Джоберти не имѣютъ никакого смысла.

Сочиненія Джоберти второго періода лежали безгласными и не расшифрованными. Спавента имѣлъ большой успѣхъ и увлекъ за собою молодежь. „Отфилософствовавъ“ Джоберти, Спавента съ легкимъ сердцемъ приступилъ къ изученію *прошлаго* итальянской мысли, и его работы: Saggi di critica filosofica, politica e religiosa и Il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana—положили начало серьезному и документальному изслѣдованію итальянской философіи преимущественно эпохи Возрожденія. Его ученикъ Фьорентино, съ большимъ изслѣдовательскимъ талантомъ выполнилъ въ рядѣ обширныхъ работъ программу, намѣченную Спавентою, и окончательно опредѣлилъ господствующій въ Италіи типъ историко-философскихъ изслѣдованій. И творческія возможности, лежавшія въ философіи Джоберти, до сихъ поръ на

итальянской почвѣ остались неиспользованными. Нѣкоторую попытку научно использовать ихъ мы видимъ лишь въ работахъ Сольми о Леонардо да Винчи и о Джоберти.

IV. Философія Сарпи.

Джоберти съ большой проницательностью говоритъ „о *философскомъ* и естественно-научномъ величіи“ Сарпи. Это еще разъ подтверждаетъ силу конструирующаго воображенія Джоберти и его умѣніе по немногимъ даннымъ возсоздавать цѣлостный образъ интересующаго его явленія.

Въ 1910 г. Папини выпустилъ небольшой томикъ неизданныхъ дотолѣ философскихъ произведеній Сарпи (Scritti filosofici inediti. Pensieri.—L'arte di ben pensare. Lanciano). Такъ какъ эта публикація представляетъ немаловажную цѣнность и такъ какъ мы не знаемъ ни одной работы о философіи Сарпи, намъ представляется нелишнимъ, дать краткое ея изложеніе и характеристику, тѣмъ болѣе, что этимъ подчеркнется острота историко- философскаго взгляда Джоберти.

До публикаціи Папини, Сарпи (1552 — 1623) былъ извѣстенъ и даже больше чѣмъ извѣстенъ — *знаменитъ*, во первыхъ, какъ авторъ „Исторіи Тридентскаго собора“, написанной съ рѣдкой чистотою и изысканностью стиля (благодаря чему Сарпи занялъ почетное и всѣми признанное мѣсто въ исторіи итальянской литературы), во вторыхъ, какъ юрисконсультъ венеціанской республики, спасшій своимъ безстрашіемъ и находчивостью родной городъ отъ поглощенія тяжелою властью Рима и іезуитовъ, (объ этомъ хорошо говоритъ Фьорентино въ очеркѣ, помѣщенномъ въ Scritti varii),— въ третьихъ, какъ замѣчательный естествоиспытатель и математикъ. Въ послѣднемъ отношеніи очень характерны отзывы объ немъ Галилея, который былъ друженъ съ нимъ и велъ съ нимъ серьезную научную переписку. Въ одномъ мѣстѣ Галилей называетъ Сарпи „нашимъ благороднѣйшимъ отцомъ и *учителемъ*“, въ другомъ говоритъ, что „онъ безъ всякаго преувеличенія можетъ объявить, что никто въ Европѣ не превосходилъ Сарпи въ математическихъ познаніяхъ“. (*P. Pica.* P. Sarpi. Roma. 1911. pp. 108—109. Также *Cassani.* P. Sarpi e le scienze matematiche e naturali. Venezia, 1882). Каверни, котораго никакъ нельзя заподозрить въ

недостаткѣ энтузіазма передъ геніемъ Галилея, обоснованно утверждаетъ, что Nuncius Sidereus былъ изданъ не однимъ Галилеемъ, а *совмѣстно съ Сарпи*. (*R. Caverni*. Storia del metodo sperimentale in Italia. Firenze, 1891, v. I, p. 114. Въ этой документальнѣйшей „Исторіи“ Сарпи посвящены стр. 108—116). Если принять это все во вниманіе, не покажется преувеличеніемъ заглавіе, данное Робертсономъ своей книгѣ о Сарпи: „Fra Paolo Sarpi, the greatest of Venetians“ (London, 1894). Публикація Папини открываетъ новую и раньше почти неизвѣстную сторону въ Сарпи—большой философскій умъ и глубокую потребность свести къ единой системѣ различныя стороны своихъ обширныхъ и часто имъ самимъ впервые завоеванныхъ, частныхъ познаній. Ко всѣмъ необыкновеннымъ дарованіямъ скромнаго монаха, заставлявшаго трепетать владычественный Римъ и соперничавшаго въ области естественныхъ наукъ съ самимъ Галилеемъ, приходится прибавить еще одинъ даръ и твердую стоическую его настроенность поставить въ связь съ его общими философскими принципами.

Если мы сравнимъ Сарпи со всѣми предшествующими ему мыслителями эпохи Возрожденія, мы увидимъ въ немъ одну безусловно новую черту. Въ то время какъ всѣ мыслители Возрожденія полны „становленія“ и въ нихъ происходитъ страстная и взволнованная борьба между началами средневѣковыми и началами „новыми“, такъ что всѣ они отмѣчены чертами глубочайшей двойственности и совмѣщаютъ самыя противоположныя тенденціи и стремленія—магію, демонизмъ, острое, почти хищное изученіе „реалій“, мечтательность, бунтъ противъ Церкви и искреннюю религіозность,—Сарпи необыкновенно спокоенъ, простъ, *односоставенъ*, лишенъ какой бы то ни было двойственности, чудесности и мистичности. Муки рожденія какъ бы кончились и то, что выносила въ своемъ чревѣ бурная эпоха Ренессанса—*новое* время—въ лицѣ Сарпи впервые появляется на свѣтъ. Средніе вѣка со всѣми своими мистическими реальностями просто *не существуютъ* для Сарпи. Онъ съ ними *никакъ* не связанъ и, если они наступаютъ на него подъ безобразной личиной папскихъ притязаній на Венецію,—то это для Сарпи чисто *внѣшнее* нападеніе, онъ переводитъ борьбу на совершенно *свѣтскую* почву и, въ концѣ концовъ, всю аргументацію свою строитъ на глубоко-сознанномъ принципѣ отдѣленія Церкви отъ государства. Самъ же Сарпи, еслибъ даже захотѣлъ посмотрѣть на міръ мистическими глазами средневѣкового христіанства,—то не смогъ

бы, ибо эти способности въ немъ совершенно мертвы и ни въ какой степени его не безпокоятъ. Беконъ называетъ Телезія— novorum hominum primum, но это въ значительной мѣрѣ не точно, ибо въ Телезіи мы имѣемъ не „новаго человѣка“ въ настоящемъ смыслѣ слова, а лишь рудименты его, начатки, что съ равнымъ основаніемъ можетъ быть отнесено ко всѣмъ творческимъ представителямъ философской мысли Возрожденія, и тогда Телезій никакъ не окажется первымъ. Съ гораздо большимъ правомъ „первымъ изъ новыхъ“ можно назвать Сарпи, ибо въ немъ дѣйствительно „дано“ то, что было „заданнымъ“ для Возрожденія, и осуществлено то, къ чему Возрожденіе лишь стремилось. Секуляризація (т. е. универсальное освобожденіе отъ мистическаго начала Средневѣковья), — провозглашаемая всѣми мыслителями Возрожденія,—ни въ комъ изъ нихъ не была совершившимся фактомъ, ибо этотъ новый принципъ въ нихъ длительно и мучительно рождался; въ Сарпи же секуляризація—совершившійся фактъ, онъ уже не борется за него, а просто на немъ основывается и спокойно дѣлаетъ изъ него самые разнообразные выводы. Если жизнь Сарпи полна борьбы, то борьба эта обращена во-внѣ, въ самомъ же Сарпи самочувствіе новаго человѣка достигаетъ явственной зрѣлости и психологической устойчивости. Это самочувствіе находитъ геніальное выраженіе въ безпримѣрной научной дѣятельности Галилея, но Сарпи на 12 лѣтъ старше Галилея, и его первенство въ данномъ отношеніи не подлежитъ сомнѣнію, такъ какъ не даромъ же Галилей называлъ его своимъ „отцомъ и учителемъ“.

Главная черта философскихъ размышленій Сарпи—абсолютный эмпиризмъ. Вотъ бы панегирики ему воспѣли Милль или Льюисъ, еслибъ напали на него въ свое время! Instinctus metaphysicus въ немъ совершенно отсутствуетъ, отсутствуетъ даже въ большей степени, чѣмъ у Галилея.

Философія нужна Сарпи лишь для того, чтобы упорядочить и „соотнести“ различныя области естественно-научнаго опыта. Она уже ничего не открываетъ и ничего не завоевываетъ. Ея назначеніе лишь заканчивать, или даже „оканчивать“ (ultimare) опытъ. Сарпи различаетъ *четыре* способа философствовать. „Первый—однимъ разумомъ, второй—однимъ чувственнымъ опытомъ, третій—сначала разумомъ и потомъ опытомъ, четвертый—начинать чувственнымъ опытомъ и кончать разумомъ. Худшій изъ нихъ первый способъ, ибо извѣстно, что то, чего мы хотимъ, не

соотвѣтствуетъ тому, что есть. Дуренъ и третій способъ, потому что часто мы подставляемъ то, что хотимъ, на мѣсто того, что есть, вмѣсто того, чтобы поступать какъ разъ обратно; правиленъ, но грубъ второй способъ, ибо даетъ мало знаній и освѣдомляетъ насъ скорѣе о существованіи вещей, чѣмъ объ ихъ причинахъ. Лучшій способъ, какой только мы можемъ имѣть въ этой несчастной жизни,—это четвертый". Итакъ, чувственный опытъ нужно „заканчивать" разумомъ.

Два термина этого общаго положенія: *опытъ* и *разумъ*, а также взаимоотношеніе ихъ—опредѣляются у Сарпи съ большой точностью, хотя и кратко. Что касается разума, то у Сарпи уже отчетливо происходитъ отождествленіе его съ ratio, т. е. произвольное *ограниченіе* разума, лежащее въ основѣ европейской философіи. Разумъ для него исключительно *дискурсивная* способность. „Разумъ всегда аргументативенъ, ничего не познаетъ простымъ взглядомъ (con semplice sguardo, т. е. интуитивно); наоборотъ, всегда разсуждаетъ" Если намъ иногда кажется, что это не такъ, то причина этой ошибки заключается въ томъ, что время нашего разсужденія, какъ очень малое, нами не воспринимается, особенно когда мы разсуждаемъ о предметахъ извѣстныхъ и безъ всякой трудности. Дискурсивность *необходимо* связана съ временемъ, ибо „разсужденіе есть нѣчто такое, что можетъ свершаться лишь во времени; поэтому, если кто-нибудь разсуждаетъ, не замѣчая времени, то форма его мысли должна ему показаться не-дискурсивной, ибо кажется ему не временной. Чтобы сознать дискурсивность мысли, нужно было бы сознать сначала ея временность". Временность же мысли ясна изъ того, что „разсуждать, это значитъ переходить отъ одного понятія къ другому, переходъ означаетъ движеніе, движеніе же свершается во времени". Тутъ происходитъ то же, что и въ движеніи физическомъ. Двигаясь, мы совершенно не сознаемъ движенія нашихъ мускуловъ. Это основоположеніе объ абсолютной дискурсивности мысли очень значительно и необходимо опредѣляетъ въ чисто эмпиристическомъ духѣ все направленіе философіи Сарпи. Абсолютная дискурсивность разума означаетъ его чистую *формальность*. Переливая изъ одной формы въ другую различныя содержанія мысли, разумъ безсиленъ увеличить, уменьшить или творчески породить эти содержанія. Матерія мысли ему дана совершенно извнѣ—въ чувственномъ опытѣ (sempre cose fatte riceve). Здѣсь уже мы видимъ „антеципацію" Локка. Принципъ Сарпи несомнѣнно уничтожаетъ

возможность „врожденныхъ идей“. Врожденныя идеи противорѣчатъ принципу дискурсивности и имъ отвергаются. Если Сарпи не полемизируетъ съ началомъ врожденности, какъ это дѣлаетъ Локкъ, то только потому, что средневѣковыя формы ученія о врожденности для него есть нѣчто безконечно-забытое, новая же формулировка—картезіанская—появляется полустолѣтіемъ позже. Но въ „духѣ“ Сарпи предвосхищаетъ Локка и, такъ сказать, заранѣе согласенъ съ первой книгой „Опыта о человѣческомъ разумѣ“.

Второй терминъ—опытъ—понимается Сарпи въ не менѣе эмпиристическомъ духѣ. Опытъ для него заключается въ опредѣленныя границы позитивной научности. Всякаго рода опытъ, мистическій, сверхнаучный или внѣнаучный, имъ отвергается даже безъ всякой полемики. Это для него настолько очевидно, что „опроверженія“ ему кажутся излишними. Опытъ есть, прежде всего, опытъ чувственный, опытъ пяти нашихъ чувствъ, при чемъ использованіе этихъ чувствъ должно совершаться по методамъ частныхъ наукъ, т.-е., если чувства наши и могутъ расширяться и интенсифицироваться (напр. тѣмъ телескопомъ, въ усовершенствованіи котораго Сарпи опередилъ Галилея), то только въ направленіи количественномъ и средствами механическими. Во-вторыхъ, опытъ долженъ быть реальнымъ, а не номинальнымъ, изслѣдовать свойства вещей, ихъ причины и взаимоотношенія, а не ихъ названія и имена. Здѣсь Сарпи употребляетъ очень картинное выраженіе: „между именемъ вещи и ею самою такая же разница, какъ между первымъ поверхностнымъ взглядомъ на вещь и между тщательнымъ въ нее вглядываніемъ, совершаемымъ чрезъ вращеніе оси конуса по всей вещи“. Итакъ, не мистическое прониканіе въ сущность вещей, не схоластическія операціи надъ словами, а позитивно-научное изученіе эмпирическихъ свойствъ и причинъ вещей. У самого Сарпи была такая острота взгляда на эмпирію, такое умѣніе „вращать конусъ наблюденія по всей вещи“, что у него мы можемъ найти явственное предвосхищеніе основного положенія „Новой теоріи зрѣнія“ Беркли. Такъ, онъ говоритъ: „Если бы кто-нибудь видѣлъ только цвѣтъ безъ разстоянія и безъ разницы въ мѣстоположеніи, то такое видѣніе равнялось бы слѣпотѣ. Мы не можемъ вообразить фигуры безъ цвѣта; тѣмъ не менѣе, слѣпорожденный себѣ ее представляетъ; отсюда можно заключить, что *еслибъ мы научились представлять себѣ отдѣльно образъ тѣла, какъ мы его получаемъ изъ осязанія, и*

образъ тѣла, какъ мы его получаемъ изъ зрѣнія, то эти образы были бы различными, хотя бы и относились къ одному тѣлу". Правильно установивъ путемъ острой гипотезы посылки Берклеевской теоріи зрѣнія, Сарпи предвосхищаетъ и ея результаты. „Энергія и спецификація зрѣнія находятся въ глазу, но осуществляются не черезъ одинъ глазъ, а и черезъ вѣки, шею, ухо, руки и ноги; если отнять у насъ всѣ мускулы, то наши чувства не могли бы функционировать". Т.-е. безъ совокупности мускульныхъ движеній не можетъ функціонировать глазъ, и зрительная картина дѣйствительности, намъ предстоящая, есть не данное одного глаза, а сложный результатъ координаціи между данными зрѣнія, осязанія и мускульныхъ чувствъ. Этотъ примѣръ подчеркиваетъ не только психологическую и естественно-научную проницательность Сарпи, но и глубокую позитивность всѣхъ тенденцій его мышленія. Онъ даже въ воображаемомъ опытѣ, т.-е. въ гипотезѣ, эмпиристиченъ въ самой высокой степени.

Итакъ, разумъ, какъ абсолютно-дискурсивная способность, и чувственный опытъ: ограниченный пятью внѣшними чувствами,— вотъ два термина философіи Сарпи,—термина въ настоящемъ смыслѣ слова, т.-е. границы, межи. Этимъ самымъ метафизика и мистика выбрасываются за бортъ; и спокойно, холодно и безшумно, а главное съ успѣхомъ достигается то, къ чему горячо, шумно и безуспѣшно взывали такіе мистики и метафизики эпохи Возрожденія, какъ Бруно и Кампанелла. Посюсторонность и позитивность празднуютъ въ Сарпи свой первый крупный тріумфъ. Ибо изъ двухъ терминовъ философіи Сарпи нѣтъ правомѣрнаго выхода въ запредѣльность и метафизику. Первое размежеваніе границъ разума въ кантовскомъ смыслѣ производится въ фрагментарныхъ наброскахъ Сарпи. Но Сарпи устанавливаетъ не только термины праваго философствованія, какъ его будетъ понимать новая европейская мысль: онъ отчетливо набрасываетъ и *отношенія* между этими терминами. Тутъ онъ упреждаетъ не всю европейскую философію, а лишь англійскій эмпиризмъ и, главнымъ образомъ, сенсуалистическую систему Локка. Сарпи не только признаетъ, но и подчеркиваетъ, что сознаніе наше *активно*, въ противоположность пассивности нашихъ чувствъ. Но эта активность для него производна, а не изначальна, вторична, а не первична. Источникъ всего нашего познанія—чувства. Движеніе внѣшней среды затрагиваетъ наши органы, и въ движеніи „чувствилища" (sensorio) и состоитъ познаніе чувственное (cognizione sensibile).

То, что мы имѣемъ пять чувствъ, отнюдь не доказываетъ, что ими объективно исчерпываются всѣ качества окружающаго насъ міра. Возможны такія качества, которыя не дѣйствуютъ ни на одно изъ нашихъ чувствъ и потому нами не воспринимаются (напр., свойства магнита или сны, въ которыхъ часто оживаетъ то, чего мы не сознавали въ нашихъ ощущеніяхъ). Чувственная способность—моторна. Затронутая впечатлѣніемъ и приведенная имъ въ движеніе, она переходитъ отъ частныхъ показаній чувствъ къ образамъ, хранящимся въ памяти, и изъ соединенія ихъ образуетъ элементы чувственно-общіе (sensibile commune). Вслѣдствіе перехожденія отъ однихъ элементовъ сознанія къ другимъ, эта способность называется *дискурсивной*. Этимъ самымъ Сарпи опредѣленно толкуетъ разумъ сенсуалистически и способность разсужденія производитъ непосредственно изъ ощущеній. Дискурсивность прежде всего манифестируетъ себя въ счисленіи. Счисленіе же есть познаніе множества. Познавать множество, это значитъ говорить: „это не есть то“, т.-е. *различать*. Благодаря этой способности, дискурсивность въ себѣ самой различаетъ наличность или отсутствіе впечатлѣній. Но отсутствіе впечатлѣній можетъ констатироваться лишь сравненіемъ съ тѣмъ, что *было*, т.-е. что содержится въ памяти. Различіе между тѣмъ, что было, и тѣмъ что есть, порождаетъ въ сознаніи prius и posterius, т.-е. различіе воспріятій во времени и различіе времени отъ воспринимаемаго. Различныя части времени становятся основаніемъ для сравненія величинъ,—сравненія, которое можетъ быть приблизительнымъ и строгимъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ отношенія математическія. Но не только теоретическая часть сознанія производится Сарпи изъ первичности ощущеній. Понятія красоты и безобразія, добра и зла также эмпиричны. „Красота и безобразіе не имѣютъ реальнаго существованія (non hanno esistenza reale), но живутъ лишь въ мнѣніи людей; частью потому, что привыкая къ вещамъ, мы находимъ ихъ прекрасными (безобразными кажутся намъ вещи новыя); частью же потому, что другіе люди называютъ ихъ прекрасными, и мы усваиваемъ ихъ мнѣнія“. „Кто приметъ во вниманіе различіе морали и увидитъ, какъ нравственныя представленія мѣняются въ различныя времена и въ различныхъ мѣстахъ, такъ что иногда взаимно отрицаютъ другъ друга, тотъ съ абсолютностью долженъ заключить, что они не что иное суть какъ мнѣнія“. Если въ этихъ изреченіяхъ мы слышимъ Локка, то въ другихъ мы явственно можемъ разслы-

шать Милля и даже современный прагматизмъ. Такъ, и математика, которую Сарпи, по свидѣтельству Галилея, зналъ какъ никто въ Европѣ,—признается Сарпи наукой *дискурсивной*. Быстроту и очевидность математическаго разсужденія Сарпи считаетъ мнимоинтуитивными, ибо онѣ основываются на привычкѣ и частомъ упражненіи, а кто вспомнитъ *начало* своихъ занятій математикой, тотъ долженъ сказать, что ни аксіомы, ни опредѣленія не были ясными сначала и стали очевидными лишь благодаря повторнымъ къ нимъ возвращеніямъ. Съ не меньшимъ радикализмомъ эмпирика говоритъ Сарпи и о *силлогизмѣ*. Прежде всего, силлогизмъ начинается съ тѣхъ положеній (ipolipsi), которыя устанавливаются частными науками и наблюденіемъ; отсюда его не-первоначальность. Во-вторыхъ, силлогизмъ, переходя отъ общихъ положеній къ слѣдствіямъ, можетъ быть по формѣ хорошимъ или плохимъ, т.-е. движеніемъ урегулированнымъ или неправильнымъ. Но вопросъ о правильности однѣхъ формъ силлогизма и неправильности другихъ всецѣло рѣшается *опытомъ*. Примѣняя силлогистическую форму къ различнаго рода фактамъ и наблюдая, какіе виды ея бываютъ подходящими, а какіе нѣтъ,—дискурсивная способность наша останавливается на первыхъ и отвергаетъ вторые. Въ этомъ мѣстѣ Сарпи договаривается до прагматизма. „Узнать, что силлогистическая форма хороша, мы можемъ лишь путемъ констатированія, что, *примѣняя* ее, мы приходимъ къ заключеніямъ, находящимся въ согласіи съ тѣмъ, что мы считали раньше за истину, и что она *удалась* во многихъ уже сдѣланныхъ раньше доказательствахъ". Силлогизмъ имѣетъ значеніе лишь въ вещахъ извѣстныхъ, и въ правильности его можно убѣдиться лишь путемъ практики (se non con farglieli praticare). „Значитъ, тотъ, кто считаетъ такія-то формы силлогизма хорошими, не имѣетъ другого основанія, кромѣ практики (non per altra causa che per averli praticati"). Но въ такомъ случаѣ все наше знаніе можетъ быть лишь приблизительнымъ; при чемъ эта приблизительность настолько малой степени, что почти отождествляется съ самымъ радикальнымъ скептицизмомъ. Сарпи не останавливается и передъ послѣднимъ выводомъ изъ эмпиризма, и мы видимъ съ удивленіемъ, что его ясная мысль предвозвѣщаетъ и Юма. „Такъ какъ,—говоритъ Сарпи съ полной отчетливостью,—у насъ нѣтъ ни одного положенія, извѣстнаго намъ ex natura intellectus,—то все наше знаніе состоитъ ex hypothesi et scientia consequentiarum. Но даже и это слишкомъ! Ибо строгость

самихъ слѣдствій нами получается не ex natura intellectus, а путемъ нашей дискурсивной способности вышесказаннымъ способомъ, т.-е. гипотетически".

Изъ этого краткаго очерка философіи Сарпи мы видимъ, что in nuce въ Сарпи дается почти вся англійская философія новаго времени. Точку зрѣнія Сарпи можно назвать—empirismus contractus; а по отношенію ко всей философіи новаго времени Сарпи предвосхищаетъ рѣшительную подчеркнутость гносеологической проблемы, ибо вся его мысль занята вопросомъ о характерѣ и происхожденіи знанія.

Указатель важнѣйшихъ именъ.

Августинъ—23, 26, 85, 87, 103—104, 105, 124, 205, 222, 293, 294—295.
Акри—14.
Алексѣевъ—229.
Альбево—14.
Альфіери—129.
Амабиле—338.
Ансельмъ—87, 102, 104, 105, 110, 259.
Ансилонъ—76.
Аріосто—259.
Арно—106.
Аристотель—1, 68, 87, 91, 92, 194.

Байронъ—127.
Балланшъ—121.
Бальбо—36, 41, 263.
Бальдакини—338.
Барцелотти—14.
Бекъ—334.
Бергсонъ—139, 223.
Беркли—110, 117, 344, 345.
Берти—338.
Блондель—30.
Больцано—225.
Бонавентура—85, 87, 102, 104, 105, 110, 222, 259.
Бональдъ—121, 126, 129, 149.
Бонаттели—14.
Бонги—90.
Боннэ—29, 122.
Боссюэтъ—106, 107.
Бруно—111, 116, 259, 345.
Буле—334.
Бурденъ—76.
Бэконъ—66, 94, 116, 199, 222, 342.

Верга—29.
Веселовскій, А—ѣй—127.
Вико—14, 76, 87, 102, 107, 108—110, 116, 125, 127, 135, 142, 144, 148, 150, 152, 153, 156, 186, 202, 244, 256, 259, 286, 326, 327, 328, 336—338.
Вольфъ—109.

Галилей—111, 115, 116, 259, 281, 302, 340, 341, 342, 344, 347.
Галлуппи—5, 24, 25, 116.
Гарцилли—13.
Гегель—71, 79, 81, 109, 111, 112, 113, 114, 118, 131, 131, 162, 197, 198, 217, 223, 276, 277, 278, 281, 290—291, 292, 293—294, 302, 305, 306, 312, 319, 320, 327, 328, 333—336, 339.
Георге—224.
Герценъ—43.
Геродотъ—98.
Гераклитъ—194, 276, 278.
Глей—334.
Гомеръ—91, 96, 109.
Гуссерль—225, 226, 228, 229, 230.

Да Винчи—111, 115, 116, 259.
Даламберъ—199, 222.
Д'Анкона—338.
Данте—102, 104—105, 110, 259, 272, 280.
Д'Аквисто—13.
Декартъ—60, 64, 68, 69, 70—76, 77, 78, 79, 80, 87, 89, 105, 107, 108, 109, 116, 118, 124, 125, 126, 134, 227, 231, 232, 268, 272, 278, 336—338.
Демокритъ—135.
Демосееновъ—91.
Дельбосъ—230.
Де-Мэстръ—121—124, 128, 129, 149.
Деттори—24, 25.
Дзуканте—90.
Джентиле—3, 6, 56, 59, 121, 205, 279, 327.
Джердиль—87, 107, 110, 259.
Джойя—14.
Ди-Джованни—13.
Дидро—76.
Доріа—44.

Зенонъ—210.

Каверни—340.
Кавуръ—Г.—36.
Кавуръ М.—48, 49.
Кадолини—4.
Кадорна—47.
Казати—47.

Кампанелла—259, 345.
Кантъ—1, 24, 38, 61, 73, 79, 80, 114, 119, 127, 176, 198, 207, 210, 214, 225, 226, 227, 232, 235, 240, 241, 242, 245, 302, 311.
Карлъ Альбертъ—44, 49.
Карамуэле—25.
Каро—26.
Кеплеръ—104.
Кетле—28.
Кляркъ—207.
Когенъ—225, 226.
Кондильякъ—29, 76, 122.
Конти—14.
Контъ—217, 257, 280, 328.
Коперникъ—302.
Кузенъ—28, 34, 35, 72, 87, 105, 106, 114, 334, 335.
Куно Фишеръ—13.
Курчи, о.—45.
Кьяла—48.

Лактанцій—103.
Лейбницъ—76, 78, 87, 102, 104, 107—108, 125, 129, 135, 156, 181, 186, 208, 222, 225, 226.
Леопарди—23, 26, 127, 291, 292, 311, 314.
Леруа—30.
Ливій—64.
Литтре—280.
Лопатинъ—206.
Льюисъ—342.
Лютеръ—61, 68, 69, 70, 107, 134.
Ляби—37.
Лякруа—25.
Ляменнэ—4, 60, 123—126, 129, 149.

Мадзини—7, 32, 33, 261.
Маймонъ—334.
Маи, А.—47.
Макіавелли—111, 117.
Макки—261.
Мальбраншъ—85, 87, 102, 104, 105—106, 107, 110, 125, 135, 147, 148, 171, 175, 208, 222.
Маміани—5, 37, 338.
Мантовани—114.
Манцони—29, 56, 121.
Марксъ—7.
Массари—9, 13, 14, 26, 41, 44, 48, 129, 261.
Мерсеннъ—75.
Микель-Анджело—55, 115, 248, 269.
Милль—342, 347.
Мишле—116.
Монтанелли—43, 52.

Николай Кузанскій—296.
Николь—106, 207.
Ницше—240.
Ньютонъ—66.

Оригенъ—103.

Палагій—229.
Палоріэ—3.
Папини—340, 341.
Пахомовъ—239.
Паскаль—26, 44, 106, 107.
Пеллико—27, 29, 42, 121.
Пеллисонъ—76.
Перронэ—47.
Петрарка—26 259.
Пій IX—42, 43, 47.
Пико делла Мирандола—109.
Пинелли—28, 41, 53.
Пиеагоръ—90, 96, 97, 103, 110, 126, 127, 134, 162.
Платонъ—2, 68, 73, 74, 80, 87, 88, 89—102, 103, 104, 105, 107, 108, 120, 125, 127, 129, 130—135, 139, 162, 168—169, 176, 207, 220, 222, 225, 235, 238—239, 241, 247—248, 252—254, 270, 272, 297, 310, 312, 321—322, 327, 328.
Плутархъ—64.
Протагоръ—80, 176, 245, 311.

Расинъ—126.
Ратацци—47.
Рейнгольдъ—334.
Рибери—30, 33.
Риккертъ—225, 226.
Розмини—5, 8, 11, 13, 24, 33, 35, 37, 38, 47, 60, 61, 62, 71, 82—87, 90, 116, 121, 140, 141, 143, 162, 179, 182, 183, 184, 191, 197, 223, 228, 259.
Романо—13.
Романо, о.—14,
Романьози—14.
Росси—113.

Сантта—4, 6, 205.
Сантароза—29.
Сарпи—111, 115, 116, 259, 340—348.
Сидоровскій, о.—239.
Синео—47.
Сократъ—96, 242, 323.
Соловьевъ—2, 31, 70, 71, 72, 118, 119, 152, 206, 257, 277, 317, 323, 329.
Сольми—3, 4, 6, 10, 15, 21, 56, 59, 121, 122, 216, 251—252, 261, 279, 327, 335.
Софоклъ—126.
Спиноза—77, 78, 81, 107, 116, 143.
Спавента—3, 5, 6, 8, 11, 13, 15, 30, 90, 113, 114, 117, 205, 251, 339—340.
Стратонъ Л.—24.

Тадини—45.
Тацитъ—109.

Теккіо—47.
Телезій—342.
Терилло—25.
Токко—6, 90.
Тютчевъ—36, 43, 261, 262—265, 266, 267.

Уніа—30.

Фальделла—3.
Фантини—37.
Фейербахъ—240, 281, 328.
Фенелонъ—106.
Ферри—52, 59, 205.
Фихте—41, 71, 80, 81, 112, 174, 175, 188, 197, 198, 278, 328, 333—336.
Фичинъ—89, 90, 109, 259, 280.
Флоренскій, о.—91, 130.
Фьорентино—3, 4, 6, 117, 339, 340.

Хомяковъ—261, 317, 328.

Царелли—11, 205.
Целлеръ—90.
Цицеронъ—323.

Чентофанти—338.

Шатобріанъ—121, 122, 124, 126.
Шеллингъ—2, 10, 13, 81, 111, 112, 113, 114, 205, 219—220, 223, 224, 246, 326, 323, 333—336.
Шлейермахеръ—90, 334.
Шопенгауэръ—66, 290, 291, 328.
Штраусъ—334.
Шуппе—225.

Ѳома Аквинскій—259.
Ѳукидидъ—98.

Экштейнъ—121.
Эпименидъ—319.
Эсхилъ—126.

Юмъ—76, 77, 80, 117, 119, 188, 232, 311, 347.
Юстинъ—103.

Яковенко—227.