
Споръ о психологизмѣ въ итальянской философіи.

Споръ о психологизмѣ въ итальянской философіи отличается двумя примѣчательными чертами. Во-первыхъ, онъ почти на полустолѣтіе предваряетъ появленіе спора о психологизмѣ въ нѣмецкой философіи, такъ что ему принадлежитъ хронологическое первенство; во-вторыхъ, въ отличіе отъ современныхъ споровъ о психологизмѣ, онъ характеризуется совершеннымъ отсутствіемъ школьной узости и господства предвзятыхъ, заранѣе принятыхъ исходныхъ точекъ зрѣнія. Этотъ споръ разыгрывается между Розмини и Джоберти, причемъ Розмини является не столько участникомъ спора, сколько его *возбудителемъ*. Его система идеологіи, своими односторонними формулировками вызываетъ блестящее выступленіе Джоберти. Весь интересъ спора сосредоточивается въ богатѣйшемъ и творческомъ развитіи темы въ возраженіяхъ Джоберти. Но такъ какъ изложеніе самой сущности спора для ясности требуетъ предварительныхъ свѣдѣній, то я, прежде чѣмъ приступить къ нему, охарактеризую вкратцѣ философскія позиціи Розмини и Джоберти до начала ихъ столкновенія.

I.

Антоніо Розмини, аристократъ по происхожденію, священникъ по призванію, по сознательному жизненному рѣшенію, въ 1830 г. выпустилъ въ Римѣ капитальное трехтомное сочиненіе, посвященное главнымъ образомъ вопросамъ гносеологическимъ; *Новый опытъ о происхожденіи идей* (*Nuovo Saggio sull' origine delle idee*). Первый томъ этого замѣчательнаго произведенія посвященъ сполна историко-критическому ана-

лизу всей предшествующей мысли. Въ первый разъ мыслитель, призванный созидать и творить, относится съ такимъ вниманіемъ къ исторіи философіи. Розмини этимъ какъ бы подчеркиваетъ, что его философія отнюдь не хочетъ, подобно философіи Декарта, рвать съ прошлымъ и начинать всё свои построения сызнова. Напротивъ, во всей исторіи философіи онъ видитъ назрѣваніе одной основной апоріи, и его замысль—такъ приступить къ ея разрѣшенію, чтобы были приняты во вниманіе рѣшительно всё аспекты и всё отгѣнки ея, отмѣченные совокупными усиліями всѣхъ философовъ на протяженіи всей исторіи философіи. Онъ проходитъ черезъ Канта, вовсе не исходя изъ него, и даже такой пристрастный критикъ, какъ гегельянецъ Славента, признаетъ, что Розмини, первый въ исторіи итальянской философіи, усвоилъ Канта во всемъ объемъ. Но Кантъ не заслоняетъ у Розмини всей исторіи философіи, какъ это случилось у Фихте. Усвоивая Канта вполне, Розмини усвоиваетъ также вполне Платона и Аристотеля, Августина и Тому Аквинскаго. *Summa* Ангела Школь для него не менѣе настольная книга, чѣмъ Критика чистаго разума. Поэтому онъ въ гораздо большей степени, чѣмъ представители нѣмецкаго идеализма, долженъ быть признанъ завершителемъ и крайнимъ синтетическимъ пунктомъ всей европейской мысли, т. е. не только новой, но и средневѣковой и даже отчасти античной. Но какъ ни широко охватъ Розмини, форма его философіи, даже противъ его воли и замысла, существенно новая, а не средневѣковая и не античная. Какъ ни хотѣлось Розмини стать примирителемъ всѣхъ традицій міровой философіи и путемъ планомѣрнаго объединенія ихъ создать непоколебимую и вѣчную систему истины, *sistema della verità*, все же основа этого величаваго синтеза у него *новая философія*, которую онъ, несмотря на всю критику, все же считаетъ *высшей* формой мысли и потому съ помощью ея и для нея перерабатываетъ традиціи мысли средневѣковой и античной. Поэтому Розмини можно назвать однимъ изъ величайшихъ моментовъ въ *философскомъ самосознаніи новаго Запада*. Какъ онъ ни тянется къ Востоку, какъ ни благоговѣетъ передъ Платономъ, какъ ни хочетъ принять въ себя всё достиженія святоотеческой мысли—соединить Востокъ и Западъ существеннымъ продолженіемъ рационализма ему не удастся.

и онъ въ самой основѣ ученія утверждаетъ Западъ противъ Востока. Эта основа сводится къ слѣдующимъ положеніямъ (если только возможно сколько-нибудь адекватно передать въ нѣсколькихъ словахъ то, чему самъ Розмини посвящаетъ десятки огромныхъ томовъ).

Во-первыхъ: основная апорія заключается въ вопросѣ о происхожденіи идей. Въ самомъ дѣлѣ, познаніе состоитъ изъ сужденій. Сужденія состоятъ изъ соединенія подлежащаго и сказуемаго. Всякое сказуемое есть идея общая. Съ другой стороны, общее можетъ получиться лишь черезъ сужденіе. Другими словами, сужденіе не возможно безъ того, что получается въ его результатѣ. Или иначе: сужденіе невозможно безъ общаго; общее же невозможно безъ сужденія.

Во вторыхъ. Общее или идеи невыводимы изъ ощущеній. Философы, которые ограничиваются одними ощущеніями, грѣшатъ „недостаткомъ объясненія“. Къ этой категоріи относятся: Локкъ, Кондильякъ, Ридъ, Смитъ, Стюартъ. Съ другой стороны, есть философы, которые допускаютъ слишкомъ много для объясненія идей—это Платонъ, Аристотель, Лейбницъ, Кантъ. Платонъ и Лейбницъ все знаніе, т. е. всѣ идеи признаютъ врожденными. Кантъ не признаетъ прямо врожденными формы разума. Но зато допускаетъ ихъ въ слишкомъ большомъ количествѣ: 12 категорій, 3 идеи разума, 2 формы чувственности.

Въ третьихъ. Если мы сопоставимъ трудность съ попытками ея частичныхъ разрѣшеній, то увидимъ, что, съ одной стороны, нельзя же послѣдовать за Локкомъ съ его продолжателями, ибо они не даютъ никакого рѣшенія основной трудности, съ другой, нельзя послѣдовать и за вторымъ рядомъ мыслителей, ибо они въ избыткѣ объясненія какъ бы хватили черезъ край. Незачѣмъ признавать врожденными всѣ идеи, если изъ врожденности одной основной идеи можно вывести безъ труда всѣ остальные. Точно также множественность кантовскихъ формъ при ближайшемъ анализѣ можетъ быть сведена къ совершенному единству.

Въ четвертыхъ. Чтобы отвѣтить на вопросъ, что это за единая форма, и что за основная идея, достаточно обратить вниманіе на характеръ *идеи бытія*. Нѣтъ сужденія, въ которое бы не входила эта идея. Это наиболѣе общая, и наиболѣе основная категорія. Если мы хотимъ понять ее въ ея

настоящей универсальности, мы должны отдѣлнить понятіе бытія отъ понятія реальности. Реальное или наличное есть лишь часть бытія, и потому реальное бытіе не можетъ быть признано основной формой. Мы мыслимъ не только то, что есть, но и то, что можетъ быть въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, т. е. и то, что можетъ быть реализованнымъ, и то, что можетъ никогда не осуществиться въ формѣ наличной реальности и что тѣмъ не менѣе является вполне мыслимымъ. Слѣдовательно, основной формой должна быть признана идея бытія неопредѣленнаго (*idea d'essere indeterminata*) или сущее возможное (*l'ente possibile*).

Въ пятыхъ. Сущее возможное характеризуется слѣдующими чертами: объективностью, идеальностью, простотой, единствомъ, универсальностью, необходимостью, неизмѣнностью, вѣчностью и, наконецъ, неопредѣленностью. Характеризуемое этими чертами сущее возможное не можетъ произойти ни изъ „я“, понимаемаго психологически, ни изъ „нея“, принимаемаго физически. Оно можетъ быть признано лишь эмпирически непронсшедшимъ, т. е. *взрожденнымъ*, привходящимъ въ человѣка свыше, и потому, въ противоположность первому психологическому (*primo psicologico*) можетъ быть названо первымъ идеологическимъ (*primo ideologico*).

Въ шестыхъ. Сущность возможнаго сущаго познается сама собой и черезъ себя самоё. Все же остальное познается при помощи нея и черезъ нее. Поэтому сущность сущаго можетъ быть названа формой разумной души (*forma dell'anima intelligente*) или короче—формой самого. А такъ какъ форма эта, вопреки Канту, объективна и познаетъ истину, а не что-нибудь другое, то сущность возможнаго сущаго должна быть признана *формой истины*.

Наконецъ, *въ седьмыхъ:* сущее, своею сущностью констатирующее разумъ человѣка, является *свѣтомъ разума* (*il lume della ragione*),—тѣмъ самымъ свѣтомъ, конимъ просвѣщается всякій человѣкъ приходящій въ міръ. Но свѣтъ, просвѣщающій разумъ человѣка, хотя и божествененъ по своей сверхъэмпиричности—тѣмъ не менѣе не есть само Божество, и сущее возможное ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отождествлено съ Логосомъ христіанства. Логосъ, т. е. Богъ, конкретенъ въ высочайшей степени, сущее же возможноопредѣленно и неконкретно. Это различіе чрезвычайно

важно, ибо имъ обосновывается различіе во всёхъ областяхъ мысли порядка натурального и порядка супранатурального.

Таковы вкратцѣ тезисы Розмини. Западный характеръ мысли Розмини лишь подчеркнется, если мы скажемъ, что современный нѣмецкій логикъ Гуссерль, прославившійся своей борьбой съ психологизмомъ, невѣдомо для себя самого движется въ фарватерѣ розминіанскихъ идей. Его субъективное, не онтологическое царство чистой логической истины, разительно схоже съ пессимизмомъ Розмини ¹⁾.

II.

На обрисовкѣ позиціи Джоберти необходимо остановиться нѣсколько дольше. Въдѣ развитіе темы о психологизмѣ естественно вытекаетъ изъ основъ его философіи. Изложеніе этихъ основъ лучше всего начать съ характеристики отношенія Джоберти къ новой философіи ²⁾.

¹⁾ Подробнѣе о Розмини я говорю въ статьяхъ въ „Вопр. фил. и пс.“ 13 ка 119 и 121.

²⁾ Вотъ краткія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Джоберти: Джоберти родился 5 апрѣля 1801 г. въ Туринѣ. Принявъ священство и ставъ преподавателемъ въ туринской богословской школѣ, онъ рано проявилъ всѣ тѣ черты, которыя слѣдали его впоследствии вдохновителемъ національнаго движенія и создателемъ философской системы. Онъ вступаетъ за проф. Деттори, гонимаго іезуитами, читаетъ лекціи о согласіи христіанства съ культурой, организуетъ у себя на дому философскую „академію“, которая ставитъ себѣ цѣлью, примыкая къ освободительной работѣ Галуппи, возродить итальянскую мысль. Въ это же время онъ встрѣчается съ Леопарди, и между ними завязывается дружба, длящаяся до самой смерти Леопарди. За нескрываемыя симпатіи къ возставшимъ полякамъ Джоберти въ 1833 г. былъ арестованъ пьемонтскимъ правительствомъ и, просидѣвъ въ тюрьмѣ около 2-хъ мѣсяцевъ, былъ выпущенъ на свободу подъ условіемъ выѣзда изъ Пьемонта. Онъ поѣхалъ въ Парижъ и занялся тутъ преподаваніемъ. Попытку Маданни завербовать его въ „Молодую Италію“ онъ отклонилъ. Находя Парижъ „абсолютно непотическимъ и безобразнымъ городомъ“, онъ переѣхалъ въ Брюссель, гдѣ началъ свою литературную дѣятельность. Первый абрисъ своей философіи онъ далъ въ концѣ тридцатыхъ годовъ въ *Teoria sovranaturale*—*Teorica del sovranaturale*, но истиннымъ расцвѣтомъ его писательской дѣятельности были 40-ые годы. Силою своего энтузіазма, краснорѣчіемъ вдохновенія и блескомъ литературныхъ формъ, наперекоръ всѣмъ стихіямъ, онъ, политическій изгнанникъ, живущій уроками въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, становится въ Италіи самымъ читае-

Въ этомъ отношеніи онъ представляетъ почти полную противоположность—Розмини. Если Розмини является какъ бы

мымъ авторомъ и, по признанію безпристрастныхъ историковъ, получаетъ своеобразную духовную диктатуру почти на всемъ полуостровѣ. Его многотомныя произведенія читаются на расхватъ, выдерживаютъ по нѣскольку изданій и вызываютъ несказанный энтузіазмъ: Противникъ Джоберти, гегельянецъ Флорентино черезъ 25 лѣтъ съ живостью говоритъ: „чарующія страницы *Примата* Джоберти были романомъ нашей юности, и даже теперь я не могу забыть сладкихъ чувствъ, имъ пробужденныхъ“ (Scritti varii. Firenze 1869, p. 116). Джоберти читали съ бѣльшимъ энтузіазмомъ, чѣмъ у насъ нѣкогда читали Герцена. Чезаре Бальбо, Маміани, Сильвіо Пеллико восторженно преклонились передъ нимъ. Но парадоксъ его необыкновенной славы заключался въ томъ, что онъ, проповѣдая идею политическаго объединенія, предпослалъ этой проповѣди обширныя философскія произведенія, въ которыхъ боролся со всѣмъ духомъ новаго времени. Начало его вліянію положили именно эти сочиненія, но въ нихъ онъ является откровеннѣйшимъ приверженцемъ церкви, рѣшителънымъ мистикомъ, смѣлымъ и порывистымъ метафизикомъ. Его произведенія написаны въ слѣдующемъ порядкѣ: Въ 1840 г. выходитъ *Введеніе въ изученіе философіи* въ четырехъ томахъ (Introduzione allo studio della filosofia); въ 1841 г. трактатъ *О прекрасномъ* (Del Bello); въ 1841—42 г.г. *О философскихъ заблужденіяхъ А. Розмини* (Degli errori filosofici di A. Rosmini); въ 1842 г. трактатъ *О добротѣ* (Del Buono); въ 1843 г. *О моральному и гражданскому первенствѣ итальянцевъ* (Del Primato civile e morale degli italiani); въ 1845 г. *Пролегомены къ предыдущему сочиненію* (Prolegomeni al primato etc.); въ 1847 г. *Современный Гезуитъ* (Il Gesuita moderno) въ 5 томахъ. Здѣсь наступаетъ перерывъ въ литературной дѣятельности Джоберти. Онъ возвращается въ Италію, принимаетъ участіе въ политическомъ движеніи, въ 1848 г. избирается премьеръ-министромъ Пьемонтскаго правительства въ 1849 г. подаетъ въ отставку и отправляется въ добровольное изгнаніе во Францію. Онъ умираетъ въ Парижѣ въ совершенномъ одиночествѣ 26 октября 1852 г. За послѣдніе годы жизни имъ написаны и изданы слѣдующія сочиненія: въ 1848 г. *Апология Современнаго Гезуита* (Apologia del Gesuita moderno); въ 1850 г. *Предисловіе къ теоріи сверхъестественнаго* (Discorso preliminare alla teorica del sovranaturale), занимающее цѣлый томъ; въ 1851 г. *Политическое обновленіе Италіи* (Rinnovamento civile dell'Italia). Кромѣ того, въ посмертномъ изданіи вышли: *Протология* (Protologia) въ двухъ томахъ; *Философія Откровенія* (Filosofia della rivelazione); о католической реформѣ Церкви (Della riforma cattolica della Chiesa). Эти сочиненія были изданы вѣрнымъ ученикомъ Джоберти—*Массари*. Въ послѣднее время Сольми опубликовалъ: *Неизданныя философскія размышленія* (Meditazioni filosofiche inedite); *Теорію человеческого разума* (La teorica della mente umana), *Розмини и розминіанцы* (Rosmini e i rosminiani), *О жаволческой свободѣ* (La libertà cattolica). Но и этими сочиненіями не исчерпываются оставшіяся послѣ

завершителемъ новой философіи чрезъ принятіе въ себя всѣхъ тенденцій новоевропейскаго мышленія, то Джоберти становится въ рѣшительную и неслыханную оппозицію ко всей новой философіи, взятой на всемъ ея протяженіи. Розмини хотѣлъ реформировать новую европейскую мысль, сблизивъ ее съ средневѣковымъ томизмомъ; Джоберти пытается возстановить въ полной мѣрѣ забытые методы античнаго и святоотеческаго философствованія. Въ началѣ „*Введеніе въ изученіе философіи*“ онъ говоритъ: „Въ настоящее время въ Европѣ нѣтъ больше философіи. Во Франціи философія уже умерла, въ другихъ странахъ находится при послѣднемъ издыханіи. Та небольшая частица умозрѣнія, которая осталась еще въ книгахъ и школахъ, напоминаетъ судороги умирающаго и движенія гальванизированнаго трупа“ ¹⁾. Затѣмъ онъ объявляетъ, что вся новая философія безнадежно больна психологизмомъ (*psicologismo*) ²⁾. Какъ въ медицинѣ названіе болѣзни связывается съ именемъ ученаго, ее открывшаго и впервые изслѣдовавшаго, такъ понятіе психологизма, какъ особой, чрезвычайно важной, категоріи философской критики, должно быть навсегда связано съ именемъ Джоберти. Психологизму Джоберти даетъ самое широкое и въ то же время философски точное опредѣленіе. Подъ психологизмомъ онъ разумѣетъ всѣ философскія системы, коихъ исходнымъ пунктомъ берутъ психическія данныя, или фактъ человѣческой науки или какія-нибудь абстракціи, а не то, что логично само по себѣ, т. е. въ его конкретной умопостигаемости ³⁾. Мистико-историческимъ корнемъ психологизма онъ считаетъ мятежь Лютера противъ католичества ⁴⁾, а первымъ глашатаемъ протестантскаго принципа въ области

Джоберти рукописи, хранящіяся въ Biblioteca civica di Torino.—Политическія и церковныя разочарованія, пережитыя Джоберти въ краткій періодъ его выступленія на арену практической дѣятельности, отразились на его философскомъ творчествѣ. Почувствовавъ потребность глубже пересмотрѣть основы своего міросозерцанія, Джоберти въ 50-ые годы значительно расширяетъ и существенно видоизмѣняетъ свою первую систему философіи.

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

²⁾ Тоже въ Teorica del sovrannaturale. Napoli, 1860, t. II, 20—21.

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

⁴⁾ Introd. II, 46, I, 60.

теоретической философіи—Декарта, въ силу чего Декартъ становится *bête noire* Джоберти, и ужь онъ не упускаетъ случая высмѣять Декарта раскрытіемъ логическихъ промаховъ его мышленія; и дѣлаетъ это всегда со вкусомъ и съ большимъ остроуміемъ. Въмѣсто того, чтобы отправляться отъ объекта, вся новая философія, за исключеніемъ Мальбранша, отправляется отъ субъекта. Разрывъ съ онтологизмомъ начинается схоластикой и въ немъ повиненъ уже Тома Аквинскій; но „главный извратитель новой философіи—Декартъ: онъ вводитъ въ философію протестантскій принципъ индивидуализма и психологизма, онъ превращаетъ сущее во второстепенный и незначительный моментъ міровоззрѣнія, строить всю науку на абсолютномъ скептицизмѣ, точно на абсолютномъ сомніи можно что-нибудь основать. Онъ отрывается отъ *вселенскаго* богооткровеннаго слова церковнаго преданія; но такъ какъ внѣ слова невозможна никакая мысль, то Декарту приходится послѣ пышныхъ фразъ самымъ нефилософскимъ образомъ примкнуть къ слову обыкновенной житейской традиціи“¹⁾. На принципахъ Декарта можно возвести лишь ту „гипотетическую науку феноменовъ“, которой гордился 18-ый вѣкъ. Сенсуализмъ Локка и Кондильяка—законныя дѣтища Декарта. Точно также изъ принциповъ Декарта съ необходимостью слѣдуютъ отрицаніе какъ матеріальной, такъ и духовной реальности, т. е. философія Беркли и Юма²⁾.

Протестантская Германія, болѣе религіозная, чѣмъ Франція, усиливается сохранить католическій принципъ въ философіи, перенести центръ въ сущее и тѣмъ побѣдить психологизмъ; но это ей не удастся. Въ теоретической философіи Кантъ—чистѣйшій психологистъ. Протестантскій принципъ торжествуетъ въ „*Критикѣ Чистаго разума*“, и хотя глубокою нѣмецкая мысль безконечно превосходитъ французскую, все же до истиннаго онтологизма она добратся не можетъ³⁾.

Психологизмъ новой европейской мысли долженъ быть преодолѣнъ путемъ находенія истиннаго онтологическаго

¹⁾ *ibid.* I, 63, 60; 133—143; 151; II, 30—31; 40, 42.

²⁾ *Introd.* I, 61, II, 43, 47.

³⁾ *ibid.* I, 59; 61, 62; II, 36.

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

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

¹⁾ *ibid.* I, 68, 69; *Errori* I, 56.

²⁾ *Introd.* II, 67.

существующаго. Такой характеръ носить понятіе *творенія*. Итакъ, вся формула въ своей всецѣлости будетъ слѣдующей: Сущее творить существующее—*I' Ente crea I' esistente* ¹⁾.

Чтобы смыслъ формулы былъ яснѣе, рассмотримъ подробно каждый изъ трехъ терминовъ, ее составляющихъ. *Первый* терминъ Сущее. Оно открывается намъ въ сужденіи: *Сущее есть*. Это сужденіе совершенно особаго рода; *ибо оно не есть сужденіе человеческое*.

Нашъ духъ въ этомъ случаѣ не судья, а простой свидѣтель истины, которая не изъ него исходитъ. Авторъ первичнаго сужденія, слышимаго нами непосредственно въ интуиціи—само Сущее, которое, полагая себя передъ нашимъ умомъ, говоритъ; Я есмь необходимо ²⁾. Это объективное слово въ своемъ основаніи всей очевидности и всей достовѣрности, приходитъ къ намъ отъ постижимаго въ Сущемъ, т. е. отъ самаго Сущаго, въ его абсолютной идеальности. Сущее открываетъ себя нашей мысли, и такъ какъ оно нами понимается, поскольку полагаетъ себя, и полагаетъ себя, поскольку понимается, то идеальность и реальность абсолютно отождествляются, ибо умопостигаемость Сущаго сопряродна его сущности. Когда человѣкъ говоритъ: „Сущее есть“, то это сужденіе—не интуитивно, а рефлексивно, а потому произвольно, субъективно, человѣчно. Тѣмъ не менѣе, оно законно и имѣетъ объективную цѣнность, такъ какъ есть простое повтореніе сужденія божественнаго, которое ему предшествуетъ и его обосновываетъ и его оправдываетъ. Повтореніе объективнаго и божественнаго сужденія, совершаемое рефлексіей,—есть первое звено философіи, какъ дѣла человѣческаго ³⁾. Но это звено соединяется съ сужденіемъ божественнымъ и отъ него получаетъ всю свою силу; отсюда слѣдуетъ, что философія коренится въ откровеніи. Богъ есть первый философъ, человѣческая мудрость есть повтореніе мудрости божественной. *Богъ есть не только объектъ науки, но субъектъ ея*, первый учитель, первый наставникъ всего познаваемаго. Философія начинается не въ человѣкѣ, а въ Богѣ, не восходитъ отъ человѣческаго духа къ Сущему, а отъ Сущаго

¹⁾ *ibid.* II, 83—86.

²⁾ *ibid.* II, 79.

³⁾ *ibid.* II, 80.

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

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

Третій терминъ, которымъ объединяются два первыхъ, опредѣляетъ отношенія между Сущимъ и существующимъ. Понятіе причины не имѣетъ окончательнаго значенія, ибо рядъ существованій, находящихся въ причинномъ соотношеніи, безконеченъ ³⁾. Причина первая и производящая должна быть причиной творческой, т. е. идея творенія неотдѣлима отъ понятія причины, взятой въ абсолютномъ смыслѣ.

¹⁾ *ibid.* II, 80, 86, *Errori* I, 39.

²⁾ *Introd.* II, 81, 82.

³⁾ *Ibid.* II, 83.

Пусть не возражаютъ, что эта идея темна и непонятна. Всякая идея двулика, двусторонняя, съ одной стороны ясна и понятна, съ другой — темна и непроницаема. Ясное идеи есть ея сообразность разуму; темное — ея сверхразумность. Эта двуликость проникаетъ весь міръ идеальнаго и коренится въ идеѣ Сущаго, непроницаемость котораго служить базой всего ирраціональнаго. Языкъ для выраженія этой темной и недоступной стороны вещей пользуется словомъ *сущность*¹⁾. Твореніе, какъ связь между абсолютно Сущимъ и обусловленно-существующимъ, есть яснѣйшая идея, по крайней мѣрѣ, настолько уже ясная, какъ причинность вообще. Всѣ ложныя системы философіи и религіи имѣютъ между собой то общее, что отрицаютъ ясную сторону идеи, изъ ненависти къ темной и таинственной ея сторонѣ, тогда какъ правый путь философствованія предписываетъ допускать темное и ирраціональнаго во имя яснаго и рациональнаго, съ которымъ первое связано неразрывно. Твореніе въ строгомъ смыслѣ можетъ быть лишь абсолютно свободнымъ твореніемъ изъ ничего; всякая несвобода и принужденность уничтожаютъ понятіе творенія, а отрицаніе *ex nihilo* его искажаетъ и вноситъ въ творческій актъ принужденность и зависимость отъ другого. Всѣ эманатическія и пантеистическія системы вытекаютъ изъ непониманія идеи творенія. Сущее и существующее суть двѣ вещи и двѣ идеи, различныя и вмѣстѣ съ тѣмъ соединенныя, несливаемыя и нераздѣлимыя. И эта связь различающая ихъ, и раздѣльность, несліянно связующая ихъ — состоитъ въ твореніи²⁾.

Итакъ: *Сущее творитъ существующее*, вотъ идеальная формула во всей ея полнотѣ. Первый терминъ, сообщается намъ *божественнымъ и объективнымъ сужденіемъ*. Сущее, какъ производящая причина, даетъ намъ воспріятіе столь же *божественнаго и объективнаго факта*, въ которомъ состоитъ второй и третій терминъ. Въ нашей интуиціи дается такимъ образомъ двойное откровеніе: сущее произноситъ сужденіе: *Я есмь*, и оно же открываетъ божественный фактъ: *Я творю*. Божественное сужденіе есть основа науки, а божественный фактъ — основа природы³⁾. Идеальная формула, охватываю-

1) Ibid. II, 83—84.

2) Ibid. II, 85; Errori, I, 170.

3) Introd. II, 88.

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

Таковы въ краткихъ словахъ основные пункты онтологіи Джоберти. Стоитъ только сравнить ихъ съ идеологическими

1) Ibid. III, 7.

2) Ibid. III, 13, 14.

3) Ibid. III, 14—17.

4) Ibid. III, 17—26.

5) Ibid. III, 26—57.

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

III.

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

¹⁾ *Liti di filosofi. Prefazione къ Teorica della mente umana etc.* p. 41. *Morella Del principio filosof. rosminiano*. Сбор. v. I. 153, *Pagani, Vita*, ч. II, 55—60.

²⁾ Брюссель, 1840.

³⁾ Туринъ, 1841—42.

⁴⁾ Брюссель, 1841—42.

должалъ свои письма, а Джоберти, раздраженный молчаніемъ Розмини, въ какомъ-то литературномъ неистовствѣ одинъ за другимъ написалъ второй и третій томы *Заблужденій Розмини*, при чемъ въ концѣ съ неудержимой веселостью перешелъ въ діалогическую форму и заставилъ препираться забавнѣйшимъ образомъ свою „идеальную формулу“ съ „возможнымъ сущимъ“ Розмини ¹⁾. Полемическое воодушевленіе было настолько сильно въ Джоберти, что онъ не удовольствовался и этой трилогіей, и въ его бумагахъ найдены Сольми и недавно опубликованы еще гепталогія, т. е. семь діалоговъ на ту же тему ²⁾. Хотя въ полемику вступили и другіе розминіанцы, Томмазо, Густаво ди-Кавуръ,— братъ государственнаго дѣятеля, а также Бароне, выступившій съ примирительной тенденціей ³⁾, тѣмъ не менѣе въ этой полемикѣ больше всего досталось Тардити. Онъ сталъ мишенью такъ сказать „попутнаго“ остроумія Джоберти на протяжении всѣхъ трехъ томовъ, и его положеніе,— положеніе обыкновеннаго смертнаго между заспорившими Казбекомъ и Шатъ-горою—было самымъ незавиднымъ ⁴⁾.

Чтобы яснѣе представить сущность спора Джоберти съ Розмини я остановлюсь сначала на *первой фазѣ* столкновенія, когда Джоберти въ общей формѣ, сжато и безъ всякихъ полемическихъ выпадовъ сформулировалъ свои возраженія противъ идеологической системы Розмини. Уже въ 1837 г. въ *Теоріи сверхъестественнаго* Джоберти посвящаетъ Розмини нѣсколько характерныхъ строкъ; „Психологическое сведеніе всѣхъ идей къ единому основному элементу, предпринятое Аббатомъ Антоніо Розмини, на мой взглядъ, есть самое значительное завоеваніе философіи за много послѣднихъ лѣтъ,

¹⁾ Errori, III, 40—204.

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

³⁾ G. di Cavour Fragments philosophiques, Torino 1841 и статья l'Univers; Tommaso critici Venezii 1843; Barone Settera sulle dottrine filosofiche di V. Gioberti, Torino, 1843.

⁴⁾ Впрочемъ сильно досталось и Ковуру. Въ діалогъ V (Rosmini e rosminiani) Джоберти мастерски высмѣиваетъ его полуфранцузскую рѣчь (un bel colpo, roccia, suffirebbe, diginnare вмѣсто déjeuner, sanfazzone).

и должно неизбежно привести къ великому факту всеобщаго согласія между собой любителей умозрительныхъ наукъ. Однако я долженъ признаться, что трудъ Розмини, хотя и цѣненъ и замѣчателенъ во всѣхъ своихъ частяхъ, все же вызываетъ неудовлетвореніе въ томъ, что относится въ немъ къ онтологіи, и что заблужденія знаменитаго автора по части онтологіи суть естественное слѣдствіе какого-то важнаго дефекта, заключающагося, какъ мнѣ кажется, въ его психологическомъ анализѣ. Но эта тема требуетъ длиннѣйшихъ разсужденій, и ее, слѣдовательно, мнѣ придется оставить до другого времени ¹⁾“. Въ 1840 г. въ письмѣ къ Миссари, опубликованомъ Сольми, Джоберти пишетъ, что онъ послѣдніе три года внимательно штудировалъ *Новый Опытъ* и пришелъ къ выводу, что въ только что приведенныхъ строчкахъ, которыя такъ не понравились Розмини, онъ слишкомъ высоко оцѣнивъ произведеніе, заслуга котораго состоитъ лишь въ усовершенствованіи анализовъ, сдѣланныхъ раньше другими, безъ прибавленія какой-нибудь существенно новой идеи. Система Розмини есть полуреализмъ Среднихъ вѣковъ или смягченный номинализмъ, лишь выраженный въ строгой формѣ ²⁾).

Эта болѣе суровая оцѣнка идеологіи Розмини находить свое первое выраженіе во второмъ томѣ *Введенія въ изученіе философіи*, сначала въ текстѣ, затѣмъ въ одномъ изъ пространнѣхъ примѣчаній. Джоберти опять начинаетъ съ заявленія, что Розмини въ *Новомъ Опытѣ* обнаружилъ „рѣдкую глубину и остроту ума“. Какъ психологическій анализъ, изслѣдованіе Розмини о происхожденіи идей, превосходить совершенствомъ работы его предшественниковъ и несомнѣнно оказываетъ большую услугу наукѣ, ибо никто до сихъ поръ не производилъ такого полнаго и проницательнаго изслѣдованія, посвященнаго *первому психологическому*, поскольку это первое подлежитъ рефлексіи ³⁾. „Но рефлексіи одной недостаточно для наукъ умозрительныхъ, недостаточно и для аналитическаго познанія духа, которое не можетъ избѣгнуть

1) *La teorica*, Capologo, 1859 p. 329, также p. 22.

2) *Solmi*, prefazione, p. XII.

3) *Introduzione*, II, 69.

ошибокъ и достигнуть своей настоящей цѣли даже въ чисто опытномъ планѣ, если не прибѣгнетъ къ принципамъ и заключеніямъ болѣе высокої дисциплины“¹⁾. Поэтому-то въ ученіе Розмини вкладывается глубокой дефектъ и проникаетъ во всѣ пункты его системы. Эти пункты Джоберти сводить къ слѣдующимъ четыремъ основнымъ тезисамъ:

1. Всѣ идеи порождаются единой идеей сущаго.

2. Первоначальная идея сущаго представляетъ лишь сущее возможное.

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

4. Понятіе реальности абсолютнаго сущаго, т. е. Бога, не дано непосредственно въ интуиціи и пріобрѣтается лишь посредственнымъ путемъ, чрезъ доказательство²⁾.

На первомъ пунктѣ Джоберти совсѣмъ не останавливается, ибо пунктъ этотъ носитъ предварительный характеръ и свой настоящій смыслъ получаетъ отъ пунктовъ дальнѣйшихъ. Критика начинается со второго пункта. Еслибъ правъ былъ Розмини, тогда бы идея возможнаго должна была бы быть дѣрвѣе идеи реального. Это противорѣчиво, во первыхъ, въ порядкѣ *психологическомъ*. Ибо чисто психологическое наблюденіе устанавливаетъ, что отвлеченіе возможно лишь отъ конкретныхъ вещей и порождается ими; поэтому конкретное знаніе реального должно предшествовать абстрактному знанію возможнаго. Но это противорѣчиво и въ порядкѣ логическомъ, ибо безъ реального не возможно мыслить что-нибудь возможное“. Возможность, исчерпывающаяся чистой потенціальностью, безо всякаго предшествующаго акта, есть не возможность, а *ничто*“³⁾. „Идея сущаго должна быть разсматриваема въ двухъ моментахъ въ отношеніи духа, который ее имѣетъ: въ актѣ первичномъ и въ актѣ вторичномъ. Актъ первичный есть дѣло интуиціи, актъ вторичный— дѣло рефлексіи. Въ первичномъ актѣ Сущее открывается какъ чистая реальность, какъ реальность простѣйшая, безу-

1) *ibid.* II, 69.

2) *ibid.* II, 70.

3) *ibid.* II, 71.

словная, совершенная; во вторичномъ—какъ возможное. Слѣдовательно, возможность предполагаетъ дѣйствительность ровно настолько же, насколько рефлексія предполагаетъ интуицію. Пропорціональность и соотвѣтственность между двумя психологическими актами и двумя онтологическими состояніями—полная¹⁾. „Возможность взятая сама въ себѣ есть высочайшая реальность и высочайшее существованіе. Въдѣ она возможна, поскольку *относится* къ какому-нибудь термину *внѣшнему*, и реальна, поскольку такое отношеніе возможно лишь при условіи, что оно зиждется на субъектѣ реальномъ и абсолютномъ. Возможность есть отношеніе необходимаго къ случайному и предполагаетъ творческую силу въ первомъ, т. е. она базируется на понятіи творенія, въ которомъ два крайнихъ члена идеальной формулы встрѣчаются“²⁾.

Розмини называетъ свою идею бытія не только возможной, но и, прямо *исключающей* наличность, реальность, существованіе. „Что онъ хочетъ сказать этимъ? Что не существуетъ самая идея идеальнаго бытія? Или же только, что не существуетъ идеальнаго сущаго представленнаго идеей? въ первомъ случаѣ идея идеальнаго бытія была бы ничѣмъ;—*il nulla*, т. е. противоположностью бытію,—абсурдъ столь огромный, что его врядъ ли можно приписать Розмини. Слѣдовательно, приходится думать, что Розмини хотѣлъ сказать, что идея возможнаго бытія существуетъ въ подлинномъ смыслѣ, но не представляетъ никакихъ реальныхъ вещей, и выражаетъ лишь сущее возможное. Но я хотѣлъ бы спросить, что эта идея, представляя всякое бытіе, не должна ли прежде всего представлять *самое себя*? И такъ какъ эта идея существуетъ, то не неизбеженъ 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 употреб-

1) *ibid.* II, 71.

2) *ibid.* II, 179.

лаетъ синонимически“¹⁾. „Этотъ вопросъ можно поставить и въ иной формѣ. Можно спросить Розмини: что, объективный терминъ идеи сущаго находится въ духѣ или внѣ духа? Если онъ отвѣтитъ, что въ духѣ,—открывается настежь дверь всѣмъ скептическимъ слѣдствіямъ, вытекающимъ изъ психологизма, и объективная истина вещей безвозвратно будетъ разрушена. Но Розмини держится опредѣленнаго другого взгляда и устанавливаетъ, что идея бытія есть подлинная сущность, отличающаяся отъ духа, что идея бытія нумерически тождественна 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 говорить Розмини, и который составляетъ источникъ интуиціи? и какъ нужно было бы мыслить самую идею возможнаго? можетъ быть, какъ идею находящуюся въ зиждательномъ 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“²⁾. „Я просто не могу понять, говоритъ Джоберти, что разумѣетъ Розмини подъ объективной идеей своего бытія“. Мысль Розмини, благодаря двойственности, ее проникающей, невозможно понять до конца³⁾. И всѣ эти неясности у такого методическаго ума, какъ Розмини, объясняются односторонне психологическимъ методомъ въ изслѣдованіи внутреннихъ фактовъ, при помощи одной рефлексіи. „Въ самомъ дѣлѣ, съ какого пункта исходить рефлексія? она есть актъ духа, который обзрѣвая себя въ своей собственной интуиціи, этимъ самымъ повторнымъ движеніемъ создаетъ рефлексивную мысль. Выше мы говорили, что понятіе реальнаго превращается въ понятіе возможнаго при переходѣ отъ акта интуитивнаго къ акту рефлексивному. Значитъ, нѣтъ ничего удивительнаго, если, обзрѣвая и свою собственную интуицію, и находя въ ней

1) *ibid.* II, 178—79.

2) *ibid.* II, 72.

3) *ibid.* II, 175, 72.

понятіе возможнаго бытія, мысль останавливается на немъ и считаетъ его за нѣчто первое, ибо дѣйствительно оно таково въ порядкѣ той рефлексіи, которая является излюбленнымъ орудіемъ всякаго рода психологическихъ изслѣдованій. Но если психологъ, не остановясь на этомъ пунктѣ, двинулся дальше и, оставивъ собственное орудіе, взялся за орудіе онтолога, тогда бы у него получилась рефлексія, нами называемая *онтологической*, и онъ свою мысль направилъ бы не на одну интуицію, но и на объектъ ея, т. е. на сущее. Въ такомъ случаѣ онъ увидѣлъ бы сущее въ самомъ въ себѣ, въ его абсолютной и простѣйшей дѣйствительности“ 1).

Третій тезисъ Розмини относится къ *воспріятію* и утверждаетъ, что оно есть дѣло сужденія, которое производитъ уравненіе (*la equazione*) между идеей возможнаго сущаго и чувственнымъ впечатлѣніемъ. „Я не вѣрю, говоритъ Джоберти, чтобъ можно было произвести какое-нибудь „уравненіе“ между чувственнымъ и умопостигаемымъ, кореннымъ образомъ между собой различающимися. Вѣдь всякое уравненіе предполагаетъ тождество. Что же тождественнаго между чувственнымъ и умопостигаемымъ? Если бы чувственное было тождественнымъ съ умопостигаемымъ, то послѣднее въ процессѣ воспріятія было бы излишнимъ, и чувственное открывалось бы черезъ свою собственную силу, какъ само имѣющее умопостигаемую природу и въ такомъ случаѣ сенсуалисты были бы вполне правы. Но если чувственное и умопостигаемое существенно отличны 2) другъ отъ друга, то какъ можно произвести „уравненіе“ между ними? 1) „Сужденіе можетъ быть уравненіемъ между двумя различными элементами, лишь поскольку они имѣютъ нѣчто общее между собою, т. е. элементъ тождества. Это тождество можетъ состоять лишь въ умопостигаемомъ. Слѣдовательно, необходимо, чтобъ оба члена сужденія были бы причастны умопостигаемому. Иначе между ними не будетъ тождества, а также не будетъ возможнымъ уравненіе. Но чувственное впечатлѣніе по Розмини совершенно лишено интеллектуальности. Значитъ, соединеніе чистаго чувственнаго воспріятія съ сущимъ возможнымъ не можетъ дать сужденія. Розмини могъ бы

1) *ibid.* II, 72—73.

2) *ibid.* II, 73.

отвѣтить, что сужденіе все же получится, потому что духъ, имѣя всегда передъ собою идею сущаго, воспризнаетъ въ ней чувствонныя печатлѣнія и, видя ихъ въ ней, познаетъ, что они подлинно существуютъ, и образуется сужденіе. Но въ такомъ случаѣ фантазмы, нарочно придуманныя или самопроизвольно зародившіяся въ воображеніи, должны были бы признаваться реальными вещами, потому что вѣдь и онѣ воспризнаются нами въ сущемъ, интуиція коего всегда передъ нами. Почему же мы не вѣримъ въ ихъ реальность? Ясно, что недостаточно видѣть вещи въ понятіи сущаго, чтобы воспринимать ихъ существованіе, необходимо еще примѣнить къ нимъ это понятіе черезъ *нарочитое и положительное сужденіе*¹⁾. „Чтобы прицоровить понятіе сущаго къ чувственному впечатлѣнію, нужно уже познать это впечатлѣніе. Вѣдь на ощупь и по догадкѣ нельзя совершать этого примѣненія. Но если чувственное впечатлѣніе уже познано, то идея бытія къ нему уже примѣнена и было бы безплодно и смѣшно примѣнять ее снова, во второй разъ... Слѣдовательно, если почувствованная вещь есть понятіе, то и сужденіе, соединяющее ее съ идеей сущаго, *уже совершенно*, если же она не есть понятіе, то никакое сравненіе и никакое сужденіе осуществлены быть не могутъ. Въ первомъ случаѣ мы попадаемъ въ *restitutio principii*, во второмъ предполагается сужденіе, образованное изъ одного понятія, т. е. сужденіе, которое не есть сужденіе“²⁾.

„Пунктъ, который мы только что затронули, заключаетъ въ себѣ труднѣйшій и чрезвычайно важный вопросъ, который совершенно исчезъ съ горизонта новой философіи, а именно: откуда приходитъ и въ чемъ коренится понятіе конкретности и индивидуальности вещей? Вѣдь, если всякое понятіе обще, какъ думаетъ Розмини, то какъ мы можемъ мыслить конкретное и индивидуальное? Чтобы выйти изъ затрудненія, Розмини принужденъ былъ отрицать, что идея конкретности и индивидуальности есть настоящая идея, и считается имъ за простое сужденіе. Но это рѣшеніе ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. Мы имѣемъ подлинное понятіе индивидуальной ре-

1) *ibid.* II, 73.

2) *ibid.* II, 74.

альности, т. е. существованія. Откуда же получаемъ мы его? Изъ ощущенія, или изъ чувства? Но эти способности открываютъ лишь субъективныя качества и измѣненія. Изъ перцепціи шотландскихъ философовъ? Но такое воспріятіе одно не достаточно, потому что оно не открываетъ намъ силу, т. е. сотворенныхъ причинъ и субстанцій, къ которымъ въ послѣднемъ счетъ сводятся „существованія“, *le esistenze*. Можетъ быть изъ идеи возможнаго? Но возможное не можетъ дать реальнаго. Изъ какой-нибудь абстракціи иного рода? Но абстракціи получаютъ изъ конкретнаго и отнюдь ему не предшествуютъ. Они сами предполагаютъ конкретное и не могутъ его создать. Значитъ, необходимо предположить, что конкретное и индивидуальное познаются въ особой интуиціи, столь же прямой, какъ и интуиція шотландцевъ, отличающаяся отъ нея въ томъ, что въ то время, какъ эта перцепція открываетъ лишь кожуру вещей, предполагаемая интуиція вводитъ насъ въ самую субстанцію и реальности ихъ“ ¹⁾.

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

¹⁾ *ibid.* II, 74.

идея“¹⁾. По поводу этихъ словъ Джоберти говорить: „Если достовѣрность принадлежитъ лишь познанію, если познаніе относится не къ матеріи предметовъ, а только къ ихъ формѣ; если эта форма состоитъ въ простой возможности или немыслимости, которая не имѣетъ въ себѣ ничего объективнаго, ничего реальнаго и существующаго и есть совершенная противоположность такимъ свойствамъ; — то какъ же можемъ мы получить право утверждать, что существуетъ нѣчто внѣ актовъ нашего разума? Можетъ быть скажутъ, что реальность принадлежитъ матеріи и открывается намъ благодаря соединенію ея съ формой? Такъ повидимому думаетъ и Розмини. Но это противорѣчитъ самымъ основамъ его системы. Вѣдь согласно этимъ основамъ матерія немыслима черезъ себя самоё, непознаваема, и все значеніе, которое имѣетъ въ отношеніи сотворенныхъ духовъ, заимствуетъ изъ своего сочетанія съ формой, т. е. отъ сущаго идеальнаго, источника всякой достовѣрности и всякой очевидности. Слѣдовательно, реальность, какъ нѣчто мыслимое, привходитъ въ матерію изъ формы, а не наоборотъ, т. е. матерія становится реальной, потому что соединяется съ формой, а не форма становится реальной, потому что соединяется съ матеріей. Реальность есть истина, истина же есть то, что *есть*. Значитъ, реальность зависитъ отъ идеи сущаго и можетъ быть приложена къ матеріальнымъ вещамъ лишь поскольку, онѣ причастны самому сущему“²⁾. Матерія получаетъ свою постигаемость и существованіе отъ самого Сущаго, но не въ процессѣ познанія, а въ онтологическомъ планѣ, черезъ актъ творенія. Отрицаніе послѣдняго ведетъ неизбежно къ смѣшенію случайнаго и необходимаго, сущаго и существующаго. „Вѣдь, всякій разъ, какъ отвергается твореніе, сущее и существующее неизбежно должны объединиться въ общемъ и абстрактномъ понятіи бытія, и реальность матеріи должна въ такомъ случаѣ пониматься какъ нумерически и специфически тождественная съ реальностью формы, т. е. не какъ твореніе, а какъ эманация, какъ нѣчто истекающее изъ реальности формъ, и потому причастное ей“³⁾. Поэтому, осно-

1) II Rinnovamento p. 290.

2) Introd. II, 182

3) *ibid.* II, 183.

воположенія Розмини приводятъ его къ дилеммѣ. Либо онъ найдетъ нѣчто общее между ощущеніями и идеальнымъ бытіемъ; тогда и ему придется стать пантеистомъ, либо онъ не найдетъ ничего общаго и тогда онъ попадетъ въ монизмъ (nihilisma). „Единственный способъ избавиться отъ этого двойного крушенія—перейти къ методу онтологическому. Онтологъ, начиная съ Сущаго конкретнаго и абсолютнаго, находитъ умопостигаемость и высшую реальность въ первомъ же пунктѣ своего изслѣдованія. И эта умопостигаемость и реальность переходить въ другіе объекты не черезъ какое-нибудь эманатическое или пантеистическое изліяніе, а лишь въ силу творческаго акта. Сущее абсолютное открываетъ себя, какъ творящее, и потому воспріятіе существующаго дано намъ вмѣстѣ съ интуиціей Сущаго и также порождается ею, какъ существующее порождается *творческимъ актомъ Сущаго*“¹⁾.

Вл. Эрнъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

¹⁾ ibid. II, 182—183.