



Споръ о психологизмѣ въ итальянской философіи.¹⁾

(Окончаніе).

IV.

Эти колебанія Розмини между Сциллою пантеизма и Харибдой меонизма, колебанія, на которыя онъ обреченъ благодаря психологистическому характеру основъ своей идеологии, еще сильнѣе выступаютъ при разборѣ четвертаго и послѣдняго его тезиса, утверждающаго существенное различіе между интуиціей идеальнаго бытія и интуиціей Бога²⁾. Если до сихъ поръ Джоберти разсматривалъ идеальное бытіе Розмини преимущественно съ теоретико-познавательной точки зрѣнія и находилъ, что идеальное бытіе, чтобы быть основой познанія, должно быть конкретнымъ и дѣйствительнымъ, то теперь онъ, при разборѣ послѣдняго пункта, разсматриваетъ идеальное бытіе само въ себѣ и ставитъ вопросъ о его *метафизической природѣ*, т.-е. объ его отношеніи къ бытію Абсолютному.

На этотъ счетъ у Розмини встрѣчается два ряда утвержденій, совершенно на подобіе того, какъ у Канта есть два ряда представленій о вещи въ себѣ³⁾. Во-первыхъ, въ *Новомъ Опытѣ* Розмини встрѣчается цѣлый рядъ мѣстъ, въ которыхъ онъ усиленно подчеркиваетъ объективность идеальнаго бытія, его полную независимость отъ нашего ума. Вотъ одно изъ такихъ мѣстъ: „Универсальное бытіе противорѣчиво считать простой модификаціей нашего духа. Вѣдь оно проявляетъ такую активность, въ отношеніи которой духъ нашъ занимаетъ всецѣло пассивное и зависимое

¹⁾ См. Апрель. 1914.

²⁾ *ibid.* II, 75. ³⁾ *ibid.* II, 159.

подоженіе. Мы сознаемъ себя совершенно безсильными передъ идеальнымъ бытіемъ, безсильными измѣнить въ немъ малѣйшую черту; оно абсолютно неизмѣнно, оно — активное начало всѣхъ вещей, источникъ всѣхъ познаній, оно лишено всего случайнаго, оно есть свѣтъ, воспринимаемый нами природно, свѣтъ, господствующій надъ нами, побѣждающій насъ и вызывающій у насъ безпредѣльное подчиненіе“¹⁾. Или другое мѣсто, еще больше характерное: „Истина есть начало или сущность, которымъ можетъ быть причастна человѣческая природа, подобно тому, какъ глаза наши причастны свѣту, но въ то же самое время истина есть нѣчто безконечно превосходящее человѣческую природу, нѣчто неподвижное, вѣчное, необходимое, надѣленное свойствами, составляющими противоположность измѣнчивости, случайности и ограниченности человѣческаго существа“²⁾. Изъ этихъ мѣстъ выходитъ, говоритъ Джоберти, „что идеальное бытіе не только существуетъ внѣ насъ, но что оно есть самъ Богъ или, по крайней мѣрѣ, идея, присущая нашему духу, есть сама божественная идея, пребывающая въ божественномъ разумѣ“³⁾. И этотъ выводъ подтверждается согласіемъ Розмини съ ученіемъ Отцовъ Церкви, которые учили, какъ говоритъ самъ Розмини, что „идеи человѣческія должны быть тождественными (въ основѣ) съ идеями божественнаго разума, что идеи человѣческія суть таинственное сообщеніе идей божественныхъ, и что Богъ, умопостигаемость Бога, Слово божественное—есть то, что согласно писанію просвѣщаетъ всякаго человѣка приходящаго въ міръ“⁴⁾. „Поэтому вся познаваемость вещей, говоритъ Розмини, коренится въ божественной сущности и такъ какъ въ бытіи я различаю двѣ основныхъ формы или два основныхъ модуса, реальность и идеальность, то нѣтъ никакихъ препятствій, чтобы бытіе идеальное, существенную познаваемость, поскольку она связана и тождественна съ реальностью абсолютной, называть *Богомъ-Словомъ*“⁵⁾. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ, говоритъ Джоберти, Розмини можно принять за настоящаго послѣдователя Мальбранша⁶⁾. Обращаютъ на себя вниманіе только постоянныя оговорки, указывающія на неувѣренность Роз-

1) *Rinnovamento*, p. 184

2) *Introd. II*, 192.

3) *Rinnovamento*, p. 213.

4) *ibid.* 5) *Introduz. II*, 193.

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

• Этотъ рядъ утверждений находится въ непримиримомъ

1) Rinnovam, p. 208

2) ibid.

3) ibid.

4) Introd. II. 195.

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

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

¹⁾ *ibid.* II, 203.

²⁾ *ibid.* II, 198.

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

Второй же мотивъ колебаній Розмини—Джоберти считаетъ совсѣмъ неосновательнымъ. „Человѣкъ на землѣ, говоритъ Розмини, обладаетъ слишкомъ малымъ свѣтомъ, чтобы называть этотъ свѣтъ Богомъ“. Но *почему же?* спрашиваетъ Джоберти: „Развѣ свѣтъ божественный подобенъ свѣту солнца, который распадается на лучи, состоитъ изъ частей, способенъ на различныя степени и на различныя цвѣта? Развѣ онъ не есть, скорѣе, божественная сущность? И развѣ послѣдняя не едина, не проста, не неизмѣнна, не недѣлима? Можно

¹⁾ *ibid.* II, 204.
rod. II, 199, 200, 202.

²⁾ *ibid.* II, 199.

³⁾ *Nuovo Saggio* III.

⁴⁾ *Int-*

⁵⁾ *ibid.* II, 199.

ли говорить о различныхъ дозахъ идеальнаго свѣта, какъ о свѣтѣ какой-нибудь свѣтильни. Очевидно, Розмини смѣшиваетъ свѣтъ объективный со свѣтомъ субъективнымъ и одному приписываетъ то, что свойственно другому. Свѣтъ субъективный, если его угодно такъ называть, есть человѣческая интуиція, конечная по своей природѣ, и способная на безконечныя градации; свѣтъ объективный есть *объектъ интуиціи*. всегда равный самому себѣ, ибо это—божественная сущность, этотъ объективный свѣтъ, какъ бы не было слабо причастіе къ нему въ интуиціи, не только можно, но и должно называть именемъ Бога, потому что въ самомъ дѣлѣ это Богъ“ ¹⁾.

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

¹⁾ *ibid.* II, 197.

²⁾ *ibid.* II, 205.

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

1) *ibid.* II, 206.2) *ibid.* II, 206.

ее актуализированной и какъ бы воплощенной въ собственной формѣ. Значить, духъ человѣческой получаетъ идею возможнаго сущаго двумя способами: какъ божественный архетипъ въ интуиціи абсолютнаго сущаго и какъ отображеніе, воспроизведенное по божественному типу въ мощи творческаго акта. Поэтому духъ, какъ *твореніе*, нисходитъ отъ Бога къ себѣ,—какъ *мысль*, восходитъ отъ себя къ Богу; и эти двѣ операциіи одновременны, имманентны другъ другу, и отождествляются при помощи творческаго акта. Слѣдовательно духъ, какъ сотворенный и рефлектирующій находить въ себѣ напечатлѣнной божественную идею возможнаго сущаго, какъ сотворенный и созерцающій въ интуиціи, видитъ ту же самую идею въ Сущемъ конкретномъ, въ объектѣ своей интуиціи. Поэтому-то идея возможнаго сущаго субъективна и объективна въ одно и то же время; *субъективна* потому, что напечатлѣна въ духѣ нашемъ твореніемъ и открыта намъ въ порядкѣ мысли рефлективной, *объективна* потому, что она есть божественный архетипъ, пребывающій въ Богѣ, и открытый намъ въ порядкѣ мысли интуитивной¹⁾.

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

Этимъ кончается первая фаза столкновенія Джоберти съ Розмини

V.

Вторая фаза носить характеръ гораздо болѣе рѣзкій. Сочиненіе Тардити²⁾, проникнутое духомъ нетерпимаго поклоненія своему учителю, игнорирующее весь рядъ серьезныхъ критическихъ соображеній Джоберти, только что нами изложенныхъ, и главное, написанное, какъ это стало быстро извѣстно Джоберти, съ одобренія Розмини и послѣ его просмотра,—

¹⁾ *ibid.* II, 207.

²⁾ *Lettere d'un rosminiano a V. Gioberti.* Torino 1841—42

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

¹⁾ Рукописи *Solmi*, pref. p. XVIII.

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

¹⁾ *Lettera sulle dottrine filosofiche di V. Gioberti*. Torino, 1843. ²⁾ *Rosmini e Rosminiani*, p. 112. ³⁾ *Berti* Di V. Gioberti, riformatore, politico e ministro con sue lettere. Firenze, 1881, p. 80. ⁴⁾ *Degli errori filosofici di A. Rosmini*. Brussele 1843, v. II, p. 50. На это сочиненіе я буду ссылаться далѣе безъ обозначенія, отмѣчая томъ римской цифрой, а страницы—простыми.

Мы оставимъ въ сторонѣ блестящія внѣшнія формы критики Джоберти, его виртуозныя выходки личнаго характера противъ Розмини и розминіанцевъ,—тѣмъ болѣе, что самъ Джоберти высказалъ впослѣдствіи публично сожалѣніе о рѣзкости своихъ выражений—и сосредоточился на главной сути его возраженій, которой онъ остался вѣренъ и послѣ того, какъ, лично познакомившись съ Розмини, „сталъ цѣнить вмѣстѣ со всей Италіей его мудрость и его добродѣтели“. ¹⁾

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

VI.

Прежде всего подчеркнемъ, что Джоберти говоритъ въ разныхъ мѣстахъ. Ему указывали, что Розмини искренній католикъ и что его философія проникнута духомъ совершенной ортодоксіи. На это Джоберти заявляетъ, что для того, чтобы разъ навсегда устранить недоразумѣнія—онъ, Джоберти, различаетъ въ философіи Розмини два слоя—одинъ

¹⁾ *Discorso preliminare della Teorica del Sovranaturale, Napoli 1860 v. I. p. 19.* ²⁾ Въ третьемъ томѣ *Errori* и въ *Rosmini e Rosminiani*.

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

существуетъ внѣ разума, тѣмъ не менѣе не есть модификація разума, что его сущее, хотя и не конкретно, но въ тоже время и не абстрактно, не реально—и объективно, не есть Богъ, и не человѣкъ, не божественно и тѣмъ не менѣе можетъ быть названо божественнымъ 1)“... Словомъ, какъ у Лафонтена:

Je suis oiseau; voyez mes ailes
Je suis souris; vivent les rats! 2)

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

1) I, 21.

2) I, 28.

3) I, 125, 126.

4) I, 131.

Пантеизмъ есть законное и необходимое дѣтище психологизма ¹⁾ — это Джоверти повторяетъ много разъ — и потому обвиненіе Розмини „съ больной головы на здоровую“. Пантеизмъ можетъ быть подлинно побѣжденъ лишь онтологизмомъ, и въ онтологизма ниспаденіе въ пантеизмъ неизбежно. „Современный нѣмецкій пантеизмъ не родился и не могъ родиться изъ отождествленія идеальнаго съ реальнымъ божественнымъ, ибо подобная доктрина, если только ее понимать правильно, радикально уничтожаетъ это печальное заблужденіе. Нѣмецкій пантеизмъ коренится въ смѣшеніи идеальнаго съ реальнымъ *человѣческимъ*, съ реальнымъ *случайнымъ и конечнымъ*, которое получилось, какъ результатъ отождествленія человѣческой интуиціи идеальнаго съ самимъ идеальнымъ объектомъ интуиціи“ ²⁾. Но это самое смѣшеніе постоянно производится въ разсужденіяхъ Розмини. Поэтому „идеологическая теорія Розмини по существу совершенно тождественна съ критической философіей Канта, и, значить, пантеизмъ есть столь же неизбежное слѣдствіе изъ философіи Розмини, сколь неизбежно связанъ пантеизмъ Фихте и Шеллинга съ философіей Канта“ ³⁾. Поэтому въ воображаемой рѣчи, обращенной къ Розмини отъ лица, „сыновъ Фридриха Барбаруссы“, особенно наставляется на близости Розмини къ новѣйшей нѣмецкой философіи. „Вы можете считаться, говорятъ въ этой рѣчи нѣмцы, ученикомъ Иммануила Канта... Вы теперь находитесь какъ разъ по срединѣ между нимъ и Амедеемъ Фихте. Предъ Кантомъ Вы имѣете то преимущество, что называете свою форму объективной и считаете ее единой, въ то время какъ у прусскаго философа цѣлая дюжина формъ и даже больше. Это и есть шагъ, сдѣланный Вами по направленію къ Фихте... Отъ Фихте Вы должны перейти къ Шеллингу и Гегелю, и тѣмъ самымъ пройти весь кругъ нашего пантеизма, всѣ сѣмена котораго, находятся въ Вашей системѣ и лишь ждутъ какого-нибудь ловкаго пера, которое выведетъ ихъ на свѣтъ Божій... Въ заключеніе мы можемъ выразить наше горячее ожиданіе момента, когда Вы подарите намъ теорію *возможнаго Логоса*, сработанную Вашими собственными руками. А изъ этой теоріи приистекутъ многія другія „возможности“,

¹⁾ I, XVIII.

²⁾ I, 43, 44.

³⁾ I, XVIII.

одна лучше другой и прежде всего теорія *возможной* божественности Иисуса Христа, теорія, которой мы, рационалистическіе богословы, вмѣстѣ съ Давидомъ Штраусомъ готовы заранѣе апплодировать“¹⁾).

Противники Джоберти не совсѣмъ ясно представляли, почему психологизмъ такъ волнуетъ Джоберти и вызываетъ въ немъ столько критическаго паѳоса. Тардити даже сталъ обвинять Джоберти въ презрѣніи къ психологіи и къ методамъ психологическаго изслѣдованія²⁾. Но психологія съ психологизмомъ не имѣетъ ничего общаго! Джоберти подчеркиваетъ, что онъ не только не имѣетъ ничего противъ психологіи, но даже ставитъ ее очень высоко и считаетъ ее за науку весьма полезную и прекрасную. Вопросъ, который онъ ставитъ, касается не психологіи, а теоріи знанія и онтологіи. Психологія, которая бы хотѣла сѣсть на голову гносеологіи и онтологіи—не только извратила бы нормальное отношеніе, но и разрушила бы самое себя. Порывая съ гносеологіей и онтологіей, психологія перестаетъ быть наукой въ подлинномъ смыслѣ слова. „И вотъ такая-то психологія (ненаука) становится модной въ наши дни. И именно на ней Розмини строитъ все свое идеологическое изслѣдованіе“. Въ этомъ Розмини поддался рабскому и матеріальному духу современности и настолько подчинялся ему, что не осмѣливается отойти отъ него ни на шагъ. Психологія безъ онтологіи можетъ собирать факты, но не объяснять ихъ, быть исторіей, а не наукой; и подобно тому, какъ во всѣхъ планахъ бытія происхожденіе какого-нибудь факта или феномена выходитъ за предѣлы самого факта и можетъ быть объяснено лишь при помощи какого-нибудь болѣе высокаго понятія, такъ и психологія безъ оріентировки на онтологическихъ данныхъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ объяснить явленій душевной жизни и свести ихъ къ ихъ подлиннымъ корнямъ“³⁾. „Какъ бы ни почиталъ я науку о душѣ, я не могу все же не предпочитать ей безусловно науку о Богѣ, и вовсе не чиню этимъ никакой обиды психологіи. Вѣдь различіе между объектами должно отражаться и на наукахъ, имъ посвященныхъ. Розмини же, напротивъ, своимъ милымъ различіемъ реальнаго отъ идеальнаго и трактованіемъ

1) I, 156, II, 19.

2) lettere, II, p. 59.

3) I, 171; 57; 54—55.

этихъ двухъ порядковъ шиворотъ-навыворотъ, охотно признаеть что Богъ занимаетъ первое мѣсто въ распорядкѣ реального міра, а также долженъ занимать первое мѣсто въ человѣческихъ чувствахъ, но какъ только заходитъ вопросъ о *познаніи*, Розмини сейчасъ же говоритъ, что это совсѣмъ другое дѣло. и безъ всякихъ колебаній человѣку отдаеть предпочтеніе предъ Богомъ и такимъ образомъ исповѣдуеть съ полнымъ сознаніемъ чистѣйшую форму *познавательнаго эгоизма*. Но смотрите, говоритъ Джоберти, не ошибитесь: эгоизмъ интеллектуальный расчищаетъ дорогу эгоизму моральному. Вѣдь все въ человѣкѣ связано и соотнесено, и трудно сердцу человѣческому направлять свои высшія стремленія туда, куда духъ человѣческій полагаетъ не главу, а лишь *хвостъ* своихъ познаній“¹⁾. „Возможность есть не что иное, какъ идея содержащаяся въ томъ идеальномъ бытіи, въ которомъ мы ее созерцаемъ, т. е. она есть внутренняя постигаемость абсолютной, несотворенной реальности. Слѣдовательно полагать первое звено знаній въ сущее возможное и потомъ спрашивать, реально ли оно или нѣтъ, это все равно, что при запряжкѣ ставить телѣгу *передъ* быками“²⁾. Въ то же самое время это значить субъективировать все познаніе. Вѣдь „идея возможнаго сущаго или сущаго начальнаго, которое, завершаясь, становится Богомъ, существуетъ лишь въ головѣ Розмини; но тогда сущимъ возможнымъ долженъ быть признанъ *самъ Розмини*. Въ такомъ случаѣ споръ нашъ долженъ кончиться, ибо Розмини, какъ новый Фихте, описывая собственную душу, тѣмъ самымъ давалъ бы намъ исторію Абсолютнаго, и тогда психологія съ онтологіей у него совершенно совпали бы“³⁾. Нѣтъ, говоритъ Джоберти, „познаніе въ своей основѣ столь же божественно, какъ и природа“⁴⁾, и отдѣлить его отъ реальности совершенно невозможно. „Реальность есть бытіе конкретное и постигаемое. Познаніе есть постиженіе этого бытія. Слѣдовательно познаніе не можетъ удовлетвориться *природно-фактическимъ* сцѣпленіемъ *человѣческихъ* идей и мыслей. Нужно знать еще, соотвѣтствуетъ ли это сцѣпленіе вещамъ; иначе философію можно смѣшать съ романомъ, а науку—съ поэтическимъ творчествомъ. Но соотвѣтствіе между идеями

1) I, 172.

2) I, 83.

3) I, 172, 50.

4) I, 123.

и вещами можно допустить лишь въ томъ случаѣ, если первая идея есть и первая реальность, производящая изъ себя какъ всѣ идеи, такъ и всѣ вещи. Истинное познание есть настоящая цѣпь, представляющая огромное значеніе въ практической жизни, ибо съ ея помощью человѣческое искусство можетъ поднять весь міръ. Но для этого требуется, чтобы первое звено этой цѣпи было прочно укрѣплено, ибо цѣпь, ни за что не зацѣпленная, такъ же, какъ рычагъ безъ опоры, совершенно бесполезна. Если бы даже познавательная цѣпь розминіанцевъ была бы такъ же совершенна, какъ сѣтъ Калигеронта, сдѣланная Вулканомъ, про которую Аріосто говоритъ:

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

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

Тардити пробуетъ защитить учителя: „Розмини, говоритъ онъ, взялся писать *идеологию*; идеологія есть идеологія, а не онтологія... И когда писатель берется за одну тему, онъ не можетъ, не долженъ отступать отъ своего замысла и дѣлать экскурсіи совсѣмъ въ другія области“ ⁴⁾. Дѣло не такъ просто, возражаетъ Джоберти. Идеологія по существу не отдѣлима отъ онтологіи. Это—не двѣ темы, а двѣ стороны одной и той же темы. „Вы разсуждаете такъ, какъ будто

1) I, 56.

2) I, 29.

3) I, 30.

4) I, 8.

предметомъ нашего спора быть вопросъ *факта*, а не вопросъ *права*. Я обвиняю Розмини не въ томъ, что онъ не сдѣлалъ того, что хотѣлъ, а въ томъ, что онъ захотѣлъ сдѣлать то, чего сдѣлать абсолютно нельзя. Онъ взялся за дѣло абсурдное и выполнилъ его соответственнымъ образомъ“ ¹⁾. „Онъ установилъ химерическимъ и противорѣчивымъ образомъ *первое психологическое*, исключющее всякую онтологию и потому не могущее быть первымъ даже въ психологiи, не говоря уже о другихъ наукахъ. Поэтому его идеологiя и есть воздушный замокъ. Если идеологiя не есть вся онтологiя, то во всякомъ случаѣ она есть ея важнѣйшая часть. Идеологiя не основанная на принципѣ онтологическомъ, есть мечта воображенiя и противорѣчiе“ ²⁾. У Розмини Абсолютное составляетъ не первый, а *второй* моментъ онтологiи ³⁾. Поэтому психологизмъ по мѣсту и логически занимаетъ большую часть сочиненiй Розмини и есть душа *Новаго Опыта*, основа всей его философи. Отъ психологизма Розмини отходить только тогда, когда пугается чудовищности своихъ собственныхъ заключенiй ⁴⁾.

Изъ психологизма принциповъ у Розмини неизбежно вытекаетъ *психологизмъ метода*, состоящiй въ томъ, что Розмини постояннымъ орудiемъ своего изслѣдованiя дѣлаетъ *психологическую рефлексiю*. Онъ и не догадывается о существованiи *рефлексiи онтологической*, которая является орудiемъ онтолога и безъ которой въ онтологiи нельзя сдѣлать ни шага. Различiе между этими двумя рефлексiями—столь же огромное, какъ и различiе между психологизмомъ и онтологизмомъ. Что имѣетъ своимъ терминомъ рефлексiя психологическая? Тотъ самый духъ, который рефлектируетъ. Рефлексiя въ этомъ случаѣ есть интуицiя интуицiи или обращиванiе души на себя же самое. Духъ, рефлектирующiй психологически, не можетъ выйти изъ разсмотрѣнiя самого себя, какъ не можетъ перестать быть тѣмъ, что онъ есть и превратиться въ другое; ибо здѣсь терминъ познанiя идентиченъ съ принципомъ, и познающiй субъектъ отождествляется съ познаннымъ объектомъ“ ⁵⁾. Вотъ этой самой рефлексiей всегда пользуется Розмини, и Джоберти выра-

¹⁾ I, 36.

²⁾ I, 36; *Introd.* II, 76.

³⁾ I, 40.

⁴⁾ I, 29.

⁵⁾ I,

зительно называется "ее", "евнушеской"; холостячкой" ¹⁾. Такая рефлексія можетъ располагать только тѣми матеріалами, которыя ей даны, новыхъ же создавать не можетъ. „Вотъ почему исключительное" пользованіе рефлексіей психологической приводитъ къ психологизму въ принципахъ, и обратно, психологизмъ въ принципахъ порождаетъ психологизмъ въ методѣ“ ²⁾. Совсѣмъ другой характеръ носить рефлексія онтологическая. „Ея объектъ—созерцаемое Сущее, а не интуиція Сущаго, вотъ почему она не можетъ быть втиснута въ границы духа. Объектъ рефлексіи онтологической—не сущее возможное, какъ мыслимое Человѣкомъ, не воспріятіе возможнаго сущаго, какъ мыслимаго Богомъ, наконецъ не воспріятіе Сущаго абсолютнаго, имѣемое Человѣкомъ, а *Самое реальное Сущее*, поскольку оно воспринимается Человѣкомъ въ связи съ вѣчной идеей возможнаго, заключающейся въ Сущемъ... Съ другой стороны онтологическая рефлексія не есть прямое и непосредственное воспріятіе идеальнаго объекта: тогда бы рефлексія совпала съ интуиціей. Интуиція есть простое воспріятіе Сущаго, въ то время какъ онтологическая рефлексія есть не простое воспріятіе Сущаго, а черезъ интуицію. Следовательно, онтологическая рефлексія есть операція *sui generis*, особенность которой состоитъ въ томъ, что она причастна одновременно природѣ интуиціи и рефлексіи. Она направляется, какъ интуиція, на идеальный объектъ, и какъ психологическая рефлексія, направляется съ другой стороны на интуицію“ ³⁾. „Онтологическая рефлексія не просто механически соединяетъ рефлексію психологическую съ интуиціей. Это особая способность, причастная и той и другой, и въ то же время въ строгомъ и собственномъ смыслѣ слова единая. Это единство, придающее ей своеобразіе, зависитъ отъ термина ея операций. Каковы же термины онтологической рефлексіи? Не просто Сущее и не просто интуиція, а Сущее созерцаемое. Говоря *Сущее созерцаемое*, мы обозначаемъ этимъ не просто сумму, агрегатъ, или смежность двухъ вещей, т. е. Сущаго и его интуиціи, но ихъ органическое соединеніе въ новомъ и простѣйшемъ единствѣ, подобно соединенію сказуемаго и подлежащаго въ сужденіи. Что же это за единство?—Познаніе. Въдѣ же

1) I, 70.

2) I, 72.

3) I, 75.

знаніе, говоря метафорически, есть точка простѣйшаго сопрякосновенія, въ которой объектъ и субъектъ, реально различныя, касаются другъ друга, образуя единство познавательнаго синтеза“¹⁾. Поэтому онтологическую рефлексію Джоберти уподобляетъ „касательной“, и онтологию называетъ „геометріей чистой постигаемости“²⁾.

Увустивъ изъ виду онтологическую рефлексію, Розмини совершенно неправильно освѣщаетъ роль *возможнаго Сущаго* въ нашихъ познаніяхъ и воспріятіяхъ. Имѣя единственнымъ орудіемъ своего изслѣдованія психологическую рефлексію (если оставить въ сторонѣ катехизисъ и „здравый слой католической философіи“), Розмини неизбѣжно долженъ ограничиться сущимъ возможнымъ и все познаніе базировать на немъ. Между тѣмъ простой анализъ воспріятія показываетъ, что для его реализаціи требуется нѣчто большее, чѣмъ возможное сущее. Въ самомъ дѣлѣ, „конкретный и конечный элементъ воспріятія такъ относится къ элементу общему родовому, говоря метафорически, какъ содержимое къ содержащему... Но элементъ общій, будучи содержащимъ по отношенію къ элементу конкретно конечному, становится содержимымъ по отношенію къ элементу конкретно-безконечному“³⁾. „Вѣдь элементъ общій, который правильно опредѣляется Розмини какъ *возможный*, постулируетъ *субъектъ*, въ которомъ возможность его *реальна*,—и такъ какъ субъектъ этотъ не можетъ быть конечнымъ, ибо возможность общаго объективна, необходима, неизмѣнна и абсолютна,—то онъ долженъ быть признанъ абсолютнымъ и безконечнымъ“⁴⁾. „Но разъ элементъ конкретно-конечный содержится въ элементѣ общемъ, а этотъ послѣдній содержится въ конкретномъ безконечномъ, мы должны заключить, что конкретно-конечный элементъ а fortiori содержится въ конкретномъ безконечномъ“⁵⁾. „Реальное абсолютное, какъ мыслящее, концепируетъ въ себѣ возможность сущающаго въ общихъ идеяхъ и осуществляетъ его свободнымъ актомъ внѣ себя. Въ первомъ случаѣ реальное абсолютное есть *догматическое основаніе* реального конечнаго и относительнаго, во второмъ—*производящая причина*“⁶⁾. Поэтому сущее возможное есть необходимая часть въ нашемъ познаніи сущающаго, но

1) I, 76.

2) I, 77.

3) I, 160.

4) I, 159.

5) I, 160.

6) I, 161.

послѣднее имъ однимъ вовсе не исчерпывается, какъ думаетъ Розмани. И „такъ какъ интеллекція общихъ идей со стороны Сущаго есть интеллектуальный и необходимый актъ Сущаго *ad intra*, а индивидуация этихъ идей въ твореніи есть волевой и свободный актъ Сущаго *ad extra*, то отсюда слѣдуетъ, что воспринимаемая конкретное абсолютное, мы воспринимаемъ тѣмъ самымъ интеллектуальный и волевой актъ Божества, не въ глубинѣ его непостижимой сущности, а въ постигаемомъ его терминѣ, внутреннемъ и внѣшнемъ, что является новымъ доказательствомъ интуиціи реального абсолютнаго“ и что еще разъ показываетъ, что „идеальная формула со всѣмъ своимъ организмомъ скрыто проникаетъ самодѣйствующій актъ мышленія“¹⁾.

Итакъ анализы воспріятія, какъ и всѣ соображенія, приводятъ къ одному и тому же выводу: основной принципъ Розмани долженъ быть истолкованъ онтологически. Розмани долженъ отказаться отъ психологистической окраски своей идеологіи, долженъ признать интуицію реального Сущаго и опредѣленно отвѣтить, что есть идеальное бытіе,—тварь или Творецъ? Тутъ нѣтъ середины, и еслибъ къ ней хотѣлъ прибѣгнуть Розмани и искусственно отыскать ее подобно тому, какъ онъ нашелъ въ *Новомъ Опытѣ* нѣчто среднее между бытіемъ внѣ разума сущимъ и бытіемъ какъ модификаціей разума, то споръ бы усугубился, переставъ быть чисто философскимъ. Ибо, такъ какъ идея не есть ничто, а есть нѣкоторое нѣчто, то она непременно должна быть либо сотворенной, либо несотворенной; допустить третій родъ вещей, которыя не были ни сотворены, ни не сотворены—это значитъ впасть въ формальную ересь и высказывать нѣчто совершенно безбожное²⁾. Тутъ не поможетъ обычная розманианская ссылка на различіе между идеальнымъ порядкомъ знанія и реальнымъ порядкомъ вещей, ибо, даже оставивъ въ сторонѣ невозможность одинъ абсурдъ излѣчивать другимъ, что часто дѣлаетъ Розмани,—это гомеопатическое средство окажется совершенно негоднымъ въ области умозрительныхъ наукъ. Тщетность этого маневра ясна уже изъ того, что всѣ знанія, какъ нѣкоторое нѣчто, должны входить или въ классъ необходимаго или въ классъ случай-

¹⁾ I, 162.

²⁾ I, 25, 49.

наго, т. е. относиться или къ Творцу или къ твари¹⁾. „Идеальное сущее, повторяетъ Джоберти, есть нѣкоторое свойство, атрибутъ, принадлежность Творца, или же какое-нибудь качество твари. Въ первомъ случаѣ духъ нашъ, имѣя объектомъ непосредственной интуиціи идеальное сущее, долженъ необходимо имѣть нѣкоторую интуицію Бога, ибо все свойства и принадлежности Бога не отличаются реально отъ божественной природы, даже когда различаются реально между собой, какъ, напр., божественныя вѣчности. 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 вѣчности Слова“²⁾. 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, который такъ пугаетъ Розмини. И Розмини не спасетъ утвержденіе, что его сущее не есть модификація разума, а нѣчто объективное, находящееся внѣ разума... „Вѣдь если эта идеальная объективность 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“³⁾. „Итакъ я объявляю Розмини, говоритъ Джоберти, чистѣйшимъ психологистомъ въ основныхъ принципахъ. Онъ прибѣгаетъ къ онтологическимъ палліативамъ только для того, чтобъ скрыть отъ читателей и отъ самого себя печальные выводы изъ его системы. И чтобъ избѣжать этихъ выводовъ, онъ долженъ впадать въ вошіющія 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“⁴⁾.

1) I, 25, 29.

2) I, 26.

3) I, 25—26.

4) I, 27, 40, 7, 29.

VII.

Если въ первый фазѣ полемики Джоберти указывалъ бѣгло на печальные выводы, вытекающіе изъ принциповъ идеологии, то теперь эти выводы онъ раскрываетъ подробно и пространно. Мы и здѣсь остановимся на моментахъ наиболѣе важныхъ, такъ какъ Джоберти прямо теряется въ выраженіяхъ, когда заговариваетъ на эту тему. Выводовъ, раскрывающихъ слабость основного принципа Розмини,—масса, бездна. Нуллизмъ (*nullismo* — меонизмъ), скептицизмъ, релятивизмъ, сенсуализмъ, номинализмъ, эманатизмъ, наконецъ арианство ¹⁾—все это, какъ изъ „идеи матери“ съ необходимостью вытекаетъ изъ психологизма. Такъ какъ Розмини по общимъ мотивамъ своего философствованія совершенно убѣжденъ въ несостоятельности всѣхъ названныхъ „измовъ“, то вниманіе Джоберти направлено лишь на выясненіе связи между принципомъ Розмини и этими слѣдствіями. Несмотря на обиліе всякихъ наименованій, выводы изъ ученія о возможномъ сущемъ, извлекаемые критикой Джоберти, легко могутъ быть сгруппированы въ три отдѣла: выводы гносеологическіе, выводы метафизическіе, выводы богословскіе. Наиболѣе важны выводы гносеологическіе, ибо они наиболѣе принципиальны и лежатъ въ основѣ выводовъ метафизическихъ и богословскихъ.

Въ гносеологическомъ отношеніи изъ ученія о возможномъ сущемъ вытекаетъ прежде всего, какъ это ни странно, — *сенсуализмъ*. „Сенсуализмъ—это система, которая сводитъ къ чувственности всѣ положительныя и конкретныя элементы нашихъ познаній, почитая чувственность за единственную продуктивную способность и оставляя за другими способностями лишь обязанность перерабатывать и преобразовывать то, что даетъ чувственность. Розмини думаетъ, что избѣгаетъ затрудненій и спасается отъ названія сенсуалиста, допуская врожденную идею, раціональную, апіорную, т. е. идею возможнаго сущаго и обосновывая съ ея помощью все наше познаніе. Но, во первыхъ, раціональная идея Розмини есть чистая абстракція, не имѣющая въ себѣ никакой конкретности: познаніе конкретнаго, по Розмини,

¹⁾ I, XI, 45, 165, II, 50.

дано цѣликомъ чувствами. Но въѣдъ ядъ сенсуализма заключается какъ разъ въ отрицаніи способности воспринимать *сверх-чувственно-конкретное* ¹⁾. Поэтому война, объявленная Розмини сенсуализму, иллюзорна и безрезультатна ²⁾. По сравненію съ глубочайшимъ согласіемъ въ основномъ, которое царитъ между идеологіей Розмини и сенсуализмомъ, разногласіе по вопросу о врожденности идеальнаго бытія совершенно ничтожно. Сенсуалисты могли бы сказать розминіанцамъ: „Друзья и братья! не стоитъ рвать столькожъ связей между нами изъ-за такихъ мелочей“. Самое главное—это то, что все конкретное и положительное въ познаніяхъ происходитъ изъ чувствъ. Съ этимъ Розмини глубоко согласенъ. А что до такого пустячка какъ сущее возможное, которое къ тому же лишено всякой реальности, то сенсуалисты готовы его даже принять, такъ какъ это можетъ привести къ тому, что сенсуализмъ будетъ принятъ католической церковью и отъ этого количественно страшно распространится ³⁾. Во-вторыхъ, сенсуализмъ проникаетъ всѣ редукиці и дедукці Розмини. „Рациональная идея Розмини, будучи единой, простѣйшей, всегда сообразной себѣ, не можетъ по существу объяснить ни разнообразія, ни происхожденія идей, которыми обладаетъ человѣческій духъ. Поэтому Розмини въ своихъ генеалогическихъ разысканіяхъ принужденъ повторять разнообразіе и видоизмѣненіе чувственныхъ элементовъ, которые совершенно такъ же, какъ у сенсуалистовъ, производятъ у него разнообразіе идей. Такъ, напр., ясно, что идеи причины, субстанціи, силы, времени, пространства, сплошности, добродѣтели, долга, красоты и пр.—различны между собой. Откуда же берется это различіе? Изъ рациональнаго элемента. т. е., изъ сущаго возможнаго? Нѣтъ, долженъ отвѣтить Розмини, потому что этотъ элементъ не содержитъ въ себѣ начала какого-нибудь разнообразія, онъ всегда одинаковъ во всѣхъ идеяхъ. Значитъ различіе между названными идеями, а также между всѣми другими, зависитъ только отъ чувствъ, которыя въ содѣйствіи съ возможнымъ сущимъ образуютъ познаніе. Чего же больше желать сенсуалистамъ? И что можетъ значить вмѣшательство возможнаго сущаго, если различіе, напр., между необходимымъ

1) II, 57.

2) II, 50.

3) II, 57.

и случайнымъ, между добромъ и красотой происходитъ единственно изъ чувствъ и если всё даже самыя печальныя слѣдствія сенсуализма вытекаютъ логически изъ системы Розмини?“¹⁾

Второе гнесеологическое слѣдствіе изъ принциповъ Розмини—*скептицизмъ*²⁾. Кромѣ того, что скептицизмъ неизбежно вытекаетъ изъ сенсуализма, Джоберти такъ доказываетъ скептическій характеръ основныхъ принциповъ идеологін. „Всякая достовѣрность основана на принципахъ: и отъ нихъ зависитъ... Принципы познанія сводятся существеннымъ образомъ къ двумъ: къ закону противорѣчія, и къ закону достаточнаго основанія... Оба этихъ закона происходятъ; по Розмини, изъ идеи возможнаго сущаго или изъ чувственныхъ впечатлѣній. Но такъ какъ возможное сущее лишено всякой реальности и существованія внѣ духа, а чувственное не обладаетъ никакой объективностью, то основы розминіанства, покоящіяся на этомъ двойномъ фундаментѣ, могутъ имѣть только субъективистическій характеръ.. Кромѣ того, принципы, по Розмини, суть абстрактныя формулы, лишенныя всякой реальности и пребывающія лишь въ томъ духѣ, который ихъ созерцаетъ, ибо абстрактное не можетъ существовать внѣ разума, каковой, не будучи разумомъ божественнымъ, долженъ быть разумомъ тварнымъ. Но какимъ образомъ понятія тварнаго разума могутъ служить базой абсолютной истины? Принципы Розмини, слѣдовательно, не имѣютъ безусловной цѣнности; они могутъ имѣть лишь относительную авторитетность, подобную той, какую имѣютъ человѣческія сужденія, не основанныя на сужденіи божественномъ. Но разъ у Розмини нѣтъ настоящихъ принциповъ,—уничтожается разсужденіе, падаютъ въ прахъ тѣ чудесныя соображенія, которыми Розмини пытается оградить существованіе Бога,—сотворенныхъ субстанцій, словомъ познаніе разлетается въ дребезги.“³⁾

Впрочемъ скептицизмъ, проникающій основаначала философіи Розмини, можетъ быть указанъ болѣе нагляднымъ образомъ. Розмини любитъ говорить, что его неопредѣленное бытіе есть отображеніе Сущаго абсолютнаго. Сущее абсолютное есть какъ бы духовное Солнце, а ихъ бытіе есть свѣтъ.

¹⁾ II, 58.

²⁾ II, 64.

³⁾ II, 64.

изъ него истекающій, что свѣтъ этотъ, хотя и сотворенный, предполагаетъ свѣтъ несотворенный и безъ него не можетъ существовать. Но, возражаетъ Джоберти, всѣ эти метафоры могутъ лишь затемнить трудность, скрытую въ этомъ пунктѣ, а отнюдь не разрѣшить ее. Вѣдь, если неопредѣленное бытіе есть лишь отображеніе, т. е. копія, и, такъ сказать, портретъ Сущаго реальнаго и абсолютнаго, то откуда же Розмини знаетъ, что отображеніе это правильно. ¹⁾ Болѣе того, откуда онъ знаетъ, что оно есть отображеніе? Нельзя знать, портретъ ли данное изображеніе, если мы не знаемъ въ подлинникѣ лицо, которое онъ изображаетъ: еще менѣе можно знать, похожъ ли этотъ портретъ, если мы не можемъ сравнить его съ оригиналомъ. Значить, нужно быть въ состояніи сопоставить сущее возможное съ сущимъ реальнымъ, чтобъ знать, схожи ли они между собою: но какъ же можетъ сдѣлать это Розмини, если ему, по его собственному признанію, не дано воспринимать сущее реальное въ себѣ самомъ, если все, что онъ знаетъ о немъ, основано на сущемъ возможномъ? Розмини, слѣдовательно, вѣритъ въ сущее реальное потому, что его удостовѣряетъ въ немъ сущее возможное, въ истинность же и правдивость (*veracità*) сущаго возможнаго онъ вѣритъ потому, что оно коренится въ сущемъ реальномъ. Другими словами, посылками онъ доказываетъ слѣдствія, слѣдствіями же посылки. Такому очевидному *circulus vitiosus* могъ бы позавидовать самъ Декартъ. ²⁾ По Розмини выходитъ, что абсолютный принципъ знанія, Богъ въ своей идеальности, или скорѣе идеальность, поскольку она конкретно существуетъ въ Богѣ, есть не первый, а второй моментъ гносеологич., при чемъ этотъ второй моментъ обусловленъ первымъ, а первый самъ по себѣ не абсолютенъ, т. е. и все, что мы можемъ знать о второмъ моментѣ, обусловлено неабсолютностью перваго и вся абсолютность втораго для насъ такимъ образомъ исчезаетъ. Розмини, слѣдовательно, не можетъ найти абсолютной основы для знанія. Но знаніе безъ абсолютной основы есть та *doxa* древнихъ, или та „гипотетическая наука феноменовъ новыхъ“, которая является необходимымъ слѣдствіемъ скептическихъ принциповъ. Розмини вмѣстѣ съ послѣдователями своими настроены религіозно и потому, ис-

¹⁾ I, 26.

²⁾ I, 27.

повѣдуя ложный принципъ, вовсе не хотятъ слѣдствій, которыя цѣлымъ гнѣвомъ скрыты въ ихъ принципѣ. Но еслибы явился розминіанскій Фихте и отбросивъ словесныя облаченія, развилъ во всей наготѣ принципъ Розмини,—самъ Розмини долженъ былъ бы притти въ ужасъ. 1)

Выводы *метафизическіе* тѣсно связаны съ выводами гносеологическими. Если все, что мы знаемъ объ Абсолютномъ есть не что иное, какъ выводы изъ неабсолютныхъ принциповъ, ибо непосредственнаго знанія Бога Розмини не допускаетъ,—тогда выходитъ, что всѣ наши теоретическія представленія о Богѣ состоятъ изъ элементовъ постороннихъ и тварныхъ и ими исчерпываются. 2) Но въ такомъ случаѣ не мы являемся образомъ Божиимъ, который даетъ намъ возможность постигать божественное, а представленія о Божествѣ совпадаютъ по образу и подобию нашему. Но такъ какъ было бы слишкомъ грубо—подобіе наше, взятое психологически, переносить въ Абсолютное, что впрочемъ дѣлалось въ язычествѣ, то мы должны представлять Божество по наиболее удаленному отъ насъ образу тварности, т. е. космологически и такимъ образомъ сливать въ дурное единство Сущее и существующее, Бога и міръ, Творца и тварь. 3) А—это будетъ пантеизмъ, необходимо связанный съ тѣмъ или другимъ видомъ эманатизма. О связи идеологии съ пантеизмомъ Джоберти говорилъ уже опредѣленно въ *Введеніи въ изученіе философіи*. Теперь онъ прибавляетъ нѣсколько новыхъ соображеній. „Конечныя и чувственныя вещи, говоритъ онъ, суть, согласно ученію Розмини, термины, въ которыхъ осуществляется идеальное бытіе. Если мы возьмемъ рядъ *онтологическихъ* утверженій Розмини, идеальное бытіе придется признать Богомъ, ибо оно будетъ въ такомъ случаѣ внутренней принадлежностью божественной природы. Слѣдовательно, по Розмини сотворенныя вещи суть термины божественной природы и значить существенно божественны. Но развѣ это нѣ вполнѣ совпадаетъ съ пантеистическими доктринами древними и новыми, начиная съ Ляо-дэе и кончая Лямене и Краузе?“ 4) „Совсѣмъ не важно, что Розмини утверждаетъ, что идеальное бытіе осуществляется въ различныхъ *модальностяхъ*, что оно *разрѣшается* и *усовершенствуется* въ Богѣ и др-

1) I, 157.

2) I, 142.

3) II, 67.

терминизируется несовершеннымъ образомъ въ тваряхъ. Вѣдь нѣтъ пантеистовъ, которые не говорили бы того же самаго.“¹⁾ Обычно пантеисты утверждаютъ, что Богъ есть имплицитированный міръ въ возможности, міръ же эксплицитированный Богъ въ актѣ, такъ что между Творцомъ и тварью нѣтъ различія субстанціального, а лишь модальное. „У Розмини какъ разъ такъ и выходитъ: между идеальнымъ бытіемъ, поскольку оно разрѣшается въ Богъ, и между тѣмъ же самымъ бытіемъ, поскольку детерминируется въ конечныхъ вещахъ,—различіе только въ модусахъ, а не въ субстанціи.“ Но если различіе въ модусахъ, а не въ субстанціи, тогда систему Розмини необходимо признать лишь *модусомъ пантеизма*.²⁾ Въ такомъ случаѣ принципъ Розмини въ существѣ тождественъ съ принципомъ послѣ-кантовскаго идеализма и приводитъ къ тѣмъ же печальнымъ слѣдствіямъ: „У христіанства нѣтъ врага болѣе ужаснаго, чѣмъ новый нѣмецкій идеализмъ. Нѣмецкія школы, популярныя по всей Германіи, съ необыкновеннымъ искусствомъ борятся съ христіанствомъ, дѣлая все возможное, чтобъ уничтожить его и, кажется, весь цивилизованный міръ хотятъ вернуть къ язычеству для того, чтобы отомстить за древнее пораженіе культа Одина. Можно сказать, что почитаніе Одина возрождается въ современной Германіи, подъ маской философіи и критики, и тотъ пантеизмъ, который въ началѣ господствовалъ въ грубыхъ формахъ скандинавской мифологіи, теперь возстаетъ въ привлекательныхъ культурныхъ формахъ науки и философіи“.³⁾ Джоберти называетъ это безуміемъ и съ пророческимъ пафосомъ восклицаетъ, что если Италія проникнется этими ученіями, ее ждетъ духовное обнищаніе и свѣтильникъ христіанства, не могущій угаснуть, будетъ сдвинутъ съ мѣста, гдѣ онъ стоялъ тысячелѣтія и переданъ другимъ народамъ. „Горе, говоритъ Джоберти, тѣмъ, кто будетъ безразлично смотрѣть на это разрушеніе истины въ Италіи“⁴⁾, и онъ съ особеннымъ полемическимъ воодушевленіемъ нападаетъ на Розмини, потому что Розмини основами своей философіи какъ бы расчищаетъ почву для будущаго господства пантеистическихъ доктринъ въ Италіи.

Второе метафизическое слѣдствіе, вытекающее изъ основ-

1) II, 68.

2) II, 69.

3) I, XVI.

4) I, XVII.

ного принципа идеологии Розмини,—идеализмъ. „Идея существованія можетъ получиться изъ розминіанскаго сужденія лишь при условіи, если оно содержится либо въ одномъ изъ терминовъ сужденія, либо въ ихъ соединеніи. Первая возможность отпадаетъ, какъ несогласная съ принципами Розмини. Вѣдь одинъ изъ двухъ терминовъ его сужденія, сущее-возможное, не имѣя въ себѣ реальности существованія и конкретности, не можетъ снабдить ими сужденіе; другой же терминъ, чувственность, будучи въ себѣ непознаваемой, не можетъ въ себѣ заключать никакого интеллектуальнаго момента“ 1). Остается вторая возможность: но какъ же простое соединеніе можетъ породить нѣчто отличное отъ обоихъ порождающихъ? „Если понятіе реального существованія не содержится ни въ возможномъ бытіи, ни въ чувственности,—какъ оно можетъ возникнуть изъ ихъ соединенія?“ Брачуйте сколько угодно возможное сущее съ чувственностью, плодомъ этого брака можетъ быть только одно: *возможное чувственное или чувственно возможное* и больше ничего. Тогда у насъ получается возможныя тѣла, возможные люди, возможная Вселенная, что горячо примутъ и сочтутъ за свое безъ всякаго колебанія рѣшительно всѣ идеалисты“ 2). „Итакъ, что же такое сужденіе по Розмини? Это простое утвержденіе духа, производящее вздорное и химерическое уравненіе между почувствованнымъ и непонятнымъ дѣйствиємъ съ одной стороны и нечувствуемой, но понятной идеей съ другой,—т. е. между чувственнымъ элементомъ и постигаемымъ. Другими словами, розминіанское сужденіе носитъ чисто-субъективистическій характеръ“ 3). Поэтому слова у Розмини лишаются своего смысла, становятся пустыми и не наполненными положительнымъ содержаніемъ. Ими такъ же трудно разрѣшить проблему существованія внѣшняго міра, какъ трудно насытиться голодному посятителю однимъ чтеніемъ „меню“ въ ресторанѣ 4).

Но POSSIBILITY Розмини имѣетъ разрушительныя слѣдствія не только въ области гносеологии и метафизики. Изъ него вытекаютъ опредѣленные ложные выводы и въ области богословія, выводы искажающіе основные догматы христіанства. Розмини называетъ идею неопредѣленнаго бытія—то сотворен-

1) II, 61.

2) II, 62—63.

3) I, 143.

4) II, 62.

ной, то несотворенной, и свѣтъ, которымъ она просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ,—то подлинно божественнымъ, а то лишь „такъ сказать“, или „почти божественнымъ“. Въ этой двойственности, унаслѣдованной Розмини отъ всей новой философіи, можно констатировать явный уклонъ къ аріанству. Если свѣтъ основной идеи признается сотвореннымъ и лишь „такъ сказать божественнымъ“, и въ то же время ставится своимъ происхожденіемъ въ прямую связь съ Божественнымъ Словомъ, тогда Сынъ Божій или вторая божественная Упостась должна быть признана принципомъ тварнымъ и аріанское ученіе о подобосунціи самымъ недвусмысленнымъ образомъ должно проникнуть въ розминіанске богословіе ¹⁾. Обыкновенно розминіанцы съ торжествомъ возражаютъ, что вотъ должно было проникнуть, а на самомъ дѣлѣ не проникло; но Джоберти на это отвѣчаетъ, что эта богословская невшность, покупается цѣною непослѣдовательности, а эта цѣна, для тѣхъ, кто хочетъ быть философомъ, ужь слишкомъ дорогая. „Аріанское ученіе объ *divinogenio* логически содержится какъ теологическое слѣдствіе въ самомъ принципѣ психологизма, а какъ богословствуютъ розминіанцы вопреки логикѣ,—это ихъ частное дѣло. Въ самомъ дѣлѣ, что хотѣлъ Аріій? Онъ хотѣлъ разрушить догматъ божественности Слова и въ то же время божественность Христа, уничтожая тѣмъ самымъ божественную основу религіи и ставя послѣднюю на фундаментъ человѣческой. Но тоже самое дѣлаетъ Розмини въ отношеніи разума, уничтожая его божественность, превращая его въ принципъ тварнаго свѣта, въ нѣчто несуществующее, субъективное, только человѣческое и вводя такимъ образомъ атеизмъ въ самыя основы философіи“ ²⁾. Подмѣна Арія была слишкомъ очевидной, для того, чтобъ долго соблазнять вѣрующихъ. Поэтому скоро аріанство облачается въ болѣе тонкія формы полуаріанства. Полуаріанство характеризуется прежде всего двусмысленностью выраженій, расплывчатостью опредѣленій, стираніемъ граней, половинчатой мягкостью. И эти черты поразительно какъ схожи съ характеромъ розминіанства. „Хотя полуаріане Слово превращали въ тварь, они все же говорили о Немъ такъ, какъ будто принимали Его за подлин-

¹⁾ I, 69.

²⁾ II, 86.

наго Бога“, „И такъ какъ основное заблужденіе Розмини въ планѣ рациональномъ точка въ точку соотвѣтствуетъ ученію Арія въ планѣ сверх-раціональномъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что въ школѣ Розмини мы находимъ тѣ же ухищренія, тѣ же двусмысленности, ту же запутанность, тѣ же словесныя и грамматическія уловки, что и въ школѣ Арія“¹⁾. Если напрямки задать Розмини вопросъ: „его возможное бытіе *единосущно-ли Богу*, что онъ долженъ отвѣтить? Найдется ли у него смѣлости отвѣтить утвердительно? Скажетъ ли онъ, что его несуществующее бытіе единосущно Богу и что можно имѣть интуицію вещи единосущной Богу, не имѣя интуиціи Бога? Очевидно нѣтъ, очевидно Розмини долженъ пойти по слѣдамъ Евсевіанъ, которые слѣлавъ всѣ требуемыя словесныя уступки, ополчились противъ *оμοούсіоу*; и тѣмъ самымъ выдали себя съ головой. Отвергнувъ единосущіе идеальнаго сущаго съ Богомъ, Розмини долженъ либо отдѣлать свой принципъ отъ всякой субстанции и тѣмъ превратить его въ ничто, либо отождествить его съ какой-нибудь тварной субстанціей²⁾. Последнее будетъ тождественно съ оміусіанствомъ Арія, и въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ розминіанство по прямой линіи происходитъ изъ картезіанства, съ котораго въ новыя времена начинается господство спекулятивнаго аріанства³⁾.

VIII.

Таковы въ самыхъ общихъ чертахъ возраженія Джоберти противъ идеологической системы Розмини. Если, съ одной стороны, отбросить отдѣльныя неудачныя выраженія, продиктованныя слишкомъ большимъ полемическимъ воодушевленіемъ, если, съ другой стороны, оставить въ сторонѣ разсмотрѣніе положительныхъ взглядовъ самого Джоберти

1) II, 88. 2) II, 88.

3) II, 89. Джоберти *видимо не зналъ* великаго спора о свѣтѣ Фаворскомъ. Не только сущность этого спора, но даже самая терминологія очень близка его собственному спору съ Розмини. Джоберти могъ бы многое заимствовать изъ аргументаціи св. Паламы и его послѣдователей паламистовъ, а въ Варлаамѣ, выходящѣ изъ Италіи и послѣдователь Фомы Аквинскаго, онъ долженъ былъ бы признать всѣ основныя пункты розминіанства.

(такъ какъ это разсмотрѣніе потребовало бы отдѣльнаго сочиненія), и разсматривать все изложенное въ этой главѣ только съ точки зрѣнія *критики розминіевской идеологии*, то мы не можемъ не признать возраженій Джоберти, во-первыхъ, чрезвычайно *мѣткими* и бьющими въ самыя слабыя мѣста системы Розмини, во-вторыхъ, чрезвычайно *существенными* и направленными не на случайно выхваченныя частности, а на самыя основы и корни построенія Розмини. Одинъ только пунктъ Джоберти оставляетъ почти безъ всякаго разсмотрѣнія,—это вопросъ, насколько удалась Розмини „психологическая редуція“, которую Джоберти на первыхъ порахъ готовъ былъ считать „за самое значительное завоеваніе философіи за много послѣднихъ лѣтъ“, т. е. насколько *непрерывно* въ логическомъ отношеніи все изслѣдованіе Розмини о происхожденіи идей.

Что жъ отвѣтилъ Розмини на критику Джоберти? Историка, изучающаго это любопытное столкновеніе, поражаетъ чрезвычайная странность въ поведеніи Розмини. Онъ—плодовитѣйшій писатель, иногда писавшій по двѣ тысячи страницъ въ годъ (случай при передѣлкѣ *Теософіи*), онъ, съ воодушевленіемъ отвѣчавшій на сравнительно слабую критику Маміани и посвятившій книгу совсѣмъ ужъ ничтожному полемическому сочиненію псевдонима Евсевія, онъ, тщательно отмежевывающійся отъ „философіи жизни“ Бертини,—онъ странно молчитъ, точно набравши въ ротъ воды, во всѣ два года полемики съ Джоберти. Лишь черезъ пять лѣтъ послѣ начала полемики онъ опубликовалъ въ *Filoscattolico* вторую половину своего трактата: „*Джоберти и пантеизмъ*“,—первая же половина (вмѣстѣ съ второй),—онъ издалъ лишь черезъ годъ послѣ смерти Джоберти¹⁾. Но и этотъ трактатъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, не является настоящимъ отвѣтомъ. Розмини пытается перебросить обвиненіе въ пантеизмъ къ Джоберти, доказывая, что изъ принциповъ самаго Джоберти тоже вытекаетъ пантеизмъ. Такъ это или не такъ, отъ этого сила поставленныхъ Джоберти вопросовъ нисколько не уменьшится. Если даже идеальная формула Джоберти можетъ быть истолкована пантеистически, то это вовсе не значитъ, что Розмини не повиненъ въ психологизмъ. Странна

1) *Gioberti il panteismo*. Lugano, 1853.

самая форма трактата. Онъ написанъ въ видѣ двѣнадцати лекцій, которыя долженъ былъ читать *Тардити* въ Туринскомъ Университетѣ. Кромѣ того, и первая часть его и все сочиненіе вмѣстѣ появляются *анонимно*. Розмини какъ бы не хотеть выставить своего имени подъ произведеніемъ своего собственнаго пера. Что жъ это значитъ? Если принять во вниманіе моральную высоту характера Розмини, то это прежде всего указываетъ на то, что самъ Розмини вышеназванный трактатъ не рѣшался счесть за *свой* отвѣтъ Джоберти. Этотъ трактатъ выпросили страстные послѣдователи Розмини для „практическаго употребленія“, Розмини же прекрасно чувствовалъ, что для разрѣшенія вопросовъ, поставленныхъ Джоберти, нужна огромная работа *созидательнаго* характера, что оставаясь въ узкихъ предѣлахъ *Новаго Опыта*, онъ ничего существеннаго и достойнаго отвѣтить не можетъ, и вотъ его отвѣтъ Джоберти, весь переводится во *внутреннія измѣренія*. Мысль Розмини, до сихъ поръ занятая психологической и гносеологической стороною идеологической проблемы, обращается со всей силой къ *метафизической* сторонѣ этой проблемы къ уясненію онтологическихъ корней и онтологическаго смысла идеологій, и, такъ какъ Розмини по всему складу ума своего былъ натурой почти исключительно дискурсивной,—разработка этихъ новыхъ огромныхъ вопросовъ не могла совершиться въ короткий срокъ полемики и требовала цѣлаго десятилѣтія. Вотъ единственное вѣроятное объясненіе загадочнаго молчанія Розмини, сообразное одновременно съ общепризнанною моральною высотой его характера и съ серьезностью возраженій Джоберти. (Это молчаніе не въ мѣру усердные поклонники Розмини хотятъ всячески *замолчать* и поэтому, какъ только розминіанцы въ своихъ работахъ о Розмини подходятъ къ этому любопытному факту, такъ расплываются въ какихъ-то неопредѣленныхъ выраженіяхъ и благочестивыхъ восклицаніяхъ, за которыми слѣдуетъ чрезвычайно быстрый переходъ къ какимъ-нибудь инымъ матеріямъ). Розмини, не соглашаясь съ критикой Джоберти, погрузился въ онтологическія изысканія, т. е. сталъ обдумывать съ особенной настойчивостью свою *Теософію*, но не имѣя готовою онтологіи и не умѣя разрѣшить эти вопросы *быстро*, попалъ въ тяжелое положеніе одновременнаго отрицанія критики Джоберти

и невозможности отвѣтить на нее достойнымъ образомъ. Вслѣдствіе такого страннаго и единственнаго въ исторіи философіи стеченія обстоятельствъ критика Джоберти становится живымъ моментомъ въ развитіи розминіанства и обуславливаетъ собой ту разработку онтологической стороны идеологіи, которая осуществляется Розмини главнымъ образомъ въ Теософіи. Впрочемъ, оплодотвореніе розминіанства, совершенное критикой Джоберти, не осознается самимъ Розмини. Разрабатывая онтологию въ продолженіе цѣлаго десятилѣтія, онъ естественно увлекается самой темой, забывая о первыхъ толчкахъ вызвавшихъ эту разработку и часто не упоминая имени Джоберти тамъ, гдѣ это требуется существомъ дѣла. Вообще, въ отношеніи Розмини къ Джоберти нельзя не отмѣтить какой-то внутренней перехватости. Онъ упоминаетъ имя Джоберти во всѣхъ своихъ трудахъ лишь *полемически* и нигдѣ не имѣетъ мужества и прямоты—либо сознаться въ положительномъ оплодотвореніи своей мысли критикой Джоберти, либо серьезно разобрать его центральныя возраженія. Все время остается неразрѣшенной какаютъ „уязвленность“ въ Розмини.

Замѣчательно, что въ періодъ полемики Розмини и Джоберти не знали другъ друга и встрѣтились лишь въ 1848 году. Въ этомъ знаменательномъ для Италіи году Джоберти, недавно вернувшійся изъ изгнанія, становится во главѣ пьемонтскаго правительства и вмѣстѣ съ другими своими коллегами вызываетъ Розмини въ Туринъ для, того чтобы возложить на него миссію привлечь папу къ федераціи противъ Австріи. Съ этого момента *личное* отношеніе Джоберти къ Розмини рѣзко мѣняется. Онъ высказываетъ сожалѣніе о рѣзкости своего полемическаго произведенія и „вмѣстѣ со всей Италіей начинаетъ цѣнить мудрость и добродѣтели Розмини“¹⁾. Онъ жалуется, что римская курія „не цѣнить даже Розмини—эту гордость Италіи—всѣми почитаемаго за свою жизнь, ученіе и дарованія. Оскорбленіе пало не на Розмини, а на Пія. Преслѣдованія только увеличили величіе Розмини“²⁾. Эта *открытость* въ признаніи заслугъ и величія Розмини, эта перемѣна въ личномъ отношеніи, нисколько

¹⁾ Discorso preliminare p. 19.

²⁾ Della liberta cattolica p. 234.

не измѣнила отрицательнаго отношенія Джоберти къ основному принципу идеологiи Розмини, и онъ черезъ нѣсколько страницъ послѣ только что приведенныхъ строкъ, признавая самыя лучшiя намѣренiя въ Розмини, опредѣленно говорить о *неудачѣ* философскаго дѣла Розмини ¹⁾, а въ другомъ мѣстѣ, въ совершенномъ согласiи съ своимъ полемическимъ сочиненiемъ, перечисляетъ *заслуженiя* Розмини и выводитъ изъ одного корня: изъ *психологизма* ²⁾.

Итакъ, столкновение Розмини съ Джоберти не имѣетъ своего непосредственнаго разрѣшенiя. Оно не помѣшало установленiю гармонiи въ личныя отношенiя Розмини и Джоберти, но сущность спора осталась неполнѣ выясненной: тезису Розминiевской идеологiи Джоберти побѣдоносно противопоставилъ антитезисъ своей онтологiи, и Розмини не нашелъ сразу, что отвѣтить ему. Еслибъ бѣ его молчанiе на критику Джоберти было окончательнымъ, врядь ли какой-нибудь безпристрастный историкъ рѣшился бы не признать, что огромный, очевидный перевѣсъ въ логическомъ отношенiи явно на сторонѣ Джоберти и что въ такомъ случаѣ идеологiя Розмини въ самыхъ основныхъ принципахъ была бы навсегда разрушена. Но Розмини, послѣ критики Джоберти, принялся за обширную перестройку своей системы, причемъ въ этой перестройкѣ устремилъ свое главное вниманiе на онтологическую сторону идеологической проблемы и, какъ мы имѣемъ всѣ основанiя заключить, посчитался внутренне съ критикой Джоберти.

Вл. Эрнъ

¹⁾ *ibid.* p. p. 295.

²⁾ *La Teorica della mente umana* p.p. 31, 33.