



Очеркъ теософiи Розмини ¹⁾.

Свою „теософiю“ Розмини излагаетъ въ пространнѣйшемъ сочиненiи, пять оставшихся томовъ которой выполняютъ лишь меньшую половину огромнаго философскаго замысла. Отъ *Теософiи* отвѣтвляются еще три сочиненiя: *Диалектика*, *Опытъ о Категорiяхъ*, и *Изложенiе и критика Аристотеля*, которыя представляютъ, несмотря на свой размѣръ, лишь экскурсы къ „Теософiи“. Несмотря на свою фрагментарность, *Теософiя* не представляетъ изъ себя сырой рукописи, вылившейся непосредственно изъ-подъ пера Розмини. Она нѣсколько разъ заново передѣлывалась, планъ ея существенно мѣнялся, причеъ нѣкоторыя готовыя части ея были преданы сожженiю. Эти перипетiи съ напечатанiемъ *Теософiи*, о которыхъ сообщаетъ вѣрный ученикъ Розмини Франческо Паоли, опубликовавшiй первый томъ *Теософiи*, показываютъ, что въ периодъ написанiя своей онтологiи Розмини былъ преисполненъ внутренняго боренiя и „становленiя“. Ему все не удавалось найти адекватную форму для своихъ мыслей, форму, которая бы вполнѣ его удовлетворяла и не требовала дальнѣйшихъ перечеканокъ. Его мысль все время находится *im Werden*, снова и снова возвращается къ одному и тому же, и, какъ бы не владѣя собой и не господствуя надъ своей сущностью, растекается на огромныя пространства неслыханнаго въ исторiи философiи произведенiя: болѣе четырехъ тысячъ убористыхъ страницъ, дошедшихъ до насъ, составляютъ меньшую половину того, что Розмини долженъ былъ бы написать, если бы довелъ работу до конца. Поучительно

¹⁾ Ср. мои статьи: *Объ изученiи философiи Розмини и Споръ о психологизмѣ въ Итальянсконъ философiи* въ „Бог. Вѣстн.“ за 1913 и 1914 г.

сравнить съ этимъ внутреннюю отчетливость мыслей Лейбница, сумѣвшаго на нѣсколькихъ десяткахъ страницъ *Монадологии* изложить самыя глубокія основы своей метафизики.

Эти внутреннія боренія и внутренняя неоформленность и текучесть онтологической мысли Розмини удовлетворительно объясняются только однимъ: малою годностью основнаго принципа идеологии для построенія какой-нибудь положительной онтологии. Розмини въ одномъ мѣстѣ говоритъ: „Если принципъ, изъ котораго мы исходимъ, вѣренъ и аргументація правильна, то заключеніе непременно должно быть истинной... Въ принципѣ своемъ я увѣренъ безгранично, ибо онъ—истина, вся забота моя, поэтому, о правильности разсужденія“ ¹⁾. Вѣруя безгранично въ основной принципъ идеологии и не имѣя другой творческой интуиціи, Розмини въ продолженіе десяти лѣтъ занимался титаническимъ дѣломъ, которое такъ-таки не было доведено имъ до конца: онъ все пытался построить онтологию, оставаясь въ предѣлахъ идеологии и не переходя на существенно-онтологическую почву, стремился непрерывными терминологическими трансформированіями такъ изложить онтологическое обоснованіе идеологии, чтобы оно было восполненіемъ, а не коренной переработкой его основнаго идеологическаго принципа. Несмотря на методъ Розмини возможно меньше упоминать Джоберти и возможно меньше показывать свою затронутость его возраженіями, *Теософію* внутренне проникаетъ осязательный *упоръ на критику Джоберти*. Часто полемика съ нимъ ведется замаскированно. Опровергаются *псевдомистики* ²⁾, *пантеисты* ³⁾, *онтологисты* ⁴⁾, и вдругъ изъ примѣчанія становится яснымъ, что подъ всѣми этими наименованіями, скрывается все онъ, Джоберти ⁵⁾, и что какія-нибудь „онтологи“ Наллино, Вертини приплетаются только для того, чтобы разбавить Джоберти и не слишкомъ выдвигать его на первый планъ ⁶⁾. Объ этомъ недвусмысленно проговариваются и ученики Розмини. „Здѣсь, говоритъ Паоли въ предисловіи

1) Paoli. Memorie. p. 20.

2) Teosofia, II, 110. Psicologia II. 127—129.

3) Ibid. II, 147.

4) Ibid. III, 110.

5) Ibid. II, 110 примѣчаніе.

6) Ibid. II. 110.

къ Теософіи, Розмини даетъ отвѣтъ на многія и весьма разнообразныя обвиненія,—начиная съ мeonизма и кончая пантеизмомъ“.—„Пусть, говоритъ дальше Паоли, противники безъ предубѣжденія прочтуть *Теософію*, здѣсь они найдутъ разрѣшенными трудности, заполненными пробѣлы, доведенной до законченности всю систему“¹⁾. Эти слова для насъ очень важны. Паоли признаетъ, во первыхъ, что въ *Теософіи* содержится отвѣтъ на критику *Джоберти*, ибо обвиненія въ *меонизмъ* и *пантеизмъ* были выдвинуты имъ и больше никѣмъ. А такъ какъ Розмини въ свое время уклонился отъ прямого отвѣта, отвѣтъ же настоятельно постулировался существомъ дѣла, то теперешній отвѣтъ въ *Теософіи* не можетъ быть разсматриваемъ какъ что-то случайное и несущественное. Критика *Джоберти* носитъ такой характеръ, что ее можно было либо стараться забыть совсѣмъ, либо посчитаться съ ней серьезно и основательно. Такъ какъ перваго не случилось, то Розмини оставалось сдѣлать второе, и такъ вести свои онтологическія построенія въ *Теософіи*, чтобъ быть все время *выше уже сдѣланныхъ возраженій Джоберти*. Паоли признаетъ, во-вторыхъ, что въ *Теософіи* „разрѣшены трудности, заполнены пробѣлы, доведена до законченности система“. Это равносильно утвержденію, что до написанія *Теософіи* трудности *не* были разрѣшены, и что въ идеологической системѣ Розмини были *пробѣлы* и *незаконченность*. Такъ какъ эти дефекты были съ полнотью указаны въ критической работѣ *Джоберти* и такъ какъ Розмини ни въ *Новомъ Опытѣ*, ни въ отвѣтѣ своемъ Маміани, этихъ дефектовъ нисколько не сознаетъ, то мы имѣемъ всѣ основанія заключить, что три указанные Паоли пункта стоятъ въ *генетической* связи и что осознаніе „трудностей“, блестяще обрисованныхъ *Джоберти*, вызвало въ Розмини естественное желаніе ихъ устранить и вотъ, принявшись за разрѣшеніе трудностей, Розмини приведенъ былъ къ восполненію пробѣловъ и къ необходимости „закончить систему“. Это истолкованіе нисколько не умаляетъ философскихъ заслугъ Розмини, ибо, каковы-бы ни были импульсы,—вся слава написанія *Теософіи* цѣликомъ остается у Розмини. Розмини почти во всѣхъ отдѣлахъ *Теософіи* проявилъ огром-

1) Ibid I, VII.

ное философское дарованіе, и далъ образцы чрезвычайно глубокой діалектики. Выдвигая значеніе Джоберти, мы хотимъ лишь возстановить правильныя историческія перспективы и воздать должное тому мыслителю, съ которымъ исторія философіи и потомство обошлись едва-ли не болѣе несправедливо, чѣмъ съ другимъ конгеніальнымъ ему итальянцемъ — Джамбатиста Вико. Болѣе чуткіе розминіанцы сами начинаютъ къ этому приходить: Такъ Кавильоне въ своемъ *Опытъ истолкованія Розмини*, бѣгло, въ примѣчаніи, не развивая темы, все же говоритъ: „безъ критики, произведенной Джоберти, мысль Розмини имѣла бы другое развитіе, и вѣроятно менѣе богатое и менѣе сложное“¹⁾.

Излагая теософію Розмини, мы будемъ сосредоточиваться на пунктахъ наибольшей философской важности, опираясь главнымъ образомъ на одноименное сочиненіе Розмини, при написаніи котораго Розмини испытывалъ наибольшее удовлетвореніе²⁾, потому что несомнѣнно изъ всѣхъ его произведеній—это болѣе глубокое и, такъ сказать, эсотерическое. Мы остановимся на пяти пунктахъ: Во-первыхъ, обозначимъ исходный пунктъ онтологическихъ изслѣдованій Розмини, во-вторыхъ, рисуемъ общую картину *Теософіи*, въ-третьихъ, изложимъ ученіе Розмини о *твореніи*, т. е. о соотношеніи Сущаго къ существующимъ, и, въ-четвертыхъ, приведемъ его онтологическую характеристику сущности Космоса и, въ-пятыхъ, охарактеризуемъ послѣднюю формулировку ученія о бытіи. Какъ увидимъ, всѣ эти четыре пункта находятся въ тѣсной связи и, какъ правильно говоритъ Паоли, въ нихъ Розмини дѣлаетъ попытку показать ближе „*божественный ликъ Истины*“³⁾. Насколько удачна эта попытка,—это мы стараемся показать въ слѣдующей за изложеніемъ *критикѣ*.

I.

На фронтисписѣ рукописной *Теософіи* Розмини выставилъ слѣдующее общее положеніе: „Въ *Теософіи* идеологическіе принципы, очевидные сами по себѣ, находятъ дальнѣйшее

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

2) Paoli. Prefazione, VIII, XIII.

3) Ibid XIV.

объясненіе, ибо здѣсь показывается, что они имѣютъ свое основаніе въ бытіи существующемъ (nell' essere sussistente)¹⁾. Нельзя сказать, чтобъ это начало сулило ясное развитіе темы. „Очевидные сами по себѣ принципы“, которые находятъ „дальнѣйшее объясненіе“ (ultetiore spiegazione), несомнѣнно представляютъ большую трудность для мысли. Вѣдь то, что очевидно само по себѣ, не требуетъ *никакихъ* объясненій, и не только не требуетъ, но и *не можетъ* имѣть ихъ, ибо всякое объясненіе должно и *можетъ* разяснять лишь то, что темно и не ясно, а не то, что *само по себѣ* ясно и очевидно. Кромѣ того, всякая очевидность, какъ учить самъ Розмини въ своей критеріологіи, состоитъ въ *сознаніи основанія*, и если „очевидные“ принципы имѣютъ свое основаніе въ чемъ-то другомъ, то они не могутъ быть очевидными безъ сознанія этого другого. Впрочемъ критическія замѣчанія намъ предстоятъ въ дальнѣйшемъ, а теперь намъ надлежитъ съ наивозможной сжатостью передать основные пункты онтологическаго обоснованія идеологіи Розмини.

Прежде всего, что такое *Теософія*? Откуда это странное названіе? Теософіей обыкновенно называютъ систему *мистическаго* постиженія Бога. Въ *Теософіи* Розмини мистическимъ постиженіемъ мѣста нѣтъ. *Теософія* Розмини—огромный трактатъ по теоретической *онтологіи*, написанный съ максимальной дискурсивностью. Подъ *Теософіей* Розмини разумѣтъ *Онтологію* и въ ней даетъ положительное развитіе теоріи Суцаго.

Теософія, по Розмини, есть чистая наука²⁾—относится къ плану познанія, а не бытія, поэтому есть лишь часть Мудрости, а не вся мудрость, ибо мудрость больше науки, синтезируя въ себя знаніе и бытіе, другими словами теософія не есть Софія, а лишь высшая часть философіи. Нѣмецкій идеализмъ грѣшитъ смѣшеніемъ философіи съ мудростью, сводитъ челоуѣка къ спекуляціи, разрѣшаетъ реальность въ идею, изъ которой потомъ выводитъ міръ въ его физической и духовной цѣлокупности³⁾. Эта aberrация—плодъ умозри-

¹⁾ Ibid XV.

²⁾ Teosofia, I, 3. Въ дальнѣйшемъ ссылки на *Теософію* будутъ производиться безъ обозначенія названія. Римская цифра будетъ обозначать томъ, простыя—страницы.

³⁾ I, 7; Logica p. 258—259.

тельной необузданности (*intemperanza speculativa*), и въ то же время въ основѣ ея лежитъ правильная потребность абсолютнаго единства. Теософія и должна посчитаться съ этой потребностью и дать ей совершенное удовлетвореніе ¹⁾. Если у насъ нѣтъ ни абсолютнаго знанія чрезъ интуицію (Шеллингъ), ни абсолютной идеи чрезъ опосредствованное разсужденіе (Гегель), то Абсолютное намъ все же доступно не по матеріи, а по формѣ, ибо форма нашего разума, конституированная Сущимъ, абсолютна. И, такъ какъ формой этой является бытіе, безъ котораго въ планѣ вещей остается *ничто*, а въ планѣ познанія *тьма*, то теософія, какъ теорія сущаго, есть абсолютно *первая* наука, ибо въ противоположность всѣмъ другимъ наукамъ строится изъ своихъ собственныхъ матеріаловъ и удовлетворяется лишь абсолютно послѣдними основаніями ²⁾.

Тутъ Розмини разрѣшаетъ чрезвычайно важный вопросъ, что считать исходнымъ пунктомъ онтологическаго изслѣдованія.—и утвержденія его получаютъ глубоко принципиальный и въ то же время двоящійся характеръ. Всѣ другія науки онъ уподобляетъ станціямъ очень длиннаго путешествія. Теософія же есть послѣдняя станція и конецъ путешествія ³⁾. Такъ какъ Теософія есть предѣльный пунктъ, то достиженіе его дѣлаетъ возможнымъ и возвращеніе назадъ, т. е. становятся возможными два вида философіи: философіи регрессивной и философіи прогрессивной. Первая путемъ рефлексіи восходитъ къ предѣльному пункту, это Идеологія. Вторая—есть наука о Сущемъ, вытекающая изъ самихъ принциповъ бытія—это Теософія. Среднее между ними образуютъ Логика и Психологія, изъ которыхъ первая занимается формальными условіями перехода отъ регрессивной философіи къ прогрессивной, вторая—матеріальными. Но что же составляетъ исходный пунктъ онтологическаго изслѣдованія и какая изъ двухъ философій логически первѣе: регрессивная или прогрессивная? Онтологическое изслѣдованіе можно начинать съ трехъ пунктовъ: съ идеи, съ души, съ Сущаго ⁴⁾. Исходить изъ души,—это значитъ принимать часть за цѣ-

¹⁾ I, 8—9.

²⁾ I, 10.

³⁾ I, 12.

⁴⁾ I, 13.

лѣе. Чувство внѣшнее или внутреннее во всей своей совокупности можетъ быть лишь однимъ изъ условій (матеріальнымъ) науки, а никакъ не принципомъ всей науки. Точно также не можетъ исходить Теософія и изъ Сущаго, ибо Сущее познается чрезъ *идею*, которая логически ему предшествуетъ. Начавъ изслѣдованіе съ Сущаго, мы бы оставили безъ вниманія идею, и тѣмъ самымъ идея была бы просто предположена, какъ нѣчто подразумѣваемое. Но начинать съ предположенія совсѣмъ не годится для системы. Этимъ вносилось бы въ нее нѣчто случайное, тогда какъ существенный характеръ системы—необходимость ¹⁾. Слѣдовательно, остается только третья возможность—начать съ идеи. Въ самомъ дѣлѣ, спрашиваетъ Розмини, что можетъ быть первѣе идеи въ порядкѣ познавательномъ? Идеи съ большимъ содержаніемъ познаются черезъ идеи съ меньшимъ содержаніемъ, т. е. всякая содержательная идея предполагаетъ идею съ меньшимъ содержаніемъ и, чтобъ начать съ идеи, которая ничего кромѣ себя самой не предполагаетъ, необходимо дойти до идеи съ величайшимъ объемомъ и лишенной всякаго содержанія, а это, какъ показано въ Идеологіи, и будетъ идея *бытія абсолютно-неопредѣленнаго*. Поэтому „Идеологія есть та наука, которая конституируетъ регрессивную философію и имѣетъ цѣлью привести насъ путемъ рефлексіи къ основѣ всѣхъ нашихъ познаній. Найдя этотъ простѣйшій принципъ, для мыслимости своей ничего не требующій, кромѣ себя самого, она начинаетъ новое движеніе съ этого пункта и производитъ систему истины или Теософію,—т. е. философію прогрессивную“ ²⁾. Другими словами, Теософія есть высшая часть Идеологіи, ибо отправнымъ своимъ пунктомъ имѣетъ основной принципъ идеологіи. Формальные же и матеріальные условія онтологическаго изслѣдованія даются *Логикой* и *Психологіей* ³⁾, такъ что Теософія Розмини получаетъ характерный отпечатокъ того, что потомъ получило названіе индуктивной метафизики или метафизики, основанной на опытѣ. Но здѣсь Розмини дѣлаетъ самъ себѣ возраженіе и съ него начинается новый

¹⁾ I, 16; IV; 324, III, 5, 6.

²⁾ I, 17; II, 32—36.

³⁾ I, 20.

рядъ мыслей. Признавая первенство за идеологіей, идущей путемъ рефлексіи, не признаемъ ли мы тѣмъ самымъ, что начало философіи—методическое сомнѣніе? Нѣтъ, отвѣчаетъ Розмини, этимъ мы признаемъ за начало философіи лишь методическое признаніе своего незнанія, которое связано съ твердымъ убѣжденіемъ въ находимости истины и ничего общаго не имѣетъ съ сомнѣніемъ, какъ колебаніемъ и неувѣренностью ¹⁾. Въ такомъ случаѣ, начало философіи все же рефлексія, а не интуиція? Розмини на этотъ вопросъ отвѣчаетъ темно и уклончиво: „Философія начинается съ свѣтлой точки, имѣющей очевидность необходимости и признаваемой хотя и рефлексіей, но рефлексіей наблюдающей (*osservatrice*), а не обосновывающей (*argumentatrice*). Вѣдь всякое наблюденіе, даже и рефлексивное, есть познаніе прямое и непосредственное и начинается съ непосредственно извѣстнаго, потому, во-первыхъ, что это извѣстное налично въ интуиціи безъ чего-либо посредствующаго; потому, во-вторыхъ, что оно признается рефлексіей путемъ непосредственнаго констатированія безъ какого-либо доказательства, т. е. безъ всякаго посредства третьяго термина“ ²⁾. Мы не можемъ не отмѣтить теперь же колебаній и неустойчивости мысли Розмини въ приведенныхъ словахъ. У него получается, во-первыхъ, что рефлексія (наблюдательная) есть видъ *непосредственнаго* и *прямого* знанія, и этимъ несомнѣнно устанавливается полная терминологическая спутанность и неясность. У него получается, во-вторыхъ, что непосредственность рефлексіи зиждется на интуиціи, и этимъ показывается полная ненужность только что произведенной путаницы, ибо, если „непосредственность“ рефлексіи исчерпывается „непосредственностью“ интуиціи, лежащей въ ея основѣ,—тогда рефлексія, какъ рефлексія, никакой непосредственностью не обладаетъ и обладать не можетъ. Въ такомъ случаѣ, „очевидность свѣтлой точки“, изъ которой исходитъ философія, никакъ не можетъ усматриваться рефлексіей, и началомъ философіи можетъ быть признана, по смыслу этихъ словъ, лишь интуиція, а не рефлексія. Идеологія, говоритъ Розмини, *путемъ рефлексіи* доходитъ до того простѣйшаго пункта, съ котораго начи-

¹⁾ I, 18.

²⁾ I, 19.

нается Онтологія. Очевидно, это невозможно, разъ начало философіи—въ интуиціи, а не въ рефлексіи. Допускать, что путемъ рефлексіи можно доходить до простѣйшаго пункта, это значить подъ *словомъ* рефлексія разумѣть интуицію, лежащую въ основѣ рефлексіи, а не самую рефлексію. Но въ такомъ случаѣ рефлексивность идеологіи носить не существенный характеръ, она относится къ психологіи убѣждающагося въ идеологіи, а не къ той объективной логикѣ, которая его *убѣждаетъ*. Основной принципъ идеологіи интуитивенъ по смыслу основныхъ утвержденій самого Розмини ¹⁾. Поэтому идеологія не можетъ быть „регрессивной“ философіей и не можетъ, слѣдовательно, устанавливать исходный пунктъ философіи прогрессивной, т. е. онтологіи. Соотношеніе между идеологіей и онтологіей должны быть существенно инымъ, и Розмини, забывъ о сдѣланныхъ утвержденіяхъ, самъ признаетъ это въ первомъ же томѣ *Теософіи*. „Между Онтологіей и другими науками, говоритъ онъ, то существенное различіе, что онтологія можетъ предписывать другимъ наукамъ методъ, которымъ онѣ должны слѣдовать, потому что принципы ихъ метода даются наукой, которая первѣе ихъ. Онтологія же есть наука, которая содержитъ въ себѣ всѣ сказанные принципы вообще... Она подобна, поэтому, моллюску, называемому аргонавтомъ, который самъ для себя и судно и пловецъ, и парусъ, и весла, и руль... Онтологія изъ себя самой слагаетъ свой методъ, съ которымъ и совершаетъ путешествія по необозримой области бытія; въ ней нѣтъ иного пути, какъ *непосредственно созерцать* и описывать бытіе и сущее“ ²⁾. Очевидно по смыслу этихъ словъ идеологія не можетъ предшествовать онтологіи и обосновывать ее, наоборотъ она сама обуславливается и обосновывается онтологіей. Въ такомъ случаѣ онтологія не имѣетъ ничего предшествующаго и начинать съ того пункта, до котораго доходить идеологія, она не можетъ. Этимъ самымъ между регрессивной философіей и прогрессивной устанавливается логическій перерывъ, ибо регрессивная философія уничтожается совсѣмъ, если она исходитъ изъ самодовлѣю-

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

²⁾ I, 262—263; ср. III, 6—9.

щей на себѣ самой основывающейся интуиции. Но если идеология логически строится на основѣ самодовлѣвающей интуиции, и есть такимъ образомъ философія по существу прогрессивная, то изъ чего исходить онтологія? Изъ этой ли самой „идеологической“ интуиции или изъ чего-то другого? Сказать только первое Розмини не рѣшается, ибо это значило бы отказаться отъ онтологіи, какъ науки, которой логически ничего не предшествуетъ. Сказать прямо второе—это значитъ признать правду онтологической критики Джоверти. И Розмини во внутреннемъ колебаніи между этими двумя возможными отвѣтами, утверждаетъ, что тутъ кроется глубокая *антиномія* ¹⁾. Съ одной стороны приходится исходить и онтологу изъ идеальнаго бытія, ибо это очевиднѣйшій пунктъ, съ котораго движутся всѣ разсужденія, съ другой стороны самъ этотъ пунктъ говоритъ о себѣ, что онъ не есть безусловно первое и требуетъ чего-то первѣе себя, изъ чего самъ онъ происходитъ. И вотъ это *что-то* должно быть признано поистинѣ первымъ и по сравненію съ нимъ идеальное бытіе будетъ занимать второе мѣсто ²⁾. Какъ же разрѣшить эту антиномію? Розмини пытается разрѣшить ее указаніемъ на первичную тройственность формъ бытія, о чемъ будетъ рѣчь еще ниже. Реальность и идеальность суть одинаково первичныя формы абсолютнаго бытія и потому нѣтъ противорѣчія въ томъ, что каждая изъ нихъ есть первое въ другой формѣ, а не своей собственной ³⁾. Кромѣ того, переходъ отъ идеальнаго бытія, даннаго человѣку въ интуиціи, къ бытію *впостасно-реальному*, человѣку въ интуиціи не данному, происходитъ и въ области интуиціи и не при посредствѣ ея, а въ области разсужденія и при посредствѣ разсужденія. Неопредѣленное бытіе человѣкъ интеллектуально *видитъ*, бытіе же абсолютное, онъ не видитъ, а только знаетъ (путемъ заключеній и выводовъ). Итакъ, въ порядкѣ человѣческихъ знаній, идеальное бытіе есть подлинный источникъ свѣта и есть поэтому идеологически и логически первое. Съ другой же стороны, это первое не удовлетворяетъ онтолога, который задаетъ вопросъ откуда берется само идеальное бы-

1) III, 6.

2) III, 6.

3) III, 7.

тіе ¹⁾, и путемъ *разсужденія*, а не интуиціи, приходитъ къ правильному заключенію, что свѣтъ идеальнаго бытія есть лишь лучъ невидимаго Солнца, т. е. абсолютнаго бытія и что поэтому *первое* въ человѣческомъ познаніи, открытое человѣку въ интуиціи, происходитъ (*deriva*) отъ другого *перваго*, пребывающаго въ божественномъ разумѣ и человѣку въ интуиціи вовсе не открытаго ²⁾. Очевидность и того и другого *перваго* совершенно *тождественны*, и разница между ними лишь та, что объектъ очевидно есть въ божественномъ *первомъ* совершеннѣе и больше чѣмъ объектъ въ человѣческомъ *первомъ*. Но такъ какъ все-таки человѣчески *первое* требуетъ чего-то болѣе законченнаго и совершеннаго, чѣмъ оно само, хотя отнюдь не болѣе очевиднаго, то онтологъ помимо идеологически перваго принужденъ допустить въ силу неизбѣжности логическаго вывода еще и *теософически-первое*, доступное намъ не черезъ собственный свѣтъ, а черезъ тотъ свой лучъ, который называется идеальнымъ бытіемъ и который въ человѣческомъ познаніи есть идеологически первое ³⁾.

Итакъ, несмотря на массу оговорокъ и *ограниченій, Розмини въ этомъ ряду мыслей признаетъ необходимость *теософически перваго* или, говоря проще, *онтологически перваго*, того самаго онтологически-перваго, признанія котораго настойчиво требовала отъ Розмини Джоберти. Только это признаніе Розмини обставляетъ, какъ бы маскируя свою мысль, цѣлымъ рядомъ сложныхъ дистинкцій, изъ которыхъ одни уничтожаютъ смыслъ самаго признанія, другія же носятъ совершенно словесный характеръ. Эти колебанія Розмини въ выборѣ исходнаго пункта онтологіи мы подчеркнули сейчасъ не для критики, а для ясности изложенія. При второмъ рядѣ мыслей выходитъ, что идеологія и онтологія все же исходятъ изъ одной и той же интуиціи бытія. Разница между ними та, что идеологія занимается идеей бытія и всѣми идеями съ нею связанными съ формальной стороны, теософія же—съ матеріальной. Первая рассматриваетъ идеи въ абсолютно-чистомъ видѣ — какъ содержащее, вторая

1) III, 12.

2) III, 8.

3) III, 9.

изслѣдуетъ идеи, какъ содержимое, какъ познанное, другими словами, какъ сущности ¹⁾.

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

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

II.

Основные проблемы теософiи могутъ быть сформулированы въ слѣдующихъ пяти вопросахъ. 1. Возвышаясь къ третьему порядку рефлексіи (первыя два порядка: дифференцированно воспринимать явленія и, анализируя ихъ съ точки зрѣнія достаточнаго основанія, восходить къ первопричинѣ—суть предварительныя ступени обыкновеннаго человѣческаго мышленія), соотнося все познанное съ первоидеей бытія и тѣмъ внося разграниченія въ явленія и классифицируя ихъ, теософiя ставитъ вопросъ объ основаніи этого соотношенія и этой классификаціи. Поэтому первый моментъ теософической проблемы, „связать различные способы являющагося намъ сущаго съ понятіемъ бытія“ ²⁾. 2. Эта связь можетъ быть лишь связью *обоснованія*. Поэтому второй моментъ теософической проблемы—„найти достаточное основаніе различнымъ проявленіямъ сущаго“ ³⁾. 3. Достаточное обоснованіе въ процессѣ человѣческаго познанія имѣетъ двойной смыслъ сообразно двойной природѣ познанія, идеально-интуитивной и реально-предикативной. Поэтому третій моментъ теософической проблемы—„найти равновѣсіе между познаніемъ интуитивнымъ и предикативнымъ“ ⁴⁾. 4. Намъ тяжело отсутствіе этого равновѣсія, потому что намъ тяжело всякое противорѣчіе въ сущемъ. Но въ различныхъ проявленіяхъ сущаго

¹⁾ I, 37—39.

²⁾ I, 42—45.

³⁾ I, 46—51.

⁴⁾ I, 52—53.

мы находимъ массу антиномій (конечное и безконечное, добро и зло, истина и ложь и т. д.), которыя ставятъ вопросъ, составляющій четвертый моментъ теософической проблемы: какъ „разрѣшить антиноміи бытія, предстоящія человеческой мысли“¹⁾. 5. Всѣ эти моменты сами собою разрѣшились бы, еслибъ нашъ умъ могъ узнать, *что есть сущее*, и каковы его *существенныя опредѣленія*. Поэтому четыре предыдущихъ момента синтезируются въ послѣднемъ пятomъ моментѣ „найти, что есть сущее и что есть не сущее“²⁾.

Послѣдовательное углубленіе въ эти проблемы Розмини начинается съ ученія о *категоріяхъ*³⁾. Движеніе мысли обусловлено различіемъ и множественностью, которыя предстоятъ намъ, какъ вселенная, и вначалѣ, до внесенія умозрительнаго единства и порядка, образуютъ чистѣйшій хаосъ. Для того, чтобъ его гармонизировать, нужно различіе и множественность являющагося свести къ нѣкоторымъ основнымъ формамъ, при чемъ свести такъ, чтобъ формы эти были дѣйствительно послѣдними и не сводимыми дальше, т.-е. чтобъ онѣ были *категоріями* въ настоящемъ смыслѣ слова. Въ самомъ дѣлѣ, для классификаціи какихъ-нибудь „нѣчто“ (*entità*) нуженъ, во первыхъ, единый субъектъ, и, во вторыхъ, общее качество, служащее основаніемъ классификаціи. Если взять за субъектъ классификаціи *бытіе*, то оно въ то же время должно явиться и общимъ качествомъ. Всѣ „нѣчто“, предстоящія мысли, имѣютъ различіе и элементы общности. Но такъ какъ и тѣ и другіе относятся къ разряду „нѣчто“, —то возникаетъ трудность—какъ бытіе можетъ быть одновременно и субъектомъ и качествомъ классификаціи⁴⁾. Очевидно, нужно сдѣлать различіе въ самомъ бытіи. Всѣ „нѣчто“ имѣютъ между собой нѣчто общее, ибо всѣ они суть нѣчто, т.-е. заключаютъ въ себѣ нѣкоторый актъ бытія. Если этотъ актъ бытія отвлечь отъ всѣхъ нѣчто, мы полу-

1) I, 154—60.

2) I, 61—64.

3) I, 79—81 Кромѣ *Теософіи* Розмини касается проблемы категорій въ *Saggio storico-critico sulle categorie e la Dialettica*, Torino 1883. 2 v. v. Но здѣсь большую часть изложенія занимаетъ исторія вопроса и критика ученій о категоріяхъ съ Пифагора и кончая Кузеномъ.

4) I, 82—92.

чимъ *начальное бытіе* (essere iniziale)—бытіе чистое и общаѣе¹⁾. Бытіе въ такомъ видѣ, какъ начало всѣхъ нѣчто, настолько едино и единственно, что не допускаетъ никакихъ различеній и раздѣленій и тѣмъ самымъ отличается и отдѣляется отъ всѣхъ „нѣчто“. Но въ то же время оно тоже есть „нѣчто“ и потому можетъ быть классифицируемо. Здѣсь уже нѣтъ противорѣчій, ибо начальное бытіе, какъ абстрактное, можетъ быть мыслимо въ двухъ аспектахъ или какъ бытіе общее всѣмъ „нѣчто“ или какъ бытіе въ своей отдѣльности и внѣ отношенія къ „нѣчто“. Въ первомъ аспектѣ оно субъектъ классификаціи, во второмъ объектъ. Это различіе выводитъ изъ абсолютнаго и бесплоднаго единства къ двойственности принциповъ. Качество общее и способное къ различіямъ (*variabile*) должно находиться въ самомъ понятіи „нѣчто“²⁾. Если бытіе можетъ быть мысленно выдѣлено изъ понятія „нѣчто“, то и „нѣчто“ можетъ быть мыслимо отдѣленнымъ отъ бытія. И тогда бытіе (начальное) отождествится съ качествомъ способнымъ къ различіямъ—(*qualità variabile*), ибо съ введеніемъ его „нѣчто“ начинаютъ различаться. Этотъ моментъ въ начальномъ бытіи можетъ быть названъ *терминомъ* бытія, и различія терминовъ бытія обосновываютъ различіе классовъ, которые въ своемъ высшемъ и послѣднемъ видѣ и будутъ искомыми категоріями. Поэтому различіе терминовъ бытія на конечное и безконечное, на абсолютное и относительное не первично и не „категоріально“, ибо, во-первыхъ, это дѣленіе не охватываетъ идей общихъ и частныхъ, занимающихъ среднее мѣсто между абсолютнымъ и относительнымъ, и ибо, во-вторыхъ, относительное, т.-е. реаліи, есть нѣчто позднѣйшее по отношенію къ сущему абсолютному и потому не первично въ классификаціонномъ смыслѣ. Другими словами, категоріи, въ истинномъ смыслѣ слова, должны искаться дальше и глубже и могутъ быть найдены лишь въ *первоначальныхъ формахъ самого бытія* (*forme primitive dell'essere*)³⁾. Эти формы тройственны, ибо бытіе имѣетъ три первоначальныхъ модуса, пребывая въ нихъ тождественнымъ. Въ самомъ бытіи различается три

¹⁾ I, 87.

²⁾ I, 95—111.

³⁾ I, 111—116.

момента: моментъ *идеальный*, его познаваемость и, такъ сказать, сущностность; моментъ *реальный*, его дѣйствительность и, такъ сказать, бытійность; моментъ *моральный*, его единство и такъ сказать связность въ самомъ себѣ ¹⁾. Всѣ эти три момента взаимопроникаютъ и поддерживаютъ другъ друга. Въ первомъ моментѣ идеально заложены моментъ реальный и моментъ моральный, во второмъ дѣйствительны и реальны моментъ идеальный и моментъ моральный; въ третьемъ—морально связуются моментъ идеальный и моментъ реальный ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ эту взаимопроикнутость трехъ первичныхъ формъ бытія Розмини называетъ *закономъ онтологическаго синтетизма*. „Этотъ законъ гласитъ, что бытіе имѣетъ своего рода онтологическій организмъ и что разумъ, отдѣляя отдѣльный органъ отъ всего организма, образуетъ понятіе такого бытія, которое, будучи принятымъ за полное бытіе, приводитъ къ абсурду. Этотъ абсурдъ, показывая, что подобное раздѣленіе не можетъ быть совершенно реально и что оно заключаетъ въ себѣ противорѣчіе“ ³⁾. Итакъ, первоначальныя формы бытія тройственны и въ то же время совершенно едины. Тройственность не есть еще троичность и тѣмъ не менѣе—нѣкоторая ея аналогія ⁴⁾. Въ тройственной формѣ открывается первоначальное и несводимое далѣе различіе, въ абсолютномъ единствѣ самого бытія, и потому на основѣ ихъ становится возможнымъ правильное ученіе *о категоріяхъ* ⁵⁾. Категоріи въ широкомъ смыслѣ значать—высказыванія, въ узкомъ—последнія высказыванія. Но последнія высказыванія или классы отнюдь не могутъ основываться на послѣдней степени общности или абстрактности. Если мы идемъ этимъ путемъ (путемъ Аристотеля), мы приходимъ къ нѣсколькимъ родовымъ понятіямъ, несводимымъ другъ на друга. Последніе же классы, устанавливаемые на основѣ первоначальныхъ формъ бытія, обладаютъ не только высшею степенью общности, но и высшей степенью виртуальной конкретности. Кромѣ того, первоначальныя

1) I, 134—139; Teodic. v. II, 30—33, sistema filosofico, p. 114—115.

2) I, 139—140. Sistema p. 116.

3) V, 2. Logica p. 245—246.

4) I, 155—158.

5) I, 95—96; ср. Logica 110—132.

формы въ себѣ едины и внутренно связаны. Поэтому онѣ, во-первыхъ, несводимы дальше, во-вторыхъ,—основны, въ-третьихъ,—полны. Онѣ несводимы, потому что бытію ничего не предшествуетъ, и различія въ самомъ бытіи могутъ быть лишь абсолютно первыми; онѣ основны, потому что лежатъ въ безусловной основѣ дѣйствительности; онѣ полны, потому что все, что есть, относится къ порядку идеальному, или къ порядку реальному, или къ порядку моральному ¹⁾. Къ этимъ тремъ признакамъ нужно присоединить четвертый: совершенную *раздѣльность*; идеальное, какъ идеальное, не можетъ, напр., смѣшаться съ реальнымъ и потому тутъ дѣйствительно три формы и въ трехъ формахъ единое бытіе ²⁾.

Абсолютное единство всего сушаго въ древнемъ мірѣ было осознано Парменидомъ, но осознано съ такой односторонностью, которая отрѣзывала путь къ пониманію множества. Первый Платонъ (а за нимъ Аристотель, который въ значительной мѣрѣ испортилъ своего учителя, и только въ немногомъ его довершилъ) пытался соединить въ одну систему единство и множество, но его попытка не удалась, потому что въ самомъ бытіи онъ не нашелъ тѣхъ различій, которые въ немъ дѣйствительно есть ³⁾. Въ нѣмецкомъ идеализмѣ мы находимъ новыя попытки—и столь же неудачныя. Кантовскій *субъективизмъ* обусловилъ пантеистическое выведение всей дѣйствительности изъ понятія Я, хотя не человѣческаго, но тѣмъ не менѣе все же составленнаго по типу „Я“ человѣческаго. Здѣсь упущена изъ виду абсолютная несводимость одной первичной формы бытія на другую: реальной на идеальную, моральной на реальную ⁴⁾.

Разрѣшить эту проблему нельзя безъ тщательныхъ діалектическихъ различеній. Нужно опредѣлить точно, о какомъ единствѣ идетъ рѣчь, и какой характеръ должно носить искомое „сведеніе“. Прежде всего, искомое единство не можетъ быть найдено въ терминахъ бытія, ибо первыхъ терминовъ бытія, категоріальныхъ, несводимыхъ другъ на друга — три, а по-

1) I, 115—116.

2) I, 154.

3) I, 188—189. Ср. Aristotole esposto ed esaminato p. 130—143; 250.

4) I, 189—209. Logica XXXIX—LIV.

слѣдующихъ, апостеріорныхъ, — безмѣрное множество ¹⁾. Значить, искать единства можно лишь въ самомъ бытіи. Это бытіе мыслится тремя способами: или въ единствѣ съ своими терминами, или внѣ всякаго отношенія къ нимъ, или въ нѣкоторомъ отношеніи къ нимъ. Въ первомъ случаѣ бытіе *множественно*, а не едино, во второмъ—*абстрактно* и потому не можетъ объединять въ себѣ множество, въ третьемъ предстоитъ мысли или какъ содержащее виртуально свои терминны и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо *бытіемъ виртуальнымъ* (*l'essere virtuale*), или же какъ *начало* и первая актуальность самихъ терминновъ, и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо *бытіемъ начальнымъ* (*l'essere iniziale*) ²⁾. Бытіе виртуальное имѣетъ силу-возможность (*potenza*) опредѣляться самыми различными способами, которые всѣ мыслятся терминами потенциальнаго бытія и потому въ немъ объединяются. Бытіе начальное мыслится какъ переводящее въ актъ всѣ возможные терминны, т.-е. какъ ихъ общій принципъ, объединяющій ихъ въ ихъ актуальности. Такъ что діалектически бытіе виртуальное можетъ быть названо *универсальной матеріей*, а бытіе начальное *универсальной формой* всѣхъ вещей, поскольку бытіе становится для мысли всѣми вещами благодаря своей виртуальности и получаетъ ту или другую актуальную форму благодаря своей начальности ³⁾. Розмини настаиваетъ на діалектическомъ, т.-е. абстрактномъ характерѣ этихъ выраженій ⁴⁾. Ими лишь подчеркивается, что виртуальность и начальность бытія даетъ намъ возможность познавать вещи въ ихъ формѣ и матеріи, но отнюдь не говорится, что понятіе неопредѣленнаго бытія въ аспектѣ ли виртуальности или начальности открываетъ намъ вещи въ ихъ конкретной опредѣленности или Бога, который есть бытіе наиболѣе опредѣленное (*determinato*). Поэтому, подъ бытіемъ, которое есть матерія и форма всего мыслимаго, и „сказывается“ о всякой вещи, нельзя ни въ коемъ случаѣ разумѣть Бога. бытіе — не виртуальное и начальное, а актуальнѣйшее и полнѣйшее. Пантеисты не обращаютъ вни-

¹⁾ I, 210.

²⁾ I, 210—211.

³⁾ I, 211.

⁴⁾ I, 211—213.

манія на этотъ важный пунктъ ¹⁾). Бытіе, матеріей и формой входящее въ каждую вещь, есть не само Сущее, т.-е. Богъ, а лишь нѣчто сущее (*alcun che dell'ente*), абстрагированное отъ Сущаго абсолютнаго, и потому существующее лишь въ разумѣ. Бытіе неопредѣленное—*идеально*, предстоить мысли, но въ то же время и не ничто, потому что въ дѣйствительности ему соотвѣтствуетъ, если не самое Сущее, то нѣчто отъ Сущаго ²⁾).

Такъ получается система абсолютнаго діалектическаго единства ³⁾. Неопредѣленное бытіе, простѣйшее и единое, въ въ аспектѣ виртуальности охватываетъ всѣ вещи виртуально и неразлично въ немъ содержащіяся, въ аспектѣ начальности объединяетъ всѣ ихъ актуальности. Всѣ „нѣчто“ различаясь въ *терминахъ*, тождественны въ *бытіи*, причемъ тождество это совершенно, поскольку о каждомъ терминѣ сказывается *все* бытіе (*tutto*), простое и нераздѣльное, и частично, поскольку о каждомъ терминѣ бытіе сказывается не *всѣмъ* (*non totalmente*), ибо терминовъ для него можетъ существовать безчисленное количество. Итакъ, бытіе можетъ быть названо *первымъ опредѣляемымъ* (*primo determinabile*), *общимъ опредѣляющимъ* (*commune determinante*) и послѣднимъ опредѣленіемъ (*ultima determinazione*) всякой вещи. Сужденіе: „бытіе есть такое нѣчто“ имѣетъ три части: „бытіе подлежащее есть—связь; „такое-то нѣчто“ — сказуемое. „Бытіе подлежащее—есть бытіе виртуальное, первое опредѣляемое; связь „есть“ есть первое дѣйствіе бытія начальнаго, общее опредѣляющее; сказуемое „такое-то нѣчто“—есть бытіе начальное въ его завершительной функціи, послѣднее опредѣленіе“ ⁴⁾. Еще разъ Розмини подчеркиваетъ: всѣ эти различенія носятъ діалектическій характеръ. Бытіе діалектически понимаемое, въ одно и то же время предшествующе и апостеріорно для всякаго „нѣчто“. Оно есть діалектическое подлежащее, предшествующее всякимъ „нѣчто“, оно есть діалектическое сказуемое, для нихъ апостеріорное, и оно же есть связь, которой актуализируются соединеніе между ними

¹⁾ I, 214—218.

²⁾ I, 211.

³⁾ I, 218—223.

⁴⁾ I, 223—227.

и бытіемъ виртуальнымъ. Итакъ, есть нѣчто, могущее быть названнымъ одновременно и принципомъ *знанія* и принципомъ *бытія* ¹⁾. Но этотъ принципъ не есть *абсолютное и существующее* нѣмецкихъ пантеистовъ, ибо носить не онтологическій, а діалектическій характеръ. Возраженіе, что начальное бытіе, какъ идеальное, превращаетъ всѣ предшествующія разсужденія въ чистѣйшій и абсолютный идеализмъ, устраняется указаніемъ, что когда мы говоримъ о бытіи, какъ *началъ* вещей, мы отвлекаемся отъ *идеи*, черезъ которую оно нами созерцается, и разумѣемъ его *сущность*, *бытіе чистое*, лишь созерцаемое въ идеѣ и потому діалектически предшествующее всякой идеальной формѣ, нами обладаемой ²⁾. Въ отношеніи сферы знанія, бытіе можетъ быть названо принципомъ, ибо содержитъ въ себѣ имплицитно всѣ идеи и всѣ разумныя формы; въ отношеніи сферы реалій, оно—также *начало*, ибо реальное также идетъ отъ него, но черезъ актъ, выходящій изъ сферы идеи, въ которой созерцается бытіе и постигаемый *чувствомъ* указывающимъ на реальность и внѣшнюю идею ³⁾. Что это не пантеизмъ, доказываетъ дальнѣйшій анализъ, который устанавливаетъ два пункта. Во-первыхъ, опредѣляетъ отношеніе трехъ первичныхъ формъ бытія между собою; во-вторыхъ, отношеніе тройственно-единого бытія къ множественности реальныхъ терминовъ, т. е. къ міру конечныхъ вещей. Первый пунктъ мы обрисуетъ теперь же. Второй рассмотримъ особо.

Сущее въ своемъ первомъ аспектѣ (субъектности) едино и абсолютно тождественно, ибо во всѣхъ трехъ формахъ оно совершенный субъектъ. Не то въ существахъ конечныхъ, въ которыхъ бытіе не совпадаетъ вполне съ ихъ формой, отдѣленное отъ нея актомъ первоначальной божественной абстракціи ⁴⁾. *Реальная* форма бытія, вообще говоря, мыслится тремя способами: или какъ *сущее*, т. е. тождественное съ бытіемъ абсолютнаго сущаго; или какъ *существующее* въ существѣ конечномъ; или какъ *чистая форма*, которая абстрагируется нами отъ сущаго и какъ универсальное понятіе

1) I, 227—252. Introd. 428—435.

2) I, 236—239.

3) I, 240—245.

4) II, 6—7.

одинакова діалектически приложимо какъ къ бытію конечному, такъ и къ бытію безконечному. Въ существѣ конечномъ, *реальная* форма, не будучи съ нимъ тождественной, находится въ немъ путемъ *соприсутствія* (*compresenza*), каковое соприсутствіе есть манифестация бытія въ конечномъ существованіи ¹⁾. Но т. к. манифестация можетъ совершаться лишь путемъ мысли, то приходится думать, что всѣмъ членамъ бытія конечнаго предшествуетъ Сущее интеллектуальное (*intellettivo*), въ которомъ бытіе присутствуетъ въ интуиціи и въ то же время есть раздѣльность и противоположность между субъектомъ мыслящимъ и бытіемъ объектомъ мыслимымъ,—черта характерная для конечнаго бытія. Поэтому все бытіе конечное можно раздѣлить на два класса: 1) существа интеллектуальныя и 2) сущее неинтеллектуальное, причемъ второе вторично и произведено отъ перваго ²⁾.

Сущее въ своемъ второмъ аспектѣ (объектности) можетъ быть разсматриваемо или какъ *объектъ абсолютный* и существующій или же какъ *объектъ идеальный*. Въ первомъ случаѣ, какъ существенный объектъ божественнаго Разума, такъ какъ между тремя абсолютными формами бытія есть взаимная и вѣчная вѣдренность, оно должно включить въ себя и субъектъ мыслящій и въ нихъ обоихъ субъектъ любимый съ абсолютнымъ тожествомъ бытія. Во второмъ случаѣ, какъ объектъ идеальный, оно есть фундаментъ *человѣческой теоріи знанія*. Бытіе мыслится нами двумя способами: или какъ оно есть въ себѣ, независимо отъ нашего ума, или же какъ стоящее въ существенномъ къ нему отношеніи. Въ первомъ случаѣ оно есть бытіе интуиціи и можетъ быть названо *аноэтическимъ*, во второмъ случаѣ оно есть бытіе рефлексіи и можетъ быть названо *діаноэтическимъ*. Второе богаче и совершеннѣе ³⁾. Если первое, такъ сказать, натурально и свойственно всѣмъ, то для втораго требуется высокая степень развитія. И аноэтически и діаноэтически взятое бытіе—существенно есть объектъ. Но быть объектомъ—это и значить быть какимъ-нибудь образомъ мыслимымъ или предстоящимъ уму, и слѣдовательно для бытія существенно

¹⁾ II, 7—8.

²⁾ II, 11—15.

³⁾ II, 48—59.

имѣть отношеніи къ разуму, быть интеллигибельнымъ. Поэтому-то бытіе *въ себѣ* интеллигибельно и, какъ таковое, есть *свѣтъ разума* и то самое, въ чемъ и при посредствѣ чего нашъ умъ, понимаетъ всѣ вещи. Реалии, которыя не суть объекты въ себѣ,—и не интеллигибельны въ себѣ. Чтобы стать разумвемыми онѣ должны быть отнесены къ объекту, т. е. къ сущности ¹⁾.

Наконецъ, въ третьемъ аспектѣ (моральности) сущее можетъ быть разсматриваемо въ своей связности и объединенности, и эта связность вскрываетъ глубочайшую черту нашего познанія. Въ самомъ дѣлѣ, знать что-нибудь,—это значить интеллектуально отождествиться съ какимъ-нибудь познаваемымъ, предстоящимъ разуму, „нѣчто“ ²⁾. Здѣсь мы имѣемъ на лицо единственный въ своемъ родѣ и своеобразнѣйшій актъ. Мыслию мы *переносимся* въ объектъ и до такой степени, что въ субъектѣ нашемъ уничтожившемся и какъ бы превратившемся въ ничто, ничего не остается кромѣ принимаемаго и познаваемаго объекта ³⁾. Въ познавательномъ актѣ субъектъ оставляетъ себя и забываетъ себя для того, чтобы войти въ другое. Это *выхожденіе* субъекта изъ себя (*uscire di se*) можно назвать и инообъективированіемъ (*inoggetivarsi*). Оно есть чудесная способность специфически характеризующая разумъ, ибо и въ чувственномъ воспріятіи происходитъ отождествленіе чувствующаго съ чувствуемымъ, но здѣсь чувствуемое есть лишь терминъ чувствующаго, а не бытіе въ себѣ. Въ актѣ же интеллектуальнаго выходенія изъ себя познается настоящій видъ познаваемаго—сущій объектъ ⁴⁾. Инообъективированіе можетъ быть четвероякимъ. 1) Инообъективированіе *въ чистый объектъ*, т. е. *въ идеальное бытіе*, открывающееся въ интуиціи. Это—основа всѣхъ другихъ видовъ инообъективированія. 2) Инообъективированіе познающаго субъекта въ себя самого какъ въ объектъ. 3) Инообъективированіе въ чужой реальный субъектъ, т. е. познаніе однимъ человѣкомъ другого. 4) Инообъективированіе въ абсолютный и сущій объектъ, т. е. въ Бога. Въ послѣд-

1) II, 77.

2) II, 171—172.

3) II, 173.

4) II, 174—175.

немъ случаѣ актъ инобъективированія носить характеръ субъективно-объективный и не можетъ быть совершенъ иначе, какъ путемъ сверхъестественнымъ, ибо естественно нами познается лишь безлично-объективное, Богъ же есть объектъ личный и существующій и потому намъ становится извѣстнымъ лишь чрезъ *откровение* ¹⁾.

Актъ инобъективированія имѣетъ два существенныхъ момента, интеллектуальный и волевой. Первый моментъ лежитъ въ основѣ познанія, второй—въ основѣ нравственности. Первый переноситъ насъ въ объектъ идеально, теоретически, второй—реально, практически. Подобно тому какъ въ порядкѣ познанія есть двѣ ступени, естественная и сверхъестественная, подобно этому въ порядкѣ моральномъ различается ступень первая—область морали природной тамъ, гдѣ инобъективированіе воли ограничивается бытіемъ идеальнымъ, и вторая ступень—область морали Богооткровенной, начинающаяся съ момента сверхъестественнаго узнанія объекта личного и абсолютнаго, т. е. Бога ²⁾.

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

Такова въ общихъ чертахъ постановка онтологической проблемы у Розмини. Она занимаетъ собой первые томы *Теософiи* и разработана съ наибольшей тщательностью. Последніе два тома, относящіеся къ изслѣдованію частныхъ отдѣловъ онтологіи, именно къ рациональной теологіи и космологіи, гораздо болѣе фрагментарны, но за то и заключаютъ въ себѣ моменты большой важности и потому для насъ представляютъ первостепенный интересъ. Но; прежде чѣмъ перейти къ нимъ, мы сосредоточимся на вопросѣ, въ предыдущемъ изложеніи выдѣленномъ особо,—а именно: каково отношеніе тройственно-единого бытія къ множественности реальныхъ терминовъ, т. е. къ міру конечныхъ вещей? Въ онтологическомъ обоснованіи идеологіи, этотъ вопросъ занимаетъ огромное мѣсто благодаря своеобразному освѣщенію, которое получаетъ онъ въ *Теософiи* Розмини.

¹⁾ II, 176—191; 199.

²⁾ II, 192—198; 215—217.

III.

Въ ученіи о твореніи Розмини впервые обозначаетъ съ дѣйствительной опредѣленностью отношенія между бытіемъ абсолютнымъ и бытіемъ неопредѣленнымъ. Всѣ реальныя „вѣчто“, изъ которыхъ составляется вселенная, состоятъ изъ интимнаго соединенія *начальнаго* бытія и *реальнаго* термина ¹⁾. Чтобы понять ихъ какъ слѣдуетъ, нужно точно опредѣлить природу этихъ двухъ элементовъ и характеръ ихъ соединенія. Начальное бытіе, проникая до самой глубины реальныя „вѣчто“, становится *сущностью* всякой сотворенной вещи, получая отъ послѣдней мѣру и, такъ сказать, конфигурацію. Совокупность всѣхъ сущностей, въ величайшемъ порядкѣ соединенныхъ между собой, и предстоящихъ не нашему уму, а божественному, есть *архетипъ міра* (Esemplare) ²⁾. Послѣдній отличается, съ одной стороны, отъ міра человѣческихъ идей, съ другой—отъ божественнаго Слова. Первое, потому что идеи, содержащіяся въ архетипѣ совершенны и абсолютны, идеи же человѣческаго познанія весьма не совершенны и очень относительны. Второе, потому что Слово Бога есть Само Абсолютное въ своемъ объективномъ аспектѣ ³⁾. „Это единое бытіе, простѣйшее и безконечное, не допускаетъ въ себѣ никакихъ ограниченій, будучи самимъ собой во всѣхъ своихъ трехъ формахъ, заверщенное и въ своей объективной формѣ“ ⁴⁾. Сущность же конечныхъ вещей, хотя она и есть бытіе, но ограниченное, и воспріимчивое къ ограниченіямъ, въ силу чего и характеризуется способностью къ детерминаціямъ. Поэтому архетипъ міра есть дѣло творческой свободы Бога, каковая свобода принадлежитъ Богу въ аспектѣ субъективности (скорѣй субъектности). Абсолютное бытіе, какъ субъектъ, безконечно любитъ себя какъ объектъ, другими словами бытіе познающее безконечно любитъ бытіе познаемое. Эта любовь заставляетъ Бога любить бытіе во всѣхъ возможныхъ, впрочемъ достойныхъ любви видахъ. Чтобы осуществить эту любовь, Богъ любитъ не

1) I, 399.

2) I, 400.

3) I, 400; 419—420.

4) I, 400.

только бытіе абсолютное и безконечное, но и бытіе относительное и конечное, и эта любовь есть *актъ творенія*. Итакъ, по преизбытку любви, Богъ творитъ Себѣ конечный объектъ любви—Мірѣ. Твореніе предполагаетъ два момента. Богъ долженъ: 1. возымѣть идею Міра, 2. реализовать ее ¹⁾. Но какъ Онъ можетъ возымѣть идею Міра, когда въ Себѣ и передъ Собою Онъ не имѣетъ ничего кромѣ абсолютнаго объективнаго бытія? Отмѣтивъ, что въ творческомъ актѣ Бога все мгновенно, Розмини такъ излагаетъ *логическую* послѣдовательность божественныхъ дѣйствій:

Первое дѣйствіе божественнаго Разума по отношенію къ бытію конечному есть *умственное отвлеченіе*. При посредствѣ него божественный Разумъ свободно абстрагируетъ изъ своего абсолютнаго объекта *начальное бытіе*, другими словами въ бытіи Абсолютномъ различаетъ между *началомъ* и *терминомъ* и видитъ одно отъ другого ментально отдѣленнымъ ²⁾. Этимъ самымъ кладется существенное различіе между бытіемъ начальнымъ и бытіемъ абсолютнымъ. Абстракція есть понятіе разума, нѣкоторая граница разумомъ себѣ полагаемая путемъ ограниченія своего собственнаго „взгляда“ ³⁾. Она не существуетъ въ себѣ, а только въ разумѣ и для разума. Бытіе начальное, предстоящее божественному разуму, не есть поэтому Само Абсолютное, а нѣчто другое. И то, что оно содержится Абсолютнымъ и Имъ видится, вовсе не означаетъ, что оно есть *въ себѣ*, наоборотъ въ себѣ они ничто и лишь нѣчто въ разумѣ и порожденно „взглядомъ божественнаго разума въ абсолютное бытіе при помощи нарочитаго ограниченія этого „взгляда“, причемъ ограниченіе не переходитъ въ абсолютное бытіе и остается во „взглядѣ““ ⁴⁾. Эта чрезвычайно остроумная комбинація метафизическихъ мыслей даетъ Розмини по новому и совершенно неожиданно освѣтить свою основную идеологическую интуицію. Характеристика идеальнаго бытія или возможнаго сущаго перестаетъ быть простымъ результатомъ идеологическаго анализа и получаетъ метафизическую „плоть

¹⁾ I, 400—401.

²⁾ I, 401.

³⁾ I, 402.

⁴⁾ I, 403.

и кровь“. Начальное бытіе перестаетъ быть абстракціей мысли человѣческой и становится абстракціей мысли божественной. Вотъ какъ болѣе конкретно характеризуетъ Розмини метафизическую природу начальнаго бытія:

„Абсолютное бытіе, долженствуя быть совершеннымъ сущимъ, въ объектной формѣ, должно и въ этой формѣ обладать бытіемъ въ себѣ, т. е. субъектнымъ бытіемъ. Слѣдовательно, оно существуетъ и въ себѣ и въ абсолютномъ Разумѣ, которому оно существенно открыто. Но этотъ Разумъ имѣетъ особую активность: онъ производитъ божественную абстракцію, въ каковой абстракціи къ акту познанія абсолютнаго объекта въ себѣ присоединяется актъ иного характера: абсолютный объектъ разсматривается въ своемъ началѣ (*inizio*), и такимъ образомъ получается начальное бытіе, имѣющее существованіе относительное къ активности абсолютнаго Разума и вовсе не обладающее существованіемъ въ себѣ и бытіемъ субъективнымъ“ ¹⁾. „Но можетъ быть спросить, говорить Розмини, что это за объектъ, продуцированный для себя божественнымъ Разумомъ путемъ ограничительнаго взгляда, если съ одной стороны онъ не тождественъ съ этимъ Разумомъ, съ другой же не есть абсолютный объектъ? Я отвѣчаю на это: онъ есть первое произведеніе, онъ божественное познаніе конечнаго бытія, взятаго въ возможности, онъ основной элементъ всего сотвореннаго, свѣтъ, который, поскольку онъ сообщается сотвореннымъ умамъ, можетъ быть названъ сотвореннымъ, а также тѣмъ твореніемъ, про которое написано: *Да будетъ свѣтъ! и сталъ свѣтъ*“. Слѣдовательно, начальное бытіе, это первое твореніе, не имѣетъ субъектнаго существованія; оно существуетъ лишь какъ объектъ по отношенію къ Разуму абсолютному и ко всѣмъ сотвореннымъ умамъ ²⁾. Но въ то же время оно обладаетъ нѣкоторыми божественными чертами, объективностью, и т. д., вслѣдствіе чего приходится различать между *божественнымъ* и *Богомъ* (*divino e Dio*). Если начальное бытіе не есть Само Слово, то оно все же нѣчто отъ Слова, если не бытіе абсолютное, то все же принадлежность бытія абсолютнаго, если не Богъ, то нѣчто все же божественное.

¹⁾ I, 403—404. Ср. III, 18.

²⁾ I, 404—405.

Второе дѣйствіе міротворящаго Разума есть актъ божественнаго *воображенія* ¹⁾. Различивъ путемъ абстракція въ бытіи абсолютномъ бытіе начальное, божественный Разумъ продолжаетъ свободный актъ своего ограниченія черезъ поставленіе соотвѣтствующаго реальнаго термина бытію начальному. Этотъ терминъ, ограниченительно воображенный творящимъ Разумомъ Бога и констатируетъ *реальность Мира*. Еслибъ міръ черезъ воображеніе Бога не получалъ реальности и оставался въ себѣ не существующимъ, тогда бы Разумъ божескій впадалъ бы въ иллюзію, что невозможно. Значитъ черезъ актъ божескаго воображенія міръ получаетъ дѣйствительное и „внутреннее“ бытіе, хотя и всецѣло соотнесенное съ божественнымъ разумомъ. Итакъ „творящій разумъ Бога своимъ свободнымъ взглядомъ создаетъ міръ реальности, обладающей бытіемъ въ себѣ, причемъ это бытіе въ творческомъ воображеніи Бога полагается ограниченнымъ“ ²⁾. Въ этомъ положеніи сосредоточивается вся тайна міротворенія. Это по истинѣ тайна, ибо превосходитъ естественныя силы человѣческаго разсудка, но тайна не заключающая въ себѣ внутренняго противорѣчія и вполне логичная сама въ себѣ. Описаніе акта міротворенія, предпринятое Розмини, вовсе не имѣетъ цѣлью приподнять завѣсу надъ тѣмъ, что таинственно въ этомъ процессѣ и что превосходитъ силы ума человѣческаго; оно стремится лишь подойти къ тому, что въ этомъ процессѣ понятно и путемъ разсмотрѣнія понятнаго доказать, что въ понятіи творенія, во-первыхъ, нѣтъ ничего нелогичнаго, во-вторыхъ, что лишь этимъ понятіемъ намѣчается выходъ изъ другихъ точекъ зрѣнія полныхъ внутреннихъ противорѣчій ³⁾.

Для устраненія возможныхъ недоразумѣній необходимо отмѣтить, въ какомъ смыслѣ въ только что изложенномъ второмъ моментѣ міротворенія употребляется слово „божественное воображеніе“. Само собой разумѣется, воображеніе божественное безконечно отлично отъ воображенія человѣческаго. Оно всецѣло онтологично, тогда какъ творческое воображеніе человѣка онтологично лишь въ минимальной

¹⁾ I, 405.

²⁾ I, 405—406.

³⁾ I, 406.

степени и психологично въ максимальной ¹⁾). Творческое воображеніе человѣка пытается воспріятіями извнѣ и дѣйствительно свободно и потому творящее лишь въ самой малой степени. Воображеніе божественное ничего не имѣетъ *внѣ* себя, ничѣмъ внѣшнимъ не „аффиціонируется“ ²⁾). Божественное воображеніе есть сущность самого Бога. А такъ какъ сущность Бога есть Бытіе и не что иное какъ Бытіе, то божественное воображеніе есть само абсолютное Бытіе въ Его субъектной и реальнѣйшей формѣ“ ³⁾). Такого воображенія въ порядкѣ природной жизни мы не знаемъ, какъ и вообще въ чистомъ видѣ ни одно изъ качествъ божественнаго существа намъ не дано ⁴⁾). Но мы должны предположить именно такимъ божественное воображеніе, ибо иначе запутаемся въ нелѣпостяхъ. Итакъ, въ воображеніи божественномъ отсутствуетъ какая бы-то ни было пассивность и рецептивность, оно созидательно въ абсолютной степени, ибо реальный терминъ Космоса всецѣло вызывается имъ изъ небытія.

Третье дѣйствіе Миротворящаго разума — *божественный синтезъ*. Онъ объединяетъ два первые момента и дѣлаетъ ихъ взаимопроникающими. Начальное бытіе въ аспектъ объективности есть существенная *интеллигибельность*, *идеальность*, взятое же отдѣльно отъ своихъ формъ, какъ имъ предшествующее, есть *чистая сущность* бытія. Отнесенное какъ интеллигибельность къ реальнымъ терминамъ, оно производитъ всѣ *сущности* или *идеи* конечнаго бытія; отнесенное къ нимъ какъ чистая сущность, оно производитъ въ конечныхъ существахъ *субъектное* въ себѣ бытіе ⁵⁾). Это двойное отнесеніе, совершаемое божественнымъ Разумомъ, производитъ такимъ образомъ совершенныя личныя существа, имѣющія разумъ и субъектное бытіе ⁶⁾). То, что лишено разума—есть простыя реаліи или термины, онѣ живутъ въ воспріятіи разумныхъ существъ и отнесенныя ими къ бытію объективному, получаютъ то начальное бытіе, которое дѣла-

1) I, 406.

2) I, 406—407.

3) I, 407.

4) I, 408, Teodic. I, 40.

5) I, 408—409.

6) I, 409.

еть ихъ реальными. Поэтому, въ нѣкоторомъ смыслѣ можно сказать, что твореніе бездушнѣ твари свершается не только въ божественномъ разумѣ, который ихъ творить въ самомъ подлинномъ смыслѣ слова, но имѣеть своеобразное продолженіе и въ *разумъ челоуѣка*. И сотворенныя „интеллигенція“ созидають бытіе бездушнѣ твари въ отношеніи самихъ себя. Въ этомъ тварные духи по истинѣ уподобляются Творцу ¹⁾. Возраженіе, что при такой точкѣ зрѣнія бытіе бездушнѣ твари исчерпывается ихъ данностью челоуѣческому познанію и безъ послѣдняго превращается въ ничто,—само собой отпадаетъ, ибо изложенная выше точка зрѣнія говоритъ лишь о томъ, что разумъ челоуѣческій въ извѣстномъ смыслѣ создаетъ бытіе бездушнѣ твари лишь въ отношеніи себя самого, а не вообще. Прекращая свое бытіе въ отношеніи разума челоуѣческаго, если таковой перестаетъ существовать, бытіе бездушнѣ твари продолжаетъ свое существованіе въ разумѣ божественномъ, вызвавшемъ ее изъ небытія ²⁾. Но если разумъ челоуѣческій уподобляется разуму божественному, потому что имѣеть въ себѣ нѣчто отъ „творческаго синтеза“, то между ними существуетъ и огромная разница, ибо сотворенный разумъ познаетъ сущность бездушнѣ твари весьма несовершенно, неполно и, главное, примѣнительно къ той физической связи, въ которой самъ съ ней находится. Разумъ же божественный проникаетъ ее до глубины, абсолютно, не находясь отъ нея ни въ какой зависимости ³⁾.

Резюмируемъ сущность изложенной картины міротворенія словами самого Розмини:

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

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

¹⁾ I, 410.

²⁾ I, 411.

³⁾ I, 412.

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

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

Итакъ, абстракція, мощь воображенія и актъ божественнаго синтеза—вотъ три основныхъ момента божественнаго міротворенія. Здѣсь впервые съ полной ясностью обнаруживается, что подъ тройственно-единнымъ бытіемъ Розмини разумѣтъ троично-единое существо христіанскаго Бога, ибо субъектную форму абсолютнаго бытія онъ называетъ Отцомъ, а объектную, *Словомъ*, т. е. Сыномъ. Во-вторыхъ, подраздѣленіемъ третьяго момента на два пункта устанавливается, что міръ сущностей или архетипъ міра, составляетъ третій моментъ міротворенія и такимъ образомъ логическій порядокъ основныхъ идей философіи Розмини получается слѣдующій: 1) Слово. 2) Начальное бытіе. 3) Конечная реальность. 4) Архетипъ міра. 5) Міръ, какъ совокупность конечныхъ существъ 2). Розмини еще разъ повторяетъ, что различеніе моментовъ міротворенія носитъ чисто-логическій характеръ, а не хронологическій, что въ Богѣ всѣ акты вѣчны и мгновенны, но это различеніе очень важно, ибо установить подлинно логическую послѣдовательность въ отношеніи Абсолютнаго бытія къ бытію относительному—это значитъ и провести существенную грань между тѣмъ и другимъ 3). Нашъ разумъ принадлежитъ къ бытію относительному, и потому для нашего разума порядокъ только что установленныхъ моментовъ существенно иной. Реальности эмпирическаго міра такъ, какъ онъ воспринимается нашимъ разумомъ, логически предшествуетъ міръ *сущностей* или архетипъ міра; поэтому для *насъ* реальность міра познается черезъ идеи и устанавливается при помощи идей. Другими

1) I, 412—413.

2) I, 410.

3) I, 413—414.

словами, если для Бога реальность онтологически предшествуетъ возможности, то для насъ возможность предшествуетъ реальности и идеологически ее обосновываетъ. И такъ какъ установленіе реальности міра совершается нами въ *воспріятіи*, то творческія „интеллекціи“ человѣка при воспріятіи могутъ быть сравнены съ творческимъ воображеніемъ Бога при сотвореніи міра и тогда придется различать одинъ логическій порядокъ моментовъ въ самомъ актѣ воспріятія и другой логическій порядокъ въ воспріятіи готовомъ, представляющемъ объектъ рефлексіи. Въ актѣ самаго воспріятія порядокъ моментовъ слѣдующій: 1) Идеальное бытіе. 2) Почувствованная реальность. 3) Сущность или экземпляръ. 4) Воспріятая вещь. Въ порядкѣ же рефлексіи, сущность или экземпляръ занимаютъ второе мѣсто, а почувствованная реальность—третье ¹⁾.

Изъ этихъ положеній съ новой силой дедуцируется принципиальное различіе, во-первыхъ, между архетипомъ міра и Словомъ, во-вторыхъ, между Словомъ и начальнымъ бытіемъ. Архетипъ міра, заключающій всѣ сущности и идеи, осуществляемая въ твореніи, не имѣетъ бытія въ себѣ и существуетъ лишь въ божественномъ разумѣ. Слово же Бога имѣетъ субъектное, вѣстасное бытіе. Кромѣ того, архетипъ міра обладаетъ *тварнымъ* характеромъ. Его можно отождествить съ той *сотворенной* Премудростью (*Sapientia creata*), къ которой относятся слова: „Прежде вѣка, отъ начала Онъ произвелъ меня“ (Сир. XXIV, 10), „Отъ вѣка я помазана, отъ начала прежде бытія земли“ (Притч. VIII, 23) ²⁾. Слово же Бога не сотворенно. Оно не зависимо ни отъ свободной воли Бога, ни отъ начального бытія, ни отъ реальныхъ терминовъ послѣдняго ³⁾. Здѣсь Розмини подчеркиваетъ свое согласіе съ Ангеломъ Школь. Архетипъ или идеи существуютъ сначала въ Отцѣ, свободный разумъ котораго, творя міръ, отъ вѣчности устанавливаетъ идеи какъ *respectus rationis*, и однако онѣ принадлежатъ къ божественной сущности, которую потомъ Отецъ сообщаетъ Сыну, вслѣдствіе чего Сыну идеи принадлежатъ, какъ архетипъ, выведенный изъ другого (*dedotto da un*

¹⁾ I, 414.

²⁾ I, 415—416.

³⁾ I, 419—420.

altro) или какъ говорить Тома Аквинскій *idea in Deo per tinet ad essentiam sed Verbum ad personam* ¹⁾). Получается противорѣчіе, которое замѣчаетъ самъ Розмини. Творческій актъ Бога есть нѣчто логически болѣе позднее, чѣмъ рожденіе Сына, въ которомъ Отецъ объективируетъ Себя, утверждая и уразумѣвая Себя Самого. Между тѣмъ Розмини, вмѣстѣ съ Томой Аквинскимъ, утверждаетъ, что идеи существуютъ *сначала* въ Отцѣ и *затѣмъ* сообщаются Сыну. И тогда архетипъ міра первѣе Сына. На это Розмини отвѣчаетъ, что нужно отличать логическій порядокъ отъ хронологическаго. „Въ божественныхъ актахъ нѣтъ никакого хронологическаго порядка, они всѣ вѣчны. Слѣдовательно, въ одной и той же вѣчности, а не *сначала* и *потомъ*, былъ порожденъ Сынъ и сотворенъ міръ, и Сыну былъ сообщенъ архетипъ міра вмѣстѣ съ божественной сущностью Отца“. Различеніе логическаго „порядка“ имѣетъ значеніе лишь по отношенію къ разуму, воспринимающему этотъ единый актъ Отца, которымъ Онъ творить Себя Самого—Слово—и міръ въ Словѣ и для Слова—*un ordine relativo alla mente che concepisce quest' atto unico del Padre con cui dice se stesso—Verbo—e il Mondo nel Verbo e pel Verbo* ²⁾). Причемъ этотъ единый актъ имѣетъ два термина: Одинъ безконечный и необходимый, которымъ Отецъ утверждаетъ Себя Самого и рождаетъ Сына, другой конечный и свободный, которымъ утверждается и творится міръ. Имъ замысленный ³⁾).

Второе различеніе, представляющее простой королларій или выводъ изъ ученія о твореніи, касается взаимоотношенія Слова и начальнаго бытія. Какъ архетипъ міра не есть Слово, такъ и начальное бытіе не есть Слово. Но, не будучи Самимъ Словомъ, оно въ то же время есть нѣчто отъ Слова. „Когда разумъ Отца познаетъ посредствомъ того, что нами названо *божественной* абстракціей начальное бытіе, Онъ не видитъ чего-нибудь отличнаго отъ Своей собственной природы, Онъ видитъ Свою собственную природу, объективно существующую въ Своемъ Словѣ; т. е. видитъ нѣчто отъ Слова, различаемое имъ не реально, а интеллектуально отъ

¹⁾ I, 426—427.

²⁾ I, 432.

³⁾ I, 434—435

самого Слова“¹⁾. Поэтому, различіе производитъ въ Богѣ не новый объектъ, а лишь новое познаніе. Въ Богѣ нераздѣльны два момента при совершеніи божественной абстракціи: актъ разума и объектъ, получающійся въ его результатѣ. И актъ разума и объектъ разума въ Богѣ образуютъ нѣчто сплошное (*continuo*) и безусловно единое²⁾. Это единство и сплошность есть безусловная принадлежность Бога, не могущая быть сообщенной тварямъ, ибо *актъ* божественнаго разума никогда не можетъ стать актомъ разума человѣческаго. Но если несообщимы людямъ актъ и объектъ, взятые въ своей всецѣлости и безусловномъ единствѣ, то объектъ, взятый отдѣльно отъ акта, можетъ прекрасно стать объектомъ человѣческой интуиціи. Такъ получается, что начальное бытіе становится основой человѣческихъ процессовъ познанія, интеллектуальнымъ свѣтомъ, конституирующимъ самое разумное существо человѣка. Слѣдовательно, заключаетъ Розмини, „начальное бытіе существуетъ по иному въ человѣческомъ разумѣ и по иному въ разумѣ божественномъ, отъ котораго оно не отдѣлимо“³⁾, т. е. основа критики Джоберти рушится. Въ интуиціи начальнаго бытія человѣкъ видитъ не Бога, а лишь нѣчто божественное, нѣкоторую принадлежность божественной сущности⁴⁾.

Только что изложенное ученіе о твореніи, хотя и занимаетъ немного мѣста въ *Теософiи*, должно быть признано наибольшимъ пунктомъ во всей онтологіи Розмини. Страницы, посвященныя этой темѣ, едва ли не лучшее изъ всего, что написано Розмини. Въ нихъ впервые дѣлается остроумнѣйшая попытка преодолѣть основную трудность выдвинутую Джоберти противъ идеологiи Розмини. О дефектахъ этого метафизическаго построенія мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ, теперь же только отмѣтимъ, что Розмини заговариваетъ о Джоберти весьма кстати. Онъ упоминаетъ его, какъ и вообще во всѣхъ своихъ трудахъ, полемически, мимоходомъ бросая мысль, что своими глубокими различеніями онъ отнимаетъ смыслъ у возраженій Джоберти. На самомъ дѣлѣ,

¹⁾ I, 439.

²⁾ I, 445—446.

³⁾ I, 446.

⁴⁾ I, 447.

въ ученіи о твореніи мы съ полной наглядностью можемъ установить *безсознательную зависимость Розмини отъ критики Джоберти*. Въ предыдущей статьѣ мы указали, что въ первый фазѣ полемики Джоберти высказалъ мысль о возможности онтологически истолковать идеологию Розмини. „Онтологизмъ, говоритъ Джоберти, можетъ дать намъ адекватное и глубокое объясненіе того возможнаго сущаго, которое психологизмъ въ лицѣ Розмини принужденъ былъ считать первичнымъ и необъяснимымъ фактомъ“ ¹⁾. Это объясненіе находится въ связи съ *синтезомъ творческаго акта*, „каковой синтезъ, заключая въ себѣ реальное отношеніе между Сущимъ и существующимъ, приводитъ къ необходимому допущенію подобія между этими двумя терминами, несмотря на безмѣрное различіе, отдѣляющее ихъ другъ отъ друга, и позволяетъ намъ увидѣть это отношеніе въ *вѣчной идее Сущаго, по которой было замыслено существующее* въ томъ самомъ творческомъ актѣ, которымъ оно произведено. Слѣдовательно, идея возможнаго сущаго („начальное бытіе“ *Теософiи*) есть тотъ вѣчный архетипъ міра, безъ котораго твореніе было бы невозможно. Другими словами, сущее возможное составляетъ часть божественной постигаемости, и такъ какъ послѣдняя сообщена намъ въ интуиціи черезъ творческій актъ и образуетъ нашу разумность, то отсюда слѣдуетъ, что идея абстрактнаго бытія, служащая свѣтомъ рефлексіи, есть сама божественная идея... Значить, духъ человѣческій получаетъ идею возможнаго сущаго двумя способами: какъ божественный архетипъ въ интуиціи абсолютнаго сущаго и какъ отображеніе, воспроизведенное по божественному типу въ мощи творческаго акта“ ¹⁾.

Параллелизмъ между мыслями Джоберти и Розмини бросается въ глаза. Общая концепція ученія о твореніи Розмини не только предусмотрѣна, но и *предуказана* въ критикѣ Джоберти. Мы не хотимъ этимъ сказать, что Розмини сознательно скрылъ свою зависимость отъ Джоберти. Онъ своеобразно и остроумно развилъ ученіе о твореніи, проявивъ при этомъ развитіи свойственную ему глубину мысли, и въ то же время почти несомнѣнно, что первые импульсы къ построенію онъ получилъ отъ Джоберти. Вѣдь, приведенныя

¹⁾ Introd. II, 206

мысли Джоберти находятся въ *Введеніи*, а не въ *Заблужденіяхъ*. Если о своихъ заблужденіяхъ Розмини могъ читать въ спокойномъ состояніи духа, перелистывая наспѣхъ страницы и больше къ нимъ не возвращаясь или даже вовсе не читать ихъ (подобно тому какъ Шеллингъ не сталъ читать *Феноменологіи* Гегеля, увидѣвъ, что Гегель расходится съ нимъ), то *Введеніе въ философію* и критику идеологіи, въ немъ заключающуюся, Розмини долженъ былъ прочесть очень внимательно, во-первыхъ, потому, что она изложена на немногихъ страницахъ, во-вторыхъ, потому, что онъ просмотрѣлъ передъ напечатаніемъ сочиненіе Тардити „*Письма розминіанца къ Джоберти*“, всецѣло посвященное разбору критическихъ замѣчаній, сдѣланныхъ Джоберти въ *Введеніи* въ изученіе философіи.

В. Эрнъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).
