
Очеркъ теософiи Розмини.

IV.

Въ самой тѣсной связи съ ученiемъ о творенiи находится новый рядъ мыслей *о божественномъ въ природѣ*, или объ онтологической сущности Космоса. Этотъ обширный фрагментъ изъ *раціональной теологiи*, коему предпослано искусно и съ подъемомъ написанное посвященiе Алессандро Манцони для насъ представляетъ значительный интересъ по двумъ основанiямъ. Во-первыхъ, онъ прiоткрываетъ конкретныя формы основной интуици Розмини объ идеальномъ бытiи и впервые показываетъ, что кромѣ ярка выраженной потребности усложняющихся дистинкцiй, кромѣ сильнаго потока дискурсивнаго оразвертыванiя мысли, наконецъ, кромѣ общихъ стремленiй создать ортодоксальную систему философию, у Розмини, было особое интимное чувствованiе вселенской жизни, больше чѣмъ что нибудь другое опредѣляющее его философскую физиономiю и лучше всего обрисовывающее тотъ подземный корень, изъ котораго выростала вся его философию. Во-вторыхъ, трактатъ *о божественномъ въ природѣ* является дальнѣйшимъ развитiемъ мыслей, набросанныхъ въ ученiи о творенiи, и такимъ образомъ логически продолжаетъ онтологическое обоснованiе идеологiи, которое въ ученiи о творенiи находитъ свое первое выраженiе. Самъ Розмини указываетъ на тѣсную связь между ученiемъ о творенiи и ученiемъ о сущности природы. „Продуктъ божественной абстракци, говоритъ онъ при изложенiи своей концепци миротворенiя,—направленной на абсолютный объектъ, т. е. на Бога, удерживаетъ въ себѣ нѣкоторыя изъ божественныхъ свойствъ, объективность, умопостигаемость и т. п., вслѣдствiе чего рождается различенiе между боже-

ственнымъ Богомъ, о чемъ мы будемъ трактовать въ особой книгѣ“, и въ примѣчаніи указываетъ, что этой книгой будетъ *Del Divino nella Natura* ¹⁾).

Розмини прежде всего подчеркиваетъ, чего онъ не будетъ касаться вовсе, говоря *о божественномъ въ природѣ*. Во-первыхъ, онъ не будетъ говорить о Богѣ и вещахъ божественныхъ, взятыхъ въ порядкѣ сверхъ-природномъ, т. е. сверхъ-естественномъ ²⁾. Во-вторыхъ, онъ не будетъ говорить и о естественной религии, т. е. о Богѣ, поскольку о Немъ можетъ возмѣть какую-нибудь положительную теорію природный разумъ человѣка, рассматривая то, что говорить о Богѣ вселенная ³⁾. Вопросъ, подлежащій изслѣдованію, Розмини формулируетъ такъ: „открывается ли уму человѣческому непосредственно въ области сотвореннаго бытія нѣчто божественное въ самомъ себѣ, т. е. нѣчто принадлежащее божественной природѣ?“ На этотъ вопросъ Розмини сразу же отвѣчаетъ положительно ⁴⁾ и такъ мотивируетъ свой отвѣтъ. Все, что имѣетъ матерію, не можетъ быть признано божественнымъ. Точно также не можетъ быть признано божественнымъ что нибудь конечное, ограниченное, носящее въ себѣ какіе нибудь предѣлы. Слѣдовательно, поставленный вопросъ можно сформулировать еще такъ: открывается ли во вселенной такая природа, которая была бы не матеріальной и безграничной? ⁵⁾ Въ такой формулировкѣ уже намѣчается опредѣленный отвѣтъ. Во-первыхъ, изъ вопроса ясно, что искомый божественный элементъ можетъ быть лишь *объектомъ разума*, ибо онъ долженъ непременно *открываться*, что возможно только при наличности разума и по отношенію къ разуму, безъ котораго ничего не можетъ открываться. Во-вторыхъ, если будетъ найдено нѣчто божественное, открывающееся человѣческому разуму, то это нѣчто не должно быть непременно частью природы въ собственномъ смыслѣ слова, ибо очевидно предметъ познанія вовсе не долженъ непременно входить въ составъ познающаго, вѣдь иначе, познавая камни, мы должны были бы становиться камнями и, позна-

¹⁾ I. 405.

²⁾ IV, 5.

³⁾ IV, 5—6.

⁴⁾ IV, 6.

⁵⁾ IV, 6—7.

вая Бога, превращаться въ Бога, что представляется Розмини абсурдомъ. Слово *открываться* устанавливаетъ дуализмъ между тѣмъ, что открывается, какъ безграничное, и ограниченнымъ субъектомъ, которому это безграничное открывается, и двѣ природы, природа міра и Бога, навсегда признаются различными и несліянно раздѣленными ¹⁾. Итакъ, искомый божественный элементъ природы долженъ обладать двумя чертами: нематеріальностью и безпредѣльностью. Но въдъ это какъ разъ и есть тѣ черты, которыя наиболѣе фундаментальнымъ образомъ характеризуютъ *идеальное бытіе*, составляющее основу всей философіи Розмини. А такъ какъ идеальное бытіе давно установлено въ идеологическомъ и онтологическомъ порядкѣ и есть нѣчто безспорное на той ступени изслѣдованія, на которой теперь стоитъ Розмини, то условная форма предыдущаго разсужденія переходитъ въ безусловныя утвержденія. Нужно только признать тождество между искомымъ и давно уже найденнымъ. А это тождество Розмини представляется очевиднымъ. „Идеальное бытіе не допускаетъ никакой матеріальной конкретизаціи и никакихъ границъ. Оно есть то, что не только дѣлаетъ открытымъ само себя, но и даетъ возможность человѣку познавать всѣ другія вещи, при чемъ открывая себя и создавая познаніе, оно въ себѣ самомъ содержитъ безусловную достовѣрность“ ²⁾. Другими словами, идеальное бытіе полностью удовлетворяетъ требованіямъ, предъявленнымъ раньше къ божественной основѣ природы. Такъ основной принципъ космологіи Розмини опознается тождественнымъ съ основнымъ принципомъ идеологіи, уже обоснованнымъ онтологически. Благодаря этому изслѣдованіе вопроса о *божественномъ въ природѣ* получаетъ твердыя основы, которыя уже не требуютъ дальнѣйшихъ уясненій, съ другой же стороны отвлеченный принципъ идеологіи наполняется новымъ конкретнымъ содержаніемъ, ибо признается его тождество съ глубочайшей метафизической основой жизни Вселенной. „Если это такъ, говорить Розмини, и, если я не ошибаюсь, у насъ въ рукахъ очутился элементъ, который мы искали, элементъ, благодаря которому міръ сотворенный Богомъ,

1) IV, 7.

2) IV, 8.

таить въ своихъ нѣдрахъ нѣкій постоянный отсвѣтъ своего вѣчнаго и безпредѣльнаго Создателя, таить нѣчто пребывающее и связанное съ первопричиной, которая, сотворивъ міръ, не предоставила конечное бытіе самому себѣ и не отдѣлила его вполне и всецѣло отъ своего собственнаго бытія; и это нѣчто, оставшись въ мірѣ, какъ нѣкоторая реликвія Десницы, его создавшей, несомнѣнно составляетъ вершину и, если можно такъ выразиться, послѣднюю точку удивительной *poles mundi*, вершину и точку, которыя для смертнаго глаза теряются въ безконечности абсолютнаго бытія и тамъ, какъ корень огромнаго растенія въ своей родимой почвѣ, прикипаютъ, уходятъ вглубь, таятся и цѣпко держатся“ 1).

Противъ этого основоположенія поднимаются съ двухъ сторонъ сильныя возраженія 2). Одни находятъ, что въ сферѣ сотвореннаго не можетъ быть допущено ничего *божественнаго* въ собственномъ смыслѣ слова. Другіе (подъ этими другими приходится разумѣть одного Джебберти) находятъ, что Розмини останавливается на полдорогѣ, ибо если божественный элементъ природы, въ интуиціи открытій человѣку, божествененъ въ подлинномъ смыслѣ слова, то объектомъ человѣческой интуиціи является не просто божественное, но самъ Богъ, потому что различать божественное въ себѣ и Бога невозможно 3). „Несмотря на эти нападки, говорить Розмини, я продолжаю итти по среднему пути и настаиваю, во-первыхъ, что Создатель міра въ этомъ своемъ чудесномъ произведеніи запечатлѣлъ нѣчто отъ Самого Себя, являющееся какъ бы ключемъ всего мірозданія, и не раздѣлилъ непроходимо Свою несотворенную природу отъ сотворенной и непрерывно творимой Имъ природы, которая, поэтому, не вполне лишена Божественнаго свѣта“. На доказательствѣ этого тезиса Розмини не останавливается. Ему кажется, что такія черты, характеризующія идеальное бытіе, какъ универсальность, неизмѣнность, вѣчность и т. д. вполне обосновываютъ божественность идеальнаго бытія 4). Гораздо серьезнѣе онъ считаетъ возраженіе Джебберти и, чтобы устранить

1) IV, 8—9.

2) IV, 9.

3) IV, 9—10.

4) IV, 10.

его, производить настойчивое различіе между понятіемъ *божественнаго* и понятіемъ Бога. Онъ соглашается съ Джоберти, что, если мы перенесемъ мыслью въ трансцендентный міръ, къ Богу, то несомнѣнно исчезнетъ всякая разница между божественнымъ въ себѣ и Богомъ. Различіе между Богомъ и божественнымъ относится къ точкѣ зрѣнія нашего міра и коррелятивно съ нашимъ умомъ ¹⁾. Это не реальное различіе, а интеллектуальное, подобное съ нашимъ способомъ воспринимать вещи. И Розмини считаетъ, что вопросъ этотъ относится именно къ плану нашихъ точекъ зрѣнія.

Тутъ Розмини впадаетъ въ своеобразный полемическій *вздоръ протерон*. Онъ говоритъ: „Такъ какъ идеальное бытіе не есть абстракція, сдѣланная нами и полученная изъ чего-то ранѣе нами познанаго (ибо въ такомъ случаѣ мы познавали бы черезъ рефлексію, а не черезъ интуицію),—то мы имѣемъ его до воспріятія отдѣльныхъ вещей, какъ объектъ данный намъ въ интуиціи такъ, какъ онъ есть“ ²⁾. Важно напомнить, что въ *Новомъ Опытѣ* Розмини считалъ идеальное бытіе абстракціей, *сдѣланной нами*. Если онъ теперь возражаетъ Джоберти съ нѣкоторой силой, то это зависитъ отъ того, что съ періода написанія *Новаго Опыта* онъ занялъ существенно новую позицію. Простая абстракція у него подъ вліяніемъ критики Джоберти и отчасти подъ вліяніемъ вскользь брошенныхъ положительныхъ утверждений Джоберти превратилась въ абстракцію *божественную*, совершенно независимую отъ всѣхъ процессовъ ума человеческого и главное носящую характеръ онтологическій, а не идеологическій. Такимъ образомъ Розмини съ новой теософической точки зрѣнія, которую онъ занялъ благодаря Джоберти, возражаетъ противъ возраженій Джоберти, сдѣланныхъ противъ отвлеченно-идеологической точки зрѣнія, которую онъ занималъ въ періодъ *Новаго Опыта*. Розмини своимъ ученіемъ о божественной абстракціи заполнилъ вопіющую недоговоренность своей прежней системы и, какъ бы приподнятый критикой Джоберти на новую болѣе высокую точку зрѣнія, выполнилъ категорическое требованіе, поставленное Джоберти въ самой недвусмысленной формѣ,

¹⁾ IV, 11.

²⁾ IV, 12.

первое звено познанія *утвердить на небесахъ*. Знамя Джоберти: *Ab Iove principium* водружено самимъ Розмини въ ученіи о твореніи, и потому не можетъ не представиться страннымъ, что съ этимъ самымъ Джобертіанскимъ знаменіемъ въ рукахъ Розмини теперь устремляется на Джоберти.

Идеальное бытіе, какъ божественная абстракція, имѣемая нами до воспріятія отдѣльныхъ вещей, есть принадлежность Бога, а не Богъ. Оно априорно не только по отношенію къ воспріятіямъ, обусловленнымъ нашею чувственностью, но и по отношенію къ воспріятію Бога, всецѣло обусловленному вѣрой и откровеніемъ ¹⁾. „Въ Богѣ есть свойства, которыя по законамъ человеческого ума могутъ быть совершенно отдѣлены отъ Бога и разсматриваемы сами въ себѣ. Въ послѣднемъ случаѣ они предстоятъ нашему разуму какъ идеальныя сущности, вовсе не имѣющія въ себѣ все потребное для полного понятія Бога... и все же сохраняющія благодаря своему божественному происхожденію нѣчто, что ихъ возвышаетъ надъ всѣмъ сотвореннымъ, и что заставляетъ насъ іерархически отдѣлять ихъ и называть божественными“ ²⁾. Итакъ идеальное бытіе не есть Богъ, съ другой стороны оно превосходитъ все сотворенное. Слѣдовательно, мы должны заключить, что оно—принадлежность Бога или нѣчто божественное ³⁾. Въ подтвержденіе своихъ мнѣній Розмини ссылается на имена Августина, Ансельма, Бонавентуры ⁴⁾ и приводитъ нѣсколько мѣстъ изъ св. Григорія Нисскаго, св. Кирилла Іерусалимскаго и Тома Аквинскаго ⁵⁾. Но какъ имена, такъ и выписки производятъ не то впечатлѣніе, котораго ищетъ Розмини. Въ своей критикѣ Джоберти вполне правильно указывалъ, что въ ученіи о природѣ идеальнаго бытія Розмини опредѣленно расходится съ Августиномъ, Ансельмомъ и Бонавентурой, а приведенныя Розмини выписки, либо говорятъ больше (свв. Григорій Нисскій и Кириллъ Іерусалимскій), либо говорятъ меньше (Тома Аквинскій), чѣмъ нужно Розмини, чего самъ онъ вполне скрыть не мо-

¹⁾ IV, 12.

²⁾ IV, 13.

³⁾ IV, 13.

⁴⁾ IV, 14.

⁵⁾ IV, 14—17.

жеть ¹⁾. Послѣдняя ссылка его на Псевдо-Діонисія ²⁾, который называетъ Бога сверхъ-сущимъ (ἐπερωτ) нисколько не уясняетъ вопроса, ибо если это наименованіе принимать въ строгомъ смыслѣ, тогда Богъ приступая къ міротворенію и устремляя, по Розмини, ограничительный взглядъ въ свою Сущность долженъ былъ произвести не начальное бытіе, а начальное *сверхъ-бытіе*. Вообще во всей аргументаціи Розмини, направленной противъ Джоберти, явно замѣтны неувѣренность и неубѣдительность. Вѣдь въ главномъ онъ съ Джоберти уже согласился. Онъ призналъ, что если разсуждать по существу, а не съ человѣческихъ точекъ зрѣнія (но вѣдь всякое логическое разсужденіе есть разсужденіе по существу), то разницы между божественнымъ въ себѣ и Богомъ быть не можетъ. Споръ Джоберти съ Розмини былъ направленъ не на это несуществующее различіе, а на нѣчто гораздо болѣе существенное: есть ли идеальное бытіе (основной принципъ Розмини) нѣчто въ собственномъ смыслѣ божественное или же его можно только *называть* божественнымъ и оно божественно лишь *такъ сказать* ³⁾. Теперь Розмини называетъ идеальное бытіе божественнымъ въ подлинномъ смыслѣ слова (in un proprio senso), хотя какъ увидимъ ниже, въ его высказываніяхъ все же остаются важныя колебанія.

Отвѣтивъ на возраженія съ двухъ сторонъ и установивъ, что божественное въ природѣ или идеальное бытіе носить характеръ подлинной божественности, Розмини переходитъ къ изслѣдованію вопроса, что именно конкретно представляетъ изъ себя этотъ божественный элементъ. Тутъ изслѣдованіе его принимаетъ *историческій* характеръ и кромѣ того устремляется въ *античность*. Такое направленіе изслѣдованія онъ объясняетъ тѣмъ, что его интересуетъ божественное *въ* христіанскаго откровенія, *въ* того безмѣрнаго свѣта, который источникомъ своимъ имѣетъ Евангеліе. Это природно-божественное въ чистомъ видѣ является предметомъ умозрѣнія и религіи до христіанскаго человѣчества. Вотъ почему для разрѣшенія вопроса *о божественномъ въ при-*

¹⁾ IV, 15.

²⁾ IV, 18.

³⁾ IV, 18—22.

родъ по существу требуется переходъ на историческую почву ¹⁾.

Въ древности понятіе божественнаго сосредоточивается съ большою настойчивостью вокругъ священнаго имени *неба* ²⁾. Уже у пифагорейцевъ метафизика чиселъ ставится въ связь съ небесами („все небо есть число и гармонія“). Они, равно какъ и элеаты, дѣлили вселенную на три сферы. Высшую называли Ураномъ или Олимпомъ, жилищемъ боговъ, среднюю—Космосомъ, низшую—земною, подлунною областью. Причемъ Уранъ пифагорейцевъ или вѣрнѣе во всей античной философіи носить характеръ символическій и есть мѣсто потустороннее, гдѣ нѣтъ ничего преходящаго ³⁾. Насколько традиціонно было такое представленіе, и насколько могуществененъ былъ его авторитетъ, показываетъ то, что такой трезвый и критическій умъ, какъ Аристотель, находится во власти этого представленія ⁴⁾. Впрочемъ у Аристотеля это представленіе взято въ искаженномъ видѣ. Небо пифагорейцевъ, носящее символическій характеръ, отождествляется у Аристотеля съ видимымъ матеріальнымъ небомъ, вслѣдствіе чего небесныя тѣла обожествляются. Аристотель самъ указываетъ на традиціонность этихъ своихъ утверждений. „Всѣ люди, говоритъ онъ въ трактатѣ о *небѣ*, имѣютъ нѣкоторые представленія о богахъ и всѣ варвары, какъ и греки приписываютъ тому, что признается ими божественнымъ, наиболѣе возвышенное мѣсто“ ⁵⁾. И дѣйствительно нѣкоторые изъ „варваровъ“, напр. евреи, приписываютъ небу совершенно исключительное значеніе. У евреевъ небо обиталище Бога и высшій символъ всего божественнаго. Еще въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчаются выраженія: „согрѣшилъ противъ *Неба* и противъ тебя“ (Лук. XV, 18). Это словупотребленіе вошло въ новые языки и встрѣчается на крайнемъ Востокѣ у китайцевъ, которые часто Бога называютъ *небомъ* (tien) ⁶⁾. Любопытно, что между двумя аспектами божественнаго у грековъ (Уранъ и Олимпъ) и между двумя

¹⁾ IV, 26.

²⁾ IV, 26.

³⁾ IV, 27.

⁴⁾ IV, 29.

⁵⁾ IV, 30.

⁶⁾ IV, 32.

аспектами пониманія неба у евреевъ (sciamaim и rakia) можно установить полный параллелизмъ. Rakia, какъ свидѣтельствуя гебраисты, означаетъ „распростеръ металлическимъ блестящимъ пластомъ“ и это вполне соответствуетъ этимологическому значенію греческаго *βλυσκος*. Sciamaim происходитъ отъ корня „былъ высокъ“, во множественномъ числѣ означаетъ „высокія вещи“, и это буквально соответствуетъ греческому *οὐρανός* ¹⁾. Въ духѣ этой общей традиции отцы церкви подъ *небесами* во многихъ мѣстахъ свящ. писанія разумѣютъ разумныхъ духовъ и души святыхъ, въ которыхъ обитаетъ Господь и вмѣстѣ съ которыми Онъ царствуетъ надъ міромъ ²⁾.

Особый свѣтъ на истинное значеніе *неба* бросаетъ философія Платона. Такъ какъ въ ней объединилось много нитей различныхъ религіозныхъ преданій, для насъ утерянныхъ, то Платонъ естественно пріобрѣтаетъ особый интересъ... „Когда появился на свѣтъ великій духъ Платона, Небо уже было профанировано народными мѣрами, мѣрами поэтовъ, чувственными и сладострастными образами, которые низвели его въ низшій разрядъ преходящихъ вещей“ ³⁾. Чрезвычайному и единственному (*straordinaria et unica*) дарованію Платона для возстановленія болѣе чистаго пониманія пришлось выйти за сферы небснаго и создать образъ болѣе высокій, чѣмъ само небо, назвавъ его *ἠεροειδέης γόλος*. Платонъ самъ отмѣчаетъ въ Федръ, что никто изъ поэтовъ ни воспѣвалъ еще занебесной сферы и никто никогда не сможетъ достойнымъ образомъ его воспѣть ⁴⁾. Тутъ подъ поэтами нужно разумѣть не одного Гомера, но и Орфиковъ и Пифагорейцевъ, которые въ своихъ популярныхъ доктринахъ слишкомъ ужъ закрывали истину таинствами и символами. Описывая занебесную сферу, Платонъ старается сбросить власть символовъ и достигнуть чистой несмѣшанной истины. Здѣсь обитаетъ „родъ истиннаго знанія“ или иначе идея самой науки, а недалеко отъ нея живетъ „сущность поистинѣ существующая (*οὐβία ὄντως οὐβία*), не имѣющая ни цвѣта, ни

¹⁾ IV, 34.

²⁾ IV, 36.

³⁾ IV, 37.

⁴⁾ IV, 38.

фигуры, ни чего-нибудь доступнаго осязанію¹⁾. Это мѣсто Розмини считаетъ монотеистическимъ исповѣданіемъ Платона, ибо единая идея науки, вѣдающей и обосновывающей *множество*, коренится въ абсолютномъ бытіи совершенно сверхчувственного характера²⁾. Отдѣльные и многіе боги обитаютъ на небѣ, а не въ этой занебесной сферѣ въ каковой обитаетъ лишь ихъ единая божественная сущность (*τὸ τῶν θεῶν γένος*). Этимъ самымъ Платонъ оставляетъ грубую популярную доктрину о звѣздахъ-богахъ, принятую и закрѣпленную Аристотелемъ³⁾, считая что она не имѣетъ за собой никакихъ логическихъ основаній (*οὐδὲ εἰς ἐνὸς λόγου λελογισμένου*) и истолковываетъ традиціонное *небо* абсолютно духовно, раскрывая тайный и глубокий смыслъ вѣковъхъ преданій, теряющихся въ глубинѣ вѣковъ⁴⁾. *Небо* всей древности превращается у Платона въ міръ идеальныхъ сущностей, въ *мѣсто умопостигаемое*, и божественный элементъ въ природѣ, который у грековъ и у „варваровъ“ отождествляется съ *небомъ*, познается въ своей чисто интеллектуальной природѣ, какъ идеальное бытіе⁴⁾. Розмини важно установить, что эта доктрина не была личнымъ созданіемъ философскаго гевія Платона, что Платонъ только переработалъ и досказалъ тысячелѣтнія традиціи. Вопреки Аристотелю и подвергая его извѣстія критикѣ, Розмини утверждаетъ, что у Пифагорейцевъ существовало принципиальное различіе между чувственными и сверхчувственными числами, этими прототипами Платоновскихъ идей, и что Платонъ въ своемъ ученіи объ идеяхъ опирался на пифагорейскія традиціи⁵⁾. Съ другой стороны Розмини считаетъ совершенно правильными неоплатоническія толкованія ученія Эмпедокла „подобное познается подобнымъ“, ученія тоже восходящаго къ пифагорейскимъ традиціямъ. Подъ подобіемъ Розмини съ неоплатониками разумѣетъ то самое, что потому Платонъ обозначилъ словомъ *идея*, вѣдь идеи Платона созданы главнымъ образомъ для того, чтобъ объяснить тоже-

1) IV, 40.

2) IV, 46.

3) IV, 47—50.

4) IV, 52—53.

5) IV, 54.

ственное и сходное въ вещахъ ¹⁾. Но пифагорейскія традиціи находятся въ тѣсной связи съ другими болѣе древними традиціями, которыя передаются Греціи съ Востока ²⁾. Нить традиціи тянется отъ Платона къ Италло-Греческимъ философамъ, отъ нихъ къ орфикамъ и къ циклическимъ и мифологическимъ поэтамъ, отъ послѣднихъ къ мудрецамъ Востока. „На востокѣ мы находимъ тотъ источникъ, изъ котораго вытекаетъ вся эта цѣпь истинъ, драгоцѣннѣйшихъ для человѣчества. И этотъ источникъ — божественное откровеніе, (полученное людьми въ самомъ началѣ ихъ исторіи“ ³⁾.

Это откровеніе можно сказать резюмируется въ одномъ словѣ Iehovah, обозначающее *абсолютное бытіе*. Изъ всѣхъ божественныхъ именъ, только это имя кладетъ непроходимую грань между Богомъ и тварью, и потому оно наиболѣе священо, несообщимо, несказанно ⁴⁾. Въ абсолютномъ бытіи, какъ имени Божіемъ, нужно различать два момента: 1) Чистую сущность бытія какъ она мыслится разумомъ и 2) Жизнь и другіе атрибуты этой сущности. Первый моментъ доступенъ человѣческому разуму; второй т.-е. личная, вѣстасная жизнь Бога превосходитъ силы естественнаго разсудка. Отсюда первый моментъ есть объектъ природнаго разума человѣка, основа его философіи, второй-же порождаетъ таинства, религію и окружается символами ⁵⁾. Въ цѣлостномъ и нераздѣленномъ видѣ имя Божіе сохраняется только у еврейскаго народа ⁶⁾. У всѣхъ же другихъ народовъ оно распадается на свои моменты и либо почитается какъ отвлеченное бытіе, либо отождествляется съ оторванною отъ своей основы жизнью. Въ этомъ ключъ ко всѣмъ разгадкамъ такого сложнѣйшаго историческаго явленія, какъ до-христіанскія религіи ⁷⁾. Рациональный элементъ бытія, взятый въ своей оторванности отъ вѣстасной жизни Бога, приводитъ къ созданію философской религіи или религіи философвъ. Но

1) IV, 55—63.

2) IV, 63—65.

3) IV, 71.

4) IV, 72—75.

5) IV, 76—77.

6) IV, 79—81.

7) IV, 92.

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

Трактатъ *О божественномъ въ Природѣ* остался неполнѣ законченнымъ. Онъ обрывается начатой и неоконченной фразой. Но весьма возможно, что Розмини осталось дописать всего лишь нѣсколько страницъ; ибо основную свою мысль онъ высказалъ до конца. Онъ началъ трактатъ отождествленіемъ божественнаго въ природѣ съ идеальнымъ бытіемъ и

¹⁾ IV, 98—112.

²⁾ IV, 114; 210.

³⁾ IV, 136—142.

⁴⁾ IV, 142—148.

⁵⁾ IV, 148—173.

⁶⁾ IV, 174—183.

⁷⁾ IV, 219—315.

кончили его констатированіемъ того же тождества у Платона. Основной принципъ его идеологіи здѣсь поставленъ въ связь съ божественной основой жизни вселенной и съ отраженіями этой жизни въ миеологическомъ сознаніи язычества. Логически этотъ рядъ онтологическихъ утверженій Розмини является какъ бы королларіемъ къ его ученію о твореніи. Идеальное бытіе, какъ результатъ божественной абстракціи, составляющей первый моментъ міротворенія, существуетъ совершенно независимо отъ разума человѣческаго. Поэтому оно является, во первыхъ, умопостигаемой основой космической жизни, во вторыхъ, нѣкоторымъ объективнымъ даннымъ въ процессѣ религіознаго и философскаго развитія язычества. Еслибъ Розмини онтологически не утвердилъ раньше идеальнаго бытія въ міротворящемъ разумѣ Бога и не отдѣлилъ бы его принципиально отъ психологическихъ процессовъ человѣческаго познанія—трактатъ *О божественномъ въ Природѣ* сталъ бы невозможенъ. Говоря иначе, оставаясь въ предѣлахъ идеологіи, какъ она изложена въ *Новомъ Опытѣ*, и не переходя на почву онтологіи, Розмини не могъ-бы онтологически истолковать жизнь Космоса и въ этомъ онтологическомъ истолкованіи найти Ариаднину нить для лабиринта до-христіанскихъ религій. Положительное оплодотвореніе мысли Розмини критикой Джебберти, которое мы установили въ концѣ предыдущей главы, въ трактатѣ *О божественномъ въ Природѣ* находитъ свое дальнѣйшее выявленіе и еще разъ подтверждаетъ нашу общую мысль о глубокой важности изученія критическаго сочиненія Джебберти для правильнаго ориентированія въ обширныхъ и сложныхъ построеніяхъ второго періода философіи Розмини.

V.

Теперь мы коснемся послѣдняго намѣченнаго нами пункта о природѣ и характерѣ *Идеи* или иначе идеальнаго бытія. Въ этомъ пунктѣ естественно объединяются нити всѣхъ предшествовавшихъ разсужденій и въ ученіи о сущности идеи Розмини какъ бы самъ резюмируетъ и оковчательно выражаетъ свои взгляды на идеальное бытіе. Въ самомъ дѣлѣ, въ первомъ изъ-затронутыхъ нами отдѣловъ *Теософіи*, т.е. вопросѣ объ исходномъ пунктѣ онтологическаго изслѣдова-

нiя Розмини предположилъ идеальное бытiе уже установленнымъ предшествующими идеологическими разысканiями. Ученiе о тройственно единомъ бытiи продолжаетъ сдѣлать допущенiе и устанавливаетъ, что идеальное бытiе есть одна изъ первичныхъ и несводимыхъ ни на что другое „категорiйныхъ“ формъ бытiя. Въ ученiи о творенiи уясняется метафизическое происхожденiе идеальнаго бытiя, а въ ученiи о сущности Космоса идеальное бытiе отождествляется съ божественнымъ элементомъ природной жизни. Другими словами, во всѣхъ затронутыхъ отдѣлахъ происходитъ постепенное уясненiе различныхъ сторонъ идеальнаго бытiя. Но при этомъ оставляется въ сторонѣ и не изслѣдуется вопросъ о сущности идеальнаго бытiя, т. е. что такое идеальное бытiе не какъ послѣднiй пунктъ идеологiи, не со стороны своей категорiйности, своего метафизическаго происхожденiя или тождества съ основой природы, а что такое идеальное бытiе въ себѣ самомъ, взятое въ своемъ „что“, а не „какъ“. Послѣднiй вопросъ Розмини разсматриваетъ въ трактатѣ *Идея*, составляющемъ вторую часть четвертаго тома *Теософiи*. Если раньше еще въ первый перiодъ своей философiи Розмини высказывалъ горячую приверженность къ платонизму ¹⁾, то теперь, во всѣхъ отдѣлахъ *Теософiи*, Платонъ для Розмини открыто признанный вождь и учитель. Въ предисловiи къ *Идеѣ* Розмини объявляетъ Платона величайшимъ изъ философовъ древности и даже единственнымъ ²⁾, и далѣе говоритъ, что въ великолѣпной доктринѣ объ идеяхъ онъ не больше, какъ ученикъ Платона ³⁾. Даже написанiе всей *Теософiи* онъ хочетъ представить, какъ выполненiе той программы изслѣдованiя идей, которая выставлена Платономъ въ *Филебѣ* ⁴⁾. И все же существенное колебанiе между Платономъ и Кантомъ, и здѣсь на лицо. Только Платонъ теперь стоитъ на подчеркнутомъ первомъ мѣстѣ, а Кантъ таится въ скрытой глубинѣ нѣкоторыхъ субъективистическихъ утвержденiй.

Въ идеальномъ бытiи Розмини различаетъ три аспекта: во

1) Ср. *Rinnovamento* p. 289.

2) IV, 325.

3) IV, 330.

4) IV, 332.

первыхъ бытіе въ себѣ самоѣ *открытое* (l'essere manifesto), во вторыхъ бытіе *открывающееся* (manifestante) и въ третьихъ бытіе *открывшееся* (manifestato). Первое берется въ абсолютномъ видѣ, т. е. въ совершенной независимости отъ человѣческаго разума. Второе должно непремѣнно браться въ связи съ разумомъ человѣка. Третье включаетъ въ себѣ соединеніе съ реальными терминами познанія ¹⁾). Бытіе въ себѣ открытое есть діалектическій *синтезъ* между бытіемъ открывающимся и бытіемъ открывшимся. Однимъ и тѣмъ же актомъ оно себя открываетъ и полагаетъ себя какъ открывшееся. Поэтому сущность въ себѣ открытаго бытія — *быть свѣтомъ* ²⁾). Для человѣческой мысли открывшееся не составляетъ никакихъ затрудненій, ибо и думать и говорить мы можемъ лишь объ открывшемся и потому для насъ открытоѣ. Труднѣе отъ открывшагося перейти къ открывающемуся, но этотъ переходъ совершается вслѣдствіе невозможности мыслить что нибудь неоткрытое. Отсюда получается необходимость отождествить открывшееся съ открывающимся, т. е. притти къ понятію въ себя открытаго бытія. Логическій порядокъ между этими тремя аспектами идеальнаго бытія одинъ—въ интуиціи, и совершенно другой въ рефлексіи. Какъ діалектически синтезирующее, бытіе въ себѣ открытое занимаетъ первое мѣсто въ порядкѣ интуиціи ³⁾). Въ порядкѣ же рефлексіи оно занимаетъ третье мѣсто, ибо рефлексія начинается съ бытія открывшагося, отъ него переходитъ къ бытію открывающемуся и только путемъ отождествленія перваго со вторымъ приходитъ къ третьему аспекту—къ бытію въ себѣ открытому ⁴⁾). Какъ же совершается этотъ переходъ въ рефлексіи? Бытіе открывшееся означаетъ бытіе познанное. Характерная черта познанія—имѣть свой *предметъ*. Безъ предмета не можетъ быть познанія. Предметъ вовсе не долженъ непремѣнно существовать. Существованіе ничего не прибавляетъ къ сущности познанія. Сущность познаннаго не уменьшится и не увеличится отъ того, что предметъ познанія будетъ признанъ существующимъ и не-

¹⁾ IV, 330; 333.

²⁾ IV, 335; 336.

³⁾ IV, 337.

⁴⁾ IV, 338—339.

существующимъ. Какъ у Канта, „сто дѣйствительныхъ талеровъ не содержатъ въ себѣ ни на іоту больше, чѣмъ сто возможныхъ талеровъ“¹⁾. Съ другой стороны предположивъ, что какая нибудь реальность находится въ насъ, а мы ничего не знаемъ о ней, т. е. совсѣмъ не знаемъ ея сущности, и мы должны притти къ заключенію, что реальное, какъ таковое, совершенно непознаваемо и можетъ открываться лишь черезъ другое²⁾. Такъ какъ тутъ же Розмини говоритъ, что реальность вещей открывается намъ чувствомъ,—получается совершенное тождество съ другимъ утвержденіемъ Канта: „возрѣнія безъ понятій смѣны“³⁾. Тождествомъ посылокъ устанавливаются и тождественныя слѣдствія“. Если признакъ существованія порождается не новымъ объектомъ, который дается разуму, а новымъ актомъ духа по отношенію къ тому же самому объекту, то слѣдовательно существованіе сводится къ тому положенію, которое занимаетъ мыслящій духъ въ отношеніи предмета познанія. И какъ сущность составляетъ объективную часть познанія, такъ *существованіе* составляетъ его субъективную часть, которая соединяясь съ объективной частью принимаетъ характеръ познанія“⁴⁾. Потому „существованіе конечныхъ вещей, намъ данное, какъ матерія познанія есть вѣчто субъективное“⁵⁾. Тутъ характерно сходство съ Кантомъ и въ понятіи „данность“, играющемъ роль *deus ex machina* и не подлежащимъ никакимъ объясненіямъ. Всѣ частныя детерминаціи нашего познанія, т. е. отдѣльныя вещи-суть „ограниченія, налагаемая духомъ нашимъ на сущность бытія“, вслѣдствіе чего всѣ эти ограниченія не относятся къ объективности бытія, открывающагося⁶⁾. Важно отмѣтить, что, поставивъ вопросъ о *переходѣ* отъ одного аспекта бытія къ другому въ порядкѣ рефлексіи, Розмини *не* разрѣшаетъ его и *не* показываетъ возможность обосновавшаго перехода отъ бытія открывшагося къ бытію въ себѣ открытому. И это уклоненіе отъ отвѣта совсѣмъ не случайно, ибо въ порядкѣ рефлексіи требовав-

1) IV, 340. Kr. d. r. V. (Vorländer) s. 506.

2) IV, 341.

3) Kr. d. r. V. s. 99.

4) IV, 343.

5) IV, 343; 342.

6) IV, 344, 345.

шееся отъ Розмини обоснованіе перехода отъ одного аспекта бытія къ другому по существу невозможно.

Характеризуя далѣе идею открытаго въ себѣ бытія, Розмини въ тысячный разъ вспоминаетъ возраженія Джоберти и опять, не приводя существенно новыхъ аргументовъ, утверждаетъ, что открытое въ себѣ бытіе не есть *Богъ*, а съ другой стороны не есть и *ничто*. Первое обосновывается суммарными указаніями на то, что доктрина о видѣннй вещей въ Богѣ приводитъ къ пантеизму и кромѣ того цѣлый рядъ ересей отъ Валентиніанъ до Янсенистовъ, какъ думаетъ, но не доказываетъ Розмини, обусловленъ этимъ чрезмѣрнымъ платонизмомъ ¹⁾. Второе доказывается тѣмъ, что ничто ничего и не открываетъ, поэтому то, что что-нибудь открываетъ (а таково бытіе въ себѣ открытое), не можетъ быть ничѣмъ ²⁾. Третья черта, характеризующая идеальное бытіе,—это его независимость отъ субъекта. Оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть модификаціей человѣческаго духа. Вслѣдствіе этого субъективизмъ или иначе психологизмъ (Розмини здѣсь принимаетъ терминъ Джоберти) есть очевидное заблужденіе. Психологизмъ получается либо изъ смѣшенія идеи съ имѣющимъ ея интуицію разумомъ (Неоплатоники, Шеллингъ, Гегель), либо изъ признанія идеальнаго бытія модификаціи познающей духа (сенсуалисты начиная съ Локка и кончая Галуппи). Ни съ тѣмъ ни съ другимъ видомъ психологизма Розмини не хочетъ имѣть ничего общаго ³⁾; точно также какъ ничего общаго не хочетъ имѣть Розмини и съ онтологизмомъ ⁴⁾.

Идеальное бытіе имѣетъ безконечный объемъ и никакого содержанія. Всѣ черты характеризующія сущность идеальнаго бытія вытекаютъ изъ этого единого его и основного свойства. Съ другой стороны все множество вытекающихъ чертъ схватывается однимъ общимъ понятіемъ *возможности*. Понятіе возможности можно сказать резюмируетъ въ себѣ все ученіе объ идеальномъ бытіи, т. е. бытіи въ себѣ открытомъ, и именно поэтому то оно возбуждаетъ противъ себя

1) IV, 355—362; 362—363.

2) IV, 363—367.

3) IV, 368—371.

4) IV, 372—376.

больше всего недоразумѣній ¹⁾. Послѣ критики Джоберти, здѣсь какъ и въ вопросѣ объ исходномъ пунктѣ, Розмини находитъ *антиномію*. Съ одной стороны сущаго возможнаго еще нѣтъ, а то, чего нѣтъ, есть ничто; съ другой стороны—очевидное противорѣчіе сказать, что сущее возможное не существуетъ“ ²⁾. Розмини такъ разрѣшаетъ эту антиномію. „Возможное“ онъ опредѣляетъ какъ то, что не таитъ въ себѣ внутреннихъ противорѣчій. Съ другой стороны возможное есть объектъ разума и внѣ разума не существуетъ. Кромѣ того онъ дѣлаетъ не имѣвшееся въ его прежней идеологіи различіе между *бытіемъ* и *сущимъ*. Первое онъ понимаетъ въ абсолютномъ смыслѣ, какъ то, что безусловно существуетъ и что составляетъ саму сущность бытія. Поэтому бытіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть только возможнымъ. Оно не можетъ быть взято въ томъ или иномъ модусѣ, т. е. оно не можетъ быть взято ни въ модусѣ возможности, ни въ модусѣ наличности, оно просто *есть* (*semplicemente è*), потому что оно есть чистое бытіе. Сущее же есть бытіе въ связи съ своими терминами. Термины могутъ быть, а могутъ и не быть. Въ первомъ случаѣ оно налично, во второмъ возможно. Изъ этихъ положеній Розмини дѣлаетъ выводъ чрезвычайно важный. „Отсюда видно, говоритъ онъ, что въ понятіи сущаго возможнаго содержится *бытіе*, которое уже не возможно, а *абсолютно существуетъ*; вслѣдствіе этого сущее возможное базой своей имѣетъ то, что уже не есть голая возможность, а существуетъ абсолютно; этимъ самымъ разрѣшается антиномія, которая коренилась въ голомъ понятіи возможности, исключаящемъ существованіе“ ³⁾. Мы нарочно приводимъ эту неуклюжую фразу въ буквальнѣйшемъ переводѣ. Здѣсь своими собственными устами Розмини отказывается отъ своего прежняго ученія о сущемъ возможномъ и принимаетъ безъ всякаго измѣненія формулу Джоберти: Дѣйствительность предшествуетъ логически возможности и сущее возможное коренится въ Сущемъ безусловномъ. У Розмини только не хватаетъ духа открыто признать значеніе своего геніальнаго

¹⁾ IV, 376—378.

²⁾ IV, 382.

³⁾ IV, 383.

противника, и онъ, впадая въ вербальное противорѣчіе съ только что установленными обозначеніями, дѣлаетъ второй выводъ въ такой поразительной формѣ: „отсюда, говоритъ онъ, видно, во вторыхъ, что *бытіе*, образующее базу возможнаго сущаго, называется возможнымъ сущимъ, поскольку оно виртуально содержитъ свои термины“¹⁾. Т. е. Розмини называетъ, во первыхъ, сущимъ *возможнымъ* то, что составляетъ основу этого возможнаго сущаго и по его опредѣленію есть абсолютная *дѣйствительность*; во вторыхъ, онъ смѣшиваетъ реальную мощь, благодаря которой абсолютное бытіе производитъ реальные термины,—съ отвлеченно-логической *возможностью*, которая сосредоточивается въ понятіи сущаго возможнаго. И эти смѣшенія Розмини производитъ только для того, чтобы замаскировать свое согласіе съ Дюоберти, вынужденное объективной логикой и глубоко противное всей психологіи Розмини. Онъ даже вынужденъ назвать операцію, посредствомъ которой приходитъ къ утверженію связи между возможнымъ сущимъ и абсолютно-дѣйствительнымъ бытіемъ *онтологической рефлексіей*²⁾, т. е. терминомъ созданнымъ Дюоберти и подробно имъ разъясненнымъ.

Далѣе Розмини производитъ различеніе между *возможностью первой и возможностью второю*. Первая возможность зависитъ отъ *силы* разума, который осуществляетъ ее, детерминируя идеальное бытіе въ отдѣльныя понятія. Возможность вторая зависитъ всецѣло отъ природы понятія и распадается на три вида: на возможность логическую, возможность физическую и возможность метафизическую³⁾. Возможность логическая означаетъ мыслимость чего-нибудь сообразно законамъ логики; возможность физическая предполагаетъ силу, способную произвести ту вещь, понятіе которой имѣется въ мысли, и сдѣлать ее существующей. Возможность метафизическая есть возможность абсолютная, взятая безъ всякаго отношенія какъ къ мысли, такъ и къ силѣ что-нибудь производить. Эта возможность, абсолютно ничѣмъ необусловленная⁴⁾. Ее нельзя доказывать, можно

1) IV, 383.

2) IV, 393; 382.

3) IV, 384.

4) IV, 385.

лишь констатировать. Она совершенно необходима, и совершенно тщетны всѣ усилія ее отвергнуть. Она поэтому первичная истина, очевиднѣйшая и въ то же время недоказуемая. Недоказуемость дѣлаетъ ее и неотрицаемой. Она не можетъ быть отвергнута никакимъ „послѣдующимъ“ разсужденіемъ ¹⁾. Въ связи съ понятіемъ абсолютной возможности Розмини пытается дать новое доказательство бытія Бога a priori. „Исходя изъ свѣтлѣйшаго пункта абсолютной возможности, говоритъ Розмини, можно доказательно заключить къ существованію производящей причины, переходя отъ обусловленнаго къ условію. Ибо, если обусловленное достоверно и несомнѣнно, какъ это въ нашемъ случаѣ съ абсолютной возможностью (вѣдь она очевидна), то совершенно справедливо можно заключить, что столь же несомнѣнно существуютъ условія, безъ которыхъ обусловленнаго не было бы. Но такъ какъ оно есть, то значить существуютъ и условія. Если, слѣдовательно, такая-то реальная вещь, нами мыслимая, абсолютно возможна, то выходитъ, что должны необходимо быть всѣ условія, дѣлающія эту вещь возможной. Остается отыскать, каковы именно эти условія. И устанавливается, что одно изъ нихъ есть существованіе производящей причины; значить, причина эта существуетъ. Это есть новое доказательство существованіе Бога a priori ²⁾. Нельзя не подивиться слабости этого докательства. Отъ возможности можно заключать лишь къ возможности, а не дѣйствительности. Отъ возможности абсолютной можно заключить лишь къ абсолютной *возможности*, (а не дѣйствительности) тѣхъ условій, которыя создаютъ эту возможность. Единственный смыслъ приведеннаго доказательства заключается въ томъ, что такъ какъ возможное сущее коренится въ дѣйствительномъ и безъ него немыслимо, то и абсолютная возможность немыслима безъ абсолютной дѣйствительности, т.-е. безъ бытія абсолютнаго. Это еще разъ возвращаетъ Розмини къ тезису Джоберти, между тѣмъ какъ именно здѣсь Розмини называетъ основоположеніе Джоберти „Сущее творить существующее“ немѣющимъ *никакой* онтологической цѣнности, ибо въ понятіи сущаго отсутствуетъ какой бы то

¹⁾ IV, 386.

²⁾ IV, 387.

ни было переходъ къ существующему ¹⁾. Нѣтъ необходимой связи, говоритъ Розмини, между бытіемъ и конечной реальностью“ ²⁾. Но вѣдь только что Розмини призналъ необходимую связь между возможностью и дѣйствительностью. Возможность, по Розмини, есть основа конечной реальности, т.-е. существующаго. Дѣйствительное же есть абсолютное бытіе, т.-е. Сущее. Другими словами, связь между Сущимъ и существующимъ и возможность перехода отъ перваго ко второму принципиально признаны въ предыдущихъ тезисахъ Розмини. Тутъ Розмини, въ основѣ согласный Джоберти, пытается возразить противъ третьяго термина формулы. Онъ говоритъ: *творенія* въ интуиціи нашей мы не видимъ. Мы можемъ косвенно къ нему заключать, мы можемъ весьма обоснованно доказывать, что твореніе конечной реальности должно было имѣть мѣсто и все же выйти изъ области дискурсивнаго разсужденія мы не можемъ. Неразумные, (это конечно Джоберти!) въ нетерпѣннн бросаются въ крайности и при помощи спутанныхъ идей пытаются себя убѣдить, что непосредственно видятъ Перво-причину. Разумные повторяютъ слова Платоновскаго Сократа: „пождемъ, чтобы Перво-причина сама себя намъ открыла“. И Розмини ссылается на свою *Теодицею*, гдѣ имъ показано, что вѣчное блаженство, относящееся къ будущей жизни, будетъ состоять какъ разъ въ созерцаніи творческой сущности Бѳга ³⁾. Розмини вѣренъ если не логикѣ, то привыкамъ и предрасположеніямъ своей мысли. Какъ при установленіи исходнаго пункта, онъ, допустивъ *онтологически первое*, отказывается признать, что это первое открывается въ интуиціи, и утверждаетъ, что къ нему можно заключить лишь путемъ дискурсивнаго разсужденія, такъ теперь согласившись, что сущее возможное коренится въ бытіи абсолютно дѣйствительномъ и что оно порождается творческимъ актомъ этого абсолютнаго бытія, Розмини отрицаетъ данность въ интуиціи связи между абсолютнымъ бытіемъ и возможнымъ сущимъ и утверждаетъ, что къ творческому акту абсолютнаго бытія мы можемъ лишь косвенно умозаключать.

1) IV, 394.

2) IV, 393.

3) IV, 395.

То, что говоритъ Розмини объ отношеніи бытія къ чело-вѣческому разуму и къ конечной реальности, т.-е. о бытіи *открывающемся* и бытіи *открывишемся*, представляетъ незначи-тельный интересъ. Онъ отмѣчаетъ, что въ этихъ поня-тіяхъ таятся глубокія апоріи и ставитъ въ связь эти послѣд-нія съ споромъ Платона съ мегариками и послѣдователями Элейской философіи ¹⁾. Къ сожалѣнію объ основной трудно-сти въ вопросѣ объ отношеніи идеальнаго бытія къ чело-вѣческому разуму онъ даже и не упоминаетъ. Онъ исходитъ изъ *факта* что чело-вѣкъ *имѣетъ* познаніе. Въ основѣ по-знанія лежитъ идеальное бытіе. Слѣдовательно чело-вѣческому уму предстоитъ идеальное бытіе, и, слѣдовательно идеальное бытіе имѣетъ два модуса существованія: одно въ себѣ, другое въ отношеніи разума. Изъ этого двойного су-ществованія Розмини выводитъ общую возможность сообще-мости идеальнаго бытія чело-вѣческому разуму ²⁾ и далѣе путемъ ненужно сложнаго аппарата дефиницій, демонстрацій и схолий доказываетъ осуществленность этой возможности въ чело-вѣческомъ познаніи ³⁾. Здѣсь мысль Розмини движется въ несомнѣнномъ кругу: онъ *исходитъ* изъ факта чело-вѣческаго познанія, и потомъ торжественно къ нему *возвращается*. Ис-ходя изъ чело-вѣческаго познанія, очень легко устанавли-вать фактическую сообщенность чело-вѣку идеальнаго бытія. Для Розмини вопросъ долженъ былъ бы заключаться въ другомъ: а именно: какъ, исходя изъ чистаго понятія иде-альнаго бытія, мы можемъ притти къ понятію познающаго чело-вѣка. Розмини не въ состояніи разрѣшить этотъ вопросъ въ такой же мѣрѣ, въ какой трансцендентальная философія не въ состояніи трансцендентально дедуцировать понятіе трансцендентальныхъ *философовъ*. И мы видѣли, при разборѣ идеологіи, что *антропогонія* совершается въ разсужденіяхъ Розмини совершенно безсознательно и абсолютно не идеоло-гически. Онъ просто предполагаетъ то, что по смыслу его философскихъ заданій, должно было бы стать одной изъ центральнѣйшихъ проблемъ идеологіи. Обойдя основную трудность въ вопросѣ объ отношеніи между бытіемъ и по-знающимъ *человѣкомъ*, Розмини легко разрѣшаетъ вопросъ

1) IV, 399—416.

2) IV, 421.

объ отношеніи идеальнаго бытія къ конечной реальности, т.-е. къ тому, что познается человѣкомъ, какъ конечная реальность. Идеальное бытіе, какъ открывающееся, создаетъ форму разума, т.-е. конституируетъ разумность человѣческаго существа, въ аспектѣ же бытія *открывшагося* оно конституируетъ *объектъ* *человѣческаго познанія* ¹⁾. Конституированіе объекта познанія Розмини описываетъ такъ же, какъ въ своей первой системѣ. Два вопроса, которые при этомъ онъ ставитъ себѣ: какъ конституируются реаліи и какъ онѣ познаются? разрѣшаются при помощи понятія *человѣческой чувственности* ²⁾. Чувственность сначала конституируетъ реаліи, и такъ сказать создаетъ тѣлесную субстанцію въ первой ея концепціи (*dī prima concezione*) и затѣмъ при помощи разума создаетъ познаніе реалій, т.-е. создаетъ тѣлесную субстанцію въ ея законченной концепціи (*concezione ultimata*) ³⁾. Но подобно тому какъ въ вопросѣ о бытіи открывающемся Розмини, разсмотрѣвъ много легкихъ трудностей, оставилъ безъ изслѣдованія „трудную“ основную трудность, такъ и теперь Розмини не разрѣшаетъ коренного вопроса, который встрѣчается мимоходомъ у Джоберти, а именно: какимъ образомъ идеальное бытіе и чувственность человѣка при абсолютной ихъ разноприродности и невыводимости другъ изъ друга, при совершенной закрытости ихъ другъ для друга могутъ вступать въ какія-нибудь *органическія* соединенія? И какимъ образомъ можетъ быть *идеологически* обосновано единство субъекта чувствующаго и субъекта постигающаго, которое лежитъ въ основѣ этихъ органическихъ соединеній? Эти вопросы Розмини оставляетъ безъ отвѣта и устремляетъ свое вниманіе на апоріи второстепеннаго и несущественнаго характера. Совершенно такъ же, какъ оставляя безъ разсмотрѣнія центральныя возраженія Джоберти, Розмини вдругъ цѣликомъ приводитъ три страницы малохарактернаго и не существеннаго разсужденія Джоберти въ (*Errore*), начинаетъ подробный разборъ не по существу этого случайнаго отрывка. Началомъ этого разбора и обрывается обширный фрагментъ объ идеальномъ бытіи. Это кажется тѣмъ болѣе страннымъ,

1) IV, 422—455.

2) IV, 461.

3) IV, 507.

что въ послѣднемъ отдѣлѣ трактата Розмини дѣлаетъ характерное признаніе имѣющее прямо отношеніе къ спору о *психологизмъ* и долженствующее быть отмѣченнымъ. Онъ говоритъ, что объектомъ разума являются не только сущность и идеальное бытіе, но и *бытіе абсолютное*. Конечно и здѣсь Розмини дѣлаетъ оговорки. Онъ различаетъ разумъ вообще и разумъ человѣческій. Послѣднему абсолютное бытіе не открывается въ интуиціи по крайней мѣрѣ въ земной жизни и становится доступнымъ лишь путемъ негативныхъ опредѣленій. Тѣмъ не менѣе, такъ какъ въ опредѣленіи выражается сущность вещи, *человѣкъ въ нѣкоторой степени знаетъ сущность Бога* ¹⁾. Т.-е. онъ опять по существу соглашается съ Джоберги и отрывается отъ своего прежняго мнѣнія, что человѣкъ можетъ знать лишь о существованіи Бога и ни въ какомъ случаѣ не о его сущности. Теперь человѣкъ признается способнымъ знать хотя отчасти, но все же *сущность Бога*, а не только его существованіе. И опять Розмини облачаетъ свое согласіе въ странную форму: онъ утверждаетъ, что можно знать сущность путемъ однихъ негативныхъ опредѣленій, т.-е. нѣчто *положительное* можно узнать путемъ одного абсолютнаго отрицанія.

Теперь резюмируемъ изложенное въ нашей статьѣ.

Розмини началъ съ опредѣленія исходнаго пункта онтологическаго изслѣдованія. Здѣсь съ нѣкоторымъ колебаніемъ онъ призналъ, что онтологія имѣетъ свой собственный исходный пунктъ—*теософически первое*. Но такъ какъ *теософически первое* не есть объектъ прямой интуиціи, а результатъ дискурсивныхъ разсужденій, а началомъ своимъ эти послѣднія имѣютъ неопредѣленное бытіе, (послѣдній результатъ идеологіи), то кромѣ теософически перваго, Розмини признаетъ еще *идеологически первое*. Далѣе, на основѣ критики ученія о категоріяхъ идетъ метафизическое построеніе тройственно-единаго бытія, при чемъ Розмини, не осмѣливаясь отождествить тройственно-единое бытіе съ христіанскимъ понятіемъ Троичности, тѣмъ не менѣе утверждаетъ, что тройственно-единое бытіе *аналогично* Троичности и кромѣ того косвенно признаетъ это тождество въ своемъ ученіи о твореніи, гдѣ субъективное бытіе называетъ *Отцомъ*, а объ-

¹⁾ IV, 523.

активное *Сыномъ*. На основѣ ученія о тройственно-единомъ бытіи Розмини развѣртываетъ картину міротворенія, онтологически объясняя происхожденіе идеальнаго бытія и показывая, что этотъ принципъ его идеологіи есть первое произведеніе Бога и коренится въ божественной абстракціи, составляющей логически первый актъ міротворящаго разума. Онтологически истолкованное идеальное бытіе отождествляется далѣе съ божественной основой космической жизни и это отождествленіе ориентируетъ Розмини въ истолкованіи до-христіанскихъ религій и до-христіанскаго умозрѣнія. Наконецъ, въ разсмотрѣнномъ трактатѣ *Идея* Розмини ставитъ вопросъ о сущности онтологически истолкованнаго идеальнаго бытія и дѣлаетъ два значительныхъ утвержденія: 1. Возможное сущее (или идеальное бытіе) имѣетъ основаніемъ своимъ бытіе абсолютно дѣйствительное; 2. Это абсолютное бытіе является объектомъ человѣческаго разума и потому человѣкъ знаетъ не только о Его существованіи, но и отчасти Его сущность.

Въ изложеніи я все время отмѣчалъ соотношеніе между „теософическимъ“ рядомъ мыслей Розмини и тѣми требованіями, которыя были предъявлены Розмини критическимъ сочиненіемъ Джоверти. Я старался показать, что въ наиболѣе существенныхъ пунктахъ своего онтологическаго обоснованія идеологіи Розмини либо дѣлаетъ утвержденія аналогичныя онтологическимъ тезисамъ Джоверти, либо даже прямо развиваетъ мысли, уже набросанныя Джоверти. Мнѣ не показалось лишнимъ подчеркнуть этотъ пунктъ, во первыхъ, потому что въ существующей литературѣ о Розмини роль Джоверти въ развитіи онтологіи Розмини совершенно игнорируется; во-вторыхъ, потому что этимъ доказывается, что иначе какъ въ генетическомъ изложеніи (т.-е. различеніемъ двухъ періодовъ, раздѣленныхъ критикой Джоверти) философія Розмини не можетъ быть изложена правильно съ соблюденіемъ точныхъ историческихъ перспективъ.

В. Эрнъ.
