

Пантеизмъ и теизмъ въ философіи Тейхмюллера.

Transcende te ipsum.

Augustinus.

Всякаго, кто въ первый разъ возьметъ въ руки книги Тейхмюллера, поразитъ, прежде всего, то рѣзко-полемическое настроеніе, которымъ онѣ проникнуты. Въ изложеніе своихъ собственныхъ взглядовъ Тейхмюллеръ все время вплетаетъ критическіе выпады противъ своихъ философскихъ противниковъ и при этомъ, на ряду съ тяжелой артиллеріей логической аргументаціи, онъ съ не меньшимъ искусствомъ пользуется еще и другимъ орудіемъ борьбы: легкой и блестящей ироніей. Стрѣлы его сарказма не щадятъ даже такого великаго противника, какъ Кантъ. Этотъ характеръ изложенія можетъ оттолкнуть отъ Тейхмюллера многихъ читателей: но всякій, кто дастъ себѣ трудъ глубже вникнуть въ его книги, скоро убѣдится, что это—только блестящая поверхность, обусловленная личнымъ и писательскимъ темпераментомъ философа. Подлинная душа философіи Тейхмюллера глубоко примирительна, проникнута во всѣхъ своихъ частяхъ стремленіемъ принять во вниманіе самыя различныя точки зрѣнія, удовлетворить всѣ истинныя потребности и запросы мыслящаго духа. Опровергнуть для этой философіи значить,—преодолѣть, потому что ея идеальный замыселъ находится на такой высотѣ, съ которой открывается относительная истинность самыхъ противоположныхъ воззрѣній. Такъ, Тейхмюллеръ старается примирить эмпиризмъ съ апіоризмомъ, материализмъ съ идеализмомъ, высокую оцѣнку догматическаго христіанства съ свободнымъ изслѣдованіемъ религіозно-философскихъ проблемъ и т. д. Въ послѣдней и высшей части системы, которую философъ, къ сожалѣнію, успѣлъ только намѣтить,

эта синтетическая тенденція является какъ попытка преодолѣть противоположность пантеизма и теизма посредствомъ новаго ученія о Божествѣ.

Прежде чѣмъ приступить къ критическому освѣщенію этой попытки, мы должны какъ можно точнѣе установить то логическое содержаніе, которое мы будемъ вкладывать въ понятія пантеизма и теизма. Во всей философіи, которая вообще очень страдаетъ отъ отсутствія общепринятой однозначной терминологіи, нѣтъ, можетъ быть, термина болѣе шаткаго и многосмысленнаго, чѣмъ пантеизмъ. Пожалуй, съ еще бѣльшимъ правомъ можно сказать то же самое о теизмѣ, если понимать это выраженіе въ широкомъ смыслѣ, какъ означающее признаніе существованія Бога. Какой философъ не старался освятить этимъ простымъ и торжественнымъ именемъ свой «высшій принципъ»? А великое разнообразіе этихъ принциповъ достаточно извѣстно всякому, кто хоть разъ заглянулъ въ какой-нибудь учебникъ исторіи философіи. И развѣ мы не были еще недавно свидѣтелями того, какъ два ученыхъ представителя одного и того же христіанскаго вѣроисповѣданія вели философскій споръ о томъ, входитъ ли тотъ или другой признакъ необходимой частью въ христіанское понятіе Бога?

По извѣстному логическому правилу опредѣленіе понятій совершается посредствомъ указанія ближайшаго рода и видового отличія. Для понятій пантеизма и теизма такимъ ближайшимъ родомъ является то общее философское воззрѣніе, по которому все многообразіе эмпирической дѣйствительности коренится въ нѣкоторомъ сверхъ-эмпирическомъ и, слѣдовательно, сверхъ-природномъ началѣ. Признаніемъ такого единого начала пантеизмъ и теизмъ сразу отграничиваются отъ всякой атеистической системы, въ какой бы формѣ она ни выступала. Видовое же отличіе между обѣими концепціями устанавливается тѣмъ, что онѣ различно понимаютъ самое отношеніе между этимъ многообразіемъ и тѣмъ единствомъ.

Центральная мысль пантеистическаго воззрѣнія заключается въ томъ, что всякая конечная и ограниченная реальность есть только форма самообнаруженія и, слѣдовательно, продуктъ самоограниченія единой и безконечной сущности. Съ этой точки зрѣнія Богъ и человѣкъ представляются не двумя отличными другъ отъ друга реальными существами, а лишь двумя стадіями

въ процессѣ единой, богочеловѣческой жизни. Богъ, это—замкнутый въ себѣ, въ своемъ первоначальномъ единствѣ міръ; міръ, это—вышедшій изъ себя и спустившійся въ безконечный потокъ явленій Богъ. *Deus mundus implicitus, mundus Deus explicitus*. Но вотъ что существенно для разсматриваемаго воззрѣнія: въ этомъ процессѣ нисхожденія въ міръ первоначальное единство не только не теряетъ себя, оставаясь неизмѣнной основой міровыхъ явленій, но болѣе того: только пройдя черезъ горнило этого процесса, достигаетъ оно подлиннаго обладанія самимъ собой. Ибо только воплотившись въ формы ограниченныхъ индивидуальныхъ существъ, Абсолютное становится самосознательной и познающей личностью и получаетъ, такимъ образомъ, возможность опознать свою собственную безконечную сущность. Эти мириады существъ, которыя ежемгновенно вырываются изъ темнаго лона на поверхность міровой жизни, не напрасно рождаются, страдаютъ и гибнутъ: въ нихъ и черезъ нихъ осуществляется процессъ самопознанія Абсолютнаго. При этомъ для логической структуры пантеизма безразлично, какъ характеризуется сущность абсолютнаго духа въ той или другой метафизической системѣ: изображается ли она какъ завершенная система категорій или какъ безконечная субстанція, какъ темная жажда жизни или какъ возвышенное надъ всякой множественностью Единое; важно лишь различеніе въ нѣдрахъ Абсолютнаго двухъ полюсовъ, между которыми совершается расчлененный на три момента, вѣчный круговоротъ бытія въ себѣ, нисхожденія въ міръ и возвращенія къ себѣ. Такую биполярность основнаго начала мы найдемъ во всякой пантеистической системѣ.

Изъ этой основной мысли вытекаютъ два положенія, необходимо принадлежащія ко всякому логически-последовательному пантеистическому воззрѣнію. Такъ какъ абсолютный духъ, согласно этой мысли, приходитъ къ самосознанію, только явившись въ сферѣ конечнаго, то Абсолютное само въ себѣ, или Богъ въ собственномъ смыслѣ, съ пантеистической точки зрѣнія долженъ мыслиться, какъ существо безсознательное и безличное. Такъ какъ, далѣе, этотъ процессъ самоограниченія выражаетъ самую сущность вѣчной божественной жизни, то, слѣдовательно, міровой процессъ не можетъ имѣть ни начала, ни конца, онъ по необходимости долженъ быть безконеченъ съ обѣихъ сторонъ,—а *parte ante* такъ же, какъ а *parte post*.

Иногда говорятъ, что сущность пантеизма состоитъ въ отождествленіи Бога и міра. Такъ думалъ, на примѣръ, Шопенгауэръ, который называлъ себя атеистомъ, а пантеизмъ—въжливой формой атеизма. Однако это рѣшительно невѣрно: между атеизмомъ и пантеизмомъ существуетъ принципиальное различіе, и почти всѣ истинные пантеисты справедливо протестовали противъ обвиненія ихъ въ атеизмъ. Эготъ протестъ вызывался во все не однимъ только желаніемъ оставить неприкосновеннымъ основной догматъ всякой религіи, но вытекалъ изъ самой сущности пантеистическаго міропониманія. Дѣйствительно, пантеизмъ сливаетъ Бога и природу въ одну богоприродную реальность: но внутри этой единой абсолютной реальности онъ различаетъ два полюса: Абсолютное въ себѣ, въ своей собственной сущности, и его явленіе въ другомъ, въ конечномъ мірѣ природы; и это различеніе составляетъ центральную ось, вокругъ которой вращается всякая пантеистическая система.

Въ противоположность пантеистическому воззрѣнію, теизмомъ въ широкомъ смыслѣ слова называютъ всякую теологическую концепцію, которая старается опредѣлить отношеніе между Богомъ и міромъ такъ, чтобы существо Бога не вовлекалось въ водоворотъ міровой жизни, а реальность міра не поглощалась абсолютной жизнью Бога. Въ этомъ смыслѣ теистами называютъ обыкновенно группу нѣмецкихъ мыслителей, которые въ эпоху расцвѣта матеріалистическихъ теорій, послѣдовавшую за крушеніемъ гегелевскаго идеализма, пытались возродить спекулятивную философію на основѣ христіанскихъ идей личнаго Бога и личнаго безсмертія. Въ этомъ смыслѣ теистомъ, несомнѣнно, слѣдуетъ назвать и Тейхмюллера; и онъ самъ, конечно, сознавалъ свое родство съ указанной группой (Фихте младшій, Ульрици и особенно любимый Тейхмюллеромъ Лотце). Если тѣмъ не менѣе мы выше охарактеризовали ученіе Тейхмюллера о Богѣ, какъ попытку преодолѣть противоположность пантеизма и теизма, то мы употребили выраженіе теизмъ не въ этомъ широкомъ, а въ болѣе узкомъ и опредѣленномъ смыслѣ. Для большаго удобства изложенія, мы и въ дальнѣйшемъ будемъ подъ теизмомъ понимать только такую форму богопониманія, которая представляетъ собою логически согласованную систему взглядовъ, антитетически противоположную пантеизму, и которая слагается изъ слѣдующихъ моментовъ.

Основная идея этого теизма въ собственномъ смыслѣ состоитъ въ опредѣленіи Бога, какъ личнаго творца вселенной. Богъ есть творческая личность: это значитъ, прежде всего, что онъ понимается, какъ существо одаренное разумомъ и волей; ибо въ понятіи личнаго творчества лежитъ именно та мысль, что продуктъ этого творчества существуетъ потому, что этого хочетъ, и такимъ, какимъ его созерцаетъ въ своемъ замыслѣ его творецъ. Но атрибуты разума и воли ближе опредѣляютъ божественную личность, какъ человѣкообразную. Сколько бы мы ни освобождали эти духовныя функции отъ всѣхъ несовершенствъ, связанныхъ съ нашей человѣческой ограниченностью, и какъ бы мы ни увеличивали ихъ мощь выше всякаго конечнаго предѣла,— все же количество здѣсь, какъ и повсюду, никакъ не можетъ превратиться въ качество, и разумная мысль и воля, хотя бы и находящіяся на высшей ступени возможнаго совершенства, не перестаютъ быть тою же по существу мыслью и тою же волею, которая мы знаемъ изъ нашего собственнаго человѣческаго опыта. Сказать, что Богъ познаетъ и хочетъ, но не такъ, какъ человѣкъ, что онъ обладаетъ сверхпознаніемъ и сверхволей, это значитъ, по рецепту гетевского Мефистофеля, поставить слово тамъ, гдѣ недостаетъ понятія, но гдѣ только понятіе можетъ имѣть значеніе.

Понятіемъ личнаго творчества требуется, далѣе, чтобы сотворенный міръ существовалъ внѣ Бога, имѣлъ внѣшнюю по отношенію къ нему реальность. Мы, конечно, можемъ вообразить себѣ такую творческую силу, которая, подобно энтелехіямъ Аристотеля, живетъ непосредственно въ своихъ созданіяхъ, изнутри ихъ проникая и одушевляя; но, не пускаясь здѣсь въ разсужденія о томъ, насколько представленіе о такой силѣ имѣетъ вообще какой-нибудь прочный логическій смыслъ и не есть ли оно всего только поэтическій образъ, мы здѣсь укажемъ лишь на то, что оно рѣшительно противорѣчитъ понятію именно личнаго творчества. Процессъ личнаго творчества можетъ состоять только въ томъ, что идеальный образъ, данный въ замыслѣ творца, въ результатъ творческаго акта реализуется, т. е. получаетъ внѣшнее по отношенію къ нему существованіе. Въ религіи, которая находила бы въ этой теологической концепціи свое адекватное изложеніе, такое выраженіе какъ „жизнь въ Богѣ“, могла бы имѣть только метафорическій смыслъ;

оно означало бы не дѣйствительное переживаніе Бога въ себѣ и себя въ Богѣ, а всего лишь жизнь нравственно-совершенную, во всемъ согласную съ заповѣдями Бога.

Наконецъ, третій пунктъ, логически вытекающій изъ основной идеи теизма, состоитъ въ томъ, что міровой процессъ соответственно этой идеѣ долженъ быть ограниченъ во времени,— по крайней мѣрѣ, а *parte ante*. Міръ существуетъ по волѣ Бога; значить, должно было быть время, когда его не существовало. Нельзя хотѣть того, что вѣчно есть, наприимѣръ, чтобы сумма угловъ въ плоскомъ треугольникѣ всегда равнялась двумъ прямымъ; вѣчно осуществленная воля принадлежитъ къ той же категоріи вещей, что и вѣчно потушенный огонь. Поэтому христіанскіе богословы совершенно правильно различаютъ между *рожденіемъ* Сына, при которомъ Онъ совѣченъ Отцу, и *сотвореніемъ* міра, которое предполагаетъ начало міра во времени.

Очерченное здѣсь теистическое представленіе нужно самымъ строгимъ образомъ отличать отъ того богословскаго ученія, которое обыкновенно называютъ христіанскимъ теизмомъ и которое лежитъ въ основѣ церковнаго вѣроученія. Религіозное сознаніе христіанскихъ народовъ Европы восприняло въ себя изъ церковнаго ученія именно его антропоморфическіе элементы и представляетъ себѣ свои отношенія къ Богу по типу общенія человѣческихъ личностей между собой; но при этомъ наивное народное сознаніе не думаетъ о другихъ сторонахъ церковной метафизики, которыя на самомъ дѣлѣ являются столь же, если не болѣе, существеннымъ моментомъ въ системѣ церковно-христіанскаго богопознанія, чѣмъ утвержденіе божественной личности. Для характеристики Бога и его отношеній къ міру церковь пользуется тѣмъ же методомъ, который она примѣняетъ въ ученіи о таинственномъ существѣ Богочеловѣка и существо котораго состоитъ въ требованіи отречься отъ логическаго закона противорѣчія. Такъ, въ основѣ всего церковнаго христіанства лежитъ библейское ученіе о сотвореніи міра личнымъ Богомъ, но въ то же время, согласно центральному христіанскому догмату троичности, Бога должно мыслить, какъ существо не личное, а сверхличное ¹⁾. Далѣе, какъ личный творецъ міра,

¹⁾ Поэтому, въ своемъ спорѣ объ атеизмѣ Спинозы, Вл. Соловьевъ, утверждавшій, что по христіанскому представленію Богъ не есть существо личное, былъ такъ же правъ, какъ Ал. Введенскій, исходившій изъ обратнаго предположенія.

какъ процессъ, совершающійся во времени, неизбежно возникаетъ вопросъ: имѣеть этотъ процессъ начало въ прошломъ или нѣтъ? Но вотъ оказывается, что и утвердительный и отрицательный отвѣтъ связанъ съ такими трудностями, что какой бы изъ нихъ мы ни выбрали, мы вынуждены отказаться отъ него и перейти къ противоположному. Мы должны, слѣдовательно, рѣшить, имѣемъ ли мы здѣсь дѣйствительную или только кажущуюся антиномію. Допустимъ, что справедливымъ оказалось первое; тогда, въ виду логической связи, которая соединяетъ пантеизмъ и теизмъ съ соотвѣтственнымъ рѣшеніемъ космологической проблемы, тѣмъ самымъ будетъ доказано, что изъ двухъ позицій, занятыхъ по отношенію къ противоположности пантеизма и теизма Тейхмюллеромъ и Ренувье, только первая логически допустима.

Разсмотримъ сначала тезисъ пантеизма: міровой процессъ безконеченъ во времени съ обѣихъ сторонъ и, слѣдовательно, не имѣеть начала въ прошломъ. На первый взглядъ это положеніе менѣе парадоксально, чѣмъ противоположный тезисъ о началѣ міра. Вѣдь совершенно ясно, что какъ бы далеко мы ни углубились мыслью въ прошлое міровой исторіи, мы нигдѣ не достигнемъ такого пункта, отъ котораго не было бы возможно дальнѣйшее движеніе. Однако если мы нѣсколько строже проанализируемъ это представленіе, то увидимъ, что оно страдаетъ неисцѣлимымъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Оно заключается въ слѣдующемъ. Въ мірѣ, подчиненномъ закону времени, каждое его состояніе есть функція другого, ему предшествующаго; значитъ, для того, чтобы могло существовать какое-либо состояніе, необходимо, чтобы предварительно было дано его предыдущее. То же самое относится къ этому предыдущему; и оно для своего существованія нуждается въ томъ, чтобы было сначала дано то, которое ему предшествуетъ; а такъ какъ мы предположили, что міровой процессъ не имѣеть начала, то эта цѣпь обусловленныхъ и условій уходитъ въ безконечность. Значитъ, для того, чтобы могло существовать то состояніе, съ котораго мы начали, необходимо, чтобы была дана цѣпь, состоящая изъ безконечнаго числа звеньевъ; а такъ какъ мы всегда можемъ взять исходнымъ пунктомъ какое-нибудь дѣйствительно данное состояніе, то мы приходимъ къ выводу, что такая безконечно длинная цѣпь дѣйствительно дана. Но тутъ-то и обнаруживается противорѣчіе, заключающееся въ нашемъ исходномъ

положеніи: ибо безконечное число элементовъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть дано, такъ какъ, по самому своему опредѣленію, безконечное число больше *всякаго* даннаго.

Иногда утверждаютъ, что доказательство невозможности принять безначальность міра основано на смѣшеніи двухъ различныхъ значеній понятія «безконечный». Безконечный можетъ означать: во-первыхъ, состоящій изъ безконечнаго числа элементовъ и, во-вторыхъ, не имѣющій конца. Только въ этомъ второмъ смыслѣ рядъ предшествующихъ состояній не можетъ быть безконечнымъ, потому что, оканчиваясь настоящимъ, онъ, очевидно, имѣетъ конецъ. Но это не мѣшаетъ ему состоять изъ безконечнаго числа элементовъ и, слѣдовательно, не имѣть начала; точно такъ же, какъ будущее, имѣя свое начало въ настоящемъ, можетъ безъ всякаго противорѣчія мыслиться, какъ никогда не достигающее конца. Представимъ себѣ прошлое и будущее въ видѣ двухъ безконечныхъ прямыхъ линій, расходящихся изъ общей точки *O* въ противоположныя стороны, и будемъ считать, что теченіе времени происходитъ по направленію слѣва направо; тогда правая линія, т.-е. будущее, имѣетъ въ точкѣ *O* свое начало, но не имѣетъ конца; а лѣвая линія, т.-е. прошлое, имѣетъ въ той же точкѣ своей конецъ, но не имѣетъ начала; и то, и другое одинаково свободно отъ какого бы то ни было противорѣчія.

Я привелъ это возраженіе, сдѣланное, между прочимъ, Шопенгауэромъ, потому, что оно дѣлаетъ особенно ясной несокрушимость той позиціи, противъ которой оно направлено. Въ самомъ дѣлѣ, въ нашемъ геометрическомъ примѣрѣ обѣ линіи равно незакончены; но характернѣйшая особенность времени состоитъ въ томъ, что оно разсѣкается настоящимъ на двѣ различныя половины: на законченное, вѣчно неподвижное прошлое, которое поэтому и называется *perfectum*,—и на вѣчно возникающее, никогда не законченное будущее (не даромъ слово *futurum* происходитъ отъ того же корня, что греческое $\varphi\omega$, что значитъ «производить», «порождать»). Но только говоря о незаконченномъ рядѣ, должны мы различать безначальность и безконечность; примѣненное же къ законченному ряду, и то, и другое понятіе приводитъ къ противорѣчію сосчитаннаго безконечнаго числа ¹⁾.

¹⁾ Интересно, что этотъ аргументъ противъ безначальности мірового процесса выставилъ уже Спиноза въ своемъ раннемъ сочиненіи „*Cogitata Meta-*

Итакъ, мы вполне согласны съ Ренувье, что положеніе о безначальности міра заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, и никакія математическія спекуляціи о трансфинитныхъ числахъ не могутъ поколебать нашей глубокой увѣренности, что незаконченное никогда и ни при какихъ условіяхъ не можетъ быть законченнымъ. Но что дѣлаетъ Ренувье, чтобы освободить мысль отъ указаннаго противорѣчія? Онъ выбираетъ для этого другой членъ альтернативы и постулируетъ абсолютное начало міровыхъ измѣненій. Не трудно будетъ показать, что это абсолютное начало страдаетъ ничуть не меньшимъ противорѣчіемъ, чѣмъ протекшая безконечность. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы представить себѣ такое начало, мы должны допустить, что въ ряду міровыхъ измѣненій есть такое, которое, предшествуя всѣмъ остальнымъ, само не имѣло предшествующаго, — что не мыслимо, потому что, какъ это разъ навсегда установилъ еще Аристотель, время есть чисто относительный порядокъ, въ которомъ каждое *теперь* занимаетъ средину между *раньше* и *послѣ* и, слѣдовательно, уже предполагаетъ протекшее время. Всякое начало (initium) возможно только *во* времени: и потому начало самого времени есть абсолютная невозможность.

Эти соображенія слишкомъ просты и общеизвѣстны, чтобы они могли укрыться отъ Ренувье. Но Ренувье полагаетъ, что ему удастся отразить ихъ силу слѣдующимъ образомъ: онъ допускаетъ непостижимость абсолютнаго начала измѣненій, но въ то же время утверждаетъ, что это непостижимое (incompréhensible) необходимо должно быть положено въ основу мірового процесса: потому что это — единственный способъ устранить внутренне противорѣчивый и потому недопустимый антитезисъ безконечности. Однако, развѣ не могли бы мы перевернуть этотъ аргументъ кверху ногами и сказать: въ виду того, что абсолютное начало заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе возникшаго времени, необходимо признать, что рядъ міровыхъ измѣненій безконеченъ съ обѣихъ сторонъ и что, слѣдовательно, протекшая безконечность *фактически* оказывается осуществленной, несмотря на всю непостижимость этого факта для

physica (Pars II. Cap. X. § 11). Но въ своемъ зрѣломъ періодѣ онъ либо измѣнилъ свое мнѣніе объ этомъ предметѣ—какъ въ вопросѣ о свободѣ воли,—либо не замѣтилъ, что эта точка зрѣнія несовмѣстима съ его основнымъ тезисомъ универсальнаго детерминизма.

нашего ограниченнаго пониманія? По какому праву законченная безконечность квалифицируется какъ понятіе противорѣчивое, и соотвѣтственно этому безконечный процессъ отбрасывается, какъ пустая фикція, а абсолютному началу приписывается реальность, хотя бы и непостижимая? На самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ здѣсь передъ собой два равно противорѣчивыхъ и потому недопустимыхъ предположенія. Если же Ренувье только одно изъ нихъ отвергаетъ какъ таковое, а другое принимаетъ, какъ выражающее объективное положеніе вещей и лишь превосходящее силы нашего конечнаго ума,—то онъ впадаетъ въ очень обычный въ исторіи мысли паралогизмъ. Непостижимымъ мы по праву можемъ назвать только то, чего мы не въ состояніи постигнуть; абсолютное же начало съ совершенной очевидностью познается нами какъ невозможное и, слѣдовательно, несуществующее. На мѣсто единственно правомѣрнаго здѣсь положенія: я знаю, что это невозможно, Ренувье подставляетъ совсѣмъ другое: я не знаю, какъ это возможно. Знаменитый примѣръ такого паралогизма мы имѣемъ въ христіанскомъ богословіи, которое предписываетъ мыслить Бога, какъ единство взаимоисключающихъ признаковъ, и въ оправданіе неосуществимости этого требованія ссылается на непостижимость божественной сущности для конечнаго ума.

Мы пришли къ тому результату, что оба члена нашей дилеммы равно недопустимы. Намъ даны два противорѣчащихъ другъ другу утвержденія объ одномъ и томъ же предметѣ, и оба они ложны; но въ такомъ случаѣ намъ не остается ничего другого, какъ подчиниться объективной силѣ логики и признать, что въ самомъ предметѣ — въ данномъ случаѣ въ понятіи измѣняющагося во времени міра—уже заключается противорѣчіе. Мы должны признать, что основную ошибку мы сдѣлали уже тогда, когда приняли безъ критики показаніе непосредственнаго опыта, и форму непрерывнаго измѣненія, въ которой намъ *является* нашъ міръ, приняли за окончательную и абсолютную форму его *существованія*. Мы должны подняться вмѣстѣ съ Тейхмюллеромъ на ту, по его собственному выраженію, «орлиную» высоту, съ которой открывается иллюзорность абсолютнаго времени, и весь извѣстный намъ міръ предстаетъ нашему умственному взору, какъ часть безвременно законченнаго цѣлаго. Эта логически единственно допустимая спекулятивная точка зрѣнія вѣч-

ности сразу освобождаетъ мысль отъ всѣхъ трудностей, связанныхъ съ вопросомъ о началѣ (и концѣ) міра: но она на первый взглядъ кажется чрезвычайно парадоксальной, чтобы не сказать абсурдной. Не вытекаетъ ли изъ нея, что, напримѣръ. Юлій Цезарь и Наполеонъ жили и дѣйствовали въ одно и то же время, что мое рожденіе происходитъ одновременно съ моей смертью и т. д.? Дѣйствительно, такія и подобныя утвержденія, если бы они вообще могли быть къмъ нибудь высказаны, принадлежали бы къ числу величайшихъ нелѣпостей; но въ чемъ заключается ихъ нелѣпость? Въ томъ, что они приурочиваютъ къ одному и тому же пункту хронологическаго порядка два такихъ событія, которыя въ силу самаго элементарнаго процесса мысли должны быть отнесены къ двумъ различнымъ пунктамъ это порядка. Но все это недоразумѣніе тотчасъ исчезнетъ, какъ только мы вспомнимъ, что, отрицая абсолютную реальность времени, мы именно отрицаемъ примѣнимость хронологическаго порядка къ реальнымъ событіямъ, поскольку они берутся не отвлеченно отъ цѣлаго, не такъ, какъ они даны въ нашемъ ограниченномъ опытѣ, — а въ конкретномъ единствѣ съ этимъ цѣлымъ. Въмѣстѣ съ временнымъ порядкомъ отпадаетъ самая возможность той нелѣпости, которую наивное сознаніе неизбежно усматриваетъ въ защищаемой здѣсь точкѣ зрѣнія. Но она, какъ показываетъ опытъ, и для философски образованнаго ума достаточно трудна, потому что требуетъ отъ него абсолютной свободы отъ какихъ бы то ни было вліяній, постороннихъ чистой мысли.

Изложенное здѣсь рѣшеніе вопроса о началѣ міра дѣлаетъ необходимой новую философскую концепцію, возвышающуюся надъ противоположностью пантеизма и теизма: въ то же время оно обнаруживаетъ противорѣчіе, проходящее черезъ всю исторію философіи — съ момента ея зарожденія подъ благословеннымъ небомъ Греціи и вплоть до нашихъ дней. Пантеизмъ есть только высшая форма инфинитистической философіи (прошу извиненія за новый въ русской литературѣ и притомъ весьма неблагозвучный терминъ, но не знаю, какъ его обойти); но на той же космологической точкѣ зрѣнія стоитъ и материализмъ въ своемъ обычномъ видѣ и такъ называемый естественно-научный монизмъ и позитивизмъ всѣхъ оттѣнковъ и, наконецъ, критицизмъ современныхъ нѣмецкихъ эпигоновъ кантіанства —

на какомъ бы языкѣ они ни писали. Точно такъ же Гербартъ, несмотря на всю удивительную энергію, съ которой онъ отстаиваетъ подлинно спекулятивную мысль о безвременности самого реального, въ концѣ-концовъ фактически приходитъ къ тому же результату: ибо его «объективное бываніе», которое онъ интерполировалъ между реальнымъ бытіемъ и субъективной мнимостью, нельзя понять иначе, какъ въ формѣ безконечнаго процесса. — Противъ этихъ направленій выступаютъ тѣ философы, которые, чтобы избѣжать противорѣчія сосчитаннаго безконечнаго числа, принимаютъ абсолютное начало мірового процесса. Кроме феноменалиста и теиста Ренувье, сюда принадлежитъ материалистъ и атеистъ Дюрингъ, который съ не меньшей энергіей, но не съ большимъ успѣхомъ, обрушивается на понятіе безначальнаго процесса, требуя абсолютнаго неподвижнаго бытія въ себѣ, какъ исходнаго пункта всей міровой эволюціи. На этой же точкѣ зрѣнія стоитъ миологизирующій пантеистъ Гартманъ, во всѣхъ подробностяхъ освѣдомленный о тѣхъ доміровыхъ пертурбаціяхъ внутри Абсолютнаго, которыя, въ концѣ-концовъ, приводятъ его къ злополучному *salto mortale* въ мутный потокъ міровой исторіи.

Но здѣсь насъ останавливаетъ одно великое имя, съ которымъ преимущественно связывается мысль о нереальности времени. Кантъ считается обыкновенно первымъ и главнымъ выразителемъ того воззрѣнія, по которому время есть только субъективная форма созерцанія, чуждая самой объективной дѣйствительности. И въ самомъ дѣлѣ, установивъ въ своей трансцендентальной діалектикѣ первую космологическую антиномію, Кантъ нанесъ смертельный ударъ—не метафизикѣ, которая безсмертна,—а всѣмъ традиціоннымъ формамъ метафизическаго мышленія, основаннымъ на перспективной иллюзіи реального теченія времени. Но именно въ этомъ глубочайшемъ пунктѣ кантовской философіи съ особенной наглядностью обнаруживается та половинчатость и незаконченность, которая вообще характеризуетъ великое реформаторское дѣло Канта. Доказательство антиномичной природы времени сокрушало всѣ догматическія системы; но то «критическое» рѣшеніе антиноміи, которое далъ самъ Кантъ, въ сущности, вовсе не было рѣшеніемъ, и воскрешало—только въ иной плоскости — всѣ прежнія трудности, оставляя въ прежней силѣ необходимость выбирать между двумя несо-

вмѣстимыми тезисами. Въ самомъ дѣлѣ: корень всей антиноміи Кантъ усматриваетъ въ томъ, что, ставя вопросъ о началѣ міра, мы міровое цѣлое неправомѣрно принимаемъ за вещь въ себѣ, между тѣмъ какъ на дѣлѣ оно есть только явленіе, строяемое нашей собственной мыслью. Если бы оно было вещью въ себѣ, существующей независимо отъ нашей мысли, то совокупность безконечнаго числа предыдущихъ состояній дѣйствительно заключала бы въ себѣ противорѣчіе данной безконечности; но такъ какъ на дѣлѣ оно существуетъ лишь постольку, поскольку мы сами его строимъ, то эта безконечность имѣетъ только тотъ, свободный отъ всякаго противорѣчія, смыслъ, что идеальная функція построения ничѣмъ не ограничена въ своемъ полаганіи передъ каждымъ даннымъ содержаніемъ другого, предшествующаго ему.

При всемъ остроуміи и оригинальности этой мысли, она все-таки даетъ не дѣйствительное, а только кажущееся рѣшеніе вопроса. Очевидно, что центръ тяжести кантовскаго рѣшенія заключается въ попыткѣ мыслить безконечность прошлаго не какъ *осуществленную* величину, а какъ величину *осуществляемую* безконечнымъ процессомъ познанія. Но эта попытка безнадежна, потому что она требуетъ уничтоженія того единственнаго и неустранимаго различія между прошлымъ и будущимъ, въ силу котораго будущее *еще* только осуществляется, а прошлое *уже* осуществлено. При этомъ совершенно безразлично, признаемъ ли мы дѣйствительность временнаго теченія или же, вмѣстѣ съ Кантомъ, встанемъ на точку зрѣнія субъективности времени. Различіе между этими двумя гипотезами выразится только въ томъ, что въ первомъ случаѣ безконечное число окажется дѣйствительно законченнымъ, а во второмъ случаѣ мы должны будемъ мыслить его, какъ законченное. Но очевидно, что законченная безконечность, требуемая мыслью, ничуть не менѣе противорѣчива, чѣмъ данная въ дѣйствительности. Такимъ образомъ оказывается, что кантовское явленіе, которое въ сознаніи своей естественно-научно-трансцендентальной забронированности такъ высокомерно третировало бѣдную догматическую вещь въ себѣ, носить въ себѣ то же внутреннее противорѣчіе, что и эта послѣдняя. И не удивительно, ибо корень этого противорѣчія вовсе не въ томъ, что міровое цѣлое понимается какъ внѣшній для мысли предметъ, а въ томъ, что къ нему прила-

гается непринадлежащая ему форма времени. На основаніи своихъ «критическихъ» принциповъ Кантъ и не могъ найти правильного разрѣшенія проблемы времени: для этой цѣли эмпирическую реальность явленій нужно было не оторвать отъ безвременной сущности міра, которая послѣ этой критической операціи превратилась въ безплодную и бессмысленную вещь въ себѣ и вскорѣ совсѣмъ отпала отъ дерева философіи,—а, наоборотъ, включить эту реальность, какъ въ ея отчье лоно, во всеобъемлющее единство живого и вѣчнаго цѣлаго.

Неудовлетворительность кантовской теоріи времени нагляднѣе всего обнаруживается въ томъ, что въ послѣ-кантовской философіи вѣковой вопросъ о началѣ міра снова возникъ съ прежней силою и раздѣлилъ философскихъ мыслителей XIX вѣка на двѣ старыя партіи фінитистовъ и инфинитистовъ. Такъ, Гегель, несмотря на то, что критика дурной безконечности составляетъ, можно сказать, самую душу его философіи, не могъ обойтись безъ этой безконечности въ своей пантеистической системѣ, а его французскій антиподъ, Ренувье, несмотря на свою рационалистическую антипатію ко всему непостижимому и непонятному, сдѣлалъ непостижимое абсолютное начало мірового процесса основнымъ принципомъ своей философіи относительнаго и конечнаго. Шопенгауэръ былъ единственнымъ, который цѣликомъ принялъ ученіе о субъективной идеальности времени; но именно на примѣрѣ Шопенгауэра особенно наглядно обнаруживается, что это ученіе на дѣлѣ сводится къ утвержденію эмпирической иллюзіи абсолютнаго времени. Только дѣйствительное рѣшеніе формулированной Кантомъ антиноміи можетъ утвердить философію на новомъ, незыблемомъ основаніи. Это вполне сознавалъ Шеллингъ, изъ всѣхъ знаменитыхъ учениковъ Канта наиболѣе далекій отъ учителя по духу; по крайней мѣрѣ, такъ можно заключить изъ краснорѣчивыхъ словъ, которыми онъ прославляетъ ученіе объ антиноміяхъ, какъ «непреходящій памятникъ побѣды надъ догматизмомъ и вѣчныя пропилеи истинной философіи». Тѣмъ болѣе должны мы сожалѣть о томъ, что вмѣсто того, чтобы воспользоваться этими пропилями и проникнуть въ самое святилище, онъ предпочелъ, къ удовольствію многихъ очень почтенныхъ людей, ринуться въ фантастическую бездну своей «положительной» философіи. Дѣйствительное рѣшеніе первой кантовской антиноміи дѣла-

еть необходимымъ преодолѣніе противоположности пантеизма и теизма въ новомъ ученіи о Божествѣ. Если міръ не есть ни безконечный процессъ возникновенія и исчезновенія конечныхъ формъ, ни сотворенная, т.-е. возникшая изъ небытія по волѣ Бога дѣйствительность,—то, соотвѣтственно этому, и Богъ не можетъ быть ни всеединой сущностью, проявляющей себя въ эмпирическомъ мірѣ, ни личнымъ виновникомъ сотворенныхъ существъ. Сообразно новой точкѣ зрѣнія на метафизическое значеніе понятія времени, Богъ—если онъ есть—можетъ быть только всеобъемлющей реальностью, въ единствѣ которой всѣ конечныя существа связаны въ одно неразрывное и вѣчное кольцо. Какъ такую всеобъемлющую реальность, мы будемъ называть Божествомъ Безконечнымъ—въ томъ смыслѣ, что, заключая въ себѣ весь міръ конечныхъ реальностей, оно ничего не имѣетъ внѣ себя и, слѣдовательно, ничѣмъ не ограничено. Ниже мы остановимся подробнѣе на томъ фундаментальномъ различіи, которое имѣетъ мѣсто между этой положительной безконечностью совершенства и отрицательной безконечностью числа.

Все предыдущее изложеніе имѣетъ своей цѣлью показать, что поставленная себѣ Тейхмюллеромъ задача: преодолѣть противоположность пантеизма и теизма, логически требуется самыми основными и элементарными формами нашего познанія. Теперь мы переходимъ къ изложенію и критикѣ тейхмюллеровской попытки рѣшить эту задачу. Къ сожалѣнію, Тейхмюллеръ успѣлъ намѣтити только самыя общія контуры своей теологической концепціи: преждевременная смерть помѣшала философу развить надлежащимъ образомъ эту часть системы, которая была особенно дорога его глубоко-религіозному духу. Кто знаетъ книги Тейхмюллера, тотъ пойметъ, какъ много потеряла философская литература отъ того, что вслѣдъ за первымъ томомъ философіи религіи, въ которомъ Тейхмюллеръ даетъ превосходный философскій анализъ всѣхъ формъ религіознаго сознанія, кромѣ христіанской, не было суждено появиться второму, гдѣ должно было быть дано спекулятивное изложеніе христіанства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, систематическое обоснованіе новаго ученія объ истинномъ Богѣ. Но если Тейхмюллеръ не успѣлъ развить своего понятія о Богѣ въ подробностяхъ, то указаній, разсѣянныхъ въ

его трехъ систематическихъ сочиненіяхъ, вполне достаточно для того, чтобы дать совершенно точное представленіе о той формѣ, которую идея Бога должна была принять въ рамкахъ его философіи. Критикой этой формы мы теперь и займемся.

Согласно основному принципу тейхмюллеровской философіи, въ непосредственномъ сознаніи, на ряду съ многообразіемъ реальныхъ актовъ и идеальныхъ содержаній, столь же непосредственно и прямо дано также индивидуальное *я*, какъ субстанціальная основа всего этого многообразія. При этомъ реальные акты и идеальныя содержанія не сливаются другъ съ другомъ и не переходятъ ни другъ въ друга, ни въ свою субстанціальную основу; и въ то же время они связаны въ этой основѣ въ живое и недѣлимое единство. Мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, такую форму объединенія, при которой объединяемые моменты не поглощаются объединяющимъ ихъ центромъ, но сохраняютъ въ немъ каждый свою самостоятельность. Въ свѣтѣ этого непосредственно намъ извѣстнаго отношенія *я* къ своимъ актамъ и открывается, по взгляду Тейхмюллера, истинное отношеніе Бога къ міру. Богъ не есть отдѣльное отъ міра существо, какъ *я* не существуетъ отдѣльно отъ своихъ актовъ; но Богъ не есть также единство, переходящее въ множественность формъ, какъ *я* не переходитъ въ свои акты, а *обладаетъ* ими (эта категорія *обладанія* вообще играетъ важную роль въ философіи Тейхмюллера). Богъ есть универсальная субстанція, заключающая въ своемъ лонѣ всѣ конечныя субстанціи,—или, по нашей терминологіи, Богъ есть истинное Безконечное.

Не трудно обнаружить несостоятельность этого построенія. Если данныя непосредственнаго опыта дѣйствительно вынуждаютъ меня признать субстанціальность индивидуальнаго *я*, то это *я* уже не можетъ быть включено ни въ какое высшее единство. Субстанціальность означаетъ независимость, и поэтому субстанція, которая находится въ другой, или хотя бы только какъ-нибудь связана съ другой субстанціей, есть совершенно противорѣчивое понятіе. Отсюда вытекаетъ, что въ мірѣ можетъ существовать только либо одна субстанція, либо множество ничѣмъ не связанныхъ субстанцій. Философія, построенная на понятіи субстанціи, можетъ выбирать только между абсолютнымъ монизмомъ и абсолютнымъ индивидуализмомъ. Въ исторіи философіи эта логическая необходимость выразилась въ знаменитой проти-

воположности Спинозы и Лейбница. Беря въ своемъ ученіи о Богѣ индивидуальное *я* членомъ высшаго цѣлаго, Тейхмюллеръ отнимаетъ у него характеръ субстанціальности, на которомъ онъ такъ настаиваетъ въ другихъ частяхъ своей системы. Примѣняя, далѣе, понятіе субстанции къ Божеству, Тейхмюллеръ приходитъ къ тому же противорѣчію съ другой стороны. Въ самомъ дѣлѣ, какъ субстанція не можетъ заключаться ни въ какомъ высшемъ единствѣ, точно такъ же она не можетъ и заключать въ себѣ никакого низшаго единства, ибо все, что находится въ субстанции, тѣмъ самымъ ниспадаетъ на степень ея функціи, акта, акциденціи, модуса,—и перестаетъ быть самостоятельнымъ реальнымъ единствомъ. Если бы всѣ конечныя существа были связаны въ Богѣ такъ же, какъ въ единствѣ моего *я* связаны мои акты,—то отдѣльное самосознаніе этихъ конечныхъ существъ было бы такъ же невозможно, какъ невозможно, чтобы одинъ актъ моего *я* сознавалъ себя, какъ нѣчто противоположное другому акту. Я здѣсь возражаю не противъ той мысли, съ которой я, напротивъ, согласенъ, что конечное существо должно быть включено, какъ «моментъ» въ единство высшей реальности; но я утверждаю, что слово «моментъ» въ данномъ контекстѣ означаетъ только требованіе мыслить конечное *какъ-то* связаннымъ съ тѣмъ, что выше его,—самая же форма этой связи остается неизвѣстной и никоимъ образомъ не можетъ быть отождествлена съ тѣмъ отношеніемъ субстанции къ ея актамъ, которое намъ извѣстно изъ внутренняго опыта.

Основанное на понятіи субстанции ученіе Тейхмюллера объ отношеніи Бога къ міру съ логической необходимостью становится пантеистическимъ. Находимая мною въ моемъ внутреннемъ опытѣ индивидуальная субстанція должна быть либо независимой отъ всякаго высшаго начала, либо совпадать съ этимъ началомъ; такъ какъ первое положеніе приводитъ къ атеистическому индивидуализму, то Тейхмюллеръ вынужденъ принять второе. Такимъ образомъ, Тейхмюллеръ приходитъ къ тому выводу, что одна и та же субстанція, которая обладаетъ безконечной полнотой реальности въ Богѣ, ограничена внѣшнимъ міромъ въ конечномъ опытѣ человѣка. Но идея субстанціального единства Безконечнаго и конечнаго и есть основная идея пантеизма, какъ мы убѣдились выше. Новое ученіе о Божествѣ должно было представить Бога и человѣка, какъ двѣ реально-

сти, пребывающія другъ къ другу въ живой и нераздѣлимой взаимопроникновенности; не удивительно, что понятіе субстанціи, т.-е. независимаго и непроницаемаго бытія, оказалось непригоднымъ для обоснованія этого ученія.

Въ философіи Тейхмюллера живутъ какъ бы двѣ души: въ своемъ ученіи о человѣкѣ она утверждаетъ субстанціальность индивидуальнаго я, въ ученіи о Богѣ она низводитъ его на степень простого комплекса актовъ единой божественной субстанціи. Несовмѣстимость этихъ двухъ воззрѣній очевидна; но они соприкасаются въ одной общей ошибочной мысли, которая составляетъ основной недостатокъ философіи Тейхмюллера и источникъ всѣхъ ея заблужденій. Эта мысль состоитъ въ слѣдующемъ: по взгляду Тейхмюллера, всѣ конечныя существа связаны въ единствѣ Абсолютнаго такъ же, какъ въ единствѣ самого конечнаго я связаны его разнообразныя акты; а такъ какъ эта послѣдняя связь непосредственно дана намъ во внутреннемъ опытѣ, то отсюда вытекаетъ, что и форма связи конечныхъ существъ въ Абсолютномъ, т.-е. *абсолютная форма дѣйствительнаго міроваго порядка извѣстна намъ изъ опыта*. Но эта же мысль лежитъ въ основѣ ученія Тейхмюллера о субстанціальности индивидуальнаго я. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основано убѣжденіе Тейхмюллера въ этой субстанціальности? На томъ, что анализъ непосредственныхъ данныхъ сознанія устанавливаетъ среди нихъ такое, которому принадлежитъ свойство субстанціальности. Если изъ того обстоятельства, что во внутреннемъ опытѣ мое я является какъ субстанція, мы заключаемъ, что оно и въ дѣйствительности есть субстанція,—то ясно, что мы при этомъ исходимъ изъ той мысли, что во внутреннемъ опытѣ намъ непосредственно открывается абсолютная форма нашего дѣйствительнаго я. Въ этой мысли, вполнѣ ошибочной, несмотря на ея кажущуюся очевидность, и заключается послѣднее основаніе той неудачи, которой окончилась попытка Тейхмюллера преодолѣть пантеизмъ.

Чтобы убѣдиться въ ошибочности этой мысли, мы прежде всего должны отдать себѣ полный отчетъ въ томъ, что она заключаетъ въ себѣ не одно, а два различныхъ утвержденія: 1) во внутреннемъ опытѣ мнѣ непосредственно дано само реальное и 2) оно дано здѣсь въ той самой формѣ, въ которой оно существуетъ въ дѣйствительности, т.-е. какъ членъ абсолютнаго міроваго порядка

Прежде всего мы обращаемъ вниманіе на то, что эти два утвержденія отнюдь не связаны между собой необходимой логической связью и что, слѣдовательно, можно принимать одно изъ нихъ и въ то же время отвергать другое. Это станетъ совершенно ясно, если изъ области внутренняго опыта перейти въ область опыта внѣшняго. Я могу, наприимѣръ, думать, что во внѣшнемъ опытѣ мнѣ даны не сами внѣшніе и независимые отъ меня предметы, а только ихъ идеальные образы во мнѣ, въ моемъ сознаніи; и въ то же время утверждать, что эти образы съ совершенной точностью воспроизводятъ формальную структуру внѣшняго міра. Такова, какъ извѣстно, трансцендентально-реалистическая гипотеза Гартмана. Но если мы встанемъ на противоположную точку зрѣнія наивнаго реализма, то увидимъ, что можно утверждать непосредственную данность внѣшняго предмета въ опытѣ и въ то же время находить, что онъ данъ въ опытѣ не въ той формѣ, въ которой онъ существуетъ самъ по себѣ; ибо ни одинъ наивный реалистъ не наивенъ до такой степени, чтобы не знать, что весь внѣшній міръ данъ ему въ нѣкоторой опредѣленной перспективѣ и, слѣдовательно, не такъ, какъ онъ существуетъ абсолютно, т.-е. независимо отъ его индивидуальной точки зрѣнія. Поэтому каждое изъ двухъ указанныхъ положеній мы должны проанализировать отдѣльно. По отношенію къ первому это удобнѣе всего сдѣлать посредствомъ небольшого историческаго экскурса.

Декартъ сдѣлался основателемъ новаго періода въ исторіи развитія философіи, установивъ принципъ, согласно которому между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ существуетъ то фундаментальное различіе, что во внѣшнемъ опытѣ мнѣ даны только символы внѣшняго міра, между тѣмъ какъ въ опытѣ внутреннемъ я обладаю непосредственно подлинной реальностью своихъ субъективныхъ актовъ. Именно таковъ внутренній смыслъ знаменитаго *cogito, ergo sum*, и, такъ понятая, эта декартовская формула выражаетъ мысль, которой принадлежитъ безусловное господство надъ всей философской эпохой отъ Декарта до Канта. Какіе бы живые споры ни вели между собой мыслители этого періода, они всѣ сходятся на признаніи этой мысли. На это не обратили достаточнаго вниманія потому, что объектомъ разногласія очень скоро оказалось, на ряду съ проблематическимъ внѣшнимъ міромъ, и само «мыслящее я», въ абсо-

лутной реальности котораго никто, однако, не сомнѣвался. Такъ, на примѣръ, основатель шотландской школы, Томасъ Ридъ, находить, что во внутреннемъ опытѣ мнѣ даны только душевныя «явленія», а о производящей ихъ душевной субстанціи я узнаю лишь косвенно, посредствомъ умозаключенія по закону причинности. Это, конечно, противорѣчитъ ученію Декарта о внутреннемъ опытѣ, но нисколько не колеблетъ его основного принципа: ибо, такъ какъ для Рида «явленія» суть реальныя дѣйствія реальнаго дѣятеля, то, слѣдовательно, онъ сходится съ Декартомъ на томъ, что во внутреннемъ опытѣ непосредственно дана сама реальность. Но не только черезчуръ довѣрчивый Ридъ, а и прославленный своимъ скептицизмомъ Юмъ не проявляетъ въ этомъ пунктѣ никакого скептицизма. Юмъ только полемизируетъ противъ того воззрѣнія, по которому данныя внутренняго опыта непосредственно въ себѣ содержатъ или необходимо предполагаютъ въ своей основѣ нѣкоторое субстанціальное единство. По его мнѣнію, во внутреннемъ опытѣ не дано ничего, кромѣ невѣроятно быстрой смѣны отдѣльныхъ ощущеній; и онъ заключаетъ отсюда, что наше я и есть не что иное, какъ такой невѣроятно быстрый потокъ ничѣмъ не связанныхъ «явленій». Ясно, что точка зрѣнія Юма не отрицаетъ, а напротивъ, предполагаетъ тотъ принципъ, согласно которому во внутреннемъ опытѣ мнѣ непосредственно дана подлинная реальность моего я.

Первымъ философомъ, который дѣйствительно порвалъ съ этимъ принципомъ и своимъ авторитетомъ заставилъ философскую мысль считаться съ возможностью противоположной точки зрѣнія, былъ Кантъ. Ученіе Канта объ опытѣ есть одно изъ наиболѣе сложныхъ, трудныхъ и темныхъ ученій, какія когда либо появлялись въ философіи; это достаточно доказывается тѣмъ, что до сихъ поръ, послѣ того, какъ на его истолкованіе было потрачено несравненно больше усилій, чѣмъ на какое-либо другое философское произведеніе, врядъ ли можно найти двухъ сколько-нибудь самостоятельныхъ философовъ, которые ссшлись бы въ его пониманіи. Поэтому всякій, кто высказываетъ свой взглядъ на Канта, можетъ быть а ргіогі увѣренъ, что большинство «кантіанцевъ» увидитъ въ этомъ взглядѣ только доказательство того, что его авторъ не сумѣлъ проникнуть въ самую сущность новоизобрѣтеннаго Кантомъ спеціально философскаго ме-

года—универсальнаго средства для рѣшенія, или, вѣрнѣе, устраненія всѣхъ философскихъ вопросовъ.

Какъ бы то ни было, мнѣ представляется несомнѣннымъ, что сущность кантовскаго ученія объ опытѣ сводится къ слѣдующему: по основной мысли Канта, внутренній и внѣшній опытъ суть двѣ равноправныя и несводимыя другъ къ другу области единого, замкнутаго въ себѣ, категоріально обоснованнаго и поэтому во всѣхъ своихъ моментахъ идеальнаго цѣлаго. Поэтому, съ одной стороны, Кантъ доказываетъ противъ берклеевского идеализма, или, вѣрнѣе, психологизма, что внутренній опытъ не имѣетъ никакого преимущества передъ внѣшнимъ въ смыслѣ первоначальности или производности; а, съ другой стороны, онъ настаиваетъ на томъ, что внутренній опытъ не имѣетъ никакого преимущества также и въ смыслѣ познавательной цѣнности; и именно въ этомъ пунктѣ Кантъ разрываетъ съ принципомъ Декарта. Внутренній опытъ есть только одна изъ двухъ равноправныхъ областей единого научнаго опыта, и въ немъ такъ же мало открывается подлинная реальность я, какъ въ опытѣ внѣшнемъ реальность внѣшняго міра. Этотъ двойственный характеръ антипсихологизма и феноменализма и сообщаетъ кантовскому ученію все его своеобразие. Кантъ пришелъ такимъ образомъ къ точкѣ зрѣнія, діаметрально противоположной той, на которой стоитъ Юмъ. Если для Юма только явленія подлинно реальны, потому что только они даны въ опытѣ,—то для Канта, наоборотъ, все данное въ опытѣ не есть подлинная реальность, потому что оно есть только явленіе. Очевидно, что слово «явленіе» употребляется здѣсь въ двухъ совершенно различныхъ значеніяхъ и что, слѣдовательно, феноменализмъ Юма не имѣетъ ничего общаго, кромѣ названія, съ феноменализмомъ Канта.

Итакъ, Кантъ учитъ, что какъ во внѣшнемъ опытѣ мнѣ дано только явленіе, только символъ внѣшняго міра, такъ же и въ опытѣ внутреннемъ я имѣю дѣло только съ символомъ моего собственнаго я. И вотъ я рѣшительно утверждаю, что это ученіе несостоятельно. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что въ основѣ внутреннихъ явленій лежитъ нѣкоторый совершенно неизвѣстный намъ, «трансцендентальный» предметъ; но вѣдь подъ нашимъ реальнымъ я мы разумѣемъ не этотъ запредѣльный и невѣдомый x, а только то живое единство внутреннихъ явленій, которое непосредственно находитъ само себя

во внутреннемъ опытѣ. Когда мы говоримъ о внѣшнемъ мірѣ, мы имѣемъ въ виду совокупность предметовъ, независимыхъ отъ нашего опыта; поэтому а priori допустима мысль, что эти предметы не входятъ въ нашъ опытъ непосредственно, а представлены въ немъ какими-нибудь субъективными элементами. Но какой смыслъ въ утвержденіи, что и само мыслящее я есть только явленіе реальнаго, когда подъ реальнымъ я нельзя понимать чтонибудь другое, кромѣ живого единства непосредственно переживаемыхъ «мыслей» (я здѣсь употребляю это слово въ широкомъ смыслѣ Декарта)? Самое большее, что могъ утверждать Кантъ, это то, что мое реальное я есть явленіе нѣкоторой иной, запредѣльной и непостижимой реальности ¹⁾, но никакъ не то, что непостижимо само это реальное я. Пользуясь терминами Канта, можно сказать, что непосредственно воспринимаемая реальность «мыслящаго я» есть предметъ аналитическаго сужденія, и поэтому не можетъ быть поколеблена ни кантовскими, ни какими-либо другими соображеніями.

Мы пришли къ выводу, что во внутреннемъ опытѣ мнѣ непосредственно дано само реальное я. Но тутъ возникаетъ дальнѣйшій вопросъ—и съ нимъ мы переходимъ къ нашему второму положенію. Мое я мнѣ дано, какъ нѣчто субстанціально отличное отъ такъ называемыхъ внѣшнихъ вещей и находящееся въ процессѣ непрерывнаго измѣненія. Спрашивается: суть ли эта субстанціальность и эта текучесть подлинныя свойства моего я, составляющія абсолютную форму его существованія—или же оно только является съ этими свойствами самому себѣ, въ своемъ ограниченномъ индивидуальномъ опытѣ? Если есть абсолютное міровое око, видящее весь міръ такимъ, каковъ онъ есть въ своей собственной, абсолютной дѣйствительности,—то видитъ ли оно въ этомъ мірѣ мое и всякое другое индивидуальное я такимъ же текучимъ и замкнутымъ въ своей субстанціальности, или же эти свойства обусловлены искажающей подлинную дѣйствительность ограниченностью индивидуальной точки зрѣнія? На первый взглядъ можетъ показаться, что на этотъ вопросъ нельзя дать отвѣта, потому что ограниченное индивидуальное я не мо-

1) Эта мысль лежитъ въ основѣ высоко замѣчательнаго, но, къ сожалѣнію, мало замѣченнаго философскаго построенія Африкана Спира. Его главное сочиненіе „Denken und Wirklichkeit“ появилось въ 70-хъ годахъ.

жетъ вѣдь пресуществиться въ то гипотетическое, универсальное сознаніе, о которомъ я только что говорилъ. Но, къ счастью: вовсе нѣтъ надобности въ такомъ магическомъ превращеніи, и нашъ вопросъ рѣшается при помощи самаго простаго и притомъ всѣми признаваемаго логическаго принципа. А именно: если окажется, что признавая форму внутренняго опыта абсолютной и окончательной формой существованія даннаго въ немъ реальнаго, мы тѣмъ самымъ съ логической необходимостью впутываемся въ неразрѣшимое противорѣчіе, то это будетъ неопровержимымъ доказательствомъ того, что реальное существуетъ не въ той формѣ, въ какой оно самому себѣ является. Такое доказательство намъ теперь не трудно будетъ дать. Для простоты мы ограничимся однимъ свойствомъ текучести. Мы видѣли выше, что понятіе реальнаго теченія во времени приводитъ мысль къ внутреннему противорѣчію: реальное теченіе не можетъ быть безначальнымъ и не можетъ имѣть начала, и, слѣдовательно, оно вообще не можетъ существовать. Мы должны, значитъ, признать, что то же самое я, которое самому себѣ является, какъ вѣчно текущее, въ дѣйствительности существуетъ, какъ вѣчно законченное. Но это, въ свою очередь, составляетъ противорѣчіе, потому что одно и то же реальное не можетъ существовать въ двухъ различныхъ и другъ друга исключаящихъ формахъ. Это новое противорѣчіе неустранимо, потому что оба его члена равно необходимы: необходимо, съ одной стороны, признать, что реальное существуетъ, какъ законченное цѣлое; а, съ другой стороны, также неоспоримо, что реальное является себѣ, какъ потокъ смѣняющихся другъ друга состояній ¹⁾. Найденное противорѣчіе мы, слѣдовательно, должны рѣшить. Но это рѣшеніе возможно только однимъ путемъ: мы должны признать, что наше реальное я въ абсолютномъ порядкѣ существуетъ не само въ себѣ, *не какъ субстанція*, а какъ моментъ въ нѣкоторомъ высшемъ единствѣ. Тогда противорѣчіе между требованіемъ мысли и характеромъ даннаго исчезнетъ; ибо понятно, что реальное, взятое во внутреннемъ опытѣ отвлеченно отъ того высшаго единства, въ которомъ оно существуетъ, является себѣ не въ той

¹⁾ Этотъ послѣдній пунктъ требуетъ особаго доказательства, которое здѣсь не можетъ быть дано. Его доказательству посвящены, между прочимъ, наиболѣе блестящія страницы Бергсона.

формѣ, въ которой оно существуетъ въ этомъ единствѣ,—подобно тому, какъ та часть земной поверхности, которую я могу окинуть взглядомъ, представляется мнѣ въ видѣ плоскаго круга, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ, будучи частью шара, она обладаетъ свойствомъ кривизны. Такимъ образомъ, конечная реальность, будучи взята сама по себѣ, распадается въ противорѣчіяхъ; но она становится способной выдержать огненное испытаніе мысли, какъ только мы включимъ ее въ единство Реальности Безконечной. Таковъ единственный логически правильный путь, которымъ можетъ и должна быть обоснована идея Безконечнаго—эта высшая идея разума и бессмертное средоточіе всякой истины.

Мы достигли теперь такого пункта, съ котораго намъ открывается послѣднее основаніе той неудачи, которая постигла попытку Тейхмюллера обосновать новое ученіе о Божествѣ, какъ безконечной реальности. Тейхмюллеръ исходитъ изъ невысказаннаго и ничѣмъ не доказаннаго предположенія, что въ непосредственномъ самосознаніи реальное дано себѣ въ своей абсолютной формѣ; такимъ образомъ, онъ закрываетъ для себя единственныя узкія ворота, черезъ которыя, какъ мы только что указали, возможенъ доступъ къ истинной идеѣ безконечнаго. Содержаніе внутренняго опыта, *implicite* уже субстанціализированное до всякаго изслѣдованія, естественно противится затѣмъ включенію себя въ какое бы то ни было высшее единство. Съ другой стороны, Безконечное, построенное по типу отношеній, заимствованныхъ изъ внутренняго опыта, неправомѣрно психологизируется и тѣмъ самымъ искажается въ самой своей сущности. Ибо основная теоретическая функція идеи Безконечнаго въ томъ именно и состоитъ, чтобы вывести мысль за предѣлы того порядка, который данъ въ опытѣ, и дать ей опору и успокоеніе въ элементѣ иного, *трансцендентальнаго* плана бытія. Въ этомъ отношеніи внутренній опытъ не имѣетъ никакихъ преимуществъ передъ внѣшнимъ. *Transcende te ipsum*. Всякая попытка сдѣлать отношеніе Безконечнаго къ конечному наглядно постижимымъ посредствомъ аналогіи съ внутреннимъ опытомъ приводитъ только къ тому, что оно дѣлается противорѣчивымъ и вовсе перестаетъ существовать для мысли.

Мы рассмотрѣли ту форму отношенія, которую Тейхмюллеръ устанавливаетъ между Богомъ и міромъ, и убѣдились, что она вводитъ въ его философію пантеистическій моментъ. Теперь мы переходимъ къ слѣдующему вопросу: какъ опредѣляетъ философія Тейхмюллера жизнь Божества въ ея собственной сущности? Въ этомъ отношеніи Тейхмюллеръ слѣдуетъ теистической традиціи и мыслить Бога какъ всеумудрое, всеблагое и всемогущее существо. Въ божественномъ духѣ, какъ его мыслить Тейхмюллеръ, соединяются, говоря словами католическаго поэта,

*la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore.*

Выше мы показали, что представленіе о Богѣ, какъ о существѣ, одаренномъ разумомъ и волей, составляетъ необходимый моментъ въ строго опредѣленной системѣ богопониманія, которую мы назвали теистической и основная идея которой заключается въ опредѣленіи Бога, какъ личнаго Творца вселенной. Теперь намъ предстоитъ показать, что это теистическое представленіе находится въ рѣшительномъ противорѣчій съ идеей Бога, какъ безконечной реальности.

Но прежде, чѣмъ перейти къ этому доказательству, нужно сказать нѣсколько словъ о томъ источникѣ, изъ котораго Тейхмюллеръ почерпаетъ указанное представленіе о Богѣ. Тейхмюллеръ учитъ, что абсолютная субстанція Бога постигается нами также непосредственно, какъ и наше собственное я. И это нисколько не удивительно: ибо, какъ мы видѣли, между Богомъ и человѣкомъ въ системѣ Тейхмюллера должно въ концѣ-концовъ установиться отношеніе субстанціального единства; именно въ этомъ пунктѣ философія Тейхмюллера ниспадаетъ съ высоты своего замысла въ сторону пантеизма. Но теперь у насъ рѣчь идетъ не о божественной субстанціи, а о тѣхъ реальныхъ актахъ, которые она въ себѣ заключаетъ и которые составляютъ содержаніе божественной жизни. Ясно, что эти акты не могутъ быть для конечнаго духа предметомъ непосредственнаго осознанія. Но въ такомъ случаѣ единственный способъ получить объ нихъ какое-нибудь представленіе состоитъ въ умозаключеніи по аналогіи со своимъ собственнымъ внутреннимъ опытомъ. Только одна реальность дана мнѣ непосредственно—реальность моего собственнаго я; всякую другую реальность я могу себѣ пред-

ставить не иначе, какъ только по аналогіи съ самимъ собой. Противъ правомѣрности этого метода познанія часто возражали, и одинъ извѣстный представитель нѣмецкаго матеріализма называлъ «вѣрой угольщика» всякое воззрѣніе, истолковывающее внѣшній міръ по аналогіи съ внутреннимъ опытомъ. Если этимъ презрительнымъ названіемъ хотятъ выразить, что методомъ аналогіи инстинктивно руководится въ своемъ познаніи мышленіе простого народа, то эта несомнѣнная правда. Но только наивное высокомѣріе ученаго нѣмецкаго педанта могло усмотрѣть въ этой общечеловѣчности метода доказательство его логической непригодности. Какъ будто въ утонченнѣйшемъ научномъ мышленіи философа и въ натуралистическомъ міровоззрѣніи обыкновеннаго человѣка дѣйствуетъ не одна и та же объективная логика, какъ въ примитивныхъ орудіяхъ дикаря и въ сложнѣйшихъ произведеніяхъ современной техники проявляются одни и тѣ же простые законы механики и физики! Различіе между донаучнымъ и научнымъ мышленіями можетъ состоять только въ томъ, что послѣднее примѣняетъ сознательно, критически и систематически тѣ же методы познанія, которыми первое орудуетъ инстинктивно и произвольно. Что въ частности методъ аналогіи составляетъ совершенно необходимое орудіе познанія, достаточно доказывается тѣмъ, что ни одинъ философъ, на какія бы высоты абстрактной мысли онъ ни подымался, не можетъ отказаться отъ убѣжденія въ одушевленности другихъ людей; и это убѣжденіе имѣетъ вовсе не практической только, какъ иногда утверждаютъ, а чисто теоретической характеръ, потому что безъ него невозможно сдѣлать и шагу въ области пониманія дѣйствительности. А между тѣмъ убѣжденіе въ одушевленности другихъ людей имѣетъ своимъ единственнымъ логическимъ источникомъ методъ аналогіи. Этотъ же методъ долженъ быть примѣненъ къ познанію внутренней жизни Божества. Выше я привелъ основаніе, которое заставляетъ насъ признать бытіе безконечно реальнаго Существа; но разъ такое Существо есть, то мы должны его мыслить какъ живую и самосознательную реальность; ибо только такую реальность мы вообще знаемъ, и пока намъ не будетъ убѣдительно доказано, что признакъ жизни и самосознанія противорѣчитъ понятію безконечнаго и абсолютнаго бытія, до тѣхъ поръ мы должны считать, что понятіе безсознательнаго Бога есть пустая и произвольная и, слѣдовательно, не

имѣющая никакой научной цѣнности гипотеза. Если же мы оста- навливаемся на общемъ понятіи жизни и протестуемъ противъ распространенія на понятіе Божества также и извѣстныхъ намъ изъ нашего внутренняго опыта специфическихъ жизненныхъ функцій познанія и воли, то только потому, что мы усматриваемъ именно такое противорѣчіе между этими функціями и понятіемъ безконечной реальности. Къ доказательству этой противорѣчиво- сти мы теперь и переходимъ.

Я начинаю съ понятія воли. Что безконечное, т. е. заключаю- щее въ себѣ всю полноту реальности, Существо не можетъ ни въ чемъ терпѣть недостатка и, слѣдовательно, ничего не можетъ хотѣть,—эта мысль настолько проста и самоочевидна, что не удивительно, что она повторяется у самыхъ различныхъ по духу мыслителей. Ея классическимъ выразителемъ по праву считается Спиноза: но въ своей основной логической сущности она нахо- дится уже у Платона, который часто доказываетъ, что совер- шенный мудрецъ не можетъ стремиться къ мудрости, обладаю- щій совершенной красотой не можетъ хотѣть красоты и т. д. Отсюда непосредственно вытекаетъ заключеніе, что Обладатель всей реальности не можетъ *ничего* хотѣть и, слѣдовательно, во- обще не можетъ быть хотящимъ существомъ. Изъ мыслителей богословскаго лагеря, добровольно подчинившихъ свою мысль внѣшнему авторитету, Августинъ особенно живо чувствовалъ и энергично подчеркивалъ парадоксальность, заключающуюся въ сочетаніи понятій: самодовлѣющий творецъ—*sine indigentia crea- tor!* Но для великаго учителя Церкви эта парадоксальность была только выраженіемъ безконечной таинственности Существа Божія, которое постижимо лишь постольку, поскольку оно само частич- но открываетъ себя въ Св. Писаніи и Преданіи. Выше, обсу- ждая основной принципъ Ренувье, мы имѣли случай указать на недопустимость въ философіи такого употребленія понятія «не- постижимый». Если два признака, которые мы вынуждены при- писать какому либо существу, взаимно исключаютъ другъ друга, то мы не можемъ оставить ихъ въ этомъ отношеніи неприми- реннаго противорѣчія: въ преодолѣннн противорѣчій заключается весь смыслъ философской работы, отказаться отъ этой задачи значитъ отказаться отъ философіи. Если Богъ есть подлинное Безконечное, то Онъ не можетъ быть творцомъ, потому что актъ творенія предполагаетъ потребность въ томъ, чего еще

нѣтъ: если Богъ есть творецъ, то, значить, Онъ не есть подлинное Безконечное. Можно потратить много усилій ума на затемнѣніе этой истины, но невозможно поколебать ее. Въ своей наиболѣе утонченной и спиритуализированной формѣ попытка примирить понятіе Безконечнаго съ понятіемъ творца состоитъ въ томъ, чтобы мыслить волю Безконечнаго, какъ любовь т. е. желаніе блага не себѣ, а другому. Но и эта возвышенная мысль не спасаетъ понятіе волящаго Безконечнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если благо полагаемаго Богомъ міра существуетъ вѣчно, то оно не можетъ быть предметомъ божьей воли: а если оно возникаетъ въ силу творческаго акта въ опредѣленный моментъ, то тѣмъ самымъ во внутреннюю дѣйствительность Божества вносится элементъ времени, который разрушаетъ его положительную безконечность.—Вмѣстѣ съ функцией воли падаетъ и атрибутъ всемогущества, потому что всемогущимъ называется такое существо, которое можетъ привести въ исполніе все, что хочетъ.

Мы переходимъ теперь къ функции познанія. При этомъ я прежде всего долженъ напомнить о фундаментальномъ различіи между понятіями сознанія и познанія. Познаніе есть опредѣленная реальная функція, состоящая въ отнесеніи даннаго къ его идеѣ, сознаніе же есть свойство, принадлежащее любой реальной функціи, познавательной какъ и всякой другой, и состоящее въ томъ, что функционирующее реальное не просто существуетъ, а существуетъ въ себѣ и для себя, какъ субъектъ живого индивидуальнаго опыта. Оставляя за Безконечнымъ свойство самосознанія и жизни, я утверждаю только, что оно не можетъ быть субъектомъ познанія. Въ самомъ дѣлѣ, сущность познанія заключается въ отнесеніи даннаго въ опытѣ содержанія къ его интеллигибельному началу или вѣчной идеѣ, въ которой это содержаніе находитъ опору для своего шаткаго и неустойчиваго существованія. Можно различно понимать путь, которымъ мыслящій умъ приходитъ къ опознанію идеи, а также различно изображать внутреннюю структуру этого идеальнаго бытія и его отношеніе къ міру реальныхъ явленій. Но одно несомнѣнно: вѣчная идея соотносительна съ тѣмъ временнымъ феноменальнымъ существованіемъ, надъ которымъ она проявляетъ свою идеальную власть. «Покоящійся полюсъ» идеи такъ же невозможенъ безъ подчиненнаго ему «потока явленій», какъ государь безъ подданныхъ или законъ безъ гражданъ. Откуда

слѣдуетъ: такъ какъ въ безконечномъ опытѣ нѣтъ временнаго порядка, который вѣдь обусловленъ только ограниченностью конечнаго сознанія, то въ Безконечномъ не можетъ также имѣть мѣста процессъ отнесенія феноменальнаго къ стоящему надъ нимъ міру идей. вмѣстѣ съ дуализмомъ идеи и факта упраздняется самая возможность познавательной дѣятельности. Пусть намъ на это не возражаютъ, что при такомъ воззрѣніи истина, будучи связана въ своемъ бытіи съ конечнымъ субъектомъ, сама дѣлается конечной, релятивизируется и психологизируется. Это возраженіе совершенно не попадаетъ въ цѣль. Истина по своему своему опредѣленію есть вѣчная идея, универсальный законъ явленій, и ея абсолютность нисколько не зависитъ отъ того или другого метафизическаго взгляда на окончательный смыслъ и значеніе самой этой двойственности истины и явленія. Истина абсолютна: но отсюда мы не должны непременно тотчасъ заключить, вмѣстѣ съ Платономъ и современными неоплатониками, что самая двойственность идеальнаго и реальнаго также абсолютна. Если есть какая-нибудь трудность въ томъ, чтобы понять, какимъ образомъ конечный, ограниченный, «психологическій» субъектъ въ актѣ познанія полагаетъ сверхпсихологическіе, универсальные и абсолютные законы явленій, то эта трудность остается въ полной силѣ и въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что истина существуетъ независимо отъ познающаго субъекта и въ актѣ познанія только «усматривается». Ибо эта трудность въ одинаковой мѣрѣ относится *къ какой бы то ни было* связи между реальнымъ, психологическимъ субъектомъ и идеальной, сверхпсихологической истиной. Но въ наличности этой связи не можетъ сомнѣваться ни одна гносеологическая теорія, какъ бы далеко онѣ ни расходились въ ея объясненіи, потому что эта связь конституируетъ самую сущность познавательнаго акта.—Итакъ, Безконечное не можетъ быть познающимъ, потому что абсолютный міровой порядокъ, какъ онъ вѣчно существуетъ въ его опытѣ, не можетъ имѣть надъ собой никакихъ идеальныхъ законовъ и не можетъ также носить въ себѣ непримиренную двойственность идеальнаго и реальнаго, интеллигибельнаго и эмпирическаго начала.

Мы пришли къ тому результату, что Безконечное не можетъ быть ни мыслящимъ, ни волящимъ—и, слѣдовательно, не можетъ обладать ни моральнымъ, ни интеллектуальнымъ совершенствомъ

именно потому, что этого не допускаетъ его высшее, абсолютное совершенство метафизическое. Идея Бога, какъ безконечно совершеннаго Существа, на порогѣ новой философіи была поставлена въ центрѣ философскаго міросозерцанія могучей мыслью Декарта и осталась господствующей во всей метафизикѣ XVII-го вѣка. Однако, въ той формулировкѣ, которую эта идея получила у Декарта и его преемниковъ, она заключала въ себѣ противорѣчивые элементы, искажившіе ея истинную сущность и сдѣлавшіе ее непригодной къ тому, чтобы служить фундаментомъ для истинной философіи. Такъ, самъ Декартъ, слѣдуя традиціи, связалъ понятіе метафизическаго совершенства съ представленіемъ о безконечномъ совершенствѣ ума и безграничномъ могуществѣ воли, и эта связь, питаемая, съ одной стороны, все еще могучимъ вліяніемъ церковнаго ученія, а съ другой—естественной склонностью человѣка реализовать свой идеаль, упрочилась настолько, что многимъ, несомнѣнно, покажется парадоксальнымъ и унижающимъ достоинство Бога утвержденіе, что эти два порядка совершенства логически несомѣстимы. Въ другомъ направленіи понятіе метафизической безконечности исказилось у Спинозы. Несмотря на то, что Спиноза повторяетъ декартовское различеніе положительной и отрицательной безконечности, *infinitum* и *indefinitum*, онъ свою абсолютно совершенную субстанцію въ самомъ же началѣ системы (въ шестомъ опредѣленіи первой части своей Этики) надѣляетъ безконечнымъ количествомъ атрибутовъ, и такимъ образомъ, самъ того не сознавая, кладетъ въ основу всего своего метафизическаго зданія, столь величественнаго во многихъ отношеніяхъ, невыносимое противорѣчіе актуальной численной безконечности. Одной изъ важнѣйшихъ задачъ истинной философіи Безконечнаго должно быть, поэтому, самое строгое разграниченіе различныхъ значеній и употребленій понятія безконечности. Мы различаемъ прежде всего отрицательную безконечность числа и положительную безконечность совершенства: первая означаетъ, что ни одинъ членъ счисляемаго ряда не можетъ быть его абсолютной границей, потому что каждая граница въ этомъ ряду должна быть снята дальнѣйшимъ движеніемъ; вторая есть свойство того, что не имѣетъ границъ потому, что не имѣетъ ничего внѣшняго для себя. Отрицательная или численная безконечность, по самому опредѣленію своего понятія, не мо-

жетъ быть данной или актуальной, потому что она состоитъ въ послѣдовательномъ снятіи всякой данной границы. Поскольку она берется именно въ этомъ смыслѣ безконечнаго движенія, какъ мысленный методъ, она свободна отъ всякаго противорѣчія: въ этомъ своемъ истинномъ значеніи она и составляетъ основное понятіе дифференціальнаго исчисленія и постольку является важнѣйшимъ орудіемъ научнаго познанія сплошныхъ величинъ и непрерывныхъ процессовъ. Но какъ только безконечное число, сознательно или безсознательно, берется какъ данная и готовая величина, такъ въ самое средоточіе мысли проникаетъ разрушающее ея противорѣчіе: и добычей этого противорѣчія неминуемо становится всякое міросозерцаніе, принимающее реальность времени и пространства. Положительная безконечность принадлежитъ всему, что, въ какой бы то ни было области, обладаетъ такой полнотой совершенства, которая дѣлаетъ невозможнымъ его дальнѣйшее возрастаніе. Въ этомъ смыслѣ понятіе безконечнаго совпадаетъ съ понятіемъ абсолютнаго и діаметрально противоположно отрицательной безконечности. Такъ мы говоримъ объ абсолютно чистой водѣ, объ абсолютной власти, объ абсолютной свободѣ и т. д. Чувственнымъ символомъ этой безконечности служитъ кругъ, какъ символомъ и въ то же время примѣромъ отрицательной безконечности можетъ служить какая нибудь безконечная кривая, напримѣръ, парабола или гипербола. Изъ неопредѣленнаго множества различныхъ порядковъ совершенства для насъ особенно важно выдѣлить и противопоставить другъ другу безконечное совершенство познанія и воли и безконечное совершенство абсолютной метафизической реальности: первое есть нашъ человѣческій *идеалъ*, второе—безконечная реальная основа всякой конечной реальности. Въ смѣшеніи этихъ двухъ различныхъ порядковъ совершенства заключается основной недостатокъ традиціоннаго декартовскаго и ничѣмъ отъ него по существу не отличающагося тейхмюллеровскаго теизма.

Несовмѣстимость теистической, т.-е. въ сущности антропоморфической концепціи Божества съ точкой зрѣнія Безконечнаго весьма наглядно проявляется въ слѣдующей апоріи, къ которой приводитъ это противорѣчивое соединеніе. Послѣ того, какъ началу познанія, обожествленному античной мыслью, на протяженіи многихъ вѣковъ принадлежало нераздѣльное господство въ царствѣ духа, явилось христіанство и въ жизни сердца,

въ обращеніи естественной воли, въ смиреніи, всепрошеніи и любви къ врагамъ открыло новый міръ, новый и высшій порядкъ духовнаго существованія. Въ свѣтъ этой новой жизни, этой Vita Nuova челоѣчества, созданія античнаго генія, даже величайшія, не переставая изумлять насъ высотой мысли и несравненнымъ изяществомъ формы, въ то же время производятъ на насъ такое впечатлѣніе, какъ будто они движутся въ пространствѣ, лишенномъ третьяго измѣренія. Это вступленіе въ духовную жизнь новой міровой державы не могло, конечно, не отразиться также въ сферѣ абстрактныхъ понятій философіи. Въ лицѣ Августина, одного изъ самыхъ пламенныхъ и геніальныхъ апостоловъ новаго духа, принципъ воли впервые выступилъ съ притязаніемъ на абсолютное значеніе; и съ тѣхъ поръ борьба стараго и новаго бога не угасала въ философіи, вспыхивая съ новой силой всякій разъ, когда философская мысль переживала періодъ обновленія и подѣема. Эта же борьба выражается въ противоположности направленій сильно обмельѣвшихъ ручьевъ и ручейковъ современной нѣмецкой философіи, а именно марбургской и фрейбургской школъ. Насъ здѣсь интересуетъ та форма, которую эта борьба приняла въ знаменитомъ спорѣ Декарта и Лейбница о метафизическомъ значеніи вѣчныхъ истинъ. Какъ извѣстно, Декартъ утверждалъ, что необходимыя истины логики и математики являются продуктомъ абсолютнаго божественнаго произвола; онѣ таковы, потому что этого хочетъ Богъ; онѣ стали бы другими, если бы воля Бога могла измѣниться. Напротивъ, Лейбницъ настаивалъ на абсолютномъ значеніи вѣчныхъ истинъ, идеальная власть которыхъ распространяется на самый источникъ всего существующаго. Эта контроверза не можетъ быть разрѣшена на той почвѣ, на которой стоятъ спорящіе: ибо несомнѣнно, что оба противника правы въ томъ, что они отрицаютъ, и неправы въ томъ, что утверждаютъ. Въстѣ съ Декартомъ необходимо признать, что Божество, ограниченное хотя бы идеальной необходимостью вѣчныхъ истинъ, перестаетъ быть подлиннымъ Абсолютнымъ и уподобляется миѣическому деміургу Платона, который въ своей творческой дѣятельности связанъ внѣшней необходимостью матеріи, или Зевсу поэтовъ, надъ которымъ стоитъ неумолимая Мойра. Но, съ другой стороны, столь же справедливо воззрѣніе Лейбница, что вѣчныя истины въ своемъ идеальномъ строѣ не могутъ зависѣть ни отъ

какой воли, даже всемогущей. Всемогущее существо может привести въ исполненіе все, что хочетъ; но поскольку оно познаетъ, т.-е. опредѣляетъ желаемый объектъ идей, оно по необходимости связано этой идеей,—потому что идея и есть не что иное, какъ система необходимыхъ отношеній между различными элементами объекта. Познаніе перестанетъ быть познаніемъ, ибо утратитъ свой существеннѣйшій признакъ, если мы припишемъ познающему субъекту свободу по отношенію къ познаваемой истинѣ. Единственный способъ разрѣшить это противорѣчіе состоитъ въ томъ, чтобы признать, что самая двойственность познанія и воли теряетъ всякій смыслъ въ примѣненіи къ Безконечному.

Еще большаго напряженія вопросъ о приматѣ двухъ основныхъ стихій чловѣческаго духа достигъ въ пантеистической философіи нѣмцевъ, которая расцвѣла такимъ могучимъ цвѣтомъ на почвѣ, разрыхленной тяжелымъ плугомъ Канта. Здѣсь вопросъ былъ уже не въ томъ, какому принципу приписать первенство въ Абсолютномъ, а въ томъ, какой принципъ представить, какъ само это Абсолютное. Спекулятивной системѣ Гегеля, которая изъ логической идеи производитъ посредствомъ діалектическаго процесса все конкретное содержаніе природы и исторіи, противостоитъ созерцательная мистика Шопенгауэра, открывающая во внутреннемъ опытѣ воли глубочайшій корень и смыслъ чловѣческой и міровой жизни. Несомнѣнно, что обѣ эти концепціи прежде всего односторонни и что изъ идеи такъ же невозможно «вывести» волю, какъ, обратно, изъ воли—идею. Познаніе и воля суть и остаются двумя различными и несводимыми другъ къ другу функціями конечнаго духа. Тѣмъ не менѣе основной недостатокъ этихъ системъ не въ ихъ одностороннемъ освѣщеніи міра и жизни, а во внутренней противорѣчивости ихъ принципа. Ибо Абсолютное не можетъ быть идеей, какъ оно не можетъ быть волей. Поэтому попытка Гартмана преодолѣть противоположность Гегеля и Шопенгауэра путемъ «синтеза» ихъ принциповъ, т.-е. превращенія воли и идеи въ два равноправныхъ атрибута единой метафизической субстанціи, съ самаго начала была обречена на неудачу и привела ея автора только къ безсильному синкретизму, лишенному всего эстетически-привлекательнаго и чловѣчески значительнаго, что было въ одностороннемъ, но лично гениальномъ творествѣ его великихъ предшественниковъ.

Но если Безконечная Жизнь не можетъ быть ни мышленіемъ,

ни волей, то спрашивается: что же она такое? На это можетъ быть только одинъ отвѣтъ: это для насъ принципиально и абсолютно непостижимо. Что такое жизнь, мы знаемъ только потому, что мы сами живыя существа: о всякой другой жизни мы можемъ имѣть представленіе только по аналогіи съ нашей собственной: тамъ, гдѣ философская критика показываетъ, что умозаключеніе по аналогіи неправомѣрно, мы стоимъ передъ непостижимымъ. Какъ пантеистическій моментъ въ философіи Тейхмюллера обусловленъ тѣмъ, что опытно непостижимое отношеніе Безконечнаго къ конечному онъ отождествляетъ съ известнымъ намъ изъ внутренняго опыта отношеніемъ я къ своимъ актамъ,—такъ теистическій характеръ его системы выражается въ томъ, что непостижимую для насъ въ своей собственной внутренней сущности жизнь Бога онъ представляетъ себѣ по аналогіи съ функціями конечнаго духа. Мы пришли, такимъ образомъ, къ результату, который долженъ глубоко удовлетворить всякое истинно-религіозное сознаніе: Безконечная Жизнь такъ возвышенна и совершенна, что для конечныхъ духовъ она навѣки непостижима. Я говорю: *непостижима*, а не *непознаваема*, потому что выше я привелъ основаніе, по которому нахожу, что идея Безконечной Реальности есть необходимая и основная идея мыслящаго разума. Только такая философія, которая вводитъ въ кругъ основныхъ опредѣленій своего абсолютнаго начала категорію непостижимости, можетъ осуществить дѣйствительное, а не кажущееся только, глубинное, а не поверхностное примиреніе научной мысли съ религіознымъ сознаніемъ. Ибо непостижимое и таинственное есть родная стихія религіи, источникъ ея жизни, начало и конецъ ея развитія. Именно поэтому основные догматы христіанства самой своей ирраціональностью, которая отнимаетъ у нихъ всякое познавательное значеніе, такъ глубоко притягательны для живого религіознаго сознанія, для котораго они естественно превращаются въ символы непостижимости таинственнаго Существа Божія. Истинный Богъ есть сокровенный Богъ, *Deus absconditus*, Св. Писанія, и истинная молитва есть всегда обращеніе къ тому Невѣдомому Богу, которому, по свидѣтельству апостола Павла, ставили жертвенники благочестивые и мудрые аѳиняне ¹⁾.

¹⁾ Я здѣсь говорю только о непостижимости Бога, какъ онъ существуетъ въ самомъ себѣ. Возможность непосредственнаго переживанія Бога, Вопросы философіи, кн. 126.

Теперь мы должны показать, что та точка зрѣнія на Божество, съ которой мы критиковали систему Тейхмюллера, дѣйствительно представляет собою спекулятивный синтезъ пантеистическаго и теистическаго воззрѣній.—Согласно пантеистическому воззрѣнію, Богъ есть безконечная и безсознательная сущность; согласно теистическому — онъ есть самосознательное существо, обладающее функціями мышленія и воли и, слѣдовательно, метафизически конечное. Мы соединяемъ истину того и другого воззрѣнія, утверждая вмѣстѣ съ теистами, что Богъ есть самосознательное Существо, съ пантеистами, что онъ есть Существо Безконечное и, слѣдовательно, возвышенное надъ противоположностью мысли и воли. Теперь мы безъ труда можемъ рѣшить вопросъ о личности Бога, возбуждавшій когда-то столько споровъ въ философской литературѣ,—или, вѣрнѣе, для насъ весь этотъ споръ превращается въ чисто терминологическій. Если подъ личнымъ бытіемъ разумѣть бытіе живое, т.-е. самосознательное, то мы, съ нашей точки зрѣнія, должны назвать Бога Существомъ личнымъ; если же понятіе личности ограничить признаками мышленія и воли, то мы должны будемъ говорить о сверхличности божественной жизни. *Re intellecta in verbis simus faciles.*

Для пантеизма отношеніе Бога къ человѣку есть отношеніе субстанціального единства. Богъ и человѣкъ не два отличныхъ другъ отъ друга существа, а одно и то же существо, только въ двухъ стадіяхъ своего существованія: человѣкъ, это — Богъ, который самъ себя ограничилъ. Наоборотъ, теизмъ не только различаетъ Бога и человѣка, какъ два реальныхъ существа, но и полагаетъ ихъ внѣшними другъ для друга. Истина теизма заключается въ томъ, что онъ мыслитъ Бога и человѣка, какъ двѣ отличныя другъ отъ друга реальности; истина пантеизма — въ требованіи упразднить то отношеніе взаимной внѣшности между ними, которое устанавливаетъ теизмъ и которое какъ въ спекулятивномъ, такъ и въ религіозномъ отношеніи отнимаетъ у идеи Бога всякую истинную цѣнность. Полная истина осуществляется въ идеѣ Безконечнаго, которое въ своемъ един-

поскольку онъ открывается въ конечномъ сознаніи человѣка,—область мистическаго опыта — этимъ нисколько не оспаривается. Въ этомъ отношеніи излагаемая здѣсь точка зрѣнія вполне совпадаетъ со взглядомъ христіанской церкви.

ствѣ заключаетъ весь міръ конечныхъ существъ. Недостатокъ пантеизма вовсе не въ томъ, какъ иногда утверждаютъ, что онъ односторонне выдвигаетъ на первый планъ моментъ имманентности въ отношеніи Бога къ міру, забывая о будто бы столь же существенномъ моментѣ трансцендентности, — а, наоборотъ, въ томъ, что стремясь къ идеѣ имманентности, онъ на дѣлѣ приходитъ къ логически противорѣчивому и религіозно-неудовлетворительному понятію субстанціального единства Бога и міра. Подлинная имманентность, евангельское «Ты, Отецъ, во Мнѣ и Я въ Тебѣ», — можетъ осуществиться только тамъ, гдѣ есть два реальныхъ существа; но пантеизмъ знаетъ только одно. Но именно потому, что пантеизмъ стремится къ имманентному понятію Бога, пантеистическія системы Платона, Плотина, Скота Эріугены, Спинозы, Гегеля и Шопенгауэра могутъ по справедливости считаться классическими выразительницами философскаго духа, борющагося за обладаніе истиной: ибо идея имманентности Бога и міра, Безконечнаго и конечнаго, въ единомъ, трансцендентальномъ міровомъ порядкѣ — есть философская идея *par excellence*, составляющая безсмертную душу истинной философіи и истинной (христіанской) религіи.

Пантеистическая концепція отношенія Бога къ міру логически требуетъ признанія безначальности мірового процесса, теистическое съ такою же необходимостью приводитъ къ его абсолютному началу во времени. Истина пантеистическаго воззрѣнія заключается въ томъ, что міръ не можетъ ни возникнуть, ни исчезнуть; истина теистическаго въ томъ, что дѣйствительный міръ не можетъ заключать въ себѣ безконечнаго ряда событій. Спекулятивная точка зрѣнія вѣчности, единственная допустимая логически, соединяетъ истину обоихъ воззрѣній: показывая, что міръ есть безвременно законченное цѣлое, она изгоняетъ изъ него дурную безконечность и тѣмъ самымъ дѣлаетъ возможнымъ историческое пониманіе дѣйствительности, — и въ то же время она съ корнемъ уничтожаетъ ребяческія представленія о началѣ и концѣ міра.

Послѣ всего изложеннаго намъ будетъ нетрудно сдѣлать оцѣнку философіи Тейхмюллера. Ея великое преимущество передъ другими системами мы видимъ въ томъ, что она впервые, безъ колебаній и недвусмысленно, встала на истинно спекулятивную точку зрѣнія въ ученіи о времени. Но въ ученіи о

Божествѣ Тейхмюллеру не удалось осуществить задуманный спекулятивный синтезъ, и въ конечномъ счетѣ его философія представляетъ собою противорѣчивое соединеніе пантеистическаго субстанціализма и теистическаго антропоморфизма.

Въ заключеніе мы скажемъ еще нѣсколько словъ объ отношеніи Тейхмюллера къ проблемѣ личнаго безсмертія, очень тѣсно связанной съ нашей темой. Вопросъ о томъ, какая судьба ожидаетъ его послѣ смерти, имѣетъ для мыслящаго существа такой громадный интересъ, что въ извѣстномъ смыслѣ справедливо древнее изреченіе, называющее смерть вдохновительницей философіи. Соотвѣтственно этому различныя перспективы загробнаго существованія подробно и свободно обсуждались свободными философами древности. Это положеніе измѣнилось, когда въ жизнь европейскихъ народовъ вошла новая сила, — Церковь, своими догматами надолго сковавшая свободное движеніе мысли. Большинство европейскихъ мыслителей, я уже не говорю — средневѣковыхъ, а даже новаго времени, избѣгали прямо и откровенно высказать свой взглядъ на этотъ великій вопросъ, чтобы не столкнуться съ однимъ изъ важнѣйшихъ, практически, можетъ быть, важнѣйшимъ догматомъ Церкви. Въ самое послѣднее время подъ вліяніемъ того, что можно назвать гипертрофіей критицизма въ современной философіи, вопросъ о безсмертіи почти совсѣмъ скрылся съ горизонта философской мысли. Это положеніе не можетъ считаться нормальнымъ. Въ различныхъ рѣшеніяхъ этого вопроса обнаруживается глубочайшая противоположность между различными міровоззрѣніями, владѣющими челоуѣчествомъ, и философія, призванная примирить всѣ враждующія партіи въ высшемъ единствѣ истины, должна своими освѣщающими весь міръ понятіями пролить свѣтъ и на этотъ, самый темный и мучительный пунктъ нашего загадочнаго существованія.

Если мы теперь поставимъ вопросъ объ отношеніи къ этой проблемѣ пантеизма и теизма, то ясно, что пантеизмъ логически связанъ съ отрицаніемъ личнаго безсмертія, потому что для него личное существованіе есть только преходящая форма, въ которую въ процессѣ своего самопознанія облекается единое Абсолютное. Напротивъ, теизмъ не можетъ обойтись безъ лич-

наго безсмертія и загробной жизни, потому что выводя весь эмпирической міръ изъ всеблагой, всемудрой и всемогущей воли, онъ нуждается въ такомъ продолженіи этого земного существованія, въ которомъ были бы оправданы и осмыслены его вопіющія несовершенства. Тейхмюллеръ одинъ изъ самыхъ рѣшительныхъ въ новѣйшей философіи защитниковъ личнаго безсмертія. Вопросу о безсмертіи души онъ посвятилъ цѣлую монографію ¹⁾. Здѣсь онъ доказываетъ, что признаніе личнаго безсмертія непосредственно вытекаетъ изъ основного принципа его философіи. Согласно этому принципу, въ индивидуальномъ я мы имѣемъ подлинный корень всяческой реальности, заключающей въ себѣ, какъ свои функціи, и идеальный міръ понятій, и эмпирической міръ матеріальныхъ явленій. Такимъ образомъ философія Тейхмюллера возвышается надъ противоположностью идеализма и матеріализма. Тѣмъ самымъ она полагаетъ основаніе для истиннаго ученія о безсмертіи. Ибо если идеализмъ поглощаетъ личное начало въ универсальной идеѣ, а матеріализмъ разрѣшаетъ его въ случайный и временный комплексъ атомовъ, то персонализмъ Тейхмюллера показываетъ, что личность есть вѣчное и незыблемое ядро реальнаго міра, не подлежащее смерти и разрушенію. Однако въ понятіи безсмертія нужно различать двѣ стороны: во-первыхъ, оно означаетъ, что индивидуальное я не уничтожается смертью и, слѣдовательно, и послѣ смерти продолжаетъ существовать въ какихъ-нибудь иныхъ формахъ, быть можетъ, въ связи съ новыми органическими системами; но, во-вторыхъ, безсмертіе означаетъ еще и то, что въ будущей жизни сохраняется воспоминаніе объ этой земной жизни. Очевидно, что только при наличности такого воспоминанія сохраняется единство личнаго самосознанія, т.-е. осуществляется безсмертіе личности въ собственномъ смыслѣ слова. Тейхмюллеръ полагаетъ, что аподиктически доказано можетъ быть только безсмертіе въ первомъ смыслѣ, т.-е. неразрушимость индивидуальной субстанции; по отношенію же къ безсмертію личности въ собственномъ смыслѣ мы должны удовольствоваться вѣроятностью, хотя она и достигаетъ такой высокой степени, которая практически дѣлаетъ ее равносильной самому строгому знанію.

¹⁾ Есть въ русскомъ переводѣ подъ редакціей Боброва: Безсмертіе души, 1895.

Увѣренность въ сохраненіи личнаго самосознанія покоится у Тейхмюллера на томъ соображеніи, что господствующій во всей природѣ принципъ экономіи дѣлаетъ совершенно невѣроятнымъ безслѣдное уничтоженіе того богатаго опыта, который накопленъ нами въ этой земной жизни. Основываясь на этомъ принципѣ, мы должны, напротивъ, думать, что всѣ духовные результаты, достигнутые нами здѣсь, переносятся въ будущую жизнь, становясь тамъ какъ бы исходнымъ пунктомъ дальнѣйшаго развитія нашей личности, и такимъ образомъ вся прошлая жизнь идеально сохраняется въ каждомъ моментѣ будущей.

Все это ученіе о безсмертіи представляетъ собою самый слабый пунктъ въ философіи Тейхмюллера. Тейхмюллеръ не замѣтилъ, что его новое ученіе о времени совершенно уничтожаетъ тѣ условія, при которыхъ изъ неразрушимости индивидуальнаго *я* дѣйствительно вытекаетъ необходимость продолженія его жизни послѣ смерти. Изъ персоналистическаго принципа Тейхмюллера слѣдуетъ только то, что индивидуальное *я* неразруσιμο; но не то, что оно продолжаетъ существовать послѣ гибели своего тѣлеснаго организма. Въ самомъ дѣлѣ, только въ томъ случаѣ, если время есть реальная форма существованія, неуничтожимость реального существа не можетъ осуществиться иначе, какъ въ видѣ перехода къ все новымъ и новымъ цикламъ переживаній. Но если время, какъ учитъ Тейхмюллеръ, есть только перспективная форма явленія, на самомъ же дѣлѣ всѣ событія индивидуальной жизни безвременно связаны въ конкретномъ единствѣ, то совершенно ясно, что вѣчность этой жизни не можетъ зависѣть отъ того, исчерпывается ли она кругомъ земныхъ событій, или же послѣ смерти для нея открывается новое поприще. Разъ человѣческая жизнь признается вѣчнымъ моментомъ въ абсолютной дѣйствительности, то тѣмъ самымъ уже установлена ея неуничтожимость, и эта неуничтожимость также не нуждается въ томъ, чтобы человѣкъ послѣ своей смерти вступалъ въ новый кругъ бытія, какъ вѣчность человѣческой жизни не зависитъ отъ того, прожилъ ли человѣкъ семьдесятъ или двадцать лѣтъ. Конечно, именно потому, что вѣчность жизни совершенно не зависитъ отъ числа переживаемыхъ событій, продолженіе жизни за гробомъ съ этой точки зрѣнія все еще остается *возможнымъ*; но я пока только утверждаю, что Тейхмюллеръ ни въ какомъ случаѣ не доказалъ, что оно *необходимо*.

Защитники идеи загробной жизни большей частью довольствуются тѣмъ, что доказываютъ противъ «невѣрующихъ» ея возможность. Предполагается, что у мыслящаго существа достаточно основаній отвергать мысль о своемъ собственномъ уничтоженіи, и что поэтому нужно только устранить или, по крайней мѣрѣ, уменьшить трудности, связанныя съ представленіемъ о потусторонней жизни, чтобы сдѣлать ее естественнымъ и даже необходимымъ вѣрованіемъ чловѣка. И это, несомнѣнно, справедливо до тѣхъ поръ, пока, оставаясь въ плѣну у перспективной иллюзіи абсолютнаго времени, мы стоимъ передъ альтернативой: или продолженіе жизни за гранью тѣлесной смерти, или исчезновеніе личности въ пучинѣ времени. Міровой порядокъ, въ которомъ существо, которое мыслило, творило и любило, обречено на бессмысленную гибель, возмущаетъ всю нашу природу, противъ него поднимается наша мысль и наше сердце: неужели этотъ голосъ природы лжетъ? — Однако, положеніе дѣлъ мѣняется, какъ только мы убѣдились, что непреходящее значеніе нашей личной жизни не зависитъ отъ ея продолженія въ иномъ, потустороннемъ мірѣ. Разъ основная потребность нашего духа, *воля къ вѣчности*, оказывается удовлетворенной инымъ способомъ, посредствомъ признанія вѣчности *этой* жизни, — всѣ многочисленныя и едва ли устранимыя трудности, которыя серьезная и трезвая мысль открываетъ въ представленіи потусторонней жизни, выдвигаются на первый планъ, и одна абстрактная возможность этой жизни становится уже недостаточнымъ мотивомъ для признанія ея реальности.

Но этого мало. Есть еще одно соображеніе, которое окончательно лишаетъ идею загробной жизни всякой цѣнности. Всякій согласится съ тѣмъ, что мысль о загробной жизни только въ томъ случаѣ имѣетъ для насъ смыслъ, если мы можемъ мыслить ее, какъ жизнь безконечную. Но именно это и невозможно съ той точки зрѣнія, на которой стоитъ Тейхмюллеръ. Для тѣхъ мыслителей, которые считаютъ возможнымъ освободить философію отъ противорѣчія законченной безконечности посредствомъ признанія абсолютнаго начала міра во времени, возникаетъ вопросъ: какъ мыслить будущее этого міра, какъ конечный или какъ безконечный процессъ? Ибо будущее, въ отличіе отъ прошлаго, есть вѣчно возникающее, никогда не законченное движеніе, и поэтому нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, чтобы при-

знать его безконечнымъ. Поэтому Ренувье имѣетъ полное право представлять себѣ жизнь личности какъ безконечный процессъ. Но этого права не имѣетъ Тейхмюллеръ. Какъ только временное теченіе признано недѣйствительнымъ, такъ будущее, или, вѣрнѣе, то, что мы конструируемъ какъ будущее, оказывается такимъ же законченнымъ и неподвижнымъ, какъ прошлое; и, слѣдовательно, безконечное будущее становится такимъ же противорѣчіемъ, какъ безконечное прошлое. Отсюда слѣдуетъ, что если и есть загробная жизнь, то въ системѣ Тейхмюллера, какъ во всякой системѣ, не признающей абсолютнаго времени, она не можетъ быть безконечна. Но врядъ ли нужно доказывать, что будущая жизнь, которая такъ же конечна, какъ и настоящая, есть совершенно пустая фантазія, не имѣющая для насъ никакой цѣны.

Подобно тому, какъ новое ученіе о времени приводитъ къ новому пониманію Божества и его отношенія къ міру, оно открываетъ также новую точку зрѣнія на безсмертіе. Съ этой точки зрѣнія загробная жизнь отпадаетъ, какъ психологическая иллюзія; но въ то же время личность не исчезаетъ въ пучинѣ всепожирающаго времени, какъ у пантеистовъ и матеріалистовъ, а утверждается въ своемъ вѣчномъ значеніи. Это — то пониманіе безсмертія, которое, повидимому, предносилось уму Спинозы, когда онъ писалъ знаменательныя слова: *sentimus, experimur nos aeternos esse* (*aeternos*, а не *immortales!*); хотя не ясно, какъ онъ согласовалъ бы эту мысль со своей пантеистической системой. Намѣченное здѣсь имманентное понятіе вѣчной жизни впервые придаетъ дѣйствительную законченность подлинно-философскому, имманентному или трансцендентально-монистическому міросозерцанію. Уничтоженіе трансцендентнаго призрака загробной жизни одинаково важно и для философіи, и для религіи; для философіи, потому что оно освобождаетъ ее отъ бесплодныхъ спекуляцій, не дающихъ никакого познанія и только искажающихъ чувство дѣйствительности; для религіи, потому что оно очищаетъ религіозное сознаніе отъ неумѣстнаго представленія о потустороннемъ судѣ и возмездіи. «Я пришелъ не для того, чтобы судить міръ, но для того, чтобы спасти міръ» (Іоаннъ, 12, 47). Земная жизнь, которой такимъ образомъ возвращена принадлежащая ей и лишь въ силу психологической иллюзіи проицированная въ потусторонній міръ вѣчность, испытываетъ

безконечное углубленіе своего смысла и своей цѣнности. Новое рѣшеніе теоретическаго вопроса о безсмертіи приводитъ къ новой формулировкѣ этической проблемы, которая теперь гласитъ: какъ жить, чтобы дѣйствительно осознать свою вѣчность, что дѣлать, чтобы вѣчное существованіе, принадлежащее всякому реальному существу, стало вѣчной жизнью, къ которой призванъ только человѣкъ?

Здѣсь самъ собою представляется вопросъ объ отношеніи этихъ двухъ различныхъ взглядовъ на безсмертіе къ христіанству. Но этотъ чрезвычайно значительный вопросъ уже выходитъ изъ предѣловъ нашей темы. Я хотѣлъ бы только заключить этотъ очеркъ замѣчаніемъ, что изложенное здѣсь чисто имманентное понятіе вѣчной жизни, свободное отъ всякихъ трансцендентныхъ фикцій, будучи несомѣстимо съ христіанскою догмой, вполне соотвѣтствуетъ истинному духу христіанства, — какъ объ этомъ непререкаемо свидѣтельствуютъ слова величайшаго евангелиста: «Сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога и посланнаго Тобою Іисуса Христа». (Іоаннъ, 17, 3).

И. Румеръ.