

Къ вопросу о философіи Густава Тейхмюллера.

Οὐ συναπτότεον τοίνυν τό ὄν τῷ μή ὄντι, οὐδέ τῷ αἰῶνι τίν χρόνον, οὐδέ τό χρονικόν δῆ ἀεὶ τῷ αἰῶνι, οὐδέ παρεχτατέον τό ἀδιάστατον, ἀλλά πᾶν ὅλον λεπτέον, εἴ ποτε λαμβανῶς.

Plotinus, Ennead. I, 5, 7.

(Большинству читателей этого журнала покажется, вѣроятно, страннымъ парадоксомъ, если я скажу, что вышедшая недавно въ русскомъ переводѣ книга Тейхмюллера «Дѣйствительный и кажущійся міръ» есть одно изъ самыхъ значительныхъ и глубокихъ произведеній нѣмецкой философской мысли за вторую половину девятнадцатаго вѣка.) Густавъ Тейхмюллеръ? Нѣкоторые, можетъ быть, знаютъ и цѣнятъ его, какъ изслѣдователя античной философіи, — но Тейхмюллеръ, какъ вполне оригинальный философскій мыслитель, одинъ изъ очень немногихъ сумѣвшій выковать собственную систему, во всѣхъ своихъ звеньяхъ запечатлѣнную эстетически законченнымъ индивидуальнымъ стилемъ, *этотъ* Тейхмюллеръ почти неизвѣстенъ и во всякомъ случаѣ не оказываетъ никакого замѣтнаго вліянія ни у насъ, ни у себя на родинѣ. И именно тамъ меньше всего. Тѣмъ интереснѣе отмѣтить тотъ фактъ, что Ницше, хорошо знавшій, что такое стиль въ философіи, сумѣлъ выдѣлить Тейхмюллера изъ толпы современныхъ ему философовъ; какъ недавно съ полной убѣдительностью показалъ Hermann Nohl изъ Іены на страницахъ журнала «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» (Band 149), Ницше въ періодъ созданія «По ту сторону добра и зла» усердно изучалъ книгу Тейхмюллера и въ гносеологическихъ частяхъ своей «философіи будущаго», ни разу не назвавъ по имени ея автора, все время пользуется имъ, какъ мишенью

для своей ироніи и какъ источникомъ для своихъ идей и даже словесныхъ чеканокъ. Чрезвычайно эффектна и поучительна эта неожиданная зависимость воинствующаго имморалиста и антихристианина отъ одного изъ мудрѣйшихъ своихъ современниковъ, который свою высшую гордость всегда полагалъ въ томъ, чтобы быть философскимъ выразителемъ христианства.—У насъ идеи Тейхмюллера талантливо развивалъ Козловъ; но ему не удалось достигнуть сколько-нибудь ощутительнаго вліянія. Будемъ же надѣяться, что теперь, когда въ русскомъ переводѣ зазвучала сверкающая остроуміемъ и силой убѣжденія рѣчь самого философа, онъ сумѣетъ обратить на себя вниманіе всѣхъ друзей истиннаго философскаго просвѣщенія.

Тейхмюллеръ вышелъ изъ школы Тренделенбурга, какъ нѣкоторые изъ его болѣе извѣстныхъ современниковъ, какъ Brentano, Diltz и Эйкенъ. Особенность этой школы состояла, какъ извѣстно, въ томъ, что въ основу философскаго образованія она полагала самое тщательное филологическое и философское изученіе Аристотеля. Работая надъ Аристотелемъ, Тейхмюллеръ въ то же время углубился съ совсѣмъ особенной, я хотѣлъ бы сказать—личной, симпатіей и любовью въ творенія Платона, который навсегда остался въ его глазахъ «величайшимъ гениемъ философіи». Результатомъ этихъ работъ былъ длинный рядъ блестящихъ этюдовъ по исторіи античной философіи; но важнѣе были тѣ общіе результаты, къ которымъ привело Тейхмюллера изученіе обоихъ великихъ мыслителей древности. А именно: Тейхмюллеръ пришелъ къ заключенію, что не только философія Аристотеля есть видоизмѣненный и въ извѣстномъ смыслѣ испорченный платонизмъ, но что вся послѣдующая философія среднихъ и новыхъ вѣковъ, начиная отъ патристики и кончая великими творцами классическаго нѣмецкаго идеализма, представляетъ собою только рядъ все болѣе и болѣе усложняющихся варіацій на основную тему платоновской метафизики. Хотя согласно общепринятой терминологіи, Тейхмюллеръ философію Платона большею частью называетъ идеализмомъ, однако, онъ энергично протестуетъ противъ признанія Платона абстрактнымъ идеалистомъ. Въ своей юности Платонъ, дѣйствительно, стоялъ на этой односторонней точкѣ зрѣнія; но позднѣе онъ самъ созналъ ея недостаточность и написалъ ея опроверженіе въ своемъ удивительномъ діалогѣ «Парменидъ». Окончательная точка

зрѣнія созрѣвшаго Платона не идеализмъ, а идеаль-реализмъ или монизмъ; ибо согласно ученію, изложенному въ «Тимей», подлинная основа міра есть конкретное единство идеи и ея другого (матеріи). Идея есть принципъ тождества, вѣчности и истины въ мірѣ, матерія—принципъ измѣнчивости, безконечнаго движенія и зла. Вѣчно раздробляясь въ потокѣ природнаго быванія на множество измѣнчивыхъ отраженій, идея вѣчно возвращается къ сознанію своего единства и самотождества въ мыслящемъ разумѣ познающаго истину философа. Если модное теперь въ нѣкоторыхъ кружкахъ направленіе чтить въ Платонѣ родоначальника неокантіанскаго методическаго идеализма, то мы видимъ, что въ интерпретаціи Тейхмюллера философія Платона ничѣмъ принципиально не отличается отъ ученія Гегеля; ибо у Гегеля точно также абсолютная идея сначала отпускаетъ отъ себя безконечный круговоротъ природы, а затѣмъ снова принимаетъ его въ себя въ процессѣ исторіи, и такимъ образомъ объявляетъ себя, какъ недифференцированное единство себя и своего другого. Если на первый взглядъ можетъ показаться, что по крайней мѣрѣ историзмъ Гегеля есть въ его философіи нѣчто принципиально новое по сравненію съ его античнымъ прообразомъ, то ниже мы увидимъ, что и это соображеніе теряетъ свою силу съ той точки зрѣнія, на которой стоитъ Тейхмюллеръ.— Что касается до остальныхъ формъ философской мысли, каковы материализмъ, спинозизмъ, критицизмъ и т. д., то Тейхмюллеръ считаетъ ихъ безусловно низшими и въ ихъ отвлеченной одно-сторонности разъ навсегда уничтоженными побѣдоносной критикой Платона и Гегеля.

Преклоняясь передъ мощью и величіемъ мысли, создавшей это міросозерцаніе, Тейхмюллеръ находитъ, однако, что оно не даетъ удовлетворительнаго объясненія дѣйствительности и въ концѣ-концовъ неминуемо гибнетъ отъ внутренняго противорѣчія. Несостоятельность идеализма обнаруживается въ двухъ пунктахъ. Прежде всего, онъ не можетъ объяснить, откуда и какъ берется фактъ индивидуальнаго существованія; ибо идея есть принципъ универсальности, а матерія существуетъ лишь постольку, поскольку своимъ божественнымъ присутствіемъ (*παρουσίᾳ*) ей даруетъ жизнь идея; сама же по себѣ матерія есть принципъ уничтоженія, а не существованія,—она есть не сущее (*μη ὄν*). Поэтому все индивидуальное, какъ таковое, уже въ

моментъ своего рожденія обречено на гибель; оно есть сущее, въ которомъ сущее смѣшано съ не-сущимъ, т.-е. оно есть воплощенное *contradictio in adjecto*. Второй пунктъ, о который разбирается идеализмъ, также связанъ съ понятіемъ времени: именно, въ основныхъ метафизическихъ вопросахъ о началѣ и концѣ міра, о смерти и безсмертіи, объ отношеніи вѣчнаго къ историческому и т. д., идеализмъ не можетъ дать ничего, кромѣ противорѣчій. Разъ временное теченіе признано элементомъ самой реальности, неизбежно возникаютъ тѣ антиноміи, которыя Кантъ наивно считалъ роковыми для всякаго метафизическаго размышленія, но которыя на самомъ дѣлѣ таковы только до тѣхъ поръ, пока не достигнуто правильное пониманіе времени.

Чтобы преодолѣть пантеистическій идеализмъ съ его реальнымъ ничто и безконечнымъ процессомъ, Тейхмюллеръ принимаетъ «новое обоснованіе метафизики». Фундаментомъ для такого обоснованія нашему философу, воспитанному въ строгой школѣ Стагирита, служитъ новое опредѣленіе понятія бытія. Это опредѣленіе достигается путемъ критическаго анализа непосредственныхъ данныхъ сознанія и приводитъ Тейхмюллера къ установленію трехъ сторонъ или моментовъ, сопряженныхъ въ идеальное единство въ понятіи бытія: существуютъ, во-первыхъ, идеальныя содержанія, во-вторыхъ, реальные акты и, въ-третьихъ, субстанціальное единство тѣхъ и другихъ. (Такъ, въ каждомъ познавательномъ процессѣ мы съ необходимостью различаемъ: то, что въ немъ познается, т.-е. его содержаніе; самый фактъ познаванія, т.-е. реальный актъ познавательной функціи; и, наконецъ, познающее я, т.-е. реальное единство, въ которомъ только и можетъ осуществиться процессъ познанія, состоящій въ связываніи нѣсколькихъ разрозненныхъ пунктовъ въ нѣкоторое высшее цѣлое.) Однако, этими тремя моментами познавательной дѣятельности не исчерпывается вся область непосредственно-даннаго. На ряду съ актами познанія, я сознаю въ себѣ еще и другіе акты, принадлежащіе вмѣстѣ съ ними къ сферѣ реального бытія, но специфически отъ нихъ отличные тѣмъ, что они не имѣютъ никакого идеальнаго содержанія: это, во-первыхъ, акты чувствованія или воли (эти двѣ функціи Тейхмюллеръ считаетъ тождественными) и, во-вторыхъ, акты взаимодействія съ другими существами, т.-е. ощущенія. Такимъ образомъ, анализъ непосредственныхъ данныхъ сознанія приводитъ Тейхмюллера къ

одному изъ важнѣйшихъ положеній его новой философіи: *къ полному отдѣленію сознанія отъ познанія.*

Сознаніе не есть какая либо особая реальная функція и не есть также идеальное вмѣстилище, въ которомъ заключены всевозможныя содержанія; (сознаніе есть свойство реального, принадлежащее ему на извѣстныхъ ступеняхъ его развитія, именно то свойство, благодаря которому реальное существуетъ не только въ себѣ, но и для себя; не только дѣйствуетъ на другихъ, но и дано самому себѣ. Это свойство, какъ это требуется дальнѣйшими разсужденіями и подтверждается опытомъ, можетъ встрѣчаться въ различныхъ степеняхъ интенсивности. Наоборотъ, познаніе есть одна изъ трехъ реальныхъ функцій, именно та, которая состоитъ въ соотнесеніи нѣсколькихъ пунктовъ въ одно мыслимое (идеальное) цѣлое; какъ всякая реальная функція, познаніе можетъ сознаваться въ большей или меньшей степени, но его содержаніе, т.-е. мыслимая въ немъ логическая связь элементовъ сужденія, подлежитъ лишь оцѣнкѣ съ точки зрѣнія категорій истины и лжи и не имѣетъ никакого отношенія къ категоріямъ интенсивности и реальности. То или другое познаніе можетъ въ данную минуту совсѣмъ не сознаваться; и, наоборотъ, нами постоянно сознаются такіе акты, которые не имѣютъ ничего общаго съ познаніемъ, какъ акты любви, ненависти, движенія и т. д.; ergo: сознаніе и познаніе суть совершенно различныя понятія.)

Несомнѣнно, что теорія сознанія въ той формѣ, какъ она развита Тейхмюллеромъ, несостоятельна *въ цѣломъ*; тѣмъ энергичнѣе подчеркиваю я свое убѣжденіе, что самое отдѣленіе сознанія отъ познанія, *и именно по той линіи, по которой оно произведено Тейхмюллеромъ*, является великимъ шагомъ впередъ, открывающимъ философской мысли новые горизонты. Чтобы освѣтить значеніе этого шага, я напому объ одной трудности, съ которой не могла справиться одна важная вѣтвь послѣ-Кантовской философіи. Шопенгауэръ сознаетъ, что изъ идеальнаго нельзя построить дѣйствительный міръ, и ищетъ поэтому какой-нибудь реальный принципъ; но, элиминировавъ идею, онъ, разумѣется, не находитъ въ своемъ сознаніи ничего, кромѣ чувствъ, страстей, движеній,—и всю эту психическую амальгаму онъ и провозглашаетъ реальностью, подъ общимъ названіемъ воли. Въ актахъ воли, учитъ онъ, мнѣ непосредственно дана подлинная

реальность міра. Но такъ какъ онъ не отличаетъ сознание, какъ общее свойство реального, отъ познанія, какъ опредѣленной реальной функціи, то остается непонятнымъ: какъ же идея или, по терминологіи Шопенгауэра, представленіе, будучи чѣмъ-то недѣйствительнымъ, можетъ вступить въ дѣйствительную связь съ дѣйствительнымъ субъектомъ воли? А съ другой стороны: если всѣ первичныя и вторичныя качества вещей, поскольку они мною сознаются, идеальны, т.-е. существуютъ только въ моемъ представленіи, то почему же воля составляетъ исключеніе изъ общаго правила? Шопенгауэръ чувствуетъ трудность этихъ вопросовъ, но, не будучи въ силахъ найти ихъ рѣшеніе, онъ отъ перваго изъ нихъ отдѣляется ссылкой на «основное чудо міра»; а подъ давленіемъ второго, не отказываясь отъ своего первоначальнаго ученія о самовоспріятіи воли, вводитъ въ свою философію другое, противорѣчащее ему ученіе, согласно которому воля есть такое же «явленіе», какъ все остальное данное въ опытѣ, только болѣе близкое по своему содержанію къ подлинной реальности. Именно въ этомъ пунктѣ и преобразовалъ философію Шопенгауэра Гартманъ: онъ отбросилъ совсѣмъ ученіе о непосредственномъ воспріятіи реальности и призналъ, что все данное въ сознаніи есть только идеальное содержаніе представленія. Но такимъ образомъ реальное улетучилось въ область трансцендентную для сознанія, и философіи, какъ познанію реального, была поставлена безсмысленная и невыполнимая задача: выразить въ терминахъ сознанія то, что лежитъ внѣ сознанія.—То, чего не можетъ достигнуть своимъ трансцендентальнымъ реализмомъ Гартманъ: рациональнаго познанія реальности, достигаетъ Тейхмюллеръ при помощи своего различенія сознанія и познанія. Опредѣленное какъ свойство реального, сознаніе открываетъ теперь помимо идеальныхъ содержаній мыслящей функціи еще и реальные процессы чувствованія и взаимодействія и единичное я, какъ ихъ субстанціальную основу; открывается цѣлый міръ метафизической реальности, въ которую познаніе входитъ, какъ одинъ изъ его координированныхъ членовъ; а смыслъ и сущность этой реальной функціи усматривается не въ томъ, чтобы непонятно какимъ образомъ отражать міръ трансцендентныхъ вещей, но въ томъ, чтобы привести въ свободную отъ внутреннихъ противорѣчій идеальную систему элементы непосредственно даннаго.

Итакъ, живое *я*, раскрывающееся въ процессахъ чувствованія, взаимодействія и познанія, — вотъ подлинная реальность; совокупность такихъ *я* и образуетъ дѣйствительный міръ. Весь же такъ называемый внѣшній міръ—эта «*Fata Morgana*»—есть только содержаніе моей представляющей дѣятельности, по законамъ психологіи проицированное наружу и ошибочно принимаемое мною за независимую отъ меня дѣйствительность; независимо отъ меня и моей представляющей дѣятельности этотъ міръ не существуетъ вовсе, не обладаетъ никакой реальностью,—ни трансцендентальной, ни эмпирической, — есть призракъ, иллюзія, а не явленіе. Заблужденіе матеріализма въ томъ именно и состоитъ, что онъ этотъ призракъ принимаетъ за дѣйствительность, а подлинную дѣйствительность хочетъ понять какъ продуктъ этого призрака. Но такъ какъ кромѣ эмпирическихъ «фактовъ» познавательная дѣятельность содержитъ въ себѣ еще принципы, идеи, категоріи и т. д., т.-е. тѣ формы, при помощи которыхъ эти факты мыслятся, то противъ матеріализма всегда побѣдно выступаетъ идеализмъ, указывая на это высшее содержаніе мысли, какъ на подлинную сущность его «фактовъ». Но, борясь съ матеріализмомъ и побѣждая его, идеализмъ остается на общей почвѣ съ нимъ, потому что и онъ принимаетъ за подлинную дѣйствительность то, что на самомъ дѣлѣ есть только содержаніе познавательнаго процесса, а самый этотъ процессъ вмѣстѣ съ его субстанціальнымъ субъектомъ, т. е. подлинно дѣйствительное, переноситъ въ область «явленія». Такимъ образомъ, и идеализмъ ставитъ кверху ногами дѣйствительныя отношенія вещей. Его порокъ, также какъ и матеріализма и остальныхъ низшихъ формъ мысли, заключается не въ томъ, что онъ, какъ думалъ Кантъ, *догматиченъ*, т.-е. незаконно переступаетъ границы познанія, а въ томъ, что онъ *проективистиченъ*, т.-е. проективный образъ дѣйствительности принимаетъ за самое дѣйствительность и впадаетъ, такимъ образомъ, въ перспективную иллюзію.

(Какъ различные реальные акты сосуществуютъ въ субстанціальномъ единствѣ *я*, не сливаясь ни другъ съ другомъ, ни со своей общей основой, — точно также всѣ индивидуальныя *я*, изъ которыхъ состоитъ дѣйствительный міръ, включены въ высшее единство Бога, и въ то же время каждое *я* есть вѣчно то, что оно есть, не переходя ни въ другое *я*, ни во всеобъ-

емлющее лоно Бога. Такимъ образомъ, каждое индивидуальное существо есть членъ мірового цѣлаго, и это цѣлое можетъ быть ему дано только въ формахъ перспективнаго воспріятія. Одною изъ такихъ формъ и является время. Идеализмъ опредѣлилъ сущее, какъ абсолютную идею; и такъ какъ идея сама по себѣ вѣчно закончена и совершенно неспособна къ измѣненію, то для объясненія факта измѣнчивости идеализмъ долженъ былъ прибѣгнуть ко второму принципу (иъ ъу, другое, матерія), для того, чтобы вывести идею изъ ея божественнаго покоя и погрузить ее въ потокъ безконечнаго быванія. Однако, это второе является абсолютно-ирраціональнымъ моментомъ въ системѣ, и Платонъ самъ призналъ это, называя свою матерію плодомъ незаконнорожденнаго умозаключенія. Тейхмюллеръ освобождаетъ философію отъ этого ирраціональнаго придатка; для него время не реальная безконечность, а перспективная форма, въ которой располагается для индивидуальнаго воспріятія само по себѣ безвременное содержаніе мірового процесса. *Вопросъ о началѣ и концѣ міра впервые получаетъ удовлетворительное рѣшеніе;* линія мірового процесса не растягивается въ безконечность, какъ у Платона, Спинозы и Гегеля, но и не обрѣзывается также съ обѣихъ сторонъ, какъ въ пантеизмѣ второго сорта Гартмана, или съ одной стороны, какъ у Дюринга и французскихъ неокритицистовъ, — а перегибается въ замкнутый въ себѣ кругъ, въ которомъ любая точка можетъ быть и началомъ и серединой и концомъ въ зависимости отъ случайнаго положенія наблюдателя.) Только такое упраздненіе времени, какъ формы реальнаго бытія, даетъ возможность понять дѣйствительность, какъ исторически построенное цѣлое. Пока принимается реальное теченіе времени, оно неизбежно приводитъ къ безконечному процессу; а безконечный процессъ можетъ быть только безконечнымъ повтореніемъ одного и того же содержанія въ мѣняющихся формахъ, ибо если бы этимъ процессомъ послѣдовательно и постепенно осуществлялась какая нибудь цѣль, то съ достиженіемъ цѣли прекратился бы и самый процессъ. Но такое безконечное повтореніе есть отрицаніе исторіи, которая требуетъ дѣйствительнаго развитія. Указанное соотношеніе между понятіями времени и исторіи больше всего противорѣчитъ ходячимъ представленіямъ объ этомъ предметѣ и въ то же время оно глубоко вѣрно и является, можетъ быть, наиболѣе цѣннымъ

пунктомъ въ философіи Тейхмюллера. Шопенгауэръ основательно заблуждается, когда думаетъ, что его отрицаніе исторіи логически вытекаетъ изъ Кантовскаго ученія объ идеальности времени; какъ разъ наоборотъ! Только потому, что отрицая время на словахъ, онъ на дѣлѣ принимаетъ его въ свой міръ, можетъ онъ разсматривать міровой процессъ, какъ безконечное повтореніе одного и того же. И наоборотъ: историзмъ Гегеля выпадаетъ изъ рамокъ его системы: согласно своимъ общимъ принципамъ, Гегель можетъ признавать только идеальную исторію духа, въ томъ смыслѣ, какъ ее понимаетъ, на примѣръ, гегельянизирующій итальянскій философъ чистаго духа, Бенедетто Кроче,—но не реальную исторію событій, которая несомнѣстима съ реальной безконечностью. Въ признаніи этой истины серьезный смыслъ ироническаго вопроса, который невольно возникаетъ въ умѣ каждаго, кто знакомится съ философіей Гегеля: если въ прусскомъ государствѣ и системѣ его философа абсолютный духъ достигаетъ своего совершенства, то къ чему нужно,—нѣтъ, какъ возможно дальнѣйшее движеніе исторіи? Поэтому Гартманъ, вѣрный своему призванію чинить системы своихъ предшественниковъ, чтобы спасти исторію, принялъ начало и конецъ мірового процесса; только жаль, что такимъ способомъ нельзя отдѣлаться отъ несносной безконечности; ибо такъ какъ начало и конецъ могутъ находиться только во времени, то по обѣимъ сторонамъ гартмановскаго процесса, какъ отрубленные головы гидры, снова вырастаетъ время, и никакой философскій Геркулесъ не сможетъ остановить его безконечнаго роста. Въ противоположность всѣмъ этимъ системамъ, такъ или иначе допускающимъ въ свой міръ время, Тейхмюллеръ учитъ, что міръ есть безвременное цѣлое, гдѣ каждый индивидуальный членъ занимаетъ телеологически опредѣленное мѣсто, являясь необходимымъ средствомъ въ осуществленіи божественнаго плана; и начало, середина и конецъ упраздняются, какъ опредѣленія дѣйствительности, но сохраняются, какъ психологически необходимыя перспективныя обозначенія внутренней связи реальныхъ моментовъ въ «технической системѣ міра».

Мы видимъ, какъ въ мышленіи Тейхмюллера гармонически объединяются въ одномъ мощномъ синтетическомъ построеніи различные мотивы, обычно враждебные другъ другу. Подобно Канту, Тейхмюллеръ разсматриваетъ познаніе, какъ имманент-

ную функцію упорядоченія и оформленія даннаго въ сознаниі матеріала; но благодаря новому опредѣленію понятія сознанія, съ одной стороны, и пониманію категорій не какъ заранѣе готовыхъ формъ, а какъ живого содержанія мыслящей дѣятельности — съ другой, этотъ взглядъ не приводитъ Тейхмюллера къ слѣпому агностицизму, а наоборотъ, открываетъ ему возможность построить систему критической метафизики. Подобно Гегелю, Тейхмюллеръ настаиваетъ на томъ, что спекулятивная мысль суверенна въ своей сферѣ и всѣ свои принципиальные вопросы рѣшаетъ собственными силами, свободная отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ постулатовъ, авторитетовъ, традицій и т. д.; но суверенная въ своей сферѣ, т.-е. въ сферѣ теоріи, она составляетъ только подчиненный моментъ въ цѣльной системѣ духа, въ которой равное съ ней мѣсто занимаютъ художественная и практическая дѣятельности, а первенствуетъ надъ всѣми религія; поэтому спекулятивный абсолютизмъ не переходитъ здѣсь, какъ у Гегеля, въ гностическій мистицизмъ, въ которомъ все индивидуальное и всякая не-познавательная функція въ концѣ-концовъ исчезаетъ въ абсолютномъ свѣтѣ діалектики. Подчиненіе интеллектуальной дѣятельности болѣе широкому понятію сознательной дѣятельности вообще или жизни роднитъ философію Тейхмюллера съ моднымъ теперь интуитивизмомъ Бергсона; но это подчиненіе не приводитъ Тейхмюллера къ обезцѣненію интеллектуальнаго момента въ познавательномъ процессѣ — что составляетъ центръ тяжести всѣхъ теорій французскаго философа; наоборотъ, для Тейхмюллера весь смыслъ и вся сущность познавательной дѣятельности въ томъ и состоитъ, чтобы совершенно интеллектуализировать, т.-е., разрѣшить въ систему идеальныхъ категорій простую фактичность даннаго. Подобно Канту и Шопенгауэру, Тейхмюллеръ утверждаетъ чистую феноменальность времени; но эта феноменальность не соединяется у него, какъ у Шопенгауэра, съ наивнымъ отрицаніемъ исторіи, или, какъ у Канта, съ дуалистическимъ противопоставленіемъ исторически-развивающагося міра «явленій» ирраціональному царству вещи въ себѣ, — но сама безвременно законченная дѣйствительность признается тѣмъ міромъ, въ которомъ исторически властвуетъ Провидѣніе. И, наконецъ, послѣднее и высшее: вмѣстѣ съ Гегелемъ Тейхмюллеръ убѣжденъ, что спекулятивный разумъ въ своихъ окончатель-

ныхъ результатахъ совпадаетъ съ сущностью подлинной (христіанской) *религии*; но у Гегеля это соотвѣтствіе часто сводится къ внѣшнему заигрыванію съ формами христіанской *догматики*, въ цѣломъ же духъ Гегелевской философіи съ ея интеллектуализмомъ и пантеизмомъ, при всей своей религіозной и мистической глубинѣ, остается ниже уровня христіанства;—напротивъ, Тейхмюллеръ совершенно свободенъ отъ внѣшней власти догматическихъ формулъ, но съ тѣмъ большей энергіей указываетъ онъ какъ на высшую санкцію своей философіи на то, что она въ формѣ новыхъ спекулятивныхъ понятій только раскрываетъ тѣ старыя и вѣчно юныя истины, которыя возвѣстило человѣчеству христіанство своей проповѣдью о живомъ личномъ Богѣ, непреходящемъ значеніи человѣческой личности и исторической связи вѣковъ и народовъ.

Я не сомнѣваюсь, что всякій, кто путемъ самостоятельнаго изученія трудовъ Тейхмюллера познакомится съ тѣмъ, какъ онъ изслѣдуетъ всѣ эти проблемы и въ какой формѣ излагаетъ свои рѣшенія, согласится съ сужденіемъ одинокаго русскаго тейхмюллеріанца Козлова, что Тейхмюллеръ представляетъ собою философскую звѣзду первой величины. Выше мы старались изложить философію Тейхмюллера такъ, чтобы сдѣлать яснымъ, въ чемъ мы видимъ ея оригинальность и силу; теперь намъ предстоитъ указать тѣ пункты, въ которыхъ обнаруживается несостоятельность этой философіи, — не какъ міросозерцанія, а какъ логической системы.

Такимъ пунктомъ является, прежде всего, понятіе субстанціи. Тейхмюллеръ учитъ, что на ряду съ непосредственнымъ сознаниемъ реальныхъ актовъ и идеальныхъ содержаній мысли я обладаю еще точно такимъ же непосредственнымъ сознаниемъ отличнаго отъ всѣхъ моихъ актовъ *я*, какъ субстанціи. Свою субстанцію Тейхмюллеръ не постулируетъ, она является у него не какъ гипотеза, вызванная необходимостью объяснить тѣ или инныя свойства эмпирически даннаго содержанія душевной жизни, а обрѣтается непосредственно, какъ особый и своеобразный элементъ самого этого даннаго. Но въ такомъ случаѣ достаточно чисто-психологическихъ соображеній, чтобы обнаружить несостоятельность этого понятія. Прежде всего, психическое содержаніе, обозначаемое словечкомъ *я*, вовсе не такъ однозначно и самоочевидно, какъ любитъ утверждать Тейхмюллеръ. Реальный

опытъ носить характеръ непосредственно-осуществленнаго синтеза единаго и многаго, и поэтому *я*, какъ элементъ даннаго, можетъ быть только или болѣе или менѣе сложнымъ, всегда неустойчивымъ комплексомъ психическихъ моментовъ, или абстрактной категоріей единства сознанія, но никогда не отличнымъ отъ своихъ актовъ субстанціальнымъ существомъ, какъ этого требуетъ Тейхмюллеръ. Однако, мы здѣсь только мимоходомъ касаемся этой психологической стороны вопроса, чтобы скорѣе перейти къ его метафизической сторонѣ: перейти отъ вопроса о данности субстанціи, какъ факта, къ вопросу о ея мыслимости, какъ понятія. И тутъ мы находимъ, что понятіе субстанціи не можетъ быть мыслимо безъ противорѣчій и что во всякомъ случаѣ оно вноситъ противорѣчіе въ систему самого Тейхмюллера. Это понятіе играетъ въ системѣ роль злого духа, который съ діалектической ироніей уничтожаетъ въ концѣ ея развитія то, для утвержденія чего онъ былъ вызванъ самимъ творцомъ системы въ ея началѣ. Мы видѣли выше, что по теологической концепціи Тейхмюллера всѣ индивидуальныя существа точно также существуютъ въ Богѣ, какъ реальные акты въ единствѣ индивидуальной субстанціи; понятіе субстанціи, какъ существа, обладающаго реальными актами, которые не переходятъ въ него, но въ то же время существуютъ въ немъ, должно было освѣтить новымъ свѣтомъ отношеніе Бога къ міру и высоко поднять его надъ пантеистическимъ процессомъ эманации, самоотчужденія, отпаденія отъ первоисточника и т.-д., въ которомъ неудержимо разлагается и абсолютность Бога и самостоятельность человѣка: а между тѣмъ именно субстанціализмъ Тейхмюллера приводитъ его теистически задуманную систему къ пантеистическому концу. Расщепивъ живую дѣйствительность *я* на субстанцію и ея акты, Тейхмюллеръ отрѣзалъ себѣ путь къ рациональному включенію индивидуальнаго *я* въ міровое цѣлое. Ибо субстанція есть то, что содержитъ въ себѣ все другое, а само ни въ чемъ не содержится: и значитъ, если мое *я* есть субстанція, то оно либо находится внѣ божественной субстанціи, либо есть сама эта субстанція въ состояніи самоограниченія. Въ первомъ случаѣ мы получимъ политеизмъ или атеизмъ, во второмъ—пантеизмъ. Эта дилемма неизбежна для всякаго субстанціалиста. И дѣйствительно, Тейхмюллеръ рѣшительно утверждаетъ, что мое *я* субстанціально тождественно съ Богомъ и другими существами и отли-

чается отъ нихъ только тѣмъ и потому, что обладаетъ собственнымъ самосознаніемъ. Но это значитъ, что одинъ и тотъ же абсолютный субъектъ, съ одной стороны, охватываетъ всю полноту своего реального содержанія единымъ актомъ сознанія, а съ другой—ограничиваетъ себя до той узости воспріятія, которая и является источникомъ жизни индивидуальныхъ существъ. Правда, каждое такое частичное самосознаніе есть вѣчный и пребывающій моментъ въ мірѣ, и поэтому индивидуальное не возникаетъ и не исчезаетъ, какъ въ обычномъ пантеизмѣ, а вѣчно сохраняется въ абсолютной дѣйствительности; но при всемъ огромномъ значеніи, которое это различіе имѣетъ для общаго міросозерцанія, оно не мѣняетъ существенно логической структуры обѣихъ концепцій, ибо и у Тейхмюллера конечное оказывается продуктомъ самоограниченія безконечнаго. Не высказывая этого на словахъ, Тейхмюллеръ на дѣлѣ отнимаетъ такимъ образомъ всякую самостоятельность и реальность у конечнаго, а тѣмъ самымъ разрушаетъ и безконечное въ его истинномъ смыслѣ, потому что обѣ эти категоріи соотносительны и требуютъ одна другой. Богъ Тейхмюллера, въ противоположность Богу пантеистовъ, долженъ былъ быть подлиннымъ безконечнымъ (конкретнымъ Абсолютнымъ), которое въ своемъ лонѣ заключаетъ цѣлый міръ конечныхъ реальностей; но благодаря неправильному понятію субстанціи, онъ въ концѣ системы превратился въ старое *eu kai pau*, которое непонятно какимъ образомъ ограничиваетъ полноту своего самосознанія и этимъ абсолютно ирраціональнымъ, т.-е. невозможнымъ, актомъ кеносиса полагаетъ начало кажущейся множественности самостоятельныхъ субстанцій.

Другой пунктъ, который вызываетъ нашу критику, связанъ съ проблемой измѣчивости. Мы знаемъ, что временный порядокъ реальныхъ событій есть только перспективный образъ безвременной дѣйствительности,—но спрашивается: какимъ образомъ происходитъ то, что включенное въ этотъ порядокъ содержаніе непрерывно мѣняется, такъ что вчерашнее будущее сегодня уже стало настоящимъ, а завтра будетъ прошлымъ? Вѣдь форма времени означаетъ только, что среди даннаго въ моемъ сознаніи содержаній одни характеризуются какъ прошедшія, другія—какъ настоящія, третьи—какъ будущія; но непрерывное измѣненіе этихъ характеристикъ не можетъ быть функціей времени,

ибо, какъ категорія, время принадлежитъ къ царству идеальнаго бытія и, слѣдовательно, запечатлѣно характеромъ вѣчности и неизмѣнности.

Точно также не можетъ оно быть и свойствомъ самихъ реальныхъ актовъ, потому что это привело бы насъ обратно къ разъ навсегда отвергнутому теченію реальности. Но въ философіи Тейхмюллера нѣтъ другихъ категорій для опредѣленія бытія, кромѣ идеальности познавательнаго содержанія и реальности я и его актовъ, и, слѣдовательно, фактъ измѣнчивости долженъ въ ней остаться безъ раціональнаго объясненія. Чтобы убѣдиться въ томъ, что это дѣйствительно такъ и есть, посмотримъ внимательнѣе въ параграфъ, посвященный „дедукціи перспективнаго сознанія времени“. Чтобы изъ безвременной законченности міроваго цѣлага вывести перспективную форму времени, Тейхмюллеръ прибѣгаетъ къ понятію интенсивности сознанія. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Если бы самосознаніе конечнаго субъекта было неограничено, такъ что онъ единымъ актомъ охватывалъ бы все свое реальное содержаніе, какъ Богъ единымъ взоромъ обзрѣваетъ всю міровую исторію, то онъ воспринималъ бы себя, какъ вѣчное теперь, и не имѣлъ бы никакого представленія о времени; и, наоборотъ, если бы онъ обладалъ ограниченнымъ сознаніемъ, то онъ вѣчно имѣлъ бы передъ собой только одну какую-нибудь часть своего содержанія — и въ этомъ случаѣ тоже не зналъ бы времени. Значитъ, для того, чтобы получить время, мы должны признать, что нашъ субъектъ одновременно обладаетъ и неограниченнымъ сознаніемъ и ограниченнымъ; а это возможно лишь въ томъ случаѣ, если неограниченному сознанію мы припишемъ различныя степени интенсивности и будемъ называть сознаніемъ въ собственномъ смыслѣ только ту часть общаго сознанія, которая обладаетъ максимумомъ интенсивности. Тогда тѣ моменты, которые воспринимаются нашимъ субъектомъ съ наибольшей интенсивностью и сознаются имъ какъ настоящее, могутъ быть сопоставлены съ моментами прошлаго: ибо это прошлое не исчезло изъ сферы сознанія, а сохраняется въ ней, именно въ ея менѣе интенсивной зонѣ; но только при такомъ сопоставленіи можетъ возникнуть идея временнаго порядка, въ которомъ вѣдь одновременно присутствуетъ и прошлое и настоящее. — Ясно, что вся эта дедукція, даже если она правильна, можетъ вскрыть только тѣ

объективныя условія, которыя дѣлають возможнымъ образованіе идеи времени; но не можетъ объяснить, откуда берется непрерывное измѣненіе временныхъ характеристикъ. Ибо для того, чтобы теперешнее настоящее стало прошедшимъ, необходимо, чтобы оно передвинулось изъ полосы наибольшей интенсивности въ полосу меньшей интенсивности; а такое передвиженіе означаетъ измѣненіе самого реального я, потому что одинъ и тотъ же моментъ его реального содержанія мыслится при этомъ, какъ сознаваемый съ различными степенями интенсивности. Дедукція Тейхмюллера приводитъ насъ такимъ образомъ обратно къ реальному теченію съ его безконечностью и другими противорѣчїями.—Въ чемъ же причина того, что Тейхмюллеру не удается согласить требованіе мысли, не мирящейся съ измѣненіемъ реального,—съ непосредственно даннымъ фактомъ непрерывнаго измѣненія? Эта причина кроется въ томъ, что въ его философіи недостаетъ правильнаго понятія явленія. Тейхмюллеръ отвергаетъ понятіе явленія въ смыслѣ субъективнаго идеализма и учитъ, что въ непосредственномъ сознаніи мнѣ дана подлинная реальность моего существа; и съ этимъ необходимо согласиться; но эта истина тотчасъ превратится въ заблужденіе, если мы не дополнимъ ее слѣдующимъ образомъ: но въ своемъ непосредственномъ самосознаніи реальное существо дано себѣ или является себѣ не въ той формѣ, въ какой оно существуетъ, какъ членъ абсолютной дѣйствительности. Дѣйствительность и ея явленіе, субъектъ и объектъ, интеллигибельное и эмпирическое—совпадаютъ только въ Абсолютномъ Самосознаніи (въ Богѣ); но неизбѣжно распадаются въ конечномъ опытѣ человѣка. Это распаденіе требуется a priori: ибо конечное существо, будучи только моментомъ въ единствѣ цѣлаго, въ своемъ самосознаніи можетъ имѣть только частичный аспектъ своей собственной дѣйствительности, а не ту форму, въ которой оно существуетъ какъ реальный членъ абсолютнаго міроваго порядка; и оно же подтверждается a posteriori: ибо если мы вмѣстѣ съ современными психологистами примемъ, что въ «непосредственныхъ данныхъ сознанія» мы обладаемъ дѣйствительностью въ ея абсолютной формѣ, то станемъ добычей тѣхъ противорѣчїй, которыя гнѣздятся въ понятіи текущей реальности и изъ сознанія которыхъ и рождается вся метафизическая спекуляція. Только вводя понятіе явленія, какъ частичнаго аспекта самой реальности, сможемъ мы примирить основное требованіе

мысли съ основнымъ свойствомъ непосредственно даннаго и безъ противорѣчія мыслить, что одно и то же существо вѣчно *является* себѣ, какъ рядъ вытѣсняющихъ другъ друга моментовъ, и въ то же время, какъ членъ абсолютнаго порядка, вѣчно *есть* конкретное единство всѣхъ этихъ моментовъ, совершенно свободное отъ всякихъ измѣненій.

Резюмируя теперь свою критику, мы должны сказать, что философія Тейхмюллера, если можно такъ выразиться, ниже самой себя. Она ставитъ себѣ задачей преодолѣніе пантеизма и утверждаетъ противъ него существованіе индивидуальныхъ существъ и безвременную законченность міроваго цѣлаго; но оба эти утвержденія, сами по себѣ глубоко истинныя, не могутъ быть безъ противорѣчій продуманы до конца въ томъ логическомъ контекстѣ, въ которомъ они являются въ системѣ.

Я нарочно ограничился здѣсь изложеніемъ и критикой однѣхъ только основныхъ линій логической структуры системы и не касался связанныхъ съ философіей Тейхмюллера вопросовъ, имѣющихъ существенное міросозерцательное значеніе, каковы вопросы о личномъ безсмертіи, о свободѣ воли, о возможности и смыслѣ мистическаго опыта. Ибо философія есть наука, т.-е. логическая система понятій; и самыя возвышенныя и прекрасныя міросозерцанія, съ какимъ бы жаромъ убѣжденія и въ какой бы художественной формѣ они ни излагались, не имѣютъ никакой *философской* цѣны, пока подъ ними нѣтъ твердой субструкціи въ видѣ метафизической системы категорій.

И. Румеръ.