

Рудольф Штайнер

Очерк теории познания Гетевского мировоззрения, составленный принимая во внимание Шиллера

Предисловие к новому изданию

Это теория познания Гетевского мировоззрения написана мною в середине 80-х годов прошлого века. В моей душе жили в то время две душевные деятельности. Одна была направлена на творчество Гете и старалась выяснить и выработать то воззрение на мир и на жизнь, которое открывалось как движущая сила в этом творчестве. Полнота чистой человечности господствовала, казалась мне, во всем, что дал, живя и размышляя, Гете миру. Нигде, казалось мне, кроме Гете не были так представлены новейшее время внутренняя уверенность, гармоническая законченность и чувство действительности по отношению к миру. Из этой мысли должно было возникнуть признание того факта, что и образ действий Гете в познании был таким, как он проистекает из сущности человека и мира. – С другой стороны, мои мысли жили в господствовавших тогда философских воззрениях на сущность познания. В этих воззрениях познание грозило совершенно потонуть в существе человека. Остроумный философ Отто Либман высказал положения, что сознание человека не может перескочить через само себя. Оно принуждено оставаться в самом себе. Оно не может ничего знать о том, что лежит как истинная действительность по ту сторону сложенного им в самом себе мира. Эти мысли Отто Либман проводил в блестящих сочинениях для самых разных областей человеческого мира опыта. Иоганнес Фолькельт писал свои богатые мыслями книги о "Кантовской теории познания" и об "Опыте и мышлении". Он усматривал в данном человеку мире только связь представлений, образующихся в результате отношения человека к наведенному самому по себе миру. Правда, он допускал, что при переживании мышления, когда оно берется за обработку представлений, обнаруживается какая-то необходимость; мы чувствуем, по его словам, при деятельности мышления как бы своего рода прободение сквозь мир представлений в область действительности. Но что мы при этом выигрываем? Мы можем чувствовать себя благодаря этому в праве выводить суждения, высказывающие что-то о действительном мире; но при этих суждениях человек все же остается всецело внутри самого себя, и в него не проникает ничего из сущности мира.

Эдуард фон Гартман, философия которого было для меня очень ценной, хотя я не мог согласиться не с ее основами, ни с ее результатами, стоял в вопросах теории познания вполне на той же точке зрения, которую тогда подробно развивал Фолькельт.

Всюду можно было встретить признание, что человек со своим познанием наталкивается на какие-то границы, за которые он не может проникнуть в область истинной действительности.

Всему этому я противопоставлял внутренне мной пережитый и в переживании познанный факт, что человек со своим мышлением если он достаточно углубляет его, живет внутри мирового – как некой духовной – действительности. Я полагал, что обладал этим познанием как таким, которое может с такой же внутренней ясностью предстоять в сознании, как и истины математического познания.

Перед этим познанием не может оставаться в силе мнение о существовании таких границ познания, какие считало себя обязанным установить вышеупомянутое философское направление.

Ко всему этому примешивалось во мне мысленная склонность к процветавшей тогда теории развития. Она приняла у Геккеля формы, в которых не могло найти себе место признание самостоятельного бытия и деятельности духовного. Позднейшая, совершенная по мнению его, должно было происходить в ходе времен из более раннего, не развитого. Я понимал это по отношению к внешней чувственной действительности. Но я слишком хорошо знал независимую от чувственного, утвержденную в самой себе самостоятельную духовность, чтобы признавать правоту внешнего чувственного мира явлений. Но надо было построить мост между этим миром и миром духа. В чувственно представляемом в ходе времен казалось, что человеческое духовное развивалось из предшествовавшего не духовного.

Но при правильном знании чувственного оно всюду обнаруживается как откровение духовного. Перед лицом этого правильного познания чувственного для меня было ясно, что "границы познания", как они тогда утверждались, могли быть допущены только тем, кто, наталкиваясь на чувственное обращался бы с ним наподобие того читателя, который, увидев печатную страницу, обратил бы все свое внимание только на формы букв и, не подозревая о возможности чтения, сказал бы, что никто не может знать, что скрывается за этими формами.

Таким образом мой взгляд был направлен от чувственного наблюдения к духовному, твердо стоявшему для меня в моем внутреннем познавательном переживании. Я искал за чувственными явлениями не недуховных атомных миров, а того духовного, которое, по-видимому, открывается внутри человека, но в действительности принадлежит самим чувственным вещам и чувственным процессам. Благодаря положению познающего человека возникает видимость, как будто мысля вещей, находятся в человеке, между тем как они в действительности живут в вещах. Человеку необходимо обособить их от вещей в кажущейся переживании; при подлинном же переживании познания он возвращает их обратно вещам.

Развитие мира надо понимать в том смысле, что предшествующее недуховное, из которого впоследствии развивается духовность человека, имеет наряду с собой и вне себя нечто духовное. Позднейшая, проникнутая духовным чувственностью, в которой является человек, возникает тогда таким образом, что духовный предок человека соединяется с несовершенными недуховными формами и, преобразуя их, выступает затем в чувственной форме.

Эти ходы мыслей увели меня за пределы тогдашних теоретиков познания, остроумие и чувство научной ответственности которых я вполне признавал. Они привели меня к Гете.

Я должен теперь вспомнить о моей тогдашней внутренней борьбе. Мне нелегко дался этот уход от ходов мыслей тогдашних философии. Но моей путеводной звездой было всегда обусловленное всецело лишь им самим признание факта, что человек может созерцать себя внутренне как независимого от тела духа в составе чисто духовного мира. До моих работ об естественно-научных трудах Гете и до этой теории познания написал небольшую статью об атомизме, которая никогда не была напечатана. Она была выдержана в намеченном здесь направлении. Я вспоминаю, какую радость доставило мне, когда Фридрих Теодор Фишер, которому я послал эту статью, написал мне несколько сочувственных слов.

Но при моих работах над Гете мне стало ясным, как мои мысли ведут к взглядам на сущность познания, которые повсюду выступают в творчестве Гете и в его отношении к миру. Я нашел, что из моих точек зрения происходила теория познания совпавшая с той, которая свойственна мировоззрению Гете.

В восьмидесятых годах прошлого века Карл юлий Шреэр, мой учитель и отеческий друг, которому я многим обязан, рекомендовал меня для написания вступительных статей к естественно-научным сочинениям Гете в Кюршнеровской серии "Немецкая национальная литература" и редактирования этих сочинений. При этой работе я проследил познавательную жизнь Гете во всех областях, в которых он проявил себя. Все яснее становилось мне в частности, что мои собственные взгляды приводили меня к теории познания Гетевского мировоззрения. Так написал я эту теорию познания во время этих моих работ над Гете.

Теперь, когда я снова провожу ее перед своим мысленным взглядом, она является мне в то же время и теоретико-познавательным основоположением и оправданием всего того, что я говорил и обнародовал позже. Она говорит о сущности познания, открывающей дорогу от чувственного мира в духовный.

Может показаться странным, что эта юношеская работа, которой скоро уже минет сорок лет, выходит теперь снова без всяких изменений, дополненная только несколькими примечаниями. Способ изложения носит на себе признаки мышления, вжившегося в философию, господствовавшую сорок лет тому назад. Если бы я писал ее сейчас, я многое сказал бы иначе. Однако как сущность познания я не смог бы указать ничего другого. Не то, что я написал бы сейчас, не могло бы так верно нести в себе зачатки защищаемого мною теперь духовного мировоззрения. В такой зачаточной форме можно писать только в начале своей познавательной жизни. Поэтому, может быть, эта юношеская работа и должна выйти снова в неизменном виде. Теории познания, существовавшие ввремя ее написания, получили свое продолжение в позднейших теориях познания. Я сказал о них то, что мне надо было сказать, в моей книге "Загадки философии". Она появляется одновременно в том же издательстве новым изданием. То, что я некогда набросал в этой книжке как теорию познания Гетевского мировоззрения, кажется мне сегодня столь же необходимым сказать, как и сорок лет тому назад.

Гетеанум в Дорнахе, под Базелем
Ноябрь 1923
Рудольф Штейнер

Предисловие к первому изданию

Когда мне было сделано профессором Кюршнером почетное предложение взять на себя редакцию естественно-научных трудов Гете для издаваемой им серии "Германская

национальная литература", я очень хорошо сознавал все предстоявшие мне при этом предприятия трудности. Мне предстояло выступить против воззрения, получившего уже почти всеобщее признание.

Убеждение, что художественные произведения Гете составляют основу всей нашей образованности, завоевывает себе все большее число сторонников, но совсем иначе обстоит дело относительно его научных устремлений: здесь даже те, которые идут дальше других в их признании, видят в них не более как предчувствие истин, которые лишь в позднейшем развитии науки нашли свое полное подтверждение. Его гениальному взору будто бы удалось прозреть здесь в такие закономерности природы, которые впоследствии независимо от него были вновь найдены точной наукой. То, что в полнейшей мере признается за прочей деятельностью Гете, а именно, что с нею обязан быть знакомым каждый образованный человек, отрицается по отношению к его научным воззрениям. Отнюдь не допускается, чтобы знакомство с научными трудами поэта могло дать что-либо такое, чего наука не могла бы предложить в настоящее время и без него.

Когда я был введен в мирозерцание Гете моим горячо любимым учителем К. Ю. Шрезером, мое мышление уже приняло такое направление, которое сделало для меня возможным, минуя единичные открытия поэта, обратиться к самому главному: к тому, каким образом Гете включал такие единичные факты в свое целостное воззрение на природу, как он ими пользовался для уразумения связи между отдельными природными существами, или – по его собственному меткому выражению (в статье о "Созерцательной способности суждения") – для того, чтобы духовно принимать участие в произведениях природы. Я скоро понял, что пришиваемые к Гете современной наукой приобретения наименее существенны, между тем как самое существенное, оно то именно, и упускается из виду. Эти единичные открытия действительно были бы сделаны и без изысканий Гете; но его величественного понимания природы науке будет недоставать до тех пор, пока она не почерпнет это понимание прямо от него. Этим определялось направление, которому должны следовать вступительные статьи к моему изданию. Они имеют целью показать, что каждое отдельное высказанное Гете воззрение может быть выведено из целостности его гения.

Принципы, по которым это должно совершаться, составляют предмет предлагаемой книжки. Она должна показать, что мысли, признаваемые нами как воззрение Гете, могут быть и самостоятельно обоснованы.

Этим я все сказал, что мне казалось необходимым предпослать последующим статьям. Мне надлежит еще исполнить один приятный долг выразить мою глубокую признательность профессору Кюршнеру за то чрезвычайно благосклонное внимание, с которым он всегда шел навстречу моим научным стараниям, а также за его любезное содействие выходу в свет настоящей книжки.

Конец апреля 1886
Рудольф Штейнер

А. Предварительные вопросы

1. Исходная точка

Если мы проследим назад до его истоков какое-нибудь из главных течений современной духовной жизни, мы пожалуй, всегда натолкнемся на кого-нибудь из гениев нашей классической эпохи. Гете или Шиллер, Гердер или Лессинг дали толчок, и от него берет свое начало

немецкая образованность в такой степени опирается на наших классиков, что многие, считают себя вполне оригинальными, высказывают в сущности лишь то, на что давно уже намекали Гете или Шиллер:

Мы так вжились в созданный ими мир, что человек, который вздумал бы идти иным, не ими предначертанным путем, вряд ли мог бы рассчитывать на наше понимание. Наш способ смотреть на мир и на жизнь настолько обусловлен ими, что никто не может вызвать в нас участия, если он не ищет точек соприкосновения с этим миром. Однако относительно одной ветви нашей духовной культуры должны мы признать, что она не нашла еще такой точки соприкосновения. Это та ветвь науки, которая выходит за пределы простого собирания наблюдений и ознакомления с единичными опытами, чтобы создать удовлетворяющее общее воззрение на мир и на жизнь. Это то, что обычно именуется философией. Для нее нашей классической эпохи как будто бы не существует. Она ищет своего спасения в искусственной замкнутости и в гордом обособлении от всей прочей духовной жизни.

Это не опровергается тем, что изрядное количество старых и новых философов и естествоиспытателей занимались Гете и Шиллером. Потому что свою научную точку зрения они

создали не развитием зачатков, заключенных в научных достижениях этих героев духа. Они почерпнули ее вне того мирозерцания, представителями которого были Гете и Шиллер, и лишь задним числом сравнивали ее с ним. К тому же они делали это не с тем, чтобы обогатить свое направление чем-нибудь из научных взглядов классиков, а с тем, чтобы подвергнуть их испытанию: устоят ли они пред судом их собственных воззрений. Мы еще вернемся к этому вопросу. Теперь же мы хотели бы только указать на последствия, вытекающие из такого отношения к высочайшей ступени развития современной культуры для занимающей нас области науки.

В настоящее время большинство образованных читателей тотчас же, не читая, отложит в сторону научно-литературную книгу, если она притязает быть философской. Едва ли когда-либо философия пользовалась столь ничтожной симпатией, как в настоящее время. За исключением сочинений Шопенгауэра и Эд.Ф.Гартмана, толкующих о таких жизненных и мировых проблемах которые затрагивают самые общие интересы и получивших поэтому широкое распространение, можно сказать без преувеличения, что в настоящее время философские книги читаются только философами по профессии. Никто, кроме последних, ими не интересуется. Образованный читатель, неспециалист, испытывает неопределенное чувство: "В этой литературе не содержится ничего, что отвечало бы какой-либо из моих духовных потребностей; рассматриваемые здесь вещи меня не касаются; они ничем не связаны с тем, что мне необходимо для удовлетворения моего духа". В этом недостатке интереса ко всякой философии может быть виною лишь указанное нами обстоятельство, потому что это отсутствие интереса сопровождается все более возрастающей потребностью в удовлетворительном воззрении на мир и на жизнь. Служившие в течение долгого времени для многих заменой его религиозные догмы теряют все более свою убедительную силу. И все более увеличивается стремление добыть посредством мышления то, что некогда давалось верою в откровение: удовлетворение духа. Поэтому со стороны образованных людей не было бы недостатка участия, если бы только рассматриваемая область науки действительно шла рука об руку со всем культурным развитием и если бы представители ее стали в какое-либо отношение к великим вопросам, волнующим человечество.

При этом всегда необходимо помнить, что никогда не может быть речи о том, чтобы сначала искусственно создать какую-нибудь духовную потребность, а единственно лишь о том, чтобы нащупать существующую и удовлетворить ее. Не возбуждение вопросов составляет задачу науки, а тщательное наблюдение последних, когда они ставятся человеческой природой и соответствующей ступенью культуры и их разрешения. Современные философы ставят себе задачи, которые вовсе не вытекают естественным образом из нашей ступени культуры, и разрешение которых поэтому никем не требуется. Те же вопросы, которые наша культура должна себе ставить благодаря той высоте, на которую она была поднята нашими классиками, эти вопросы наука обходит. Таким образом, мы имеем науку, которой никто не ищет, и научную потребность, которая никем не удовлетворяется.

Наша центральная наука, та наука, которая должна нам разрешать настоящие мировые загадки, не должна занимать исключительного положения по отношению ко всем другим отраслям духовной жизни. Она должна искать свои источники там, где их нашли последние. Она должна не разбирать только взгляды наших классиков; она должна также искать у них зачатки для своего развития; по ней должно проходить то же веяние, как и по остальной нашей культуре. Такова лежащая в природе вещей необходимость. Ей обязан своим существованием также и факт упомянутого выше обмена мыслей современных исследователей с классиками. Он не доказывает, однако, ничего иного, кроме лишь смутно чувствуемой невозможности просто пойти мимо убеждений этих гениев. Но он в то же время доказывает, что к действительному дальнейшему развитию их воззрений никто вовсе и не приступал. За это говорит тот способ, как подходил к Лессингу, к Гердеру, а Гете и к Шиллеру. При всех достоинствах многих относящихся сюда произведений необходимо все-таки заметить, что почти все высказанное о научных трудах Гете и Шиллера не вытекает органически из воззрений, а становится в них лишь в косвенное отношение. Это подтверждается всего лучше тем фактом, что самые противоположные научные направления усматривали в Гете тот ум, который "предугадал" их взгляды. Мирозерцания, не имеющие между собой ничего общего, ссылаются по видимости с одинаковым правом на Гете, когда чувствуют потребность признания своей точки зрения вершинами человечества. Нельзя представить себе более резкой противоположности, как учения Гегеля и Шопенгауэра. Последний называет Гегеля шарлатаном, а его философию пустым словесным хламом, чистой бессмыслицей, варварским набором слов. У обоих, собственно, нет ничего общего, кроме безграничного уважения к Гете и веры в то, что об был сторонником их мировоззрения.

Не иначе обстоит дело и с новейшими научными направлениями. Геккель, который с железной последовательностью и гениально отстроил дарвинизм и который мы должны

признать самым выдающимся последователем английского исследователя, видит в воззрении Гете прообраз своего собственного. Другой современный естествоиспытатель, Иессен, пишет о теории Дарвина следующее: "Шум, произведенный среди некоторых специалистов и многих профанов этой неоднократно уже излагавшейся и столько же часто опровергавшейся основательным исследованием, а теперь множество мнимых доводов подкрепленной теорией, доказывает, как мало народы, к сожалению, умеют еще ценить и понимать результаты естественного исследования". О Гете тот же ученый говорит, что он "поднялся к обширным исследованиям как безжизненной, так и живой природы" (K.F.W.Jessen "Botanik der Gegenwart and Vorzei"), найдя "посредством вдумчивого, глубокого наблюдения природы основной закон всего развития растений". Каждый из этих ученых приводит прямо-таки подавляющее количество доказательств в пользу согласия своего научного направления с "вдумчивыми наблюдениями Гете". Но могло бы возникнуть сомнение в целостности образа мышления Гете, если бы каждая из этих точек зрения действительно имела право ссылаться на него. Однако причина этого явления кроется в том, что ни один из этих взглядов не вырос действительно из мировоззрения Гете, а коренится вне его. Она кроется в том, что эти ученые, хотя и отыскивают внешнее согласие с отдельными частностями, теряющими, впрочем, весь свой смысл, будучи вырванными из целого здания Гетевского мышления, однако в то же время не хотят признавать за самим этим целым внутренней пригодности для обоснования научного направления. Взгляды Гете никогда не были исходной точкой научных исследований, а всегда лишь объектом сравнения.

Занимавшиеся им были редко учениками, непредвзято предававшимися его идеями, а большей частью – критиками, чинившими над ним суд.

Говоря, что у Гете было слишком мало научного склада; чем выше был он как поэт, тем слабее – как философ. Поэтому будто бы невозможно опираться на него с научной точки зрения. Это – совершенное непонимание характера Гете. Он не был, разумеется, философом в обычном смысле слова, но не следует забывать, что удивительная гармония его личности заставила Шиллера сказать: "Поэт – единственно истинный человек". Тем, что подразумевает здесь Шиллер под "истинным человеком", не был именно Гете. В его личности не было недостатка ни в одном элементе, необходимом для высочайшего выражения общечеловеческого. И все эти элементы соединялись в нем в одно целое, которое действовало как таковое. Вот почему в основе его воззрений на природу лежал глубокий философский смысл, хотя этот философский смысл и не входил в его сознание в форме определенных научных положений. Кто углубится в это целое, тот, обладая философскими способностями, сумеет найти и этот философский смысл и будет в состоянии изложить его как Гетевскую науку. Он должен будет, однако, исходить из Гете, а не приступать к нему с уже готовым воззрением. Духовные силы Гете действуют всегда таим образом, как это требуется самой строгой философией, хотя он и не оставил после себя систематически целого ее изложения.

Мирозерцание Гете самое многостороннее, какое только можно себе представить. Оно исходит из одного центра, лежащего в целостной природе поэта, и выявляет всегда ту сторону, которая соответствует природе наблюдаемого предмета. Природа Гете свойственна целостность в проявлении духовных сил, но образ этого проявления всякий раз определяется соответствующим объектом. Гете заимствует способ наблюдения у внешнего мира, а не навязывает ему этот способ. Между тем как у многих людей мышление действует всегда только одним определенным образом; оно пригодно только для одного рода объектов; оно не целостное, как у Гете, а однообразное. Выразимся точнее: есть люди, ум которых преимущественно пригоден для мышления чисто механических зависимостей и действий; они представляют себе всю Вселенную как механизм. У других есть стремление воспринимать всюду во внешнем мире таинственный мистический элемент; они становятся приверженцами мистицизма. Все заблуждение происходит оттого, что такой образ мышления, имеющий полное значение для одного рода объектов, объявляется всеобщим. Так объясняется взаимная борьба между многими мировоззрениями. Если теперь такое одностороннее воззрение встречается с воззрением Гете, которое не ограничено, потому что заимствует способ наблюдения вообще не из духа наблюдателя, а из природы наблюдаемого, то понятно, что оно цепляется за те элементы мысли, которые ему отвечают. Мировоззрение Гете включает в себя в вышеупомянутом смысле многие направления мышления, между тем как никакое одностороннее воззрение не в состоянии когда-либо вполне понять его.

Будучи существенным элементом в организме гения Гете" философский смысл имеет значение и для его поэтических произведений. Если Гете и было чуждо стремление излагать в ясной и логической форме то, что давал ему этот смысл, как это делал Шиллер, то все таки, как и у Шиллера, он был у него фактором, участвовавшим в его художественном творчестве. Поэтические произведения Гете и Шиллера совершенно немыслимы без их стоящего позади этих произведений мировоззрения. При этом у Шиллера имеют большее значение его

действительно выработанные принципы, а у Гете – его способ созерцания. Но, что величайшие поэты нашего народа на высоте своего творчества не могли обходиться без философского элемента, это больше всего прочего служит ручательством тому, что этот элемент составляет необходимое звено в истории развития человечества. Именно приобщение к Гете и Шиллеру даст возможность освободить нашу центральную науку от ее профессорского обособления и включить во все остальное культурное развитие. Научные убеждения наших классиков связаны тысячами нитями с их прочими устремлениями, и они таковы, как того требовала создавшая их культурная эпоха.

2. Наука Гете по методу Шиллера

Всем вышесказанным мы определили направление, которое примут последующие изыскания. Они должны быть раскрытием того, что проявлялось у Гете как его научный склад, и объяснением его способа смотреть на мир.

Против этого можно возразить, что не так должно вестись научное изложение какого-либо воззрения. Научное воззрение ни при каких условиях не должно опираться на авторитет, а всегда лишь на принципы. Мы сейчас постараемся устранить это возражение. Для нас воззрение, основанное на миропонимании Гете, не потому является истинным, что оно вытекает из этого понимания, а потому, что мы надеемся утвердить мирозозерцание Гете на прочных основных положениях и доказать его внутреннюю обоснованность. То, что мы берем нашу исходную точку у Гете, нисколько не помешает нам отнестись к обоснованию принятых нами взглядов с такой же строгостью, как это делают представители якобы свободной от предпосылок науки. Мы отстаиваем мировоззрение Гете, но мы обосновываем его согласно требованиям науки.

Путь, по которому должны быть направлены подобные исследования, указан Шиллером. Никто не понял величия гения Гете так, как он. В своих письмах к Гете он нарисовал перед ним точный образ его существа; в своих письмах "Об эстетическом воспитании человечества" он вывел идеал художника, как он опознал его в личности Гете; а в своей статье "О наивной и сентиментальной поэзии" он описывает сущность истинного искусства, каким представлялась ему поэзия Гете. Этим одновременно оправдывается, почему мы называем наши изыскания построенными на фундаменте Гете-Шиллеровского мировоззрения. Они ставят себе целью рассмотреть научное мышление Гете согласно методу, образец которого дал нам Шиллер. Взор Гете был обращен на природу и на жизнь, и способ наблюдения, которому он при этом следовал, послужит предметом (содержанием) для нашего исследования; взор Шиллера был обращен на дух Гете, и способ наблюдения, которому он при этом следует, послужит идеалом нашего метода.

Таким образом мы думаем сделать научные стремления Гете и Шиллера плодотворными для нашего времени.

По принятой научной терминологии, работа наша должна быть названа теорией познания. Разбираемые в ней вопросы будут, правда, во многих отношениях иной природы, чем те, которые ныне обычно ставятся этой наукой. Мы видели, почему это так. Всякое возникающее в настоящее время подобное исследование почти неизменно исходит из Канта. В научных кругах совершенно упустили из виду, что наряду с гносеологией, основанной великим кенигсбергским мыслителем, существует, по крайней мере, возможность еще другого направления, способного не менее, чем Кантовское, к углублению в предмет. Отто Либман в начале шестидесятых годов высказался о необходимости вернуться к Канту, если мы хотим приобрести свободное от противоречий мировоззрение. Это и было, по-видимому, поводом к тому, что у нас теперь существует почти необозримая кантианская литература.

Но и этот путь не поможет философской науке. Она лишь тогда будет снова играть роль в культурной жизни, если вместо возвращения к Канту углубится в научное понимание Гете и Шиллера.

Теперь мы попытаемся приступить к основным вопросам соответствующей этим предварительным замечаниям науки о познании.

3. Задача нашей науки

О каждой науке можно в конце концов сказать то, что Гете так метко выразил в словах: "Теория сама по себе не годится ни на что, она пригодна, лишь поскольку заставляет нас верить в связь явлений". Мы всегда посредством науки приводим в известную связь разрозненные факты опыта. В неорганической природе мы видим причины и действия разъединенными и ищем их связь в соответствующих науках. В органическом мире мы наблюдаем виды и роды организмов и пытаемся установить их взаимные соотношения.

Наконец, в истории мы встречаемся с отдельными культурными эпохами человечества; мы пытаемся понять внутреннюю зависимость одной ступени развития от другой. Так, каждая наука должна, в смысле вышеприведенных слов Гете, проявлять свою деятельность в определенной области явлений.

Каждая наука имеет свою область, в которой она отыскивает связь между явлениями. Затем остается все еще в наших научных стараниях большая противоположность: с одной стороны – завоеванного посредством наук идейного мира, а с другой – лежащих в его основе предметов. Должна существовать наука, которая и здесь разъясняет взаимные отношения. Мир идеальный и мир реальный, противоположность идеи и действительности – вот предмет этой науки. Должны быть познаны взаимоотношения этих противоположностей.

Найти эти отношения и является целью последующих изысканий. Данные науки, с одной стороны, природа и история, с другой, должны быть приведены в известное соотношение. Какое значение имеет отражение мира внешнего в человеческом сознании, какое отношение существует, между нашим мышлением о предметах действительности и самой этой действительностью?

Б. Опыт

4. Определение понятия опыта

Итак, две области противостоят друг другу: наше мышление и предметы, которыми оно занимается. Последние называются, поскольку они доступны нашему наблюдению, содержанием опыта. Существуют ли помимо поля нашего наблюдения еще какие-нибудь другие предметы мышления и какова их природа – этого мы пока касаться не будем. Нашей ближайшей задачей будет: резко разграничить каждую из двух названных областей – опыт и мышление. Мы сначала должны иметь перед собою определенные очертания опыта, а затем – исследовать природу мышления. Приступим к первой задаче.

Что такое опыт? Каждый сознает, что мышление наше зажигается при столкновении с действительностью. Предметы выступают перед нами в пространстве и времени; мы воспринимаем многократно расчлененный, крайне разнообразный внешний мир и переживаем более или менее богато развитый мир внутренний. Первый образ, в котором все это выступает перед нами, предстает нам готовым. В его создании мы не принимаем никакого участия. Возникая как бы из неизвестной нам потусторонности, стоит перед нашим чувственным и духовным восприятием действительность. Сначала мы можем только окидывать взором предстоящее нам многообразие.

Эта первая наша деятельность есть чувственное восприятие действительности. То, что предстает ей, нам надлежит удержать. Ибо только это вправе мы называть чистым опытом.

Тотчас чувствуем мы потребность проникнуть нашим упорядочивающим рассудком в это предстоящее нам бесконечное многообразие форм, сил, красок, звуков и т. д. Мы стремимся разъяснить себе взаимные зависимости всех предстоящих нам отдельностей. Когда мы встречаем какое-нибудь животное в определенной местности, мы спрашиваем себя о влиянии последней на жизнь животного; когда мы видим, что камень начинает катиться, мы ищем других свершений, с которыми это связано. Но то, что получается в результате, уже не есть более чистый опыт. Оно имеет уже двойкий источник: опыт и мышление.

Чистый опыт есть форма действительности, в которой она нам является, когда мы противостоим ей с полным отрешением от самих себя.

К этой форме действительности применимы слова Гете, высказанные им в статье "Природа": "Мы окружены и охвачены ею. Непрошено и без предупреждения захватывает она нас в круговорот своей пляски".

Относительно предметов внешних чувств это настолько бросается в глаза, что вряд ли кто будет отрицать это. Какое-нибудь тело предстает перед нами прежде всего как множественность форм, красок, тепловых и световых впечатлений, которые внезапно оказываются перед нами, словно они возникли из незнакомого нам первоисточника.

Психологическое убеждение, что чувственный мир, как он предлежит нам, не есть что-либо сущее само по себе, а есть уже продукт взаимодействия между незнакомым нам молекулярным внешним миром и нашим организмом, это убеждение не противоречит нашему утверждению. Если действительно правда, что цвет, тепло и т. д. суть лишь не что иное, как род раздражения, производимого на наш организм внешним миром, то все же процесс, превращающий события внешнего мира в цвет, теплоту и т. д., находится всецело за пределом нашего сознания. Какую бы роль при этом ни играл наш организм, мышлению нашему предлежит как готовая,

навязанная нам форма действительности (опыт) не молекулярный процесс, а именно упомянутые краски, звуки и т. д.

С нашей внутренней жизнью дело обстоит не так ясно. Однако и здесь более точное размышление заставит исчезнуть всякое сомнение в том, что и наши внутренние состояния выступают на горизонте нашего сознания таким же образом, как вещи и факты мира внешнего. Какое-нибудь чувство навязывается мне столь же непрошено, как и световое ощущение. Что я привожу это чувство в более близкое отношение к моей собственной личности, это здесь не имеет значения. Мы принуждены пойти еще дальше. Само мышление является нам прежде всего как предмет опыта. Уже приступая к исследованию нашего мышления, мы противопоставляем его нам самим и представляем себе его первоначальный образ возникающим откуда-то из неизвестности.

Это не может быть иначе. Наше мышление, особенно если принять его во внимание как форму индивидуальной деятельности внутри нашего сознания, есть собственно рассмотрение, т. е. оно направляет свой взор вовне на нечто ему противостоящее. На этом его деятельность сначала и останавливается. Оно смотрело бы в пустоту, в ничто, если бы нечто не противопоставлялось ему.

Этой форме противопоставления должно подчиниться все, чему надлежит стать предметом нашего знания. Мы не в состоянии подняться над этой формой. Если мы хотим иметь в мышлении средство глубже проникнуть в мир, тогда оно само должно сначала стать опытом. Мы должны найти мышление среди фактов опыта как один из таковых фактов.

Только в таком случае наше мировоззрение не будет лишено внутренней целостности. Оно тотчас лишилось бы ее, если бы мы внесли в него чуждый ему элемент. Мы выступаем навстречу одному лишь чистому опыту и внутри его самого ищем тот элемент, который бросает свет на самого себя и на остальную действительность.

5. Указание на содержание опыта

Посмотрим теперь, что такое чистый опыт. Что содержит он, проходя перед нашим сознанием без обработки нашим мышлением? Он есть лишь некая совместность в пространстве и последовательность во времени; совокупность одних лишь бессвязных отдельных фактов. Ни один из предметов, появляющихся и исчезающих, не имеет чего-либо связующего их между собою. На этой ступени факты, нами воспринимаемые и внутренне переживаемые, абсолютно безразличны друг для друга.

Мир предстает нам как многообразие совершенно равноценных вещей. Никакая вещь, никакое событие не может предъявлять требования на большую роль в мировом свершении, чем любое другое звено этого мира опыта. Чтобы уяснить себе, что то или иное событие имеет большее значение, чем какое-либо другое, мы должны уже не только наблюдать вещи, но и поставить их в мысленное соотношение между собою. Рудиментарный орган какого-нибудь животного, не имеющий для его органических функций, быть может, ни малейшего значения, для опыта совершенно равноценен с важнейшим органом животного

тела. Эта большая или меньшая важность становится нам ясной, лишь когда мы размышляем о соотношениях отдельных звеньев наблюдения, т. е. когда мы обрабатываем опыт.

Стоящая на низкой ступени организации улитка для опыта равноценна с наиболее высокоразвитым животным. Разница в совершенстве организации выявляется для нас лишь тогда, когда мы данное многообразие охватываем и прорабатываем посредством понятий. В этом отношении равноценны культуры эскимоса и образованного европейца; значение Цезаря для исторического развития человечества с точки зрения чистого опыта несколько не больше значения любого из его воинов. В истории литературы Гете стоит не выше Готшеда, если смотреть на них с точки зрения чисто опытных фактов.

На этой ступени рассмотрения мир представляет собою мысленно совершенно ровную плоскость. Ни одна часть этой плоскости не возвышается над другой; ни одна часть не обнаруживает никакого мысленного различия перед другой. Только когда искра мысли падает на эту плоскость, начинают выступать возвышения и углубления, одно оказывается более или менее возвышающимся над другим, все располагается определенным образом, перекидываются нити от одного образования к другому; все становится завершенной в себе гармонией.

Полагаем, что нашими примерами мы достаточно пояснили, что мы понимаем под этим большим или меньшим значением предметов восприятия (принятых здесь равнозначными с предметами опыта) и что мы разумеем под тем знанием, которое возникает лишь при рассмотрении этих предметов во взаимной связи. Полагаем, что этим мы одновременно отстранили и возражение, будто наш мир опыта обнаруживает уже бесконечное различие в

своих объектах еще прежде, чем мысль прикоснулась к нему. Ведь красная поверхность отличается от зеленой и без содействия нашего мышления. Это правильно. Но если бы кто-нибудь вздумал опровергнуть нас этим, то он показал бы, что совершенно не понял нашего утверждения. Ибо мы как раз утверждаем, что опыт дает нам бесконечное множество отдельностей. Эти отдельности, естественно, должны отличаться друг от друга, иначе они не предстояли бы нам бесконечным, бессвязным многообразием. Не об отсутствии различий между воспринятыми вещами идет речь, а об их совершенной бессвязности, о безусловном безразличии отдельного чувственного факта для нашей цельной картины действительности. Именно потому, что мы признаем бесконечное качественное различие, мы и принуждены так утверждать.

Если бы нам предстояло законченное в себе, гармонически расчлененное единство, мы, конечно, не могли бы говорить о безразличии друг для друга отдельных членов этого единства.

Если бы кто-нибудь нашел поэтому наше вышеприведенное сравнение несостоятельным, то он показал бы, что взглянул на него не с надлежащей точки зрения. Было бы, конечно, ошибочным, если бы мы захотели сравнить бесконечно разнообразный мир восприятия с гладкой однообразной плоскостью. Но наша плоскость должна изображать вовсе не многообразный мир явлений, а лишь ту единую общую картину, которую мы имеем об этом мире, пока мышление его еще не коснулось. В этой общей картине каждая отдельность после обработки мышлением является не такой, как нам передают ее одни лишь органы чувств, а уже с тем значением, какое она имеет для всей целой действительности. Таким образом, она является с качествами, которые у нее в форме опыта совершенно отсутствуют.

По нашему убеждению, Иоганнесу Фолькельту отлично удалось в точных очертаниях обрисовать то, что мы вправе назвать чистым опытом. Он прекрасно охарактеризовал это еще пять лет тому назад в своей книге о "Теории познания Канта", а в своем новейшем труде "Опыт и мышление" он еще дальше разработал вопрос. Правда, он это сделал для подтверждения воззрения, в основе расходящегося с нашим, и с существенно иным намерением, чем какое мы преследуем теперь. Однако это не может помешать нам привести здесь его превосходную характеристику чистого опыта. Он просто описывает нам картины, которые в ограниченный промежуток времени совершенно бессвязным образом проходят перед нашим сознанием. Фолькельт говорит: "Теперь, например, содержанием моего сознания является представление, что я сегодня прилежно работал; непосредственно к этому присоединяется содержание представления, что можно с чистой совестью пойти прогуляться; но вдруг вступает картина открывающейся двери и входящего почтальона; образ почтальона является то протягивающим руку, то раскрывающим рот, то делающим противоположное этому; в то же время с содержанием восприятия раскрытия рта соединяются разные слуховые впечатления и среди них одно, сообщающее, что пошел дождь. Образ почтальона исчезает из моего сознания и вступающие теперь представления имеют по очереди следующее содержание: взятие ножниц, распечатывание письма, упрек за неразборчивый почерк, зрительные образы самых разнообразных письменных знаков, соединенные с ними различные фантастические картины и мысли; едва кончился этот ряд, как снова возникает представление прилежной работы и соединенное с недовольством восприятие продолжающегося дождя; но и то и другое исчезает из моего сознания и всплывает представление такого содержания: что трудный вопрос, считавшийся разрешенным благодаря сегодняшней работе, вовсе не разрешен; одновременно с этим выступают представления о свободе воли, об эмпирической необходимости, об ответственности, о ценности добродетели, о непостижимости и т. д., и все они сплетаются друг с другом самым разнообразным и сложным образом; так это продолжается все в том же роде". Здесь дается нам для определенного ограниченного промежутка времени описание того, что мы действительно испытываем; дается та форма действительности, в которой мышление не принимает никакого участия.

Отнюдь нельзя думать, что получился бы иной результат, если бы вместо этого повседневного опыта был описан какой-нибудь иной, например, научный опыт или какое-нибудь особое явление природы. Здесь, как и там, перед нашим сознанием прошел бы ряд отдельных бессвязных образов. Только мышление устанавливает связь.

Заслугу четкой обрисовки того, что дает нам освобожденный от всех элементов мышления опыт, мы должны признать также за брошюрой д-ра Рихарда Вале "Мозг и сознание"; однако с оговоркой, что признаваемые Вале, безусловно, значимыми качества явлений внешнего и внутреннего мира имеют значение лишь на описанной нами первой ступени рассмотрения мира. По Вале, нам знакомы только совместность в пространстве и последовательность во времени. О каком-либо отношении между находящимися совместно или следующими друг за другом вещами, по его мнению, не может быть и речи. Так, например, возможно, что где-нибудь и существует внутренняя связь между горячим лучом солнца и нагреванием камня; но мы ничего не знаем о какой-либо причинной связи; нам ясно только то, что за первым фактом

следует второй. Быть может также, где-нибудь в недоступном нам мире и существует внутренняя связь между нашим мозговым механизмом и нашей духовной деятельностью; но мы знаем только то, что это два параллельно протекающих явления; мы отнюдь не вправе признавать за ними, например, причинную связь.

Конечно, если Вале выдает это свое утверждение в то же время за последнюю истину науки, то мы возражаем против такого расширения его смысла; но оно вполне справедливо по отношению к первой форме, в которой мы воспринимаем действительность.

На этой ступени нашего знания не только вещи внешнего мира и происшествия внутреннего стоят перед нами без всякой связи, но и наша собственная личность является изолированной от прочего мира отдельностью. Мы находим себя как одно из бесчисленных восприятий без связи с прочими окружающими нас предметами.

6. Исправление ложной концепции всего опыта

Здесь уместно будет указать на существующий со времени Канта предрассудок, настолько укоренившийся в некоторых кругах, что сходит за аксиому. Всякий, кто вздумал бы в ней усомниться, был бы сочтен за дилетанта, за человека, не вышедшего за пределы самых элементарных понятий современной науки. Я разумею взгляд, считающий наперед установленным, что весь воспринимаемый нами мир, все бесконечное многообразие красок и форм, звуковых и тепловых различий и т. д., есть не что иное, как мир наших субъективных представлений, существующий лишь до тех пор, пока мы оставляем наши органы чувств открытыми воздействиям какого-то неведомого нам мира. Этот взгляд объявляет весь мир явлений, весь видимый мир, представлением внутри нашего индивидуального сознания, и на основании этого предположения строятся затем дальнейшие утверждения относительно природы познания. Фолькельт также примкнул к этому воззрению и на нем обосновал свою в научном отношении мастерски выведенную теорию познания. Тем не менее, это не есть ни основная истина, ни, тем более, пригодная к тому, чтобы стоять во главе науки о познании.

Однако не поймите меня ложно. Я отнюдь не хочу поднимать бессильного протеста против достижений современной физиологии. Но вполне справедливая с точки зрения физиологии мысль еще далека от призвания стоять у врат теории познания. Пусть остается неопровержимой физиологической истиной, что только благодаря содействию нашего организма возникает та совокупность ощущений и воззрений, которую мы называем опытом. Но не менее достоверно и то, что такое познание может быть результатом лишь многих размышлений и исследований. Характеристика нашего мира явлении, утверждающая, что он в физиологическом смысле субъективен, есть уже его мысленное определение и не имеет поэтому совершенно никакого отношения к первому его возникновению. Она уже предполагает применение мышления к опыту. А потому ей должно предшествовать исследование связи между этими обоими факторами познания.

Опираясь на это воззрение, считают возможным смотреть свысока на докантовскую "наивность", считавшую вещи в пространстве и во времени за действительности, как это делает и теперь наивный человек, лишенный научного образования.

Фолькельт утверждает, "что все акты, притязание на значение объективного познания, неразрывно связаны с познающим индивидуальным сознанием, что они совершаются, прежде всего и непосредственно, нигде иначе, как в сознании индивида, и что они не в состоянии переступить границу индивида и коснуться области внележащей действительности или же вступить в нее".

Однако для непредвзятого мышления совершенно непонятно, что содержит в себе непосредственно предстоящая нам форма действительности (опыт) такого, что могло бы дать нам так или иначе право считать ее только представлением.

Уже простое размышление, что наивный человек ровно ничего не замечает в вещах такого, что могло бы привести его к этому воззрению, показывает нам, что в самих объектах не содержится принудительного основания для такого предположения. Содержит ли в себе дерево или стол нечто такое, что могло бы склонить меня смотреть на них лишь как на простые представления? Итак, по меньшей мере, нельзя смотреть на это, как на само собою понятную истину.

Поступая так, Фолькельт запутывается в противоречии со своими собственными основными принципами. Чтобы приписать опыту субъективную природу, он должен был, по нашему мнению, изменить признанной им истине, что опыт не содержит ничего, кроме лишь бессвязного хаоса лишенных всякого мысленного определения образов. Иначе он понял бы, что субъект познавания, наблюдатель, так же без всякой связи или отношения к чему-либо стоит внутри мира опыта, как и всякий иной предмет опыта. Но когда воспринимаемый мир называют "субъективным", то совершают такое же мысленное определение, как когда в

упавшем камне видят причину углубления в почве. Но ведь Фолькельт сам не хочет допускать никакой связи между вещами опыта. Вот где противоречие в его воззрении; здесь он изменил своему принципу, высказанному им о чистом опыте. Этим он замыкается в свою индивидуальность и более не в состоянии выпутаться из нее. Более того, он сам с этим вполне соглашается. Для него остается сомнительным все, что выходит за пределы отрывочных образов восприятий. Правда, по его мнению, наше мышление пытается от этого мира представлений заключать к объективной действительности; однако никакое выступление за его пределы не может привести нас к действительно несомненным истинам. Все наше знание, добытое мышлением, по Фолькельту, более или менее не защищено от сомнения. Оно никоим образом не может равняться по достоверности с непосредственным опытом. Он один дает нам не подлежащее сомнению знание. Но мы видели, какое недостаточное.

Однако все это происходит лишь оттого, что Фолькельт приписывает чувственной действительности (опыту) такое качество, которое ей отнюдь не свойственно, и затем на этом предположении строит свои дальнейшие выводы.

Мы должны были обратить особенное внимание на книгу Фолькельта, потому что она является в настоящее время самым выдающимся трудом в этой области, а также и потому, что она может считаться типичной для всех работ по теории познания, в принципе противоположных нашему направлению, основанному на миропонимании Гете.

7. Ссылка на опыт каждого отдельного читателя

Мы постараемся избежать ошибки, сделанной Фолькельтом, и не будем приписывать непосредственно данному – той форме, в которой впервые выступают перед нами миры внешний и внутренний, – заранее какого-либо качества и основывать, таким образом, наши рассуждения на предпосылке. Мы определяем опыт именно как нечто такое, в чем наше мышление не принимает никакого участия. О мысленной ошибке в начале наших рассуждений поэтому не может быть речи.

В том именно и состоит основная ошибка многих научных трудов, особенно настоящего времени, что, желая передать чистый опыт, они, на самом деле, только выбирают из него обратно вложенные в него имя же самими понятия. Нам, пожалуй, возразят, что и мы приписали чистому опыту множество разных качеств. Мы определяли опыт как бесконечное многообразие, как совокупность бессвязных отдельностей

и т. д. Разве это не мысленные определения? В том смысле, как мы их употребили, конечно, нет. Мы воспользовались этими понятиями только для того, чтобы направить взор читателя на свободную от мысли действительность. Мы не намерены приписывать этим понятиям опыта; мы пользуемся ими только для того, чтобы обратить внимание на ту форму действительности, которая свободна от всякого понятия.

Всякое научное исследование может быть изложено только с помощью слов, а слова, в свою очередь, выражают лишь понятия. Однако существенно иное дело, употребляются ли слова для того, чтобы непосредственно приписать какой-либо вещи то или иное качество, или же для того, чтобы обратить внимание читателя или слушателя на какой-либо предмет. Если нам будет разрешено привести пример, мы могли бы сказать: одно дело, когда А говорит Б: "Посмотри на этого человека в кругу его семьи и ты будешь судить о нем совершенно иначе, чем видя его только при отправлении им своей должности", и совсем другое, когда он говорит: "Этот человек прекрасный семьянин". В первом случае внимание Б получает известное направление; ему указывается на необходимость составить себе суждение о данном лице при определенных обстоятельствах. Во втором случае этому лицу просто приписывается известное качество, т. е. высказывается утверждение. Как первый случай относится ко второму, в таком же отношении должно находиться наше начало в этом исследовании к исходным утверждениям других подобных произведений литературы. Если бы вследствие неизбежного стилистического оборота или просто необходимости выразить нашу мысль это могло показаться иначе, то мы здесь положительно утверждаем, что наши рассуждения имеют один только этот указанный здесь смысл и далеки от намерения высказывать какое-либо утверждение относительно самих вещей.

Если искать названия для первой формы, в которой мы наблюдаем действительность, то наиболее подходящим, по нашему мнению, было бы обозначить ее как явление для чувств. Под чувством мы разумеем здесь не только внешние чувства, эти посредники между нами и внешним миром, но вообще все телесные и духовные органы, которые служат для восприятия непосредственных фактов. В психологии ведь существует уже вполне установившееся название: внутреннее чувство – для способности восприятия внутренних переживаний.

А словом явление мы хотим просто обозначить доступные нашему восприятию вещь или процесс, поскольку они выступают в пространстве или во времени.

Мы должны здесь поставить еще один вопрос, который приведет нас ко второму фактору в теории познания – к мышлению.

Должны ли мы смотреть на тот образ, в каком до сих пор знакомились с опытом, как на нечто лежащее в самом существе дела? Есть ли он некое качество самой действительности?

От разрешения этого вопроса зависит очень многое. А именно: если этот образ есть существенное качество вещей опыта, нечто в самом истинном смысле слова присущее их природе, тогда вообще нельзя сказать, удастся ли когда-нибудь, и как – перешагнуть через эту ступень познания. Пришлось бы просто довольствоваться бессвязным набором записей всего, что мы воспринимаем, и таким собранием записей была бы наша наука. Ибо к чему вели бы все исследования о связи вещей, если бы их истинным качеством действительно была бы такая, присущая им в форме опыта, совершенная изолированность?

Совсем другое дело, если бы в этой форме действительности мы должны были видеть не ее сущность, а лишь ее совсем несущественную внешнюю сторону; если бы нам предстояла лишь оболочка истинной сущности мира, которая скрывала бы последнюю, побуждая нас к дальнейшим исследованиям. Тогда мы должны были бы стараться проникнуть за эту оболочку. Мы должны были бы исходить из этой первичной формы мира, для того чтобы овладеть его истинными (существенными) качествами. Мы должны были бы преодолеть это явление для чувств, чтобы из него развить более высокую форму явления. – Ответ на этот вопрос дан в последующих изысканиях.

В. Мышление

8. Мышление как более высокий опыт в опыте

Внутри бессвязного хаоса опыта мы находим – и притом сначала также как факт опыта – некоторый элемент, который выводит нас из этой бессвязности. Это есть мышление. Мышление даже уже как факт опыта занимает исключительное положение внутри опыта.

В прочем мире опыта, оставаясь при том лишь, что дают мне непосредственно чувства, я не могу выйти за пределы отдельностей. Допустим, у меня есть жидкость, которую я довожу до кипения. Она сначала остается спокойной, потом я вижу, как поднимаются пузырьки пара, она приходит в движение и переходит наконец в форму пара. Все это суть отдельные следующие друг за другом восприятия. Я могу повертывать это как угодно, но если я остаюсь при том, что дают мне чувства, то я никакой связи между этими фактами не нахожу. При мышлении это не так. Если я постиг, скажем, идею причины, то она силою своего собственного содержания приведет меня к идее действия. Мне достаточно только удерживать мысли в той форме, в какой они выступают в непосредственном опыте, и они уже являются закономерными определениями.

Закономерная связь, которая в остальном опыте должна быть добыта сначала откуда-то извне – если только она вообще к нему применима, – она в мышлении существует уже с первого же момента его проявления. В остальном опыте вещь не вся оказывается уже выраженной в предстоящем моему сознанию явлении; в мышлении же вся вещь без остатка растворяется в данности. Там я должен сначала проникнуть через оболочку, чтобы дойти до ядра, здесь оболочка и ядро составляют нераздельное целое. Если мышление сначала является нам совершенно аналогичным остальному опыту, то это объясняется только общечеловеческой предвзятостью. Здесь необходимо только побороть эту нашу предвзятость. В остальном же опыте мы должны сначала разрешить заложенную в самой сути дела трудность.

В мышлении то, что мы ищем при остальном опыте, стало само непосредственным опытом.

Этим разрешается трудность, которую иным путем вряд ли удастся разрешить. Опирайтесь на опыт – это вполне законное требование науки. Но не менее законное требование – отыскание внутренней закономерности опыта. Таким образом, это внутреннее должно само проявиться где-нибудь в опыте как таковой же опыт. С помощью самого себя углубляется опыт. Наша теория познания ставит требование опыта в самой высшей форме. Она отклоняет всякую попытку внести в опыт что-либо извне. Определения мышления она находит внутри самого опыта. Образ проявления мышления такой же, как и для всего прочего мира опыта.

Принцип опыта большею частью не познается во всем своем объеме и своем истинном значении. В своей строжайшей форме он требует, чтобы предметы действительности оставались неприкосновенно в первоначальной форме своего проявления и только таким образом становились объектами науки. Это чисто методический принцип. Он ровно ничего не высказывает о содержании того, что дается опытом. Если утверждать, что только восприятия

чувств могут быть предметом науки, как это делает материализм, то не следовало бы опираться на этот принцип. Чувственно ли или идейно содержание – об этом принцип этот не произносит суждения. Но если мы захотим в определенном случае применить его в вышеупомянутой строжайшей форме, тогда он действительно требует одной предпосылки. Он требует, чтобы предметы, как они являются в опыте, уже имели форму, которая удовлетворяла бы научному запросу. В опыте внешних чувств этого, как мы видели, не бывает. Это имеет место только в мышлении.

Только в мышлении принцип опыта может быть применен в своей самой крайней форме.

Однако это не исключает возможности распространять этот принцип и на прочий мир. Кроме самой крайней, он имеет еще и иные формы. Если для научного объяснения какого-либо предмета мы не можем оставить его таким, как он непосредственно воспринимается, то объяснение все-таки может быть достигнуто таким образом, что необходимые для него средства привлекаются из других областей мира опыта. При этом мы еще не переступаем за пределы "опыта вообще".

Основанная в духе мирозерцания Гете наука о познании делает главное ударение на том, чтобы оставаться непременно верной принципу опыта. Никто не признавал за этим принципом такого исключительного права, как Гете. Он отстаивал его с такой именно строгостью, как это было указано выше. Все высшие воззрения на природу должны были являться не чем иным, как опытом. Они должны были быть "высшей природой внутри природы".

В своей статье "Природа" он говорит, что мы не в состоянии выйти из природы. Если мы хотим получить о ней понятие в этом его смысле, то мы должны внутри ее самой найти средства для этого.

Как могла бы, однако, наука о познании опираться на принцип опыта, если бы мы в какой-либо точке самого опыта не находили основного элемента всякой научности: идейную закономерность. Нам надо только, как мы видели, принять этот элемент; нам надо только углубиться в него. Ибо он находится в опыте.

Посмотрим, действительно ли мышление выступает пред нами и осознается нашей индивидуальностью таким образом, что мы вправе приписать ему указанные признаки. Всякий, кто обратит внимание на этот пункт, найдет существенную разницу между тем, как мы осознаем внешнее явление чувственной действительности или даже какой-нибудь другой процесс нашей духовной жизни, и тем, как мы воспринимаем наше собственное мышление. В первом случае мы определенно сознаем, что соприкасаемся с чем-то готовым, и именно готовым, поскольку оно стало явлением без нашего определяющего влияния на его возникновение. Иначе обстоит дело с мышлением. Оно только в первый момент является нам однородным с остальным опытом. Если мы постигаем какую-нибудь мысль, мы знаем – при всей непосредственности, с какой она выступает в нашем сознании, – что мы тесно соединены с образом ее возникновения. Если у меня возникла какая-нибудь мысль совершенно внезапно, так что появление ее в известном отношении совершенно сходно с появлением внешнего события, сообщение о котором должно быть доставлено мне сначала моим зрением и слухом, то я все-таки знаю, что поле появления этой мысли есть мое сознание; я знаю, что для того, чтобы эта мысль стала фактом, требуется предварительно мое деятельное участие. При всяком внешнем объекте я уверен, что к моим чувствам обращена прежде всего лишь внешняя его сторона; относительно же мысли я знаю наверно, что обращенное ею ко мне есть, в то же время, ее все, что она вступает в мое сознание как вполне в себе законченное целое. Внешнихдвигающих сил, которые мы всегда должны предполагать для чувственного объекта, не существует для мысли. Ведь это им мы должны приписать, что чувственное явление выступает перед нами как нечто готовое; им мы должны приписать его становление. Относительно мысли мне ясно, что ее становление невозможно без моей деятельности. Я должен проработать мысль, воссоздать ее содержание, я должен внутренне пережить ее вплоть до ее мельчайших подробностей, дабы она получила для меня вообще какое-либо значение.

Итак, нам выяснились до сих пор следующие истины. На первой ступени рассмотрения мира вся действительность предстает нам как бессвязный агрегат и мышление заключено внутри этого хаоса. Знакомясь ближе с этим многообразием, мы находим внутри его одну часть, имеющую уже при этой первой форме своего выявления тот характер, который другие части должны еще приобрести. Эта часть есть мышление. То, что в остальном опыте должно быть преодолено – форма непосредственного выявления, – это в мышлении как раз должно быть удержано. Этот долженствующий оставаться в своей первичной форме фактор действительности, мы его находим внутри нашего сознания и соединены с ним таким образом, что деятельность нашего духа есть в то же время явление этого фактора. Это одно и то же, только рассматриваемое с двух сторон. И это есть мысленное содержание мира. Оно является то как деятельность нашего сознания, то как непосредственное явление законченной в самой

себе закономерности, как само в себе определенное идейное содержание. Мы скоро увидим, которая из этих двух сторон имеет большее значение.

Благодаря тому, что мы стоим внутри мысленного содержания и проникаем его во всех его составных частях, мы в состоянии действительно познать его самую подлинную природу. То, как оно предстает нам, служит для нас ручательством, что ему действительно присущи те качества, которые мы ему приписали. Поэтому оно несомненно может служить исходной точкой для всякого дальнейшего рассмотрения мира. Его существенный характер мы можем извлечь из него самого; когда же мы хотим постичь характер прочих вещей, то в своих изысканиях должны исходить из него. Выразимся точнее. Так как мы только в мышлении находим действительную закономерность, идейную определенность, то закономерность прочего мира, которой мы не находим в нем самом, должна быть уже заключенной в мышлении. Другими словами: чувственное явление и мышление стоят в опыте друг против друга. Но первое не дает нам никакого разъяснения о своей собственной сущности; второе же дает нам это разъяснение одновременно и о самом себе, и о сущности чувственного явления.

9. Мышление и сознание

Может показаться, как будто мы сами вводим здесь в нашу теорию познания тот субъективный элемент, который мы так решительно хотели устранить из нее. Ведь если его нет в остальном мире восприятия – так можно бы далее заключить из наших рассуждений, – то все же мысль, даже по нашему собственному воззрению, носит характер субъективный.

Это возражение основано на смешении арены деятельности наших мыслей с тем элементом, от которого они получают свои содержательные определения, свою внутреннюю закономерность. Когда мы производим известное мысленное содержание, мы не определяем при этом, в какие сочетания должны вступать наши мысли. Мы создаем только возможный повод для того, чтобы содержание наших мыслей могло развиваться согласно своей собственной природе. Мы задаемся мыслью "а" и мыслью "б" и, приводя их во взаимодействие, даем им возможность вступать в известное закономерное сочетание. Не наша субъективная организация определяет так или иначе эту связь между "а" и "б", а единственно только само содержание "а" и "б". Что "а" и "б" относятся друг к другу известным образом, а не иначе, на это мы не оказываем ни малейшего влияния. Наш дух производит сочетание мысленных масс только согласно их содержанию. Таким образом, в мышлении мы следуем принципу опыта в его строжайшей форме.

Этим опровергается воззрение Канта и Шопенгауэра, а в более широком смысле и Фихте, будто законы, принимаемые нами для объяснения мира, суть лишь результат нашей собственной духовной организации и мы вкладываем их в мир только вследствие нашей духовной индивидуальности.

С субъективистической точки зрения можно было бы сделать еще одно возражение. Если даже закономерное сочетание мысленных масс и производится нами независимо от нашей организации, а зависит от их содержания, то само это содержание может все-таки быть чисто субъективным продуктом, просто лишь качеством нашего духа; так что мы только соединяем элементы, созданные предварительно нами самими. В таком случае мир наших мыслей есть также лишь нечто субъективно кажущееся. Но это возражение очень легко устранить. Дело в том, что если бы оно было обосновано, то мы сочетали бы содержание нашего мышления по законам, происхождение которых было бы нам совершенно неизвестно. Если последние не проистекают из нашей субъективности – а это мы уже раз опровергли и теперь можем считать вопросом решенным, – то откуда же берутся связующие законы для содержания, которое мы сами создаем?

Итак, мир наших мыслей есть вполне на себе самой покоящаяся сущность, в себе замкнутое, само по себе совершенное и законченное целое. Теперь мы видим, которая из двух сторон мира мыслей имеет более существенное значение: это объективная сторона их содержания, а не субъективная – их проявления.

Всего яснее это понимание внутренней законченности и совершенства мышления выступает в научной системе Гегеля. Никто в такой степени, как он, не ждал от мышления такой совершенной мощи, что оно могло, исходя из самого себя, обосновать цельное мирозерцание. Гегель питает безусловное доверие к мышлению; более того, оно для него есть единственный фактор действительности, которому он, в истинном смысле слова, доверяет. Но как бы ни было в общем справедливо его воззрение, все же это именно он благодаря слишком крайней форме защиты им мышления лишил его всякого уважения в глазах современников. Способ изложения им своих взглядов повинен в злосчастной путанице, проникшей в наше "мышление о мышлении". Желая сделать особенно наглядным значение мысли, идеи, он провозгласил мысленную необходимость в то же время и необходимостью

реальной. Этим он создал ошибочное представление о том, что определения мышления имеют не чисто идейное, но и реальное значение. Скоро его воззрение было истолковано так, будто он искал мысль, как какую-нибудь вещь в мире самой чувственной действительности. И относительно этого он собственно никогда достаточно ясно не высказался. Необходимо поэтому установить, что поле деятельности мысли есть единственно человеческое сознание. Затем необходимо показать, что объективность мира мыслей не терпит благодаря этому обстоятельству никакого ущерба. Гегель к нашему вниманию обращал только объективную сторону мысли; большинство же людей видит, так как это легче, только субъективную, и им кажется, что он обращался с чем-то чисто идейным, как с вещью, что он мистифицировал. Даже многие современные ученые разделяют это заблуждение. Они осуждают Гегеля за недостаток, которого у него нет, но который, правда, можно вложить в него, потому что он недостаточно ясно изложил это.

Мы согласны, что наша способность суждения здесь встречается с затруднением. Но мы полагаем, что энергичное мышление может с ним справиться. Мы должны представить себе двоякое: во-первых, что мы деятельно обуславливаем явление мира идейного и, одновременно, что этот деятельно вызываемый нами к бытию мир покоится на своих собственных законах. Правда, мы привыкли представлять себе явление так, что нам к нему надлежит относиться только пассивно, наблюдательно. Однако в этом нет безусловной необходимости. Как бы ни было непривычно для нас представление, что мы сами деятельно обуславливаем явление чего-то объективного, что мы, одним словом, не только воспринимаем явление, но одновременно сами производим его, – представление это вполне допустимо.

Надо только отказаться от обычного мнения, будто существует столько же мысленных миров, сколько человеческих особей. Тем более, что взгляд этот есть не что иное, как старинный предрассудок. Он всегда молча предполагается, причем забывают, что в такой же степени возможен и другой взгляд и что сначала должны быть взвешены основания правильности каждого из них. Представим себе вместо этого взгляда следующий: существует вообще только единственный мир мыслей, и наше индивидуальное мышление есть не что иное, как проникновение нашего "я", нашей индивидуальной личности, в центр мысленного мира. Верен ли этот взгляд или нет, здесь не место исследовать; но он возложен, и мы достигли того, чего хотели; а именно, мы показали, что признанную нами необходимой объективность мышления можно и с других точек зрения считать непротиворечивою мыслью.

В отношении ее объективности работу мыслителя вполне можно сравнить с работой механика. Как механик приводит во взаимодействие силы природы и достигает чрез это целесообразной деятельности и желаемого проявления сил, так и мыслитель заставляет мысленные массы вступить в живое взаимодействие, и они развиваются в системы мыслей, составляющие наши науки.

Лучше всего всякое воззрение освещается раскрытием противоположных ему заблуждений. Мы здесь опять прибегнем к этому уже не раз нами с успехом примененному приему.

Обыкновенно думают, что мы соединяем известные понятия в более широкие комплексы, или что мы вообще мыслим известным образом, потому что чувствуем некоторое внутреннее (логическое) принуждение поступать так. Фолькельт также присоединился к этому воззрению. Но как примирить его с той прозрачной ясностью, с которой выступает в нашем сознании весь мир наших мыслей. Ничего в мире не знаем мы вообще с такой точностью, как наши мысли. Может ли поэтому быть установлена известная связь на основании внутреннего принуждения там, где все так ясно? К чему здесь принуждение, когда мне знакома, насквозь знакома, природа соединяемого, и я поэтому могу сообразоваться с нею. Все наши мысленные операции суть процессы, совершающиеся на основании понимания сущностей мыслей, а не по принуждению. Такое принуждение противоречит природе мышления.

Но может быть, возразят, что хотя мышлению по существу и свойственно запечатлевать в своем явлении одновременно и свое содержание, мы все-таки содержание это, благодаря нашей духовной организации, не в состоянии воспринимать непосредственно. Однако на деле это не так. То, как содержание мысли предстает перед нами, является нам порокую за то, что мы имеем здесь дело с сущностью мысли. Ведь мы вполне сознаем, что мы нашим духом следуем с каждым процессом в мире наших мыслей. Мыслимо только одно – что форма явления обусловлена сущностью вещи. Как могли бы мы воспроизводить форму явления, если бы мы не знали сущности вещи. Можно, конечно, представить себе, что форма явления предстает нам как уже готовое целое и мы затем ищем ее ядро. Но совершенно невозможно думать, чтобы мы участвовали в производстве явления, не выводя его из этого ядра.

10. Внутренняя природа мышления

Мы подходим еще на шаг ближе к мышлению. До сих пор мы рассматривали только его отношение к прочему миру опыта. Мы пришли к убеждению, что оно занимает внутри его совсем особенное выдающееся положение, что оно играет центральную роль. Этого мы теперь касаться не будем. Мы ограничимся здесь одной лишь внутренней природой мышления. Мы хотим исследовать лишь собственный, присущий миру мыслей характер, чтобы узнать, как одна мысль зависит от другой; как мысли относятся друг к другу. Это даст нам в руки средства разрешить вопрос: что такое вообще познание? Или, другими словами: что значит – создавать себе мысли о действительности; что значит – искать посредством мышления объяснение мира? Для этого мы прежде всего должны быть свободны от всякого предвзятого мнения. Но таким предвзятым мнением было бы предположение, что понятие (мысль) есть образ внутри нашего сознания, дающий нам разъяснение о предмете, лежащем вне его. Об этой и о других подобных предпосылках мы здесь говорить не будем. Мы берем мысли, какими мы их находим. Имеют ли они отношение и какое именно к чему-либо другому – в этом теперь задача нашего исследования. Поэтому мы не должны брать это нашей исходной точкой. Упомянутое здесь воззрение об отношении между понятием и предметом встречается очень часто. Понятие определяется часто как духовный противоположный предмету, находящегося вне нашего духа. Понятия, как говорит, отображают предметы, они дают нам их точную фотографию. Очень часто, говоря о мышлении, имеют в виду лишь это предвзятое соотношение. Почти никогда не стараются расследовать царство мыслей внутри его собственной области, чтобы узнать, какой при этом получится результат.

Мы намереваемся негодовать здесь это царство так, как будто вне его границ вообще ничего больше не существует, как будто мышление заключает собой всю действительность. На время мы оставим в стороне весь остальной мир.

Упущение этого в теоретико-познавательных попытках, опирающихся на Канта, роковым образом отозвалось на науке. Благодаря такому уважению наука получила направление, диаметрально противоположное нашему. Это научное направление по природе своей никогда не сможет понять Гете. Исходить из утверждения, которого мы не находим в наблюдении, но сами влагаем в наблюдаемое, – это значит действовать совершенно не в духе Гете. Однако это именно делается, когда во главу науки ставят утверждение, что между мышлением и действительностью, между идеей и миром существует указанное отношение. Мы поступаем в духе Гете лишь тогда, когда углубляемся в собственную природу мышления и затем исследуем, какое получается отношение при сопоставлении этого познанного в своей сущности мышления с опытом.

Гете всюду самым строгим образом идет путем опыта. Он сначала берет объекты, как они существуют, и старается проникнуть в их природу, тщательно устранял всякое субъективное мнение; затем он устанавливает условия, при которых объекты могут вступить во взаимодействие, и выжидает, что из этого получится. Гете старается дать природе удобный случай, чтобы она могла при известных, созданных им особенностях характерных условиях проявить свою закономерность и как бы сама высказать свои законы.

Каким является нам наше мышление, рассмотренное само по себе? Оно – множественность мыслей, самым разнообразным образом переплетенных и органически связанных между собою. Однако, когда мы ее достаточно и всесторонне обследуем, эта множественность составляет опять таки лишь единое целое, единую гармонию. Все звенья имеют отношение между собою, они существуют друг для друга; одно изменяет другое, ограничивает гол и т. д. Как только наш дух представляет себе две соответствующие мысли, он тотчас замечает, что они, собственно, сливаются воедино между собою. Он всюду находит связанности в области своих мыслей; это понятие примыкает к тому, а третье поясняет или подкрепляет четвертое, и т. д. Так мы находим, например, в нашем сознании мысленное содержание: "организм"; если мы рассмотрим наш мир представлений, то мы натолкнемся на другое содержание: "закономерное развитие, рост". Тотчас становится нам ясно, что эти два мысленных содержания дополняют друг друга, что они представляют собою только две стороны одной и той же вещи. То же замечаем мы и во всей системе наших мыслей. Каждая отдельная мысль есть часть одного большого целого, которое мы называем миром наших понятий.

Если в моем сознании возникает какая-нибудь отдельная мысль, то я до тех пор не успокаиваюсь, пока не приведу ее в согласие с моим прочим мышлением. Такое обособленное понятие, в стороне от всего прочего моего духовного мира, мне положительно невыносимо. Это потому, что я сознаю существование внутренне обоснованной гармонии всех мыслей, сознаю, что мир мыслей един. Поэтому для нас всякая такая обособленность является чем-то неестественным, неправдою.

Коль скоро нам удалось пробить к тому, чтобы мир наших мыслей носил характер совершенной, внутренней согласованности, то она дает нам удовлетворение, которого требует наш дух. Тогда мы чувствуем себя в обладании истинной.

Найдя истину в полном согласии всех существующих у нас понятий, мы должны будем ответить на вопрос: Обладает ли мышление содержанием и в том случае, если отвлечься от всей видимой действительности, от всего чувственного мира явлений? Не останется ли у нас совершенная пустота, чистый призрак, если мы помыслим устранным все чувственное содержание?

Положительный ответ на этот вопрос является столь общераспространенным мнением, что нам необходимо поближе расследовать его. Как мы уже заметили выше, большей частью смотрят на всю систему понятий только как на фотографию внешнего мира. Правда, признают, что наше знание развивается в форме мышления; однако требуют от "строго объективной науки", чтобы она брала свое содержание только извне. Внешний мир должен давать материал, вливающийся в наши понятия*. Без него эти понятия суть пустые схемы, лишенные всякого содержания. Если бы не было внешнего мира, то понятия и идеи не имели бы больше никакого смысла, ибо они существуют ради него. Это воззрение можно было бы назвать отрицанием понятия. Ибо оно не имеет тогда более никакого значения для объективности. Оно становится чем-то придаточным к последней. Мир стоял бы перед нами во всем своем совершенстве, если бы и не существовало никаких понятий. Ибо они не вносят в него ничего нового. В них нет ничего, что не существовало бы и без них. Они нужны только потому, что познающий субъект хочет воспользоваться ими для того, чтобы в надлежащей форме иметь нечто, существующее уже и без того. Они для него лишь посредники для передачи содержания, которое не носит характера понятий. Так гласит упомянутое воззрение.

Если бы оно было обосновано, то должно было бы быть правильным одно из следующих трех предположений.

1) Мир понятий находится к внешнему миру в таком отношении, что только передает все содержание последнего в другой форме. Здесь разумеется под внешним миром мир чувственный. Но если бы это было так, то было бы совершенно непонятным, какая у нас вообще необходимость подниматься над чувственным миром. Ибо весь объем познания уже дан нам в последнем.

2) Мир понятий включает в свое содержание лишь часть "чувственного явления". Можно представить себе это приблизительно так. Мы делаем ряд наблюдений. При этом мы наталкиваемся на различные объекты. Мы замечаем, что некоторые признаки, которые мы нашли в известном предмете, уже однажды были наблюдаемы нами. Глаз наш окидывает взором ряд предметов A, B, C, D и т. д. Положим, A имеет признаки pqr ; B: lmn ; C: $klcs$ и D: $ruav$. У D мы встречаем опять признаки a и r , которые были найдены нами у A. Эти признаки мы называем существенными. И поскольку у A и D существенные признаки одинаковы, мы называем эти предметы однородными. Так, мы связываем A с D тем, что удерживаем в мышлении их существенные признаки. Здесь мы имеем мышление, не вполне совпадающее с чувственным миром, поэтому к нему не применим вышеупомянутый упрек в излишности, но в то же время оно далеко от того, чтобы вносить в чувственный мир что-то новое. На это прежде всего можно возразить: чтобы узнать, какие качества существенны для данного предмета, для этого необходимо уже существование какой-то нормы, которая давала бы нам возможность отличать существенное от несущественного. Норма эта не может лежать в предмете, ибо он содержит в себе существенное и несущественное в нераздельном единстве. Таким образом, норма эта должна быть собственным содержанием нашего мышления.

Но это возражение еще не вполне опровергает эту точку зрения. Ведь можно сказать, что предположение о большей или меньшей существенности того или иного признака для данной вещи является необоснованным. Да это нас вовсе и не касается. Дело лишь в том, что мы находим известные одинаковые качества у нескольких предметов и мы называем их тогда однородными. Что эти одинаковые качества являются в то же время и существенными, об этом нет вовсе и речи. — Воззрение это делает, однако, одну предпосылку, которая отнюдь не оправдывается. У двух однородных предметов нет ничего действительно общего, если ограничиваться только одним чувственным опытом. Поясним это на примере. Самый простой пример будет и самым лучшим, потому что его легче всего обозреть. Представим себе следующие два треугольника:

Что у них действительно общего, если оставаться при одном чувственном опыте? Ровно ничего. Общего у них только закон, по которому они образованы и благодаря которому они оба подпадают под понятие "треугольник"; но мы узнаем это [общее. — Ред.], лишь перешагнув за пределы чувственного опыта. Понятие "треугольник" охватывает все треугольники. Мы получаем это понятие отнюдь не посредством только простого наблюдения всех отдельных треугольников. Понятие это всегда остается одним и тем же, как бы часто я его себе ни

представлял, тогда, как мне вряд ли удастся дважды увидеть один и тот же "треугольник". То, благодаря чему каждый отдельный треугольник есть именно "этот" треугольник, а не другой, не имеет ничего общего с понятием. Треугольник является именно этим определенным треугольником не потому, что отвечает понятию треугольника, а благодаря элементам, лежащим вне этого понятия: длине сторон, величине углов, положению и т. п. А потому совершенно недопустимо утверждать, что содержание понятия "треугольник" взято из объективного чувственного мира, раз мы видим, что этого его содержания вообще не существует ни в одном чувственном явлении.

У) Возможно еще третье предположение. Понятие может быть посредником при постижении сущностей, не воспринимаемых для чувств, но носящих характер обоснованности на самих себе. Этот характер и был бы тогда непонятным содержанием понятийной формы нашего мышления. Кто допускает такие существующие за пределом опыта сущности и признает для нас возможность получать о них знание, тот непременно должен видеть в понятии толмача этого знания.

Нам придется еще подробнее говорить о недостатках этого воззрения. Здесь мы хотим только обратить внимание на то, что оно, во всяком случае, не отрицает содержательности мира понятий. Ибо если бы предметы, о которых мы мыслим, лежали по ту сторону всякого опыта и по ту сторону мышления, то последнее тем более должно было бы иметь внутри самого себя такое содержание, на которое бы оно опиралось. Оно не могло бы мыслить о предметах, никакого следа которых нельзя было бы найти внутри мира мыслей.

Во всяком случае ясно, что мышление не есть пустой сосуд, но что рассматриваемое само по себе, оно полно содержания, и это его содержание не совпадает с содержанием какой-либо другой формы явления.

Г. Наука

11. Мышление и восприятие

Наука пропитывает воспринятую действительность понятиями, постигнутыми и проработанными нашим мышлением. Она дополняет и углубляет пассивно воспринятое тем, что сам дух наш своей деятельностью из мрака простой возможности вознес в свет действительности. Из этого видно, что восприятие нуждается в дополнении духом, что оно вообще не есть нечто окончательное, последнее и законченное.

Основная ошибка современной науки в том, что она восприятие чувств принимает за нечто законченное и готовое. Поэтому она ставит себе задачу это в себе законченное бытие просто сфотографировать. Последовательным в этом отношении является, впрочем, только позитивизм, который просто отклоняет всякий выход за пределы восприятия. Но в настоящее время почти во всех науках заметно стремление признать эту точку зрения правильной. Такому требованию в истинном значении слова удовлетворяла бы только такая наука, которая просто только перечисляла бы вещи, существующие наряду друг с другом в пространстве, и описывала бы события, следующие друг за другом во времени. Естествознание старого стиля ближе всего подходит к этому требованию. Но новейшее хотя и требует того же самого, однако устанавливает целую теорию опыта, чтобы при первом шаге, предпринимаемом им в действительной науке, тотчас переступить через нее.

него отнимают возможность воспринимать в себе самом сущности, недоступные чувствам. В действительности кроме чувственных качеств должен существовать еще другой фактор, постигаемый мышлением. Мышление есть человеческий орган, предназначенный для наблюдения чего-то высшего, чем то, что дают нам чувства. Мышлению доступна та сторона действительности, о которой существо, одаренное одними лишь чувствами, никогда не могло бы ничего узнать. Оно существует не для того, чтобы пережевывать жвачку чувственности, но чтобы проникать в области, скрытые от нее. Восприятие чувств дает лишь одну сторону действительности. Другая сторона есть мысленное постижение мира. Но для нас в первый момент мышление выступает как что-то, совершенно чуждое восприятию. Восприятие проникает в нас извне; мышление пробивается изнутри нас. Содержание мышления является нам внутренне совершенным организмом; в нем все находится в самой строгой связи. Отдельные члены системы мыслей определяют друг друга; каждое отдельное понятие имеет в конце концов свой корень в общем целом нашего мысленного здания. На первый взгляд кажется, как будто отсутствие внутреннего противоречия в мышлении, его самодовлеемость, делает невозможным никакой переход к восприятию. Если бы определения мышления были таковы, что им можно было бы удовлетворить только одним способом, то оно действительно

было бы замкнуто в самом себе; нам невозможно было бы выступить из него. Но на деле это не так. Определения эти таковы, что им можно удовлетворить различным образом. Но только элемент, вызывающий это разнообразие, нельзя искать внутри самого мышления. Возьмем, например, мысленное определение: Всякое тело притягивается Землей; мы тотчас заметим, что мысль эта может быть выполнена самым различным образом. Однако это будут различия, недостижимые одним лишь мышлением. Здесь именно и вступает на свое место новый элемент. Элемент этот есть чувственное восприятие. Восприятие дает такого рода спецификацию мысленным определениям, которая мышлением оставлена открытой.

Это та спецификация, в которой нам является мир, когда мы пользуемся одним лишь опытом. Психологически первым является то, что фактически есть только производное.

При всякой научной обработке действительности процесс таков: мы встречаем конкретное восприятие. Оно стоит перед нами как загадка. У нас возникает настоятельная потребность расследовать его подлинное что, его сущность, которой оно само не высказывает. Эта потребность не что иное, как работа понятия, прорывающегося из мрака нашего сознания. Понятие это мы тогда удерживаем, между тем как чувственное восприятие протекает параллельно с этим мысленным процессом. Немое восприятие внезапно начинает говорить понятным для нас языком; мы узнаем, что постигнутое нами понятие и есть искомая сущность восприятия.

Так возникает суждение. Оно различно от той формы суждения, которая связывает два понятия, не считаясь с восприятием. Когда я говорю: Свобода есть определение какого-нибудь существа из самого себя, – то я тоже выношу суждение. Члены этого суждения суть понятия, которые мне не даны в восприятии. На таких суждениях основана внутренняя целостность нашего мышления, о которой мы говорили в предыдущей главе.

Суждение, о котором здесь идет речь, имеет подлежащим восприятие, а сказуемым – понятие. Определенное животное, которое стоит передо мной, есть собака. Таким суждением определенное восприятие вставляется в соответствующее место моей мысленной системы. Назовем такое суждение восприятийным суждением.

Таким восприятийным суждением мы познаем, что определенный чувственный предмет по существу своему совпадает с определенным понятием.

Поэтому если мы хотим понять то, что мы воспринимаем, тогда восприятие должно быть преобразовано внутри нас как определенное понятие. Предмет, для которого это не имело бы места, остался бы для нас непонятным; мы прошли бы мимо него.

Лучшим доказательством того, что это действительно так, служит то обстоятельство, что лица с более богатой духовной жизнью гораздо глубже проникают в мир опыта, чем другие, с более бедной. Многие, что у последних не оставляет никакого следа, на первых производит сильное впечатление. ("Если бы глаз не был солнечным, он никогда бы не увидал солнца" – слова Гете.) Прекрасно, скажут многие, но разве мы в жизни не встречаемся с бесконечным множеством вещей, о которых мы до тех пор не имели ни малейшего понятия, и разве мы не составляем себе тотчас же при встрече с ними понятий о них? Совершенно верно. Но разве сумма всех возможных понятий равна сумме понятий, составленных мною до сих пор в моей жизни? Разве моя система понятий не способна к дальнейшему развитию? Разве я не могу перед лицом непонятной для меня действительности тотчас привести в действие мое мышление, чтобы оно здесь же на месте выработало понятие, которое мне надо противопоставить этому предмету? Для этого я только должен обладать способностью произвести известное понятие из общего фонда мира мыслей. Дело не в том, что я уже раньше в течение моей жизни приходил к сознанию известной мысли, а в том, что она может быть выведена из мира мне доступных мыслей. Для содержания ее совсем несущественно, где и когда я ее постигаю. Ведь все определения мысли я беру из мира мыслей. Ведь из чувственного объекта ничего не вливается в это содержание. В чувственном объекте я только снова узнаю мысль, добытую мною изнутри меня. Правда, объект этот заставляет меня выхватывать в известный момент из единства всех возможных мыслей именно это мысленное содержание, но он отнюдь не дает мне материала для постройки их. Материал этот я должен добывать из самого себя.

Только когда мы приводим в действие наше мышление, действительность получает свои истинные определения. До тех пор немая, она начинает говорить понятным языком.

Мышление наше есть тот толмач, который разъясняет нам мимику опыта.

Мы привыкли до такой степени смотреть на мир понятий как на что-то пустое и бессодержательное и противопоставлять ему восприятие как полное содержания и насквозь определенное, что правильной точке зрения на это нелегко будет завоевать подобающее ей место. Совершенно упускают из вида, что чистое созерцание есть самое пустое, что только можно помыслить, и что оно все содержание получает только от мышления. Единственно верное во всем этом то, что созерцание удерживает вечно текущую мысль в известной форме

без деятельного участия в этом удерживании с нашей стороны. Если человек с богатой душевной жизнью видит тысячи вещей, которые для бедного духом равны нулю, то это доказывает с полнейшей ясностью, что содержание действительности есть лишь отражение содержания нашего духа и что мы извне получаем лишь пустую форму. Конечно, мы должны обладать внутри себя силою, чтобы познать себя создателями этого содержания, иначе мы вечно будем видеть только лишь отражение и никогда не увидим нашего духа, который отражается. Ведь и тот, кто видит себя в настоящем зеркале, должен знать себя как личность, чтобы быть в состоянии снова узнать себя в этой картине. Всякое чувственное восприятие, что касается сущности его, в конце концов, разрешается в идейное содержание. Только тогда оно является нам ясным и прозрачным. Науки бывают, по большей части, даже не затронуты созданием этой истины. Мысленное определение считается таким же признаком предметов, как цвет, запах и т. п. Так, например, считают свойством всех тел определение, согласно которому тела до тех пор остаются в состоянии движения или покоя, пока этого не изменит внешнее влияние. В такой форме выражается в естествознании закон инерции. Но истинное положение вещей совершенно иное. В моей системе понятий мысль "тело" существует во многих видоизменениях. Одно из них есть мысль о вещи, которая сама может привести себя в состояние покоя или движения, а другое есть понятие о теле, которое изменяет свое состояние только вследствие внешнего влияния. Последние тела я называю неорганическими. Если я поэтому встречаю тело, которое мне в восприятии отражает мое вышеупомянутое мысленное определение, то я его называю неорганическим и соединяю с ним все определения, вытекающие из понятия неорганического тела.

Все науки должны были бы быть проникнуты убеждением, что содержание их есть исключительно мысленное содержание и что с восприятием они не стоят ни в какой иной связи, кроме той, что видят в объекте восприятия особую форму понятия.

12. Рассудок и разум

Наше мышление имеет двоякую задачу: во-первых, оно должно создавать понятия с ясно обрисованными очертаниями; во-вторых, оно должно связывать созданные таким образом отдельные понятия в одно целое. В первом случае выступает деятельность различающая, во втором – связующая. Обе эти духовные тенденции пользуются в науках далеко не одинаковой разработкой. Остроумие, доходящее в своих различениях до мельчайших подробностей, свойственно гораздо большему числу людей, чем связующая сила мышления, которая проникает в глубь существ.

Долгое время задачу науки искали вообще только в точном различении вещей. Стоит только вспомнить о состоянии, в каком Гете застал естествознание. Благодаря Линнею идеалом стало отыскание точных отличий между отдельными растениями, чтобы таким образом быть в состоянии использовать ничтожнейшие признаки для установления новых видов и подвидов. Две разновидности животных или растений с крайне несущественными отличиями между собой тотчас причислялись к двум различным видам. Если в каком-нибудь живом существе, дотоле причисленном к тому или иному виду, находили неожиданное отклонение от произвольно установленного видового характера, то не задавали себе вопроса: не объясняется ли такое отклонение самим этим характером, – а просто устанавливали новый вид.

Такая установка различий есть дело рассудка. Его дело разъединять и удерживать понятия в разъединении.

Это неизбежная подготовительная ступень для всякой более высокой научности. Прежде всего необходимы твердо определенные, ясно очерченные понятия, и только после этого мы можем приступить к отысканию гармонии между ними. Но мы не должны останавливаться на одном разъединении. Для рассудка разъединены такие вещи, которые человечеству существенно важно мочь усматривать в гармоничном целом. Для рассудка разъединены: причина и действие, механизм и организм, свобода и необходимость, идея и действительность, дух и природа и т. п. Все эти различия вызваны рассудком. И они должны быть вызваны, потому что иначе весь мир казался бы нам расплывчатым темным хаосом, который только потому составлял бы единство, что он был бы для нас совершенно неопределенным.

Рассудок сам по себе не в силах переступить через это разъединение. Он крепко удерживает эти разъединенные части.

Переступить это разъединение есть дело разума. Его задача заставить созданные рассудком понятия переходить друг в друга. Он должен показать, что содержимое рассудком в строгом разъединении понятия представляют собою, в сущности, внутреннее единство. Разъединение есть нечто искусственно вызванное, оно необходимый переходный этап для нашего познания, но не завершение его. Кто постигает действительность одним лишь

рассудком, удаляется от нее. Он ставит на ее место – ибо, в сущности, она есть единство – искусственную множественность, многообразие, не имеющее ничего общего с существом действительности.

Отсюда возникает разлад, в который вступает рассудочно делаемая наука с человеческим сердцем. Многие, мышление которых не настолько развито, чтобы составить себе целостное и доведенное до логической ясности мировоззрение, все-таки прекрасно могут чувством своим проникнуть в эту внутреннюю гармонию мироздания. Им дает сердце то, что научно образованному человеку дает разум.

Когда такие люди знакомятся с рассудочным воззрением на мир, они с негодованием отвергают эту бесконечную множественность и продолжают держаться единства, которое они хотя и не познают, но зато более или менее живо ощущают. Они прекрасно понимают, что рассудок удаляется от природы, что он теряет из виду духовную связь, соединяющую все части действительности.

Разум приводит нас снова к действительности. Целостное единство всего бытия, которое раньше чувствовалось или, быть может, лишь слабо предугадывалось, вполне прозревается разумом. Воззрение рассудочное должно быть углублено разумным. Если смотреть на первое не как на переходный момент, а как на самоцель, то оно дает нам не действительность, а лишь ее искажение.

Иногда очень нелегко связать созданные рассудком мысли. История наук дает нам об этих трудностях многочисленные свидетельства. Мы часто можем наблюдать, как бьется человеческий дух над тем, чтобы перекинуть мост между созданными рассудком различиями.

В разумном воззрении о мире человек растворяется в последнем в нераздельном единстве.

Еще Кант указывал на различие между рассудком и разумом. Он определял разум как способность воспринимать идеи, тогда как рассудок ограничен созерцанием мира только в его разъединенности и распаде на отдельные части.

И разум есть действительно способность воспринимать идеи. Мы должны здесь установить различие между понятием и идеей, различие, которое мы до сих пор оставляли в стороне. Для наших целей пока было достаточно найти те качества мысленного, которые изживаются в понятии и в идее. Понятие есть отдельная мысль, как она удерживается рассудком. Если я приведу в живое движение несколько таких отдельных мыслей, так что они будут соединяться между собою и переходить одна в другую, то образуются мысленные образования, существующие только для разума и которых рассудок не может достигнуть. Для разума создания рассудка прекращают свои обособленные существования и продолжают жить только как часть целого. Эти созданные разумом образования должны называться идеями.

Что идея возвращает множественность рассудочных понятий к единству, это высказал еще Кант. Он, однако, считал образования, выявляемые разумом, только обманчивыми образами, иллюзиями, которые вечно рисует себе человеческий дух, потому что вечно стремится к нигде не данному ему единству опыта. Единства, создаваемые в идеях, по Канту, не основаны на объективных данных, не вытекают из самой вещи, но суть лишь субъективные нормы, которыми мы упорядочиваем наше знание. Поэтому Кант называет идеи не конститутивными принципами, которые имели бы определяющее значение для вещи, а лишь регулятивными, имеющими смысл и значение лишь для систематики нашего знания.

Если же разобраться, каким образом возникают идеи, то тотчас же обнаруживается ошибочность этого взгляда. Верно, что субъективный разум имеет потребность в единстве. Но эта потребность лишена всякого содержания, она лишь пустое стремление к единству. Если она встречается с чем-нибудь, совершенно лишенным всякого характера единства, то она не в силах из самой себя произвести это единство. Если же она, напротив, встречается со множественностью, допускающей возможность возвращения к внутренней гармонии, тогда он совершает это последнее. Такая множественность и есть созданный рассудком мир понятий.

Разум не предпосылает какого-нибудь определенного единства, а лишь пустую форму единообразия; он есть способность обнаружения гармонии, скрытой в самом объекте. Понятия соединяются в разуме сами собою в идеи. Разум выявляет высшее единство рассудочных понятий, которым рассудок уже обладает в своих образованиях, но которого он не в состоянии увидеть. Упущение этого из виду является причиной многих недоразумений при применении разума в науках.

В незначительной степени уже в самих своих началах каждая наука, да и повседневное мышление, нуждается в разуме. Когда мы в суждении: Всякое тело имеет тяжесть – соединяем понятие подлежащего с понятием сказуемого, то мы уже в этом имеем соединение двух понятий, т. е. простейшую деятельность разума.

Единство, составляющее предмет разума, заведомо существует раньше всякого мышления, раньше всякого употребления разума; но только оно скрыто, оно существует лишь

как возможность, а не как фактическое явление. Затем дух человеческий производит разделение, чтобы в разумном соединении разделенных частей вполне уразуметь действительность.

Кто этого не предпосылает, тот должен или видеть во всех мысленных соединениях лишь произвол субъективного духа, или предположить, что единство скрыто за переживаемым нами миром и оттуда заставляет нас неизвестным нам образом приводить многообразие к единству. В таком случае мы соединяем мысли, не понимая истинных причин устанавливаемой нами связи; тогда истина не познается нами, но навязывается нам извне. Всякую науку, исходящую из такой предпосылки, мы должны были бы назвать догматической. Мы еще вернемся к этому.

Каждое такое научное воззрение натолкнется на затруднения, когда ему понадобится указать причины, почему мы совершаем то или иное соединение мыслей. Ему придется отыскивать субъективные причины для сочетания вещей, объективная связь которых для нас остается скрытой. Почему я совершаю суждение, если сама вещь, требующая связи между понятиями подлежащего и сказуемого, не имеет ничего общего с этим моим вынесением суждения?

Кант сделал этот вопрос исходной точкой своих критических работ. В начале его "Критики чистого разума" мы находим вопрос: Каким образом возможны синтетические суждения а priori, т. е. как это возможно, что я соединяю два понятия (подлежащее и сказуемое), если содержание одного не заключается уже заранее в другом и если суждение это не есть только опытное суждение, т. е. установление одного единичного факта? Кант полагает, что такие суждения возможны лишь в том случае, если опыт может существовать только при условии их значимости. Итак, чтобы сделать такое суждение, для нас должна играть решающую роль возможность опыта. Если я могу сказать себе: опыт возможен, только если истинно то или иное синтетическое суждение а priori, – тогда оно значимо. К самим же идеям это не применимо. По Канту, они не имеют даже и этой степени объективности.

Кант полагает, что формулы математики и чистого естествознания суть такие значимые синтетические суждения а priori. Он приводит, например, положение: $7 + 5 = 12$. В 7 и 5 отнюдь не содержится сумма 12, так заключает Кант. Я должен выйти за пределы 7-ми и 5-ти и обратиться к моему созерцанию, тогда я найду понятие 12-ти. Мое созерцание требует, чтобы $7 + 5$ представлялось равным 12. Предметы моего опыта должны, однако, доходить до меня через посредство моего созерцания и, таким образом, подчиняться его законам. Чтобы опыт был возможен, такие положения должны быть верными.

Пред объективным размышлением все это искусственное мысленное здание Канта не может устоять. Нельзя допустить, чтобы в понятии подлежащего не было никакой точки опоры, приводящей меня к понятию сказуемого. Ибо оба понятия добыты моим рассудком и притом на вещи самой по себе целостной. Не надо обманываться. Математическая единица, лежащая в основе числа, не есть первичное. Первичное есть величина, которая есть столько-то кратное повторение единицы. Я должен предполагать величину, говоря об единице. Единица есть создание нашего рассудка, которое он отделяет от целого, подобно тому, как он отделяет действие от причины, субстанцию от ее признаков и т. п. Когда я мыслю $7 + 5$, я, в действительности, держу в мыслях 12 математических единиц, но только не сразу, а в двух частях. Если я сразу представляю себе всю совокупность этих математических единиц, то это совсем то же самое. И это тождество я выражаю в суждении $7 + 5 = 12$. Так же обстоит дело и с геометрическим примером, который приводит Кант. Ограниченная прямая с конечными точками А и В есть нераздельное целое. Рассудок мой может составить себе об этом двоякое понятие. Во-первых, он может понимать прямую как направление, во-вторых – как путь между двумя точками А и В. Отсюда вытекает суждение: Прямая есть кратчайший путь между двумя точками.

Всякий акт суждения, поскольку члены, входящие в суждение, суть понятия, есть не что иное, как воссоединение того, что рассудок разделил. Связь тотчас получается, как только мы обращаемся к содержанию понятий рассудка.

13. Познание

Действительность разложилась для нас на две области: на опыт и на мышление. Опыт можно рассматривать в двух отношениях. Во-первых, поскольку вся действительность вне мышления имеет форму явления, которая должна выступать в форме опыта. Во-вторых, поскольку в природе нашего духа, сущность которого ведь состоит в созерцании (т. е. в деятельности, направленной наружу), заложено то, что подлежащие наблюдению предметы вступают в поле его зрения, т. е. опять-таки даются ему путем опыта. Однако возможно, что эта форма данного не включает в себе сущности вещи; в таком случае сама вещь требует, чтобы она сначала явилась в восприятии (опыте), дабы впоследствии показать свою сущность другой, выходящей за пределы восприятия, деятельности нашего духа. Но возможно также, что

сущность заключена уже в непосредственно данном и что только благодаря второму обстоятельству, согласно которому все должно являться нашему духу как опыт, мы сразу не замечаем этой сущности.

Последнее имеет место при мышлении, первое – при прочей действительности. При мышлении необходимо только преодолеть нашу субъективную ограниченность, чтобы понять самую суть его. То, что для прочей действительности обосновано в объективном восприятии фактическим положением дел, а именно, что для объяснения ее необходимо преодолеть непосредственную форму проявления, – это для мышления обосновано только в особенности нашего духа. Там сама вещь дает себе форму опыта, здесь это делает организация нашего духа. Там, постигая опыт, мы еще не охватываем всей вещи, здесь мы ее охватываем.

На этом зиждется дуализм, который должен быть преодолен наукою, мыслительным познанием. Пред человеком два мира, и он должен установить связь между ними. Один есть опыт, о котором он знает, что в нем содержится лишь одна половина действительности; другой есть законченное в самом себе мышление, в которое должна вливаться та внешняя, опытная действительность, дабы получилось удовлетворяющее нас мировоззрение. Если бы мир был обитаем только чувственными существами, то сущность его (его идейное содержание) навсегда осталась бы скрытой; законы, конечно, продолжали бы управлять мировыми процессами, но они не могли бы стать явлением. Для этого необходимо, чтобы между формой опыта и законом стояло существо, одаренное не только органами, воспринимающими чувственную, зависящую от законов форму действительности, но также и способностью воспринимать саму эту закономерность. С одной стороны к такому существу должен подступать чувственный мир, с другой – его идейная сущность, и оно должно своей собственной деятельностью связать эти два фактора действительности.

Здесь мы с полной ясностью видим, что дух наш относится к идейному миру не как сосуд, заключающий в себе мысли, а как орган, который их воспринимает.

Он в такой же мере орган восприятия, как глаз и ухо. Мысль относится к нашему духу так же, как свет к глазу, как звук к уху.

Никому не придет в голову смотреть на цвет как на что-то, раз навсегда отпечатлевшееся в глазу и как бы приставшее к нему. Относительно же духа это воззрение является даже господствующим. В сознании, говорят, о каждой вещи слагается известная мысль, которая затем остается в нем и по мере надобности из него извлекается. На этом основана даже особая теория: будто мысли, которых мы в данный момент не сознаем, сохраняются внутри нашего духа, но только находятся за порогом сознания.

Эти причудливые взгляды тотчас же рассеются, если вспомнить, что идейный мир есть сам себя определяющий мир. Что может это само себя определяющее содержание иметь общего с множественностью сознаний? Ведь нельзя же допустить, что оно определяет себя в неопределенной множественности так, чтобы всегда одна часть этого со держания была независима от другой! Поэтому совершенно ясно: мысленное содержание таково, что для его выявления необходимо вообще только духовный орган, но число одаренных этим органом существ безразлично. Таким образом, неограниченное количество духовно одаренных индивидов может предстать одному мысленному содержанию. Итак, дух воспринимает мысленное содержание мира как орган восприятия. Существует лишь одно мысленное содержание мира. Наше сознание не есть способность создавать мысли и сохранять их, как это очень многие думают, но способность воспринимать мысли (идеи). Гете так прекрасно выразил это словами: "Идея вечна и единственна; то, что мы употребляем также множественное число, устроено нехорошо. Все, что мы воспринимаем и о чем мы можем говорить, это лишь проявления идеи; мы высказываем понятия, и в этом смысле идея сама есть также понятие".

Гражданин двух миров, чувственного и мысленного, из коих один проникает в него снизу, а другой светит ему сверху, человек овладевает наукой, соединяя ею их оба в нераздельное единство. С одной стороны кивает нам внешняя форма, с другой – внутренняя сущность, и мы должны соединить их воедино. Этим наша теория познания поднялась выше той точки зрения, которую обычно занимают подобные изыскания и которая не идет дальше формальностей. Обычно говорят: "Познание есть обработка опыта", не определяя, что прибавляется к последнему благодаря этой обработке; или утверждают: "В познании восприятие вливается в мышление или мышление проникает благодаря внутренней принудительной силе через опыт в стоящую за ним сущность". Но это только формальности. Наука о познании, стремящаяся постигнуть познание в его великой мировой роли, должна: во-первых, определить его идеальную цель. Она состоит в том, чтобы дать незавершенному опыту путем раскрытия его ядра законченность. Она должна, во-вторых, установить, что такое есть это ядро с точки зрения его содержания. Это есть мысль, идея. И наконец, в-третьих, она должна показать, как это раскрытие совершается. Наша глава "Мышление и восприятие" дает ответ на этот вопрос. Наша теория познания привела нас к положительному выводу, что мышление есть сущность

мира и что индивидуальное человеческое мышление есть отдельная форма явления этой сущности. Чисто формальная наука о познании этого сделать не может, она вечно остается бесплодной. Она не знает, какое отношение имеет то, что добывается наукою, к сущности мира и к мировому процессу. А между тем это отношение должно быть выяснено именно теорией познания. Ведь должна же она нам показать, куда нас приводит наше познание, куда ведет нас всякая другая наука.

Никаким другим путем, кроме теории познания, нельзя прийти к убеждению, что мышление составляет ядро мира. Ибо она указывает нам связь мышления с прочей действительностью. Откуда могли бы мы узнать, в каком отношении находится мышление к опыту, кроме как из науки, прямая цель которой исследовать это отношение? И далее: откуда могли бы мы знать о духовной или чувственной сущности, что она есть изначальная мировая сила, если бы мы не расследовали ее отношения к действительности? Коль скоро требуется найти сущность какой-либо вещи, то это нахождение всегда состоит в возвращении к идейному содержанию мира. Мы никогда не должны покидать область этого содержания, если хотим оставаться внутри ясных определений и не бродить наугад в неопределенном. Мышление есть законченное в себе самодовлеющее целое, оно не должно выходить за пределы самого себя, чтоб не прийти к пустоте. Другими словами: оно не должно в своих объяснениях прибегать к вещам, которых оно не находит в себе самом. Вещь, которую нельзя было бы объять мышлением, была бы ничем. Все в конце концов разрешается в мышлении, все находит внутри его свое место.

По отношению к нашему индивидуальному сознанию это означает следующее: Мы должны для научных утверждений оставаться строго в пределах данного нам в нашем сознании, мы не можем переступить через это. Хотя и соглашались, что нам невозможно перескочить через наше сознание, не попав в область бессущностного, однако в то же время не видят, что сущность вещей может быть найдена внутри нашего сознания в восприятии идей; и так возникают те ошибочные взгляды, которые толкуют о границе нашего познания. Если мы не в состоянии выйти за пределы нашего сознания и если сущность действительности не находится внутри его, то мы вообще не можем пробиться к сущности. Мышление наше приковано к посюсторонности и ничего не знает о потустороннем.

С нашей точки зрения, это мнение есть не что иное, как непонимающее само себя мышление. Граница познания только тогда была бы возможна, если бы внешний опыт сам по себе навязывал нам расследование своей сущности, если бы он сам определял вопросы, которые следует ставить по поводу его. Это, однако, не так. В мышлении возникает потребность противопоставлять воспринимаемому им опыту сущность последнего. Мышление может иметь только одно определенное стремление: видеть присущую ему самому закономерность также и во всем прочем мире, а отнюдь не нечто такое, о чем оно само не имеет ни малейшего сведения.

Здесь необходимо исправить еще другое заблуждение. Оно заключается в том, будто мышление недостаточно для построения мира и будто к мысленному содержанию должно превзойти еще что-то (сила, воля и т. п.) для того, чтобы мир стал возможным.

При более точном размышлении, однако, тотчас обнаруживается, что все подобные факторы суть не что иное, как отвлечения из воспринимаемого мира, сами нуждающиеся в объяснении посредством мышления. Всякая другая составная часть мировой сущности, кроме мышления, тотчас потребовала бы иного способа постижения и познания, отличного от мыслительного. Мы должны были бы подходить к этой иной составной части иначе, чем путем мышления. Ибо мышление дает нам только мысли. Но, стараясь объяснить участие этой другой составной части в мировом процессе и пользуясь при этом понятиями, мы уже тем самым противоречим себе. Но кроме того, помимо чувственного восприятия и мышления, мы не имеем ничего третьего. И мы не можем ни единой части первого признать ядром мира, потому что все его члены при более подробном рассмотрении показывают, что они как таковые не содержат его сущности. Поэтому последнюю можно искать единственно только в мышлении.

14. Основа вещей и познание

Кант сделал большой шаг вперед в философии тем, что указал опору в самом себе. Человек должен искать оснований достоверности своих утверждений в том, что дано ему в его собственном духовном достоянии, а не в извне навязанных ему истинах. Научное убеждение только через самого себя – таков девиз Кантовской философии. Главным образом поэтому он назвал ее критической в противоположность догматической, которая получает уже готовые утверждения и лишь впоследствии подыскивает к ним доказательства. Мы имеем здесь противоположность двух научных направлений, но она не продумана Кантом с той остротой, с какой это возможно.

Попытаемся точно разобрать, каким образом возникает научное утверждение. Оно соединяет две вещи: или – понятие с восприятием, или же – два понятия. К последнему роду принадлежит, например, утверждение: Нет действия без причины. Действительные основания, почему оба понятия связываются воедино, могут лежать по ту сторону того, что содержится в них самих и что поэтому единственно только и дано мне. Но тогда я все-таки могу еще иметь какие-нибудь формальные основания (отсутствие противоречия, известные аксиомы), которые меня приводят к определенному сочетанию мыслей. Однако на самую вещь они не имеют никакого влияния. Утверждение в таком случае опирается на нечто такое, чего я фактически никогда не смогу достигнуть. Поэтому для меня невозможно действительное разумение вещи; я знаю о ней только как вне ее стоящий. Здесь выраженное в утверждении находится в неизвестном, мне мире, и лишь само утверждение находится в моем. Таков характер догматов. Они бывают двоякого рода: догмат откровения и догмат опыта. Первый передает человеку каким-либо образом истины относительно вещей, лежащих вне его поля зрения. Человек не имеет никакого прозрения в тот мир, откуда исходят эти утверждения. Он должен верить в их истину, он не в силах добраться до оснований. Совершенно подобным же образом обстоит дело и с догматом опыта. Если кто-нибудь держится мнения, что необходимо довольствоваться одним лишь чистым опытом и возможно только наблюдение одних его изменений без всякого проникновения к обуславливающим их силам, то он также выдвигает о мире утверждения, к основаниям которых он не имеет никакого доступа. И здесь истина также бывает добытой не через уразумение внутренней деятельности вещи, но навязанной извне через что-то внешнее для самой вещи. Если прежняя наука находилась под властью догмата откровения, то современная страдает от догмата опыта.

Мы показали с нашей точки зрения, что всякое принятие какого-либо основания бытия вне идеи есть нечто нереальное. Всеобщая основа бытия излилась в мир, она в нем как бы растворилась. В мышлении она является нам в своей самой совершенной форме, как она есть сама по себе и для себя. Когда поэтому мышление что-либо связывает, или выносит какое-либо суждение, то здесь соединяется само излившееся в него содержание мировой основы. В мышлении нам не даются утверждения о какой-то потусторонней основе мира, но она сама субстанциально влилась в него. Мы имеем непосредственное понимание действительных, а не только формальных оснований, почему произносится то или иное суждение. Суждение решает не о чем-то чуждом, а о своем собственном содержании. Нашим воззрением поэтому обосновывается истинное знание. Наша теория познания действительно критическая. Согласно нашему воззрению, не только относительно откровения не может быть допущено ничего такого, для чего внутри мышления нет объективных оснований, но и опыт должен быть познан внутри мышления не только в смысле явления, но и как нечто действительное. Посредством нашего мышления мы поднимаемся от созерцания действительности как производного к созерцанию ее как производящего.

Так, сущность вещи обнаруживается лишь тогда, когда она приводится в соотношение к человеку. Ибо только в последнем выявляется для каждой вещи ее сущность. Этим обосновывается как миропонимание релятивизм, т. е. такое направление мышления, которое признает, что мы все вещи видим в свете, сообщаемом им самим человеком. Это воззрение носит также название антропоморфизма. Оно имеет много сторонников. Большинство из них, однако, полагают, что благодаря этой особенности нашего познания мы удаляемся от объективности, как она есть сама по себе. Они думают, что мы воспринимаем все вещи через очки нашей субъективности. Наше воззрение показывает нам как раз противное. Мы должны смотреть на вещи через эти очки, если хотим постигнуть их сущность. Мир не только знаком нам таким, как он нам является, но он является таким – правда, только для мыслящего рассмотрения – каков он есть. Образ действительности, который человек набрасывает в науку, есть ее последний, истинный образ.

Теперь нам необходимо еще распространить этот способ познания, признанный нами верным, т. е. ведущим к сущности действительности, на отдельные области действительности. Далее мы покажем, как следует искать эту сущность в отдельных формах опыта.

Д. Познание природы

15. Неорганическая природа

Простейшим родом природной деятельности является для нас такой процесс, который происходит в результате взаимодействия внешне противостоящих друг другу факторов. Мы имеем тогда дело с таким событием или таким отношением между двумя объектами, которое не обусловлено никаким изживающимся в формах внешнего явления существом или

проявляющей во внешней деятельности свои внутренние способности и характер индивидуальностью. Оно вызвано единственно тем, что какая-нибудь вещь оказывает влияние на другую, переносит свои собственные состояния на другие предметы. Состояния одной вещи являются последствием состояний другой. Система деятельностей, совершающихся таким образом, что один факт всегда является последствием другого, однородного с ним, называется неорганической природою.

Здесь течение известного процесса или характерность какого-нибудь отношения зависит от внешних условий; факты несут на себе признаки, являющиеся результатом этих условий. Если меняется образ взаимной встречи этих внешних факторов, то, конечно, меняется также и последствие их сопребывания; меняется вызванный ими феномен.

Каков же образ этого сопребывания в неорганической природе, как он непосредственно вступает в поле нашего наблюдения? Он обнаруживает всецело тот характер, который мы обозначили выше как непосредственный опыт. Мы имеем здесь лишь частный случай упомянутого "опыта вообще". Дело сводится к соединениям чувственных фактов. Но как раз эти-то соединения и являются нам в опыте неясными, непрозрачными. Перед нами один факт a , но одновременно с ним и многочисленные другие. Когда мы окидываем взором предстоящее нам многообразие, нам совершенно неясно, какой из других фактов находится в более близком отношении к упомянутому факту a и какой в более отдаленном. Среди них могут быть такие, без которых событие вообще не могло бы наступить; и такие, которые только видоизменяют его, без которых оно, следовательно, вполне могло бы наступить, но тогда оно при других побочных условиях имело бы другую форму.

Это указывает нам одновременно путь, по которому в этой области должно пойти познание. Если для нас недостаточно сочетания фактов в непосредственном опыте, тогда мы должны перейти к другому сочетанию, удовлетворяющему нашей потребности в объяснении. Мы должны создать такие условия, чтобы процесс явился нам с прозрачной ясностью как необходимое последствие этих условий.

Мы помним почему, собственно, самая сущность мышления уже содержится в непосредственном опыте. Потому что мы находимся внутри, а не вне того процесса, который из отдельных мысленных элементов создает сочетания мыслей. Благодаря этому нам дан не только законченный процесс, результат действия, но дано и действующее. И задача наша состоит в том, чтобы в каком-нибудь предстоящем нам внешнем процессе прежде всего увидеть движущие силы, выносящие его из средоточия мирового целого на периферию. Непрозрачность и неясность какого-нибудь явления или отношения чувственного мира может быть преодолена только совершенно точным уразумением того, что они суть результат определенной констелляции фактов. Нам должно быть ясно: процесс, который мы теперь видим, происходит благодаря взаимодействию таких-то определенных элементов чувственного мира. Тогда образ этого взаимодействия должен быть совершенно пронцаем для нашего рассудка. Отношение, в которое приводятся факты, должно быть идейным, соответствующим нашему духу. При этом вещи в тех условиях, в которые они приведены рассудком, будут, конечно, относиться между собой сообразно своей природе. Мы тотчас увидим, что мы этим выигрываем. Когда я наугад бросаю взор свой на чувственный мир, я вижу процессы, происшедшие от взаимодействия стольких факторов, что мне невозможно непосредственно решить, что, собственно, стоит как действующее позади этих действий. Я вижу процесс и одновременно факты a , b , c и d . Каким образом могу я тотчас узнать, какие из этих фактов больше участвуют в этом процессе и какие меньше? Дело становится ясным лишь после того, как я исследовал, какой из четырех фактов безусловно необходим для того, чтобы процесс вообще наступил. Я нахожу, например, что a и c безусловно необходимы. Затем я нахожу, что без d процесс хотя и произойдет, но с значительным изменением, между тем как b не имеет существенного значения и может быть заменен чем-нибудь другим. В нашем чертеже I обозначает символически группировку элементов для простого чувственного восприятия, а II – группировку их для духа. Таким образом, дух группирует факты неорганической природы так, что он в каком-нибудь событии или положении вещей видит последствие соотношений между фактами. Так дух вносит необходимость в случайность. Поясним это на нескольких примерах. Если передо мною треугольник abc , то я, на первый взгляд, не увижу, что сумма трех его углов равняется всегда двум прямым. Но это станет сейчас же ясным, как только я сгруппирую факты следующим образом. Из рядом стоящих фигур тотчас же явствует, что углы $a' = a$; и $b' = b$. (AB и CD , а также $A'B'$ и $C'D'$ параллельны.)

Если передо мною треугольник и я через вершину его C проведу параллель к основанию AB , то я найду, применяя вышесказанное, что углы $a = a'$; $b' = b$. Так как c равен самому себе, то необходимо все три угла треугольника вместе равны двум прямым. В этом случае я сложное сочетание фактов объяснил тем, что привел его к таким простым фактам, где из положения,

данного духу, соответствующее отношение с необходимостью следует из природы данных вещей.

Другой пример: я бросаю камень в горизонтальном направлении. Он описывает путь, изображенный линией III'. Рассмотрев действующие здесь силы, я найду: 1) силу толчка, произведенного мной; 2) силу, с которой Земля притягивает камень; 3) силу сопротивления воздуха.

При более точном расследовании я найду, что первые две силы суть существенные, обуславливающие особенность пути, тогда как третья играет второстепенную роль. Если бы действовали только две первые силы, то камень описывал бы путь LL'. Последний я нахожу, оставив совсем в стороне третью силу и приводя в связь лишь две первых. Фактически произвести это невозможно, да и не нужно. Я не в состоянии устранить всякое сопротивление. Зато мне достаточно только мысленно постичь, что такое две первые силы, привести их затем – также только мысленно – в необходимое соотношение, и я получу путь LL' как тот путь, который необходимо должен получиться в случае совместного действия только двух первых сил.

Таким образом дух разлагает все феномены неорганической природы на такие, где ему действие кажется непосредственно и с необходимостью проистекающим из действующего. Если после того, как мы нашли закон движения камня под влиянием первых двух сил, мы присоединим к этому еще третью силу, то получим путь III'. Дальнейшие условия могли бы еще более усложнить это явление. Каждый сложный процесс чувственного мира является сотканным из таких простых, постигнутых духом фактов и разложим на таковые.

Феномен, в котором характер процесса вытекает непосредственно и с прозрачной ясностью из природы рассматриваемых факторов, мы называем первичным феноменом, или основным фактом.

Такой первичный феномен тождествен с объективным законом природы. Ибо в нем выражается не только то, что при определенных условиях совершился некий процесс, но и то, что он должен был совершиться. Мы поняли, что он по природе сюда относящихся вещей должен был совершаться. В настоящее время потому все так требуют внешнего эмпиризма, что полагают, будто при каждом допущении, выходящем за пределы эмпирически данного, мы начинаем уже брести наугад. Мы видим, однако, что можем оставаться вполне внутри феноменов и все-таки находить необходимое. Индуктивный метод, ныне столь распространенный, никогда этого достичь не может. Путь его, в сущности, следующий. Он видит феномен, протекающий при данных условиях определенным образом. Второй раз он видит, что при похожих условиях наступает тот же феномен. Из этого он заключает о существовании всеобщего закона, по которому должно наступать это явление, и формулирует закон как таковой. Такой метод относится к явлениям совершенно внешним образом. Он не проникает вглубь вещей. Его законы суть обобщения единичных фактов. Он всегда принужден сначала ожидать подтверждения правила от единичных фактов. Наш метод знает, что его законы суть просто факты, вырванные из путаницы случайности и возведенные в необходимость. Мы знаем, что при существовании факторов, а и b необходимо должно наступить определенное действие. Мы не выходим из мира явлений. Содержание науки, как мы его мыслим, есть не что иное, как объективное совершение. Изменена лишь форма сопоставления фактов. Но именно благодаря этому мы проникаем в объективность на шаг глубже, чем это позволяет опыт. Мы сопоставляем факты так, что они действуют согласно своей собственной природе, и согласно только ей, причем это действие не видоизменяется теми или иными условиями. Всего ценнее для нас то, что эти рассуждения всюду могут быть оправданы, куда бы мы ни заглянули в области действительной научной работы. Им противостоят лишь ошибочные взгляды на значение и природу научных положений. Между тем как многие из наших современников противостоят своим же собственным теориям, как только они приступают к области практических исследований, не трудно было бы обнаружить в каждом отдельном случае гармонию, в которой находится всякое истинное исследование с нашими рассуждениями.

Наша теория требует для каждого закона природы определенной формы. Последний предполагает известную связь между фактами и устанавливает, что как только она где-либо в действительности возникает, тотчас должен наступить определенный процесс.

Каждый закон природы имеет поэтому такую форму: Когда такой-то факт действует вместе с другим фактом, то происходит такое-то явление... Легко было бы показать, что все законы природы действительно имеют эту форму: Если два тела различной температуры граничат друг с другом, то теплота от более теплого до тех пор переходит в более холодное, пока температура в обоих телах не уравнивается. Если жидкость находится в двух соединенных между собой сосудах, то она устанавливается в обоих на одинаковом уровне. Если между источником света и каким-нибудь телом находится другое тело, то оно бросает на него тень. Все, что в

математике, физике и механике не есть простое описание, должно быть первичным феноменом.

На нахождении таких первичных феноменов зиждется все развитие науки. Как только удастся высвободить какой-нибудь процесс из связи с другими процессами и признать в нем прямое последствие определенных элементов опыта, мы проникаем на один шаг глубже в пружины мирового процесса.

Мы видели, что первичный феномен может быть найден чисто мысленным путем, если привести соответствующие факторы мысленно в связь согласно их сущности. Но можно создать необходимые условия также и искусственно. Это и делается в научном эксперименте. Тогда наступление известных фактов находится в нашей власти. Конечно, мы не в силах устранить все побочные обстоятельства. Но все-таки существует средство освободиться от них. Производят какой-либо феномен в различных видоизменениях. В одном случае дают действовать одним, в другой раз другим побочным условиям. Тогда находят, что через все эти видоизменения проходят нечто постоянное. Конечно, при всех комбинациях необходимо удерживать существенное. Тогда оказывается, что во всех этих отдельных опытах одна составная часть фактов остается неизменной. Она составляет высший опыт в опыте. Это есть основной факт, или первичный феномен.

Эксперимент должен нам дать уверенность, что на известный процесс не влияет ничего, кроме того, что нами учитывается. Мы устанавливаем определенные условия, природа которых нам знакома, и выжидаем, что отсюда последует. Так получаем мы объективный феномен на основании субъективного творчества. Мы имеем нечто объективное, которое в то же время насквозь субъективно. Эксперимент поэтому есть истинный посредник между субъектом и объектом в неорганическом естествознании.

Зерно изложенного нами здесь воззрения находится в переписке Гете с Шиллером. Письма Гете 410-ое и 413-ое и Шиллера 412-ое и 444-ое касаются этого предмета. Они называют метод этот рациональным эмпиризмом, потому что он делает предметом науки только одни объективные процессы; но эти объективные процессы связываются воедино тканью понятий (законов), которую наш дух открывает в них. Чувственные процессы в постигаемой лишь мышлением связи – вот что такое рациональный эмпиризм. Если сопоставить упомянутые письма со статьей Гете "Эксперимент как посредник между субъектом и объектом", то вышеприведенную теорию придется признать последовательным выводом из нее*.

Итак, для неорганической природы вполне применимо то общее отношение, которое мы установили между опытом и наукой. Обыкновенный опыт есть лишь половина действительности. Для чувств только и существует одна эта половина. Другая половина существует только для нашей способности духовного восприятия. Дух поднимает опыт от "явления для чувств" к своему собственному явлению. Мы показали, каким путем возможно в этой области подняться от содеянного к действующему. Последнее находит дух, когда он подходит к первому.

Мы получаем научное удовлетворение от какого-нибудь воззрения лишь тогда, когда оно нас "водит в завершенное целое. Но чувственный неорганический мир ни в одной точке своей не является завершенным; нигде не выступает индивидуальное целое. Всегда один процесс отсылает нас к другому, от которого он зависит; этот к третьему и т. д. Где же тут завершение? Неорганический чувственный мир не доходит до индивидуальности. Только в своей всецелости он закончен. Чтобы получить целое, мы должны стремиться понять совокупность неорганического как единую систему. Такая система есть Космос.

Проникающее до конца понимание Космоса есть цель и идеал неорганического естествознания. Всякое не идущее до конца научное стремление есть лишь подготовка, лишь часть целого, но не само целое.

* Интересно, что Гете написал еще другую статью, в которой он еще дальше развивает, мысля первой об эксперименте. Мы можем восстановить статью эту из письма Шиллера от 19 января 1798 г. Гете делит там научные методы на: простой эмпиризм, который не ждет дальше внешних, данных чувств явлений; на рационализм, который на основании недостаточных наблюдений строят мысленные системы, и значит вместо того чтобы группировать факты согласно их сущности, сначала искусственно придумывает их связи и затем кое-что из этого фантастическим образом вкладывает в мир явлений; наконец, на рациональный эмпиризм, который не довольствуется простым опытом, но создает условия, при которых опыт обнаруживает свою сущность.

16. Органическая природа

Долгое время наука не решалась приступить к органическому. Она считала свои методы недостаточными для понимания жизни и ее явлений. Более того, она вообще полагала, что здесь кончается вся та закономерность, которая действует в неорганической природе. Если для неорганического мира признавалось, что явление становится понятным, когда мы знаем естественные условия его возникновения, то здесь это просто отрицалось. Представляли себе, что организм целесообразно заложен Творцом по определенному плану. Для каждого органа предначертано его назначение, все вопросы здесь могут сводиться лишь к одному: какова цель того или другого органа, для чего существует то или иное? Если в неорганическом мире обращали внимание на предусловия какой-либо вещи, то для явлений жизни их считали совершенно безразличными и главное ударение делалось на назначение вещи. И при процессах, связанных с жизнью, не искали их естественных причин, как это делалось при физических явлениях, но считали необходимым приписывать их особой жизненной силе. То, что образуется в организме, представляли себе продуктом этой силы, которая стояла просто вне прочих законов природы. Так, наука до начала нашего столетия, собственно, не знала еще, как приняться за организмы. Она ограничивалась одной областью неорганического мира.

Ища таким образом закономерность органического не в природе объектов, а в мысли, которой следовал Творец при их создании, отрезали себе тем самым всякую возможность какого бы то ни было объяснения. Как могу я узнать эту мысль? Ведь я ограничен тем, что имею пред собою. Если оно сало не раскроет мне внутри моего мышления своих законов, то моя наука прекращается. Об отгадывании планов, которым следовало вне меня стоящее существо, в научном смысле не может быть речи.

В конце прошлого столетия почти всюду еще продолжало господствовать мнение, что не существует науки, объясняющей жизненные явления в том смысле, как, например, объясняет свои явления физика. Кант пытался даже дать этому воззрению философское обоснование. Он считал рассудок наш способным лишь восходить – от частного к общему. Частное, отдельные вещи, ему даны, и из них он мысленно отвлекает всеобщие законы. Этот род мышления Кант называет дискурсивным и полагает, что оно единственное, свойственное человеку. Поэтому, согласно его воззрению, наука может существовать лишь о таких вещах, где частное, взятое само по себе, не имеет своего понятия и может быть лишь подведено под отвлеченное понятие. Относительно организмов условие это, по Канту, не соблюдено. Здесь каждое отдельное явление обнаруживает целесообразное, т. е. понятийное устройство. Частное носит в себе следы понятия. Для понимания таких существ у нас, по мнению кенигсбергского философа, отсутствует всякое предрасположение. Мы в состоянии понимать лишь там, где понятие и отдельная вещь разъединены; где первое представляет собою общее, а последняя – частное. Поэтому нам не остается ничего другого, как положить в основу наших наблюдений над организмами идею целесообразности и смотреть на живых существ, как если бы в основе всех их проявлений лежала система неких намерений. Таким образом, Кант здесь как бы научно обосновал ненаучность.

Гете решительно высказывался против такого ненаучного способа действия. Он никогда не мог понять, почему наше мышление должно быть недостаточным для того, чтобы спрашивать относительно какого-нибудь органа живого существа не: к чему он служит, а: откуда он происходит. Это лежало в его природе, которая постоянно понуждала его видеть каждое существо в его внутреннем совершенстве. Ему казалось ненаучным рассматривать одну лишь внешнюю целесообразность органа, т. е. заботиться только о пользе его для другого. Что это может иметь общего с внутренней сущностью вещи? Для него дело идет всегда не о том, к чему что-нибудь пригодно, а только о том, как оно развивается. Он хочет рассматривать объект не как законченную вещь, а в его становлении, дабы узнать, какого он происхождения. В Спинозе его особенно привлекало то, что он не признавал этой внешней целесообразности органов и организмов. Гете требовал для познания органического мира такого метода, который был бы совершенно научным в том же смысле, как и применяемый нами к миру неорганическому.

Не в такой гениальной форме, как у него, но не менее решительно все снова и снова выступало требование такого метода в естественных науках. В настоящее время, по всей вероятности* лишь очень незначительное количество ученых сомневается в возможности его. Но удались ли попытки, произведенные кое-где для введения этого метода, это, конечно, вопрос другой.

Здесь, прежде всего, была сделана большая ошибка. Полагали, что следует просто перенести в царство организмов метод неорганических наук. Применяемый в них метод считался вообще единственно научным и полагалось, что если органика может быть научной, то она должна быть таковою совершенно в том же смысле, как, например, физика. О возможности же понятия научности гораздо более широкого, чем то, к которому мы привыкли при "объяснении мира по законам мира физического", совершенно забывали. Даже в настоящее время еще не пробились до признания этого. Вместо того чтобы исследовать, на

чем, собственно, покоится научность неорганических наук, и затем подыскивать метод, который мог бы с соблюдением найденных при этом требований быть применен к миру живого, законы, найденные на этой низшей ступени бытия, были просто объявлены универсальными. Но надо было бы прежде всего исследовать, на чем вообще покоится научное мышление. Мы сделали это в предыдущих главах. Мы также узнали в них, что неорганическая закономерность не есть нечто единственно существующее, а представляет собою лишь частный случай всякой возможной закономерности вообще. Метод физики есть просто частный случай общего способа научного исследования, причем принимается во внимание природа соответствующих предметов и область, которой занимается эта наука. Когда этот метод распространяют на органическое, то тем самым вычеркивают специфическую природу последнего. Вместо того чтобы исследовать органическое сообразно его природе, ему навязывают чуждую ему закономерность. Но таким образом, отрицая органическое, никогда не удастся познать его. Подобный научный образ действия просто повторяет на высшей ступени то, что было найдено на низшей; и, между тем как он считает возможным подчинить высшую форму бытия установленным в другой области законам, форма эта ускользает от его усилий, потому что он не умеет удержать ее в ее своеобразии и не знает, как с ней обращаться. Все это происходит от ошибочного мнения, полагающего, будто метод науки имеет к ее предметам чисто внешнее отношение и обуславливается не ими, а нашей природою. Полагают, что необходимо мыслить определенным образом об объектах и притом одинаковым о всех, обо всей Вселенной. Предпринимают исследования, должныствующие показать, что благодаря природе нашего духа мы можем мыслить только индуктивно или только дедуктивно и т. д.

При этом только упускают из виду, что объекты, может быть, совсем не выносят того образа рассмотрения, который мы считаем нужным применять к ним.

Что упрек, делаемый нами современному органическому естествознанию в том, что оно применяет к органической природе не принцип научного рассмотрения вообще, а лишь принцип рассмотрения неорганической природы, вполне справедлив, подтверждается взглядом, брошенным на воззрения одного из несомненно самых выдающихся естествоиспытателей-теоретиков современности, Геккеля.

Когда он требует от всякого научного стремления, чтобы "всегда была выявлена причинная связь явлений"*, когда он говорит: "Если бы психическая механика не была так бесконечно сложна, если бы мы были в состоянии проследить также полностью историческое развитие психических функций, то мы могли бы привести их все к математической формуле души", — то отсюда ясно видно, чего он хочет: обращения со всей Вселенной по шаблону физического метода.

Это требование лежит, однако, не в основе первоначального дарвинизма, а лишь в современном его толковании. Мы видели, что в неорганической природе объяснить какой-нибудь процесс — это значит показать его закономерное происхождение из другой чувственной действительности, вывести его из предметов, принадлежащих, как и он, к чувственному миру. Но как применяет современная органика принцип приспособления и борьбы за существование, которые, как выражение известных фактов, мы отнюдь не склонны оспаривать? Полагают, что возможно вывести характер определенного вида существ из внешних условий, в которых этот вид жил, совершенно таким же образом, как выводят, например, нагревание тела из падающих на него лучей солнца. При этом забывают, что мы никогда не можем показать, каким образом характер этот по своему содержанию является результатом этих условий. Условия могут иметь определяющее влияние, но не могут быть производящей причиной. Мы можем, правда, сказать: Под влиянием того или иного положения вещей данный вид должен был развиваться так, что тот или другой орган получил особое развитие, — но само содержание, само специфически органическое не может быть выведено из внешних условий. Положим, органическое существо обладает существенными свойствами $a\ b\ c$; под влиянием известных внешних условий оно прошло через некоторое развитие. Поэтому его свойства приняли особую форму $a_1\ b_1\ c_1$. Если мы взвесим эти влияния, мы поймем, что a развилось в форму a_1 , b в b_1 , c в c_1 . Но специфическая природа a , b и c никогда не может явиться для нас как результат внешних условий.

Мышление свое надо прежде всего направить на вопрос: откуда берем мы содержание того всеобщего, как частный случай которого мы рассматриваем отдельное органическое существо? Мы очень хорошо знаем, что специализация совершается под влиянием воздействий извне. Но саму получившую специализацию форму мы должны производить из внутреннего начала. Почему развилась именно эта особенная форма, об этом мы узнаем, когда изучим окружающие условия этого существа. Но ведь эта особенная форма есть нечто и сама по себе, она является нам с определенными свойствами. Мы видим, в чем дело. Внешнему явлению противостоит некое оформленное в самом себе содержание, оно дает нам путеводную нить, чтобы вывести эти свойства. В неорганической природе мы воспринимаем

известный факт и для объяснения его ищем другой факт, третий и так далее, в результате чего первый факт является необходимым последствием остальных. В органическом мире это не так. Здесь нам помимо фактов необходим еще один фактор. Мы должны положить в основу воздействий внешних условий нечто такое, что не определяется ими пассивно, но что активно из самого себя определяет себя под их влиянием.

Но что же такое эта основа? Она не может быть ничем иным, кроме того, что является в частном в форме всеобщего. В частном же является всегда определенный организм. Эта основа есть поэтому организм в форме всеобщего. Всеобщий образ организма, охватывающий в себе все частные формы последнего.

По примеру Гете мы назовем этот всеобщий организм типом. Какие бы другие значения ни имело слово тип в развитии нашей речи, здесь мы употребляем его в смысле Гете и имеем в виду одно только вышеупомянутое значение. Этот тип ни в каком отдельном организме не развит во всем совершенстве. Только наше разумное мышление в состоянии овладеть им, извлекая его как всеобщий образ из явлений. Следовательно, тип есть идея организма: животность в животном, всеобщее растение в частном.

Под этим типом не следует представлять себе нечто постоянное, неизменное. Он отнюдь не имеет ничего общего с тем, что Агассиц, самым выдающийся противник Дарвина, называл "воплощенной творческой мыслью Бога". Тип есть нечто вполне текучее; из него можно вывести все отдельные виды и роды, на которые можно смотреть как на подтипы, или обособленные типы. Тип не исключает теорию происхождения. Он не противоречит факту развития органических форм друг от друга. Он есть только разумный протест против мысли, будто органическое развитие целиком исчерпывается последовательно возникающими, фактическими (чувственно воспринимаемыми) формами. Он есть то, что лежит в основе всего этого развития. Он устанавливает связь в этом бесконечном многообразии. Он есть внутреннее содержание того, что нам знакомо как внешняя форма живых существ. Теория Дарвина предполагает такой тип.

Тип есть истинный первоорганизм; смотря по тому, как он идейно специализируется, он есть первичное растение или первичное животное. Никакое отдельное чувственно-действительное животное существо не может быть типом. То, что Геккель или другие натуралисты называют первичной формой, есть уже частный образ, и простейший образ типа. Если он во времени раньше всего появляется в простейшей форме, то это еще не значит, что следующие друг за другом во времени формы суть результат предшествующих. Все формы суть последствия типа; первая, как и последняя, суть его явления. Его мы должны класть в основу истинной органики, а не производить просто отдельные виды животных и растений друг от друга. Как красная нить проходит тип через все ступени развития органического мира. Его следует нам держаться и с помощью его пройти по этому великому многообразному царству. Тогда оно нам станет понятным. Иначе же оно распадется у нас, как весь прочий мир опыта, в бессвязное множество единичных явлений. Даже когда мы думаем, что возводим более позднее и сложное к его прежней более простой форме и видим в последней нечто первоначальное, то мы ошибаемся, ибо мы выводим только одну частную форму из другой, тоже частной.

Фридрих Теодор Фишер однажды по поводу теории Дарвина высказал мысль, что она принуждает нас подвергнуть пересмотру наше понятие о времени. Здесь мы подошли к точке, с которой нам видно, в каком смысле должен быть произведен такой пересмотр. Он должен был бы показать, что выведение более позднего из более раннего не есть еще объяснение, что первое по времени не есть уже и принципиальное первое. Выведение должно всегда совершаться из принципа, и самое большее – можно было бы, пожалуй, показать еще, какие факторы содействовали тому, что один вид существует по времени развился раньше другого.

Тип в органическом мире играет такую же роль, как закон в неорганическом. Как закон природы дает нам возможность узнавать в каждом совершении звено великого целого, так тип позволяет нам видеть в отдельном организме особую форму первообраза.

Мы уже однажды указали, что тип не есть законченная застывшая форма понятия, но что он текуч и способен принимать самые различные образы. Число этих образов бесконечно, потому что то, благодаря чему первообраз становится частной отдельной формой, для самого первообраза не имеет значения. Это совершенно так же, как закон природы управляет бесчисленным множеством отдельных явлений, потому что частные определения, выступающие в отдельном случае, не имеют ничего общего с законом.

Однако здесь дело идет о чем-то существенно ином, чем в неорганической природе. В последней надо было показать, что определенный чувственный факт может произойти так, а не иначе, потому что существует тот или иной закон природы. Этот факт и закон противостоят друг другу как два разъединенных фактора, и при виде определенного факта не требуется никакой другой духовной работы, кроме как вспомнить соответствующий закон. Иначе обстоит дело с

живым существом и его явлениями. Здесь необходимо развить отдельную форму, встретившуюся в нашем опыте, из ранее постигнутого нами типа. Мы должны проделать духовный процесс существенно иного рода. Мы не можем просто противопоставить тип отдельному явлению как нечто готовое, подобно закону природы.

Что всякое тело, если нет посторонних препятствий, падает на землю так, что пройденные за последовательные времена пути относятся как 1:3:5:7 и так далее, – это раз навсегда готовый, определенный закон. Это первофеномен, возникающий, когда две массы (Земля и тело на ней) вступают во взаимоотношение. Если теперь, в поле нашего наблюдения вступит частный случай, подходящий под этот закон, то нам стоит только рассмотреть чувственно наблюдаемые факты в том отношении, на которое указывает закон, и мы найдем его подтвержденным. Мы подводим единичный случай под закон. Закон природы выражает собою связь между разъединенными в чувственном мире фактами; но он как таковой противостоит отдельному явлению. Тип требует, чтобы мы каждый отдельный случай, встречаемый нами, развивали из первообраза. Мы не вправе противопоставлять тип отдельному образу, чтобы увидеть, как он управляет последним: мы должны дать ему произойти из первого. Закон господствует над явлением как нечто, стоящее выше его; тип вливается в отдельное живое существо; он отождествляется с ним.

Поэтому органика, если она хочет быть наукою в том смысле, как механика и физика, должна показать тип как всеобщую форму, а затем и в различных идеальных отдельных образах. Механика ведь также есть свод различных законов природы, причем реальные условия приняты везде гипотетически. Не иначе должно бы это быть и в органике. И здесь необходимо было бы принять гипотетически определенные формы, в которых развивается тип, чтобы иметь рациональную науку. Затем следовало бы показать, как эти гипотетические образования всегда могут быть сведены к известной подлежащей нашему наблюдению форме. Как мы в неорганической природе подводим явление под закон, так мы здесь развиваем частную форму из первичной. Не путем внешнего сопоставления общего с частным возникает органическая наука, а путем развития одной формы из другой.

Как механика есть система законов природы, так органика должна быть последовательным рядом форм развития типа. С тем, однако, отличием, что в механике мы сопоставляем отдельные законы и приводим их в систему, тогда как в органике мы должны давать отдельным формам жизненно происходить друг от друга.

Но здесь нам могут возразить. Если типическая форма есть нечто текучее, то возможно ли вообще установить последовательную цепь отдельных типов как содержание органики? Можно, конечно, представить себе, что мы в каждом отдельном наблюдаемом нами случае знакомимся с особенной формой типа, но для обоснования науки нельзя же ограничиться только собиранием таких действительно наблюдаемых случаев.

Но можно сделать нечто иное. Можно заставить тип пробежать через весь ряд его возможностей и затем всякий раз удерживать (гипотетически) ту или иную форму. Таким образом получится ряд мысленно выведенных из типа форм как содержание рациональной органики.

Возможна такая органика, которая будет совершенно также в строжайшем смысле научна, как и механика. Только метод ее иной. Метод механики доказательный. Каждое доказательство опирается на известное правило. Всегда существует известная предпосылка (т. е. указываются возможные при опыте условия), и затем определяется, что наступит, если эти предпосылки будут осуществлены. Тогда мы понимаем отдельное явление, подведенное под закон. Мы рассуждаем так: при таких-то условиях наступает такое-то явление; условия эти налицо, а потому явление должно наступить. Таков наш мысленный процесс, когда мы приступаем к какому-нибудь явлению неорганического мира, чтобы объяснить его. Это доказательный метод. Он научен, потому что он вполне пропитывает явление понятием и потому что благодаря ему восприятие и мышление покрывают друг друга.

Однако с этим доказательным методом в науке об органическом мы ничего не можем сделать. Тип вовсе не определяет, что при известных условиях должно наступить такое-то явление, он не устанавливает отношения, существующего между внешне противостоящими и чуждыми друг другу звеньями. Он определяет только закономерность своих собственных частей. Он не указывает, как закон природы, за пределы самого себя. Поэтому особые органические формы могут быть развиты только из общей формы типа, и встречающиеся в опыте органические существа должны совпадать с какой-нибудь такой производной из типа формой. На место доказывающего метода здесь становится развивающий. Им устанавливается не то, что. внешние условия действуют друг на друга определенным образом и приводят поэтому к определенному результату, но то, что под влиянием определенных внешних обстоятельств из типа образовалась особая форма. Таково коренное различие между науками неорганической и органической. Ни в одном методе исследования оно не положено в основу с

такой последовательностью, как у Гете. Никто не понял в такой степени, как Гете, возможность существования органической науки без всякого темного мистицизма, без телеологии, без допущения особых творческих мыслей. В то же время никто так решительно не отверг притязания применять здесь методы неорганического естествознания.

Тип, как мы видели, есть более полная научная форма, чем первофеномен. Он предполагает также более напряженную деятельность нашего духа, чем последний. При размышлении над вещами неорганической природы чувственное восприятие дает нам готовое содержание. Здесь наша чувственная организация сама уже доставляет нам то, что в области органической мы получаем лишь от духа. Чтобы воспринимать сладкое, кислое, теплоту, холод, свет, цвет и т. д., требуются только здоровые органы чувств. Мы должны в мышлении найти только форму для материи. В типе же содержание и форма тесно связаны друг с другом. Поэтому тип и не определяет содержание чисто формально, как закон, но пронизывает его жизненно изнутри как свое собственное. Нашему духу ставится задача продуктивного участия в создании наряду с формальным также и содержания.

Мышление, для которого содержание является в непосредственной связи с формальным, искони носило название интуитивного.

Интуиция неоднократно выступала в качестве научного принципа. Английский философ Рид называет интуицией то, когда мы из восприятия внешних явлений (чувственных впечатлений) одновременно черпаем убеждение в их бытии. Якоби полагал, что в нашем чувстве о Боге заключено не только одно оно, но также и ручательство того, что Бог есть. Такое суждение также называется интуитивным. Характерным для него, как видно, является то, что в содержании предполагается данным всегда большее, чем оно само, или что мы можем знать о каком-нибудь мысленном определении без доказательств, в силу только непосредственного убеждения. Полагают, что такие мысленные определения, как "бытие" и т. п., не требуют доказательства из материала восприятия, но что мы обладаем ими в нераздельном единстве с содержанием.

Но с типом дело действительно так и обстоит. Поэтому он и не может дать никаких средств для доказательства, а только возможность развивать из себя каждую отдельную форму. Поэтому наш дух должен при постижении типа работать гораздо интенсивнее, чем при постижении закона природы. Он должен вместе с формой создавать и содержание. Он должен брать на себя деятельность, которую в неорганическом естествознании совершают внешние чувства и которую мы называем созерцанием. Таким образом, на этой более высшей ступени дух сам должен быть созерцающим. Наша сила суждения должна мысля созерцать и созерцая – мыслить. Мы здесь имеем дело, как это впервые объяснил Гете, со способностью созерцательного суждения. Этим Гете указал на существование в человеческом духе такой необходимой формы понимания, относительно которой Кант полагал доказанным, что она человеку, согласно всем его природным задаткам, несвойственна.

Если тип в области органической природы заменяет закон природы (или первофеномен) неорганической, то интуиция (способность созерцательного суждения) заступает место способности доказательного (рефлектирующего) суждения. Как считали возможным применять к органической природе те же законы, которые пригодны для низкой ступени познания, так думали, что один и тот же метод сохраняет значение в обеих областях. Однако то и другое ошибочно.

Наука нередко обращалась с интуицией очень пренебрежительно. Вменяли Гете в недостаток, что он пытался достигнуть научных истин посредством интуиции. Хотя многие считают достигаемое посредством интуиции очень важным, когда дело идет о научном открытии. Здесь, говорят, случайная догадка часто ведет дальше методически проработанного мышления. Потому что нередко называют интуицией, когда кто-нибудь случайно набрел на верную мысль, в истинности которой исследователь убеждается потом лишь окольными путями. Но зато постоянно отрицают возможность для интуиции самой по себе стать научным принципом. Чтобы случайно постигнутое интуицией могло получить научное значение – так думают обычно, – для этого оно должно быть затем еще доказано.

Так смотрели и на научные приобретения Гете, как на остроумные догадки, которые лишь впоследствии получили свое подтверждение посредством строгого научного исследования.

Для органической науки, однако, интуиция есть верный метод. Из наших разъяснений, думается, вполне ясно следует, что Гете именно потому нашел верный путь в исследовании органического, что он имел склонность к интуиции. Свойственный органической науке метод совпал с его духовным складом. Благодаря этому ему стало шее яснее, в какой степени он отличается от методов неорганической науки. На одном ему разъяснилось и другое. Поэтому он такими же ясными чертами обрисовал и сущность неорганического.

Пренебрежительное отношение к интуиции немало способствует то обстоятельство, что ее достижения не считают возможным приписывать такую же степень достоверности, как

достижениям доказательных наук. Часто знанием называют только то, что доказано, а все прочее – верою.

Надо принять во внимание, что внутри нашего научного направления, которое убеждено, что в мышлении мы постигаем сущностное ядро мира, интуиция означает нечто совершенное иное, чем в другом научном мировоззрении, которое переносит это ядро в недоступную для нас потусторонность. Кто в предлежащем нам мире, поскольку мы приносим в него опытом или мышлением, не видит ничего, кроме отблеска или образа чего-то потустороннего, нам неведомого и действующего, которое наперекор нам остается скрытым за этой оболочкой не только для первого взгляда, но и для всякого научного исследования, тот, конечно, будет видеть в доказательном методе единственную замену для недостающего нам познания сущности вещей. Так как он не пробился до убеждения, что сочетание мыслей происходит непосредственно в силу данного в самой мысли сущностного содержания и, следовательно, обуславливается самою вещью, то он считает возможным обосновать это сочетание только путем согласия его с несколькими основными убеждениями (аксиомами), которые так просты, что их невозможно, да и не нужно доказывать. Если ему предлагают научное утверждение без доказательства, более того, такое, которое по всей своей природе исключает доказательный метод, то оно кажется ему навязанным извне; он наталкивается на истину, основания достоверности которой ему неизвестно. Он думает, что у него нет никакого знания, никакого понимания этой вещи, что он может только поверить, будто вне его мыслительной способности существует какие-то основания для ее достоверности.

Наше мировоззрение не подвержено опасности считать границы доказательного метода неизбежно также и границей научного убеждения. Оно привело нас к взгляду, что ядро мира вливается в наше мышление, что мы не размышляем только над сущностью мира, но что мышление движется вместе и в согласии с сущностью действительности. С интуицией нам не навязывается никакой истины извне, потому что для нашей точки зрения не существует внешнего и внутреннего в том смысле, как это принимает вышеупомянутое противоположное нашему научное направление. Для нас интуиция есть непосредственное пребывание внутри истины, проникновение в нее, которое дает нам все, что вообще имеет какое-либо значение по отношению к ней. Истина всецело содержится в том, что дано нам в нашей интуитивном суждении. Здесь совершенно нет того, что характерно для веры, в которой нам дается уже готовая истина, а не основания ее, и при которой у нас отсутствует исчерпывающее понимание самой вещи. Добытое путем интуиции понимание совершенно так же научно, как доказанное.

Каждый отдельный организм есть особая форма выражения типа. Он – индивидуальность, которая из некоего центра сама себя регулирует и определяет. Он – замкнутое в себе целое, каковым в неорганической природе является лишь Космос.

Идеал неорганической науки: понять совокупность всех явлений как целостную систему так, чтобы мы сознанием нашим в каждом отдельном явлении узнавали звено Космоса. В органической науке, напротив, идеалом будет: иметь перед собою в типе и в формах его явлений в наивозможном совершенстве то, что мы видим развивающимся в ряде отдельных существ. Проведение типа через все явления – вот что имеет здесь решающее значение. В неорганической науке – система, в органической – сравнение (каждой отдельной формы с типом).

Спектральный анализ и усовершенствование астрономии простирают истины, добытые в ограниченной области земного, на всю Вселенную. Так они приближаются к первому идеалу. Второй будет осуществлен, когда будет признано все значение примененного Гете сравнительного метода.

Е. Науки о духе

17. Введение: дух и природа

Мы исчерпали область познания природы. Органика есть высшая форма науки о природе. Лежащее выше ее принадлежит к наукам о духе. Оно требует существенно иного отношения человеческого духа к объекту, чем науки о природе. В последних дух играл универсальную роль. Его задачей было, так сказать, довести до законченности самый мировой процесс. Существовавшее без духа было лишь половиной действительности, чем-то незаконченным, в каждой точке своей лишь частичным. Дух должен был вызвать к выявленному бытию самые сокровенные пружины действительности, которые, правда, сохраняли бы свое значение и без его субъективного вмешательства. Если бы человек был только существом чувственным, лишенным духовного понимания, то неорганическая природа, конечно, в не меньшей степени зависела бы от естественных законов, но они никогда не выявлялись бы как таковые. Тогда были бы существа, которые воспринимали бы обусловленное (чувственный мир), но не обуславливающее (внутреннюю закономерность). Тот образ природы, который выявляется в человеческом духе, есть действительно подлинный и самый истинный образ ее, между тем как для чувственного существа доступна лишь внешняя сторона ее. Науке принадлежит здесь великая мировая роль. Она является завершением акта творения. Она есть как бы беседа природы с самой собой, которая разыгрывается в сознании человека.

Мышление есть последнее звено в последовательном ряду образующих природу процессов.

Не то в науках о духе. Здесь наше сознание имеет дело с самим духовным содержанием: с духом отдельного человека, с созданиями культуры, литературы, со сменяющимися друг друга научными воззрениями, с созданиями искусства. Духовное постигается духом. Здесь действительность уже содержит в себе идейное начало, ту закономерность, которая иначе выступает лишь в духовном восприятии. Что в науках о природе является лишь продуктом размышления над предметами, то здесь является врожденным им. Наука играет другую роль. Сущность содержится в объекте уже и без ее работы. Мы имеем дело с деяниями, творениями, идеями человека. Это беседа человека с самим собою и со своим родом. Науке надлежит здесь выполнение иной миссии, чем по отношению к природе.

И миссия эта выступает опять-таки сначала как человеческая потребность. Подобно тому, как необходимость найти для природной действительности природную идею выступает сначала как потребность нашего духа, так и задача наук о духе появляется сначала как человеческое стремление. Опять-таки это только объективный факт, который сказывается как субъективная потребность.

Человек не должен, подобно существу неорганической природы, действовать на другое существо согласно внешним нормам, какой-либо господствующей над ним закономерности, он не должен также быть лишь отдельной формой общего типа, но он должен сам себе ставить задачу и цель своего бытия и своей деятельности. Если поступки его суть результаты известных законов, то законы эти должны быть такие, которые он сам себе дает. Что он такое сам по себе, или что – между равными себе, что – в государстве и в истории, – всем этим он не должен быть по каким-либо определениям извне. Он должен быть этим благодаря самому себе. Какое место он занимает в составе мира – это зависит от него самого. Он сам должен найти точку своего участия в мировом процессе. Здесь получают свою задачу науки о духе. Человек должен знать духовный мир, чтобы согласно этому знанию определить свое участие в нем. Отсюда происходит миссия, которую надлежит выполнить психологии, народоведению и науке истории.

Сущность природы в том, что закон и деятельность распадаются, и последняя является управляемой первым. Между тем как сущность свободы в том, что они совпадают, так что действующее непосредственно изживает себя в действии и содеянное само регулирует себя.

Науки о духе поэтому суть в самом подлинном смысле науки о свободе. Идея свободы должна быть их средоточием, господствующей над ними идеей. Эстетические письма Шиллера потому и стоят на такой высоте, что они стремятся найти сущность красоты в идее свободы, что они проникнуты принципом свободы.

Дух занимает во всеобщности, в мировом целом, лишь то место, которое он как индивидуальный дух дает себе сам. Между тем как в органике всегда надо иметь в виду всеобщее, идею типа, в науках о духе необходимо держаться идеи личности. Дело не в идее, как она изживается во всеобщности (в типе), но как она проявляется в отдельном существе (в индивидуе). Конечно, важна не случайная отдельная, та или иная, личность, а личность вообще; но эта последняя – не как развивающаяся из себя самой в отдельные формы и лишь таким

образом достигающая чувственного бытия, но как самодовлеющая, в себе самой законченная, в себе самой находящая свое назначение.

Назначение типа – реализовать себя в особи. Лицо же должно найти это назначение уже как идейное, действительно в себе самом обоснованное бытие. Это две совсем разных вещи, когда говорят о всеобщем человечестве или о всеобщей закономерности природы. В последнем случае частное обуславливается всеобщим; в идее же человечества всеобщность обуславливается частным. Если нам удастся подслушать в истории общие законы, то они являются таковыми, лишь поскольку исторические личности выставили их как цели или как идеалы. Это и есть внутренняя противоположность между природою и духом. Первая требует науки, которая восходит от непосредственно данного как обусловленного к постигаемому в духе как обуславливающему; последний же требует такой науки, которая от данного как обуславливающего переходит к обусловленному. Для наук о духе характерно то, что частное является в то же время законодательным, а для наук о природе – то, что эта роль переходит ко всеобщему.

Частное, ценное для нас в науках о природе лишь как переходный этап, составляет в науках о духе единственный наш интерес. Всеобщее же, которое мы ищем в первых, здесь обращает на себя наше внимание, лишь поскольку оно освещает нам частное.

Было бы противным духу науки, если бы мы в природе останавливались на непосредственности частного. Но, с другой стороны, было бы духоубийственным, если бы мы, например, пожелали охватить историю Греции одной общей логической темой, одним понятием. В первом случае прикованное к явлению понимание никогда не доработалось бы до науки; а во втором – действующий по общему шаблону дух лишился бы всякого понимания индивидуального.

18. Психологическое познание

Первая наука, в которой дух имеет дело с самим собою, есть психология. Дух стоит здесь, рассматривая себя, перед самим собою.

Фихте приписывал человеку существование, лишь поскольку он сам полагает его в себя. Другими словами: человеческая личность обладает лишь теми признаками, свойствами, способностями и т. п., которые она посредством проникновения в свою сущность приписывает себе сама. Человеческой способности, о которой человек ничего не знал бы, он не признал бы своей, а отнес бы ее к кому-нибудь чуждому ему. Когда Фихте считал возможным обосновать на этой истине всю науку о Вселенной, то это было заблуждением. Но она предназначена стать высшим принципом психологии. Она определяет ее метод.

Если дух обладает каким-либо качеством, лишь поскольку он его сам приписывает себе, то психологический метод есть углубление духа в свою собственную деятельность. Поэтому здесь метод есть самопостижения.

Само собою понятно, что мы этим не хотим принизить психологию до науки о случайных качествах какой-нибудь (той или другой) человеческой личности. Мы отделяем единичный дух от его случайных ограничений и от его побочных признаков и стремимся подняться к изучению человеческого индивида вообще.

Дело не в том, что мы будем рассматривать совершенно случайную единичную индивидуальность, а в том, чтобы мы получили ясное представление об определяющем самого себя индивиде вообще. Если нам скажут, что мы и здесь имеем дело не с чем иным, как с типом человечества, то это будет смешением типа с обобщенным понятием. Для типа существенно, что он как общее противостоит своим единичным формам. Иное дело – понятие человеческого индивида. Здесь общее непосредственно деятельно в единичном существе, только деятельность эта различно проявляется, смотря по предметам, на которые она направлена. Тип изживается в единичных формах и в них вступает во взаимодействие с внешним миром. Человеческий дух имеет только одну форму. Но здесь известные предметы затрагивают его чувства, там идеал воодушевляет его к поступкам и т. д. Мы имеем дело не с отдельной формой человеческого духа, а всегда со всем цельным человеком. Необходимо только выделить его из его окружения, если мы хотим постичь его. Чтобы достигнуть типа, необходимо от отдельной формы подняться к первичной; чтобы достигнуть духа, необходимо отрешиться от внешних проявлений, которыми он дает о себе знать, от частных совершаемых им поступков и рассматривать его самого по себе. Надо подслушать, как он поступает вообще, а не то, как он поступил в том или ином положении. В типе необходимо высвободить посредством сравнения общую форму из единичных, в психологии же необходимо единичную форму высвободить лишь из ее окружения.

Здесь дело обстоит уже не так, как в органике, где мы в отдельном существе узнаем образ всеобщего, первичной формы; здесь мы воспринимаем отдельное как саму ату первичную

форму. Человеческое духовное существо не есть одно какое-нибудь развитие ее идеи, но есть само ее развитие. Если Якоби полагает, что мы одновременно с восприятием нашего внутреннего мира убеждаемся в том, что в основе его лежит целостное существо (интуитивное самопостижение), то мысль эта неудачна, ибо мы ведь само это целостное существо и воспринимаем. Что обычно является интуицией, здесь становится саморассмотрением. Относительно высшей формы бытия это и действительно не может быть иначе. То, что дух может извлечь из явлений, есть наивысшая форма содержания, какую он вообще может добыть. Когда он затем размышляет над самим собою, он принужден познать себя как непосредственное проявление этой наивысшей формы, как ее носителя. Что дух находит в многообразной действительности как единство, то он в своей отдельности должен найти как непосредственное бытие. Что он противопоставляет частности как всеобщее, то он должен признать за своим индивидом как самую его сущность.

Из всего этого видно, что истинная психология может быть добыта, лишь когда предметом исследования станет природа деятельного духа. В наше время этот метод хотели заменить другим, где предметом психологии становятся явления, в которых дух изживается, а не он сам. Психологи считают возможным приводить во внешнюю связь отдельные проявления его в том же роде, как это делается с фактами неорганической природы. Так они хотят обосновать "учение о душе без души". Наше рассмотрение показывает, что при таком методе упускают из виду именно самое существенное. Надо выделить дух из его проявлений и заняться им самим как производящим их. А вместо этого ограничиваются проявлениями и забывают о духе. Здесь опять увлекаются ложной точкой зрения, которая пытается применить методы механики, физики и т. д. ко всем наукам вообще.

Целостная душа дана нам также в опыте, как и отдельные поступки ее. Каждый сознает, что его мышление, чувствование и воление исходит из его "я". Всякая деятельность нашей личности соединена с этим центром нашего существа. Если в каком-нибудь поступке мы оставим в стороне эту его связь с личностью, то он вообще перестанет быть душевным явлением. Он подпадет под понятие неорганической или органической природы. Если на столе лежат два шара и я ударяю их один о другой, то все разрешается – оставляя в стороне мое намерение и желание – физическим или физиологическим процессом. При всех обнаружениях духа: мышлении, чувствовании, волении – все дело в том, чтобы познать их в их сущности как проявление личности. На этом основывается психология.

Человек, однако, принадлежит не одному себе, но и обществу. То, что изживается в нем, не есть только его индивидуальность, но также и индивидуальность народности, к которой он принадлежит. Все его деяния исходят не только из его собственной силы, но также и из полноты силы его народности. В своем призвании он выполняет и часть призвания своего народного сообщества. Его место среди его народа – и в этом все дело – должно быть таким, чтобы он полностью мог проявить мощь своей индивидуальности. Это возможно, только когда народный организм таков, что отдельный человек может найти в нем место, где приложить свой рычаг. Это не должно быть предоставлено случайности, найдет ли он это место или нет.

Исследование образа жизни индивидуальности среди народной общины есть дело народоведения и науки о государстве. Народная индивидуальность есть предмет этой науки. Задача ее – показать, какую форму должен принять государственный организм, чтобы в нем могла выразиться народная индивидуальность. Устройство, которое дает себе народ, должно быть развито из его внутренней сущности. И в этом отношении существует немало заблуждений. Науку о государстве не считают опытной наукой. Полагают возможным сложить устройство всех народов по одному определенному шаблону*.

Но устройство всякого народа есть не что иное, как его индивидуальный характер, введенный в формы строго определенных законов. Кто хочет наметить направление, которое должна принять какая-нибудь деятельность народа, тот не должен навязывать ничего внешнего; он должен просто высказать то, что бессознательно лежит уже в

характере народа. "Управляет не рассудительный, а рассудок, не разумный, а разум", – говорит Гете.

Понять народную индивидуальность как разумную сущность – в этом состоит метод народоведения. Человек принадлежит к целому, природа которого есть разумная организация. Здесь мы опять можем привести знаменательные слова Гете: "Разумный мир надо рассматривать как великий бессмертный индивид, который безостановочно создает необходимое и благодаря этому становится даже господином над случайным". – Как психология должна исследовать сущность отдельного индивида, так народоведение (психология народов) предметом своих изысканий должна сделать упомянутый "бессмертный индивид".

19. Человеческая свобода

Наш взгляд на источники нашего познания не может оставаться без влияния и на взгляд на наши практические поступки. Человек поступает ведь согласно мысленным определениям, лежащим в нем самом. Все, что он делает, согласуется с намерениями и целями, которые он себе ставит. Но само собою понятно, что эти цели, намерения, идеалы и т. д. должны иметь такой же характер, как весь прочий мысленный мир человека. Таким образом у догматической науки должна существовать практическая истина совершенно иного характера, чем та, которая вытекает как следствие из нашей теории познания. Если истины, добываемые человеком в науке, обусловлены фактической необходимостью, имеющей свой источник вне мышления, то такими же будут и идеалы, лежащие в основе его поступков. Человек поступает тогда по законам, для которых у него не хватает действительного обоснования: он представляет себе норму, извне предписывающую ему его поступки. Таков характер заповеди, которую человек обязан соблюдать. Догмат как практическая истина есть нравственная заповедь. Совсем иное дело, тли принять за основу нашу теорию познания. Она не признает другой основы истин, кроме лежащего в них мысленного содержания. Поэтому если возникает нравственный идеал, то нашими поступками руководит лежащая в содержании его внутренняя сила. Мы поступаем согласно идеалу не потому, что он дан нам как закон, но потому, что идеал силою своего содержания действует внутри нас и нами руководит. Побуждение к поступкам находится не вовне, но внутри нас. Велению долга мы чувствуем себя подчиненными: мы должны поступать известным образом, ибо оно так повелевает. Здесь сначала выступает долженствование, и потом к нему присоединяется воление, которое должно подчиниться первому. Наша теория этого не требует. Воление самодержавно. Оно выполняет лишь то, что лежит в человеческой личности как мысленное содержание. Человек не позволяет какой-то внешней власти предписывать ему законы, он сам себе законодатель.

Да и кто, согласно нашему мировоззрению, мог бы их давать человеку? Мировая основа совершенно излилась в мир; она не отделилась от мира, чтобы управлять им извне, она движет им изнутри; она от него не укрылась. Высшая форма, в которой она выступает внутри действительности обычной жизни, есть мышление и вместе с ним человеческая личность. Если поэтому мировая основа имеет цели, то они тождественны с целями, которые, изживая себя, ставит себе человек. Он действует согласно намерениям мирового Водителя не тем, что разведывает какие-то его заповеди, а тем, что действует согласно своему собственному разумению. Потому что в этом разумении изживает себя этот Водитель мира. Он не живет в виде воли где-то вне человека; он отрешился от всякой собственной воли, чтобы поставить все в зависимость от воли человека. Для того, чтобы человек мог стать собственным своим законодателем, необходимо отказаться от всяких мыслей относительно независимых от человека внечеловеческих назначений мира и т. п.

По поводу этого мы считаем нужным указать на превосходную статью Крейенбюля в "Философском ежемесичнике", т. 18, вып. 3. В ней правильно говорится о том, как принципы наших поступков проистекают из непосредственных самоопределений нашей индивидуальности и как все этически великое совершается не по властному внушению нравственного закона, а по непосредственному побуждению индивидуальной идеи.

Только при таком воззрении возможна истинная свобода человека. Если человек не носит в себе оснований для своих поступков, а должен сообразоваться с заповедями, то он действует по принуждению, он подвластен необходимости почти так же, как просто природное существо.

Наша философия поэтому есть в подлинном смысле философия свободы. Она показывает прежде всего теоретически, как должны отпасть все правящие миром извне силы и т. п., чтобы сделать затем человека своим собственным властелином в наилучшем смысле слова. Когда человек поступает нравственно, то для нас это не есть исполнение долга, а выражение его вполне свободной природы. Человек поступает так не потому, что он должен, а потому, что он хочет. Эту точку зрения имел в виду и Гете, когда он сказал: "Лессинг, неохотно ощущавший всякого рода ограничения, вкладывает в уста одного из своих действующих лиц слова. Никто не должен долженствовать. Умный, жизнерадостный человек отвечал: Кто хочет, тот должен. Третий – правда, образованный человек – к этому прибавил: Кто понимает, тот и хочет". Таким образом, для наших поступков нет иного побуждения, кроме нашего разумения. Без всякого внешнего принуждения свободный человек действует по своему разумению, по заповедям, которые он сам себе дает.

Вокруг этих истин вращался известный спор между Кантом и Шиллером. Кант стоял на точке зрения веления долга. Он думал, что это было бы принижением нравственного закона, если бы он поставил его в зависимость от человеческой субъективности. По его мнению, человек поступает нравственно лишь в том случае, когда он отрешается в своих поступках от всех личных побуждений и всецело преклоняется перед величиим долга. Шиллер же

усматривал в этом воззрении унижение человеческой природы. Неужели она действительно так плоха, что ей приходится непременно устранить все свои собственные побуждения, чтобы стать нравственной! Миросозерцание Шиллера и Гете может стать на сторону только изложенного нами здесь воззрения. В человеке самом надо искать исходную точку его поступков.

Поэтому в истории, предметом которой является человек, нельзя говорить о внешних влияниях на его поступки, об идеях как веяниях времени и т. д., тем более, о каком-либо заложенном в основе ее плане. История есть не что иное, как развитие человеческих действий, воззрений и т.п. "Во все времена только индивидуумы работали для науки, а не эпоха. Это эпоха поднесла чашу с ядом Сократу; эпоха сожгла Гуса; эпохи оставались всегда тождественными себе", – говорит Гете. Всякое априорное построение планов, якобы лежащих в основе истории, направлено против исторического метода, каким он вытекает из сущности истории. Он стремится выявить, что сделали люди для успешного развития человечества, узнать, какие цели ставила себе та или иная личность, какое направление она дала своему времени. История должна всецело основываться на человеческой природе. Ее хотения, ее тенденции – вот, что должно быть постигнуто. Наша наука о познании совершенно не допускает, чтобы истории подсовывалась какая-либо цель, вроде воспитания человека от низшей ступени совершенства к более высокой и т. и. С нашей точки зрения, равно ошибочно и рассматривать, как это делает Гердер в своих "Идеях к философии истории человечества", исторические события наподобие фактов естественных наук, как ряд причин и действий. Законы истории гораздо более высокой природы. В физике один факт так определяется другим, что закон стоит над явлением. Исторический факт, как нечто идейное, и определяется также идейным. Поэтому здесь о причине и действии можно говорить, только оставаясь совсем на поверхности. Можно ли думать, что точно передаешь самую суть дела, называя Лютера причиной Реформации. История есть по существу наука идеалов. Ее действительность суть уже идеи. Поэтому единственно верный метод состоит в том, чтобы отдаваться объекту. Всякое выхождение за него неисторично.

Психология, народоведение и история суть главнейшие формы науки о духе. Ее методы, как мы видели, основаны на непосредственном постижении идейной действительности. Ее предмет есть идея, духовное, подобно тому, как в неорганической науке им был закон природы, а в органической – тип.

20. Оптимизм и пессимизм

Человек оказался для нас центром миропорядка. Он как дух достигает высшей формы бытия и создает в мышлении самый совершенный мировой процесс. Вещи действительны только сообразно тому, как он освещает их. Это такое воззрение, согласно которому человек опору, цель и сущность своего бытия имеет в себе самом. Оно делает человека самодовлеющим существом. Он должен найти в себе самом опору для всего, что в нем есть. Значит, и для своего блаженства Последним он может быть обязан только самому себе. Всякая власть, которая доставляла бы ему счастье извне, тем самым обрекала бы его на несвободу. Ничто не в силах дать человеку удовлетворение, чему он сначала сам не придал такой способности. Если что-либо доставляет нам радость, то мы должны сначала сами предоставить ему ту власть, благодаря которой оно может доставлять нам ее Радость и недовольство существуют для человека в высшем смысле, лишь поскольку он ощущает их таковыми. Этим разрушается всякий оптимизм и пессимизм. Первый принимает, что все в мире хорошо, так что он приводит человека к высшему довольству. Но чтобы это было так, для этого необходимо самому человеку найти в предметах нечто такое, чего он желает, т.е. он может стать счастливым не через мир, а только через самого себя.

Пессимизм, напротив, приписывает миру такое устройство, что человек вечно остается неудовлетворенным и никогда не может достигнуть счастья. Только что приведенное возражение, конечно, относится и сюда. Внешний мир сам по себе не хорош и не плох, он становится таким только благодаря человеку. Человек должен был бы сам сделать себя несчастным, чтобы пессимизм был обоснован. Он должен был бы желать своего несчастья. Но ведь на удовлетворении его желания и основано как раз его счастье. Поэтому пессимизм, рассуждая последовательно, должен был бы допустить, что человек в несчастье видит свое счастье. Но тогда его воззрение опять-таки распалось бы. Одно это рассуждение уже достаточно обнаруживает ошибочность пессимизма.

Ж. Заключение

21. Познание и художественное творчество

Наша теория познания лишила познание его – столь часто приписываемого ему – чисто пассивного характера и утвердила его как деятельность человеческого духа. Обыкновенно думают, что содержание науки воспринимается извне; полагают даже, что можно приписывать науке тем большую объективность, чем более дух воздерживается от какой-либо придачи со своей стороны к воспринятому материалу. Наши рассуждения показали, что истинное содержание науки есть вообще не воспринятая внешняя материя, а в духе постигнутая идея, которая нас глубже вводит в мировую жизнь, чем всякое разложение и наблюдение внешнего мира, рассматриваемого как чистый опыт. Идея есть содержание науки. В противоположность пассивно полученному восприятию наука есть, таким образом, продукт деятельности человеческого духа.

Таким путем мы приблизили познание к художественному творчеству, которое также есть акт деятельного произведения человека. Одновременно мы пришли к необходимости разъяснить их обоюдное отношение.

Как познавательная, так и художественная деятельность покоятся на том, что человек от действительности как произведенной поднимается к ней как производящей: что он от сотворенного восходит к творчеству, от случайности к необходимости. Тогда как внешняя действительность всегда являет нам лишь нечто сотворенное творящей

природою, мы в духе поднимаемся к тому единству природы, которое является нам Творцом. Каждый предмет действительности представляет собою лишь одну из бесчисленных возможностей, таящихся в лоне творящей природы. Наш дух поднимается к созерцанию того источника, в котором содержатся все эти возможности. Наука и искусство суть те объекты, в которые человек напечатлевает все добытое этим созерцанием. В науке это совершается только в форме идеи, т. е. в непосредственно духовной среде; в искусстве же – в чувственно или духовно воспринимаемом объекте. В науке природа является чисто идейно, как то, "что объемлет все единичное", в искусстве является объект внешнего мира, изображающий собою это объемлющее. То бесконечное, что наука ищет в конечном и пытается представить в идее, искусство запечатлевает во взятом из чувственного мира материале. Что в науке является как идея, то в искусстве есть образ. Одно и то же бесконечное есть предмет как науки, так и искусства, но только в первой оно является иначе, чем во втором. Способ изображения иной. Поэтому Гете не одобрял, когда говорили об идее прекрасного, как будто прекрасное не есть просто чувственный отблеск идеи.

Отсюда видно, как истинный художник должен непосредственно черпать из первоисточника всякого бытия, как он напечатлевает своим произведениям то необходимое, которое мы путем науки ищем идейно в природе и в духе. Наука подслушивает у природы ее закономерность; искусство делает то же самое, но только оно прививает последнюю сырому материалу. Продукт искусства есть в такой же мере природа, как продукт природы, с тем, однако, отличием, что в него уже вложена природная закономерность, какой она явилась человеческому духу. Великие произведения искусства, которые Гете видел в Италии, являлись ему непосредственным отпечатком того необходимого, которое человек находит в природе. Для него поэтому искусство есть откровение тайных законов природы.

В художественном произведении все зависит от того, насколько художнику удалось привить веществу идею. Дело не в том, что он обрабатывает, а в том, как он обрабатывает. Если в науке извне воспринятый материал должен всецело потонуть, так чтобы осталась лишь его суть, его идея, то в произведении искусства он должен остаться, но только его своеобразие, его случайность должны быть совершенно преодолены художественной обработкой. Объект должен быть совершенно высвобожден из сферы случайного и перенесен в область необходимого. В художественно-прекрасном не должно оставаться ничего, чему бы художник не запечатлел своего духа. Что должно быть побеждено тем, как оно обработано. Преодоление чувственности духом есть цель искусства и науки. Последняя побеждает чувственность, превращая ее всецело в дух первое тем, что прививает ей дух. Наука смотрит сквозь чувственность на идею, искусство же видит последнюю в чувственности. Закончим наши рассуждения словами Гете, выражающими исчерпывающим образом эту истину: "Я думаю, что наукою можно назвать познание всеобщего, знание отвлеченное; искусство же есть наука примененная к делу; наука есть как бы разум, искусство же – ее механизм; поэтому его можно бы назвать также практической наукой. Таким образом, наука могла бы быть названа теоремой, а искусство – проблемой"

Примечания к новому изданию 1924 г.

"В этой литературе..." – Настроение, стоящее за подобным суждением о характере философских сочинений и интересе, с которым эти сочинения встречают, возникло из духовного строя научных устремлений середины восьмидесятих годов прошлого века. С тех пор выступили новые явления, по отношению к которым это суждение перестает быть правомерным. Достаточно вспомнить об ослепительных светах, пролитых на обширные области жизни мыслями и ощущениями Ницше. И в боях, разыгрывавшихся и до сих пор еще продолжающих разыгрываться между материалистически мыслящими монистами и защитниками более духовного мировоззрения, живет как стремление философского мышления к наполненному жизнью содержанию, так равно и далеко идущий общий интерес к загадочным вопросам бытия. Ходы мыслей, вроде возникших из физического мировоззрения рассуждений Эйнштейна, сделались предметом почти общих разговоров и литературных обсуждений.

И тем не менее, мотивы, по которым было тогда произнесено это суждение, сохраняют свое значение и сейчас. Но сейчас его пришлось бы иначе формулировать. Так как оно появляется здесь более или менее в старой форме, то будет уместным сказать, в каком смысле оно еще продолжает сохранять свое значение. – Мирозерцание Гете, теория познания которого должна была быть изложена в этой книжке, исходит из переживания целого человека. По отношению к этому переживанию мысленное, рассмотрение мира является только одной стороной. Из полноты человеческого бытия поднимаются словно мысленные образования на поверхность душевной жизни. Часть этих мысленных образований обнимает ответ на вопрос: Что есть человеческое познание? И ответ этот получается такой, что мы видим: человеческое бытие становится тем, к чему оно предрасположено, лишь проявляя познавательную деятельность. Душевная жизнь без познания была бы как бы человеческим организмом без головы, т. е. ее вовсе бы не было. Во внутренней жизни души вырастает содержание, которое требует восприятий извне, подобно тому, как голодающий организм требует пищи; а во внешнем мире есть содержание восприятий, которое сущность свою не несет в самом себе, а являет ее, лишь соединившись с душевным содержанием в процессе познания. Так процесс познания становится звеном в создании мировой действительности. Человек творчески чувствует в этой мировой действительности то, что познает. И если корень растения немислим без завершения его зачатков в плоде, то таким же образом не человек только, но и весь мир является незаконченным, если он не познан. В познании человек творит не для одного себя, но творчески чувствует вместе со всем миром в откровении действительного бытия. То, что содержание в человеке, есть лишь идейная видимость; то, что содержится в подлежащем восприятию мире, есть чувственная видимость; только познавательное взаимопроникновение обоих есть действительность.

При таком рассмотрении теория познания становится частью жизни. И она должна так рассматриваться, если мы хотим примкнуть ее к жизненным далям душевного переживания Гете. Но этим жизненным далям не примыкает мышление и ощущение Ницше. Еще меньше примыкают к ним и все философы ориентированные миро- и жищневоззрения, возникшие со времени написания того, что было характеризовано в этой книжке как "исходная точка". Все они предполагают, что действительность существует где-то вне познания, а в познании должно – или же не может – быть дано лишь человеческое отображение этой действительности. Вряд ли хоть одно из них ощущает, что эта действительность не может быть найдена познанием, ибо она в познании лишь создается как действительность. Философски мыслящие ищут жизнь и бытие вне познания; Гете же, познавая, сам стоит в творящей жизни и творящем бытии. Поэтому новейшие попытки создать мировоззрения стоят вне Гетевского идейного творчества. Эта философия становится жизненным содержанием, а интерес к ней – жизненно-необходимым.

"Не возбуждение вопросов составляет задачу науки.." – вопросы познания возникают при созерцании внешнего мира посредством человеческой душевной организации. В душевном импульсе вопроса заключается сила, заставляющая так подойти к созерцанию, что последнее вместе с душевной деятельностью приводит к откровению действительности созерцаемого.

"Эта первая наша деятельность.. только это вправе мы называть чистым опытом.." – Из всего склада этой теории познания видно, что целью всех ее является получить ответ на вопрос: Что такое познание? Чтобы достигнуть этой цели, мы сначала рассматриваем, с одной стороны, мир чувственного созерцания, с другой стороны – мысленное проникновение. И доказываем, что при взаимном проникновении их обоих открывается истинная действительность чувственного бытия. Тем самым, в принципе, получается ответ и на вопрос: "Что такое познание?" Этот ответ несколько не меняется оттого, что вопрос расширяется и на созерцание духовного. Поэтому сказанное в этой книжке о сущности познания сохраняется свое значение и для познания духовных миров, к которому относятся мои вышедшие позднее сочинения. Чувственный мир в своем явлении для человеческого созерцания не есть действительность. Он получает свою действительность в связи с тем, что мысленно

открывается в нем в человеке. Для действительности чувственно-созерцаемого бытия, проявляется не вовне, в последнем, а внутри, в человеке. Мысль и чувственное восприятие суть единое бытие. Выступая в мире с чувственным созерцанием, человек выделяет и обособляет из действительности мысль; но она является только в другом месте: во внутреннем душевном мире. Разделение восприятия и мысли не имеет никакого значения для объективного мира; оно появляется лишь потому, что среди бытия выступает человек. Для него возникает таким образом видимость, будто мысль и чувственное восприятие суть некая двоица. Все это относится и к духовному созерцанию. Когда возникает последнее благодаря душевным процессам, описанным в моей поздней книге "Как достигнуть познания высших миров?", оно образует опять-таки одну сторону – духовного – бытия; а соответствующие мысли о духовном образуют другую. Различие существует лишь в том смысле, что чувственное восприятие благодаря мысли завершается в действительность как бы ввысь, к началу духовного, между тем как духовное созерцание переживает в своей истинной сущности от этого начала вниз. То, что переживание чувственного восприятия совершается посредством образованных природа. Внешних чувств, а переживание созерцания духовного – посредством выработанных сначала душевно органов духовного восприятия, – это не составляет принципиального различия.

На самом деле в моих позднейших сочинениях я не покидаю идею познания, выработанной мною в настоящей книжке, но только эта идея применяется к духовному опыту.

Относительно статьи "Природа". В трудах "Гетевского общества" я попытался показать, что эта статья возникла следующим образом. Тоблер, находившийся ко времени ее возникновения в общении с Гете в Веймаре, записал после разговоров с Гете мысли, жившие в Гете и признанные им. Эта запись появилась в распространенном тогда лишь в рукописном виде "Тифуртском журнале". В сочинениях Гете мы находим написанную им гораздо позднее статью об этом раньше опубликованном отрывке. В ней Гете совершенно отчетливо говорит, что он не помнит, принадлежит ли о ему, но что содержащиеся в нем идеи суть те самые, которые он разделял в эпоху его появления. В моем исследовании в трудах "Гетевского общества" я пытался показать, что эти идеи в своем дальнейшем развитии влились у Гете в его восприятии природы. Впоследствии были опубликованы исследования, всецело приписывавшие авторство Тоблеру. Я не хотел бы вмешиваться в спор по этому вопросу. Если даже и признать полную оригинальность Тоблера, то все же остается в силе, что эти идеи жили в Гете в начале 80-х годов XVIII века, и при том жили так, что явились – по его собственному признанию – началом его всеобъемлющего понимания природы. Лично я не имею никакого основания отступить в этом вопросе от моего взгляда о возникновении этих идей в самом Гете. Но даже если бы это было и не так, то все же они пережили в его духе бытие, которое оказалось безмерно плодотворным. Для исследователя Гетевского мировоззрения они важны не сами по себе, но по отношению к тому, что из них произошло.

"..явления для чувств." – В этих рассуждениях уже заключен намек на созерцание духовного, о котором говорится в моих позднейших сочинениях, в духе того, что сказано выше в примечании.

"Совсем другое дело.." – это рассуждение не противоречит созерцанию духовного, но указывает на то, что достигнуть сущности чувственного восприятия можно не посредством, так сказать, прободения его и проникновения к какому-то бытию позади его, но посредством возвращения назад к элементу мысленному, который открывается в человеке.

"Ни в одном методе исследования... применять здесь методы неорганического естествознания". – в моих сочинениях различным образом говорится о "мистицизме" и о "мистике". Что между этими различными образами выражения нет никакого противоречия, как это придумали некоторые, это всякий раз легко можно увидеть из общей связи. Можно образовать общее понятие "мистики". Согласно ему, мистика есть весь объем того, что можно узнать о мире посредством внутреннего душевного переживания. Против этого понятия сначала ничего нельзя возразить. Ибо такой опыт существует. И он открывает нечто не только о внутренней глубине человека, но также и о мире. Нужно иметь глаза, в которых разыгрываются события, чтобы узнать что-нибудь о царстве красок. Нужно иметь внутренний душевный орган, чтобы узнать некоторые вещи в мире.

Однако чтобы могло возникнуть познание, для этого в опыты мистического органа должна быть внесена полная логическая ясность. Но есть люди, которые ищут прибежища во "внутреннем мире", чтобы избежать логической ясности. Они называют "мистикой" то, что уводит познание из света идей в тьму мира чувств – не освещенного идеями мира чувств. Против этой мистики я всюду говорю в моих книгах, но за ту мистику, которая мыслительно удерживает идейную ясность и делает органом своего душевного восприятия мистическое чувство, действующее в той же области человеческого существа, где обычно господствуют только темные чувствования, – за эту мистику написана каждая страница моих книг. По

отношению к духовному это чувство вполне может быть приравнено к глазу или уху физическом мире.

"Психология, народоведение и история суть главнейшие формы науки о духе". – После того, как я разработал с тех пор различные области того, что я называю "антропософией", я должен был бы – если бы написал эту книгу теперь – присоединить сюда и "антропософию". Сорок лет тому назад при написании этой книжки я видел перед собой как "психологию" – правда, в неупотребительном смысле – нечто такое, что заключало в себе созерцание всего "духовного мира" (пневматологию). Но отсюда не следует заключать, что я тогда хотел исключить этот "мир духа" из человеческого познания.