

Штайнер Рудольф

Истина и наука

пролог к "философии свободы" разрешенный автором

перевод Б. Григорова

Доктору эдуарду фон гартману

С горячим уважением

Посвящает

Автор

Предисловие

Современная философия страдает нездоровой верой в Канта. Настоящий труд пусть будет способствовать преодолению этой веры. Было бы преступным принижать бессмертные заслуги этого человека в деле развития немецкой науки. Но мы должны, наконец, прийти к сознанию, что мы только тогда положим начало действительно удовлетворяющему миро- и жизнесозерцанию, если мы станем в решительную противоположность к этому уму. Что совершил Кант? Он показал, что лежащая по ту сторону мира наших чувств и нашего разума первооснова вещей, которую его предшественники искали при помощи неверно понятых шаблонов понятий, недоступна для нашей способности познания. Из этого он вывел, что наше научное устремление должно держаться в пределах опытно-доступного и не может подойти к познанию сверхчувственной первоосновы, «вещи в себе». Но если эта «вещь в себе» вместе с потусторонней первоосновой вещей только фантом, что тогда? Легко понять, что дело обстоит именно так. Исследовать глубочайшую сущность вещей, их основные начала, есть неотделимое от человеческой природы стремление. Оно лежит в основе всякой научной деятельности. Но нет ни малейшего повода искать эту первооснову вне данного нам чувственного и духовного мира до тех пор, пока всестороннее исследование этого мира не покажет, что внутри этого мира находятся элементы, указывающие ясно на какое-то воздействие извне.

Наш труд пытается привести доказательство того, что для нашего мышления достижимо все то, что нужно для объяснения и понимания мира. Допущение вне нашего мира лежащих начал этого последнего оказывается предрассудком отмершей философии, живущей в тщеславном увлечении догмами. К этому выводу должен был бы прийти Кант, если бы он действительно исследовал, к чему способно наше мышление. Вместо этого он обстоятельнейшим образом доказывал, что вследствие устройства нашей способности познания, мы не можем достигнуть последних начал, лежащих по ту сторону нашего опыта. Но разум вовсе не заставляет нас переносить их в такую потусторонность. Кант действительно опроверг догматическую философию, но он ничего не поставил на ее место. Поэтому примыкающая к нему по времени немецкая философия развивалась повсюду в противоречии к Канту. Фихте, Шеллинг, Гегель не заботились больше об установленных их предшественником границах нашего познания и искали основные начала вещей внутри того, что является потусторонним для человеческого разума. Даже Шопенгауэр, который утверждает, что результаты кантовской критики разума являются навеки непреложными истинами, не может не пойти в познании последних мировых причин по путям, отклоняющимся от путей своего учителя. Роковой судьбой этих мыслителей было, что они искали познаний высших истин, не положив, однако, основы для такого начинания, посредством исследования природы самого познания. Поэтому гордые здания мысли Фихте, Шеллинга и Гегеля стоят перед нами лишенными фундамента. Но отсутствие последнего действовало также вредоносно и на ход мыслей философов. Без знания значения чистого мира идей и их отношения к области чувственного восприятия они создавали заблуждение на заблуждении, односторонность на односторонности. Ничего удивительного, что слишком

смелые системы не смогли выдержать натисков эпохи, враждебной философии, и много хорошего, содержащегося в них, было безжалостно сметено наряду с дурным.

Последующие исследования должны прийти на помощь указанному недостатку. Эти исследования хотят изобразить не то, чего не может способность познания, как это делал Кант; их цель не в этом, а в том, чтобы показать, что она действительно может.

Результатом этих исследований является, что истина не представляет, как это обыкновенно принимают, идеального отражения чего-то реального, но есть свободное порождение человеческого духа, порождение, которого вообще не существовало бы нигде, если бы мы его сами не производили. Задачей познания не является повторение в форме понятий чего-то уже имеющегося в другом месте, но создание совершенно новой области, дающей лишь совместно с чувственно данным миром полную действительность. Высшая деятельность человека, его духовное творчество, органически включается этим в общий мировой процесс. Без этой деятельности мировой процесс совсем нельзя было бы мыслить, как замкнутое в себе целое. Человек по отношению к мировому процессу является не праздным зрителем, повторяющим в пределах своего духа образно то, что совершается в космосе без его содействия; он является деятельным сотворцом мирового процесса; и познание является самым совершенным членом в организме вселенной.

Для законов наших поступков, для наших нравственных идеалов важным последствием такого воззрения является то, что и они должны рассматриваться не как отображения чего-то находящегося вне нас, но как нечто находящееся только в нас. Этим самым устраняется равным образом и власть, как веление которой мы должны были бы рассматривать нравственные законы. Мы не знаем «категорического императива», точно голоса из потустороннего мира, который предписывал бы нам, что нам следует делать и чего не делать. Наши нравственные идеалы являются нашим собственным свободным порождением. Мы должны выполнять лишь то, что мы предписываем себе как норму нашей деятельности. Взгляд на истину как на дело свободы обосновывает таким образом нравственное учение, основой которого является совершенно свободная личность.

Эти положения имеют значение, конечно, только для той части нашей деятельности, законы которой мы постигаем идеально в совершенном познании. Пока эти последние остаются только естественными или еще логически неясными мотивами, некто, стоящий более высоко духовно, конечно, может узнать, в какой мере эти законы нашего делания обоснованы в пределах нашей индивидуальности, мы же сами ощущаем их как бы действующими на нас извне и принудительно. Каждый раз, как нам удастся ясно постигнуть в познании такой мотив, мы совершаем завоевание в области свободы.

Как относятся наши воззрения к наиболее значительному философскому явлению настоящего времени, к миропониманию Эдуарда фон Гартмана, читатель подробным образом увидит из нашего труда, поскольку вопрос идет о проблеме познания.

«Философия Свободы» — вот к чему создали мы пролог настоящим трудом. Сама она скоро последует в подробном изложении.

Повышение ценности бытия человеческой личности — это и есть цель всей науки. Кто занимается последней не с этой целью, тот работает только потому, что видел, что так делал его учитель; он «исследует» потому, что он случайно этому научился. Он не может быть назван «свободным мыслителем».

Что придает наукам истинную ценность, это только философское изложение человеческого значения их результатов. Такому изложению и хотел я содействовать. Но, может быть, наука нашего времени вовсе и не требует своего философского оправдания? Тогда очевидно двоякое: во-первых, что я дал ненужный труд, во-вторых, что современная ученость бредет наугад и не знает сама, чего хочет.

В заключение этого предисловия я не могу воздержаться от одного личного замечания. Я до сих пор излагал мои философские взгляды всегда в связи с мирозерцанием Гете; в это мировоззрение я был впервые введен глубоко почитаемым мною учителем Карлом Юлиусом Шрээрером, который стоит потому так высоко для меня в области изучения Гете, что его взгляд

всегда восходит за пределы частного к идеям.

Я надеюсь, что этим трудом я показал, что здание моих мыслей представляет нечто целое, в себе самом обоснованное, которое нет нужды выводить из мирозерцания Гете. Мои мысли в том виде, как они здесь изложены и будут развиты дальше в «Философии Свободы», возникли в продолжение многих лет. Я исхожу только из глубокого чувства благодарности, говоря, что исполненное любви отношение, которое я встретил в семье Шпехт в Вене, когда на моей обязанности лежало воспитание детей этой семьи, представило единственную по своей желательности среду для выработки моих идей. И далее, настроением, нужным для последней законченности некоторых мыслей моей, пока еще только намеченной в последней главе этой книги «Философии Свободы», я обязан живым беседам с моим высокоценным другом Розой Майредер в Вене, литературные работы которой, вытекающие из ее тонкой, благородной, художественной природы, нужно надеяться, скоро увидят свет.

Написано в Вене в начале декабря 1891 года. Д-р Рудольф Штейнер.

Введение

Последующие рассуждения имеют задачей правильно формулировать, посредством доходящего до последних элементов анализа акта познания, проблему познания и наметить путь к ее решению. Они показывают путем критики различных теорий познания, основанных на кантовском ходе мысли, что с этой точки зрения никогда не будет возможно решение поставленных вопросов. При этом надо, конечно, признать, что точное определение понятия данного, как мы это пытаемся здесь сделать, было бы чрезвычайно затруднено без предварительных основных работ Фолькельта¹ с их основательными исследованиями понятия познания. Но мы надеемся, что мы положили основание опровержению субъективизма, присущего теориям познания, исходящим из Канта; а именно, мы думаем, что мы сделали это, показав, что субъективная форма, в которой образ мира является для акта познания до обработки этого образа через посредство науки, есть только необходимая ступень, преодолеваемая в самом процессе познания. Для нас так называемый опыт, который позитивизм и неокантианство так охотно хотели бы выдать за единственно достоверный, является как раз самым субъективным. И, показывая это, мы обосновываем объективный идеализм как необходимое следствие понимающей себя самой теории познания. Этот идеализм отличается от метафизического, абсолютного идеализма Гегеля тем, что он ищет основание для расщепления действительности на данное бытие и понятие в субъекте познания и видит связь их не в объективной мировой диалектике, а в субъективном процессе познания. Автор этих строк уже излагал однажды в литературе эту точку зрения в 1885 г. в своих «Основных чертах теории познания. Берлин и Штутгарт», на основании исследований, которые, правда, существенно отличались от настоящих по методу и в которых отсутствует также восхождение до первых элементов познания.

Новейшая литература, принимаемая во внимание в этих рассуждениях, следующая. Мы приводим не только то, к чему имеет непосредственное отношение наше изложение, но и все те труды, в которых трактуются вопросы, близкие к изложенным нами. Мы не считаем нужным приводить сочинения собственно философских классиков.²

1 Предварительные замечания

¹ Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie von Johannes Volkelt. Hamburg und Leipzig 1886.

² В настоящем издании библиография опущена. Заинтересованных читателей мы отсылаем к русскому изданию 1913 г. или к немецким изданиям этой книги. (Прим. ред.)

Теория познания должна быть научным исследованием того, что предпосылают все другие пауки без всякого исследования: именно самого познания. Этим за ней с самого начала признается характер основной философской науки. Так как только через нее можем мы узнать, какую ценность и какое значение имеют выводы, добытые при помощи других наук. Она образует в этом отношении основу всякого научного стремления. Но ясно, что она может только тогда справиться с этой своей задачей, если она сама лишена предпосылок, поскольку это возможно по природе человеческой способности познания. Это, правда, всеми признается; тем не менее, при подробном исследовании более известных теоретико-познавательных систем, оказывается, что уже в исходных точках исследования делается целый ряд предпосылок, которые затем наносят существенный ущерб убедительности дальнейшего изложения. Именно, можно заметить, что обычно уже при постановках основных теоретико-познавательных проблем принимаются известные скрытые предположения. Но если неверна постановка вопросов в какой-нибудь науке, то можно, конечно, заранее сомневаться и в правильном их разрешении. История науки учит нас, что бесчисленные заблуждения, которыми болели целые эпохи, объясняются единственно и только тем, что известные проблемы неверно были поставлены. Для того, чтобы подкрепить это утверждение, нам нет надобности восходить до физики Аристотеля или *Ars Magna Lulliana*; мы можем найти достаточно примеров и в более новое время. Многочисленные вопросы о значении рудиментарных органов у известных организмов только тогда могли быть поставлены правильно, когда, благодаря найденному основному биогенетическому закону, для этого были созданы подходящие условия. Пока биология находилась под влиянием телеологических воззрений, было невозможно так наметить соответствующие проблемы, чтобы был возможен удовлетворительный ответ. Какие причудливые представления господствовали относительно задачи шишковидной железы в человеческом мозгу до тех пор, пока вообще спрашивали о такой задаче! Только когда стали искать объяснения этого вопроса путем сравнительной анатомии и спрашивать себя, не есть ли этот орган, просто остановившийся у человека остаток низших форм развития, удалось прийти к цели. Или, чтобы привести еще пример, какие изменения претерпели известные постановки вопросов в физике, благодаря открытию механического эквивалента тепла и закона сохранения энергии! Словом, успех научных исследований очень существенно зависит от того, в состоянии ли мы правильно поставить проблемы. И хотя теория познания занимает в качестве предпосылки всех прочих наук совершенно особое положение, все же можно предвидеть, что и в ней успешное движение вперед в исследовании только тогда будет возможным, если основные вопросы будут правильно намечены.

Последующие рассуждения стремятся прежде всего к такой формулировке проблемы познания, при которой строго будет соблюден характер теории познания как науки, вполне лишенной предпосылок. Они хотят также осветить отношение фихтевского «Наукоучения» к такой основной философской науке. Почему приводим мы в более тесную связь с этой задачей именно фихтевскую попытку создать для науки безусловно достоверную основу, это само собою выяснится в течение исследования.

2 Основной теоретико-познавательный вопрос Канта

Создателем теории познания в современном смысле этого слова обыкновенно называют Канта. Против такого взгляда можно было бы, конечно, справедливо возразить, что история философии до Канта знает много исследований, которые, конечно, должны считаться все же чем-то большим, нежели простыми зачатками подобной науки. Так Фолкельт в своем основном труде по теории познания³ замечает, что критическая обработка этой науки берет

³ Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie von Johannes Volkelt. Hamburg und Leipzig 1886. P. 20.

свое начало уже у Локка. Но и у более ранних философов, даже уже в философии греков, можно найти рассуждения, какими в настоящее время принято пользоваться в теории познания. Однако все принимаемые здесь во внимание проблемы были вскрыты Кантом во всей их глубине, и многочисленные мыслители, примыкая к нему, так всесторонне проработали эти проблемы, что встречавшиеся раньше попытки их разрешения мы находим снова либо у самого Канта, либо у одного из его эпигонов. Когда таким образом дело идет о чисто фактическом, а не историческом изучении теории познания, то едва ли мы упустим какое-либо важное явление, если учтем лишь время, начиная с появления Канта с его «Критикой чистого разума». То, что было дано раньше на этом поприще, повторяется снова в эту эпоху.

Основной теоретико-познавательный вопрос Канта следующий: каким образом возможны синтетические суждения a priori. Рассмотрим этот вопрос с точки зрения его свободы от предпосылок. Кант потому ставит этот вопрос, что держится того мнения, что мы можем достичь безусловно достоверного знания только тогда, если мы в состоянии доказать правомерность синтетических суждений a priori. Он говорит: «В разрешении указанной выше задачи заключается одновременно возможность чистого употребления разума при обосновании и изложении всех наук, которые содержат теоретическое познание a priori предметов»,⁴ и «от разрешения этой задачи зависит всецело возможность метафизики, а, следовательно, и ее существование».⁵

Этот вопрос, как его ставит Кант, свободен ли от всяких предпосылок? Отнюдь нет, так как он ставит возможность безусловно достоверной системы знания в зависимость от того, что она строится только из синтетических и таких суждений, которые добываются независимо от какого-либо опыта. Синтетическими суждениями Кант называет такие, в которых понятие предиката привносит в понятие субъекта что-либо, лежащее совершенно вне этого последнего, «хотя бы оно стояло с ним в связи»,⁶ в то время как в аналитических суждениях предикат высказывает лишь нечто, уже содержащееся (в скрытом виде) в субъекте. Здесь, пожалуй, не к месту входить в рассмотрение остроумных возражений Иоганна Ремке⁷ против такого деления суждений. Для настоящей нашей цели достаточно убедиться, что достигнуть истинного знания мы можем только при помощи таких суждений, которые к одному понятию присоединяют второе, содержание которого, по крайней мере для нас, не заключено еще в первом. Если мы назовем вместе с Кантом суждения этого класса синтетическими, то мы все-таки можем признать, что познания в форме суждений могут быть добыты только тогда, когда соединение предиката с субъектом будет таким синтетическим. Но дело обстоит иначе со второй частью вопроса, который требует, чтобы эти суждения были априорными, то есть добытыми независимо от всякого опыта. Вполне возможно,⁸ что таких суждений вообще не существует. Для начала теории познания должно считаться совершенно не установленным, можем ли мы приходить к суждениям помимо опыта или только через него. Более того, для непредвзятого мышления такая независимость кажется заранее невозможной. Так как, что бы ни было предметом нашего знания, оно должно встретиться нам сначала как непосредственное индивидуальное переживание, то есть стать опытом. Ведь и математические суждения мы

⁴ Kritik der reinen Vernunft P. 61 ff. по изданию Kirchmann'a, к каковому изданию надо относить и все другие обозначения страниц в цитатах из «Критики чистого разума» и «Прологомен».

⁵ Prolegomena, 5.

⁶ Kritik d. r. V. P. 53 f.

⁷ Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. P. 161 ff.

⁸ Мы под этим подразумеваем, конечно, простую возможность мышления.

добываем не иным путем, как получая опыт о них в определенных отдельных случаях. Даже если, как это делает, например, Отто Либман,⁹ считать их основанными на известной организации нашего сознания, то все-таки дело не изменится. Можно тогда, конечно, сказать: то или иное положение имеет принудительную значимость, потому что, если снимается его истинность, то вместе с тем снималось бы и сознание; но его содержание как познание мы можем получить, только если оно станет для нас переживанием совершенно так же, как какое-нибудь событие во внешней природе.

Пусть содержание такого положения будет заключать элементы, которые служат залогом его абсолютной значимости, или пусть эта значимость обеспечена в силу других оснований, я все же не могу ими овладеть иначе, как при условии, что это положение явится мне как опыт. Это одно.

Второе сомнение заключается в том, что в начале теоретико-познавательных исследований никак нельзя утверждать, что из опыта не может исходить никаких безусловно значимых познаний. Без сомнения, отлично можно мыслить, что сам опыт мог бы дать такой признак, которым была бы обеспечена достоверность добытых из него истин.

Итак, в кантовской постановке вопроса заложены две предпосылки: во-первых, что кроме опыта мы должны иметь еще один путь для достижения познаний, и, во-вторых, что всякое опытное знание имеет только условную значимость. Что эти положения нуждаются в проверке, что в них можно сомневаться, этого Кант совершенно не сознает. Он просто переносит их, как предрассудки, из догматической философии и кладет их в основу своих критических исследований. Догматическая философия предполагает их значимыми и просто применяет их для достижения, соответствующего им знания. Кант предполагает их значимыми и только спрашивает себя: при каких условиях могут они быть значимыми? Ну, а если они вообще не имеют значимости? Тогда все здание кантовского учения лишено всякого основания.

Все, что излагает Кант в пяти параграфах, предшествующих формулировке его основного вопроса, есть попытка доказательства, что математические суждения синтетичны. Но приведенные нами выше предпосылки как раз остаются в качестве научных предрассудков. Во втором введении к «Критике чистого разума» говорится: «Опыт, правда, учит нас, что нечто создано так или этак, но не учить, что это нечто не могло бы быть другим», и: «Опыт никогда не дает вашим суждениям истинной или строгой всеобщности, но только допущенную и относительную (через индукцию)». В «Пролегоменах» мы находим: «Сначала, что касается источников метафизического-познания, то уже в самом его понятии заложено, что оно не может быть эмпирическим. Принципы такового (сюда относятся не только основные положения, но и основные его понятия) никогда, таким образом, не могут быть добыты из опыта, так как оно должно быть не только физическим, но и метафизическим, то есть познанием, лежащим по ту сторону опыта'. Наконец, в «Критике чистого разума»¹⁰ Кант говорит: «Прежде всего нужно заметить, что собственно математические положения суть всегда суждения a priori и не эмпиричны, потому что они в себе самих несут необходимость, которую нельзя добыть из опыта. Если же этого не захотят признать, пусть будет так: тогда я ограничу мое положение чистой математикой, понятие которой уже включает в себя, что оно содержит не эмпирическое, а только чистое познание a priori». Мы можем открыть «Критику чистого разума» на любом месте, и мы найдем всюду, что все исследования в этом сочинении

⁹ Analyse der Wirklichkeit. Gedanken und Thatsachen.

¹⁰ Попытка, которая, однако, если не совершенно опровергнута, то все же сделана очень спорной возражениями Роберта Циммермана (Ueber Kants mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen). P. 58.

ведутся с предпосылкой этих догматических положений. Коген¹¹ и Штадлер¹² пытаются доказать, что Кант выяснил априорную природу математических и чисто естественно — научных положений. Но все, что пыталась сделать критика, может быть сведено к следующему: так как математика и чистое естествознание суть априорные науки, то форма всякого опыта должна основываться в самом субъекте. Итак, данным эмпирически остается лишь материал ощущений. Этот материал, посредством заложенных в душе форм, перестраивается в систему опыта. Формальные истины априорных теорий имеют свой смысл и значение лишь в качестве регулирующих принципов для материала ощущений; они делают возможным опыт, но не выходят за его пределы. Ведь эти формальные истины суть синтетические суждения a priori, которые этим самым, как условия всякого возможного опыта, должны идти не дальше самого опыта.

Таким образом, «Критика чистого разума» отнюдь не доказывает априорности математики и чистого естествознания, а только определяет область их значимости при той предпосылке, что истины этих наук должны быть добыты независимо от опыта. Кант даже так мало вдается в доказательство этой априорности, что просто выпускает всю ту часть математики (смотри выше), в которой эта априорность также и, по его мнению, может быть подвергнута сомнению, и ограничивается той частью, в которой, как он думает, он может вывести априорность из чистого понятия. Иоганн Фолькельт также находит, что Кант исходит «из определенной предпосылки, что существует фактически всеобщее и необходимое знание». Он говорит об этом далее: «Эта никогда не подвергнутая Кантом исследованию предпосылка находится в такой противоречии с характером критической теории познания, что приходится серьезно задавать себе вопрос, может ли «Критика чистого разума» считаться критической теорией познания». Правда, Фолькельт находит, что по веским основаниям необходимо ответить на этот вопрос утвердительно, но через эту догматическую предпосылку критическая позиция кантовской теории познания коренным образом нарушается.¹³ Словом, и Фолькельт находит, что «Критика чистого разума» не является лишенной предпосылок теорией познания.

В существенном согласуются с нашим взглядом О. Либмана,¹⁴ Гэльдера,¹⁵ Виндельбанда,¹⁶ Ибервега,¹⁷ Эд. ф. Гартмана¹⁸ и Куно Фишера¹⁹ в отношении того обстоятельства, что Кант ставит априорную значимость чистой математики и естествознания в качестве предпосылки во главе своих рассуждений.

То, что мы действительно обладаем познаниями, независимыми от всякого опыта, и что этот последний дает нам знания лишь относительной всеобщности, мы можем признать лишь как вывод из других суждений. Этим утверждениям должно было бы обязательно

¹¹ Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. P. 90 ff.

¹² Stadler, Die Grunds tze der reinen Erkenntnistheorie in der Kant'sehen Philosophie. P. 76 f.

¹³ Erfahrung und Denken. P. 21.

¹⁴ Zur Analysis der Wirklichkeit P. 211.

¹⁵ Alfr. Holder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie P. 14 f.

¹⁶ Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. P. 239. Jahrg. 1877.

¹⁷ System der Logik 3. Aufl. P. 380 f.

¹⁸ Kritische Grundlegung des transcendenten Realismus. P. 142–172.

¹⁹ Geschichte» der neueren Philosophie V. B. P. CO.

предшествовать исследованию сущности опыта, а также сущности нашего познания. Из первого исследования могло бы следовать первое, из второго — второе из вышеприведенных положений.

В отношении Куно Фишера Фолькельт ошибается, когда он (Kant's Erkenntnistheorie P. 198 f. Anmerkung) говорит: «Из изложения Куно Фишера не ясно, что, по его мнению, Кант предполагает: психологическую ли только фактичность всеобщих и необходимых суждений или одновременно и объективную их значимость, и правомерность». Так как Фишер в приведенном месте говорит, что главную трудность «Критики чистого разума» надо искать в том, что ее «обоснования зависят от известных предпосылок, которые надо принять, чтобы признать последующее». Эти предпосылки являются и для Фишера обстоятельством, почему «сначала» должен быть установлен «факт познания» и затем при помощи анализа должны быть найдены способности познания, «из которых объясняется самый факт познания».

На наши направленные против критики разума доводы можно было бы возразить еще следующее. Можно было бы сказать, что всякая теория познания должна была бы еще только приводить читателя туда, где можно найти лишнюю предпосылку исходную точку. Так как то, чем мы обладаем в качестве познания в какой-нибудь момент нашей жизни, уже очень удалено от этой исходной точки, и мы должны вновь искусственно к ней возвратиться. В самом деле, такой чисто дидактический уговор относительно начала своей науки является необходимостью для каждого гносеолога. Но эта наука должна во всяком случае ограничиться указанием, насколько то начало познания, о котором идет речь, есть действительно начало; она должна была бы состоять из совершенно само собою разумеющихся аналитических положений и не ставить никаких действительных содержательных утверждений, оказывающих влияние на содержание дальнейших рассуждений, как это происходит у Канта. Гносеолог обязан также показать, что принятое им начало действительно свободно от предпосылок. Но все это не имеет ничего общего с самой сущностью этого начала, стоит совершенно вне его, ничего не говорит о нем. При начале преподавания математики я также должен стараться убедить ученика в аксиоматическом характере известных истин. Но никто не захочет утверждать, что содержание аксиомы ставится в зависимость от этих предварительных соображений.²⁰ Точно таким же образом гносеолог в своих вводных замечаниях должен был бы показать путь, каким можно прийти к свободному от предпосылок началу; но самое содержание этого начала должно быть независимым от этих соображений. Но от такого введения в теорию познания во всяком случае далек тот, кто подобно Канту в начале ставит утверждения совершенно определенного догматического характера.

3 Теория познания после Канта

Ошибочная постановка вопроса у Канта оказала большее или меньшее влияние на всех последующих гносеологов. У Канта взгляд, что все данные предметы суть наши представления, является как результат его априоризма. С тех пор этот взгляд сделался основным положением и исходной точкой почти всех теоретико-познавательных систем. Все, что является для нас прежде всего и непосредственно достоверным, — это единственно то положение, что мы имеем знание о наших представлениях; это стало почти общепризнанным убеждением философов. Г. Э. Шульце уже в 1792 году в своем «Anesidemus» утверждает, что все наши познания суть просто представления и что мы не можем никогда выйти за пределы наших представлений. Шопенгауэр со свойственным ему философским пафосом высказывает тот взгляд, что прочным приобретением кантовской философии является воззрение, что мир есть мое представление.

Эдуард фон Гартман находит это положение настолько бесспорным, что в своем труде

²⁰ Обращаемся ли мы точно таким же образом с нашими собственными теоретико-познавательными соображениями, мы показываем в главе «Исходные точки теории познания».

«Критическое обоснование трансцендентального реализма» предполагает вообще только таких читателей, которые освободились критически от наивного отождествления образа своих восприятий с вещью в себе и дошли до признания абсолютной гетерогенности данного через посредство акта представления, в виде субъективно-идеального содержания сознания, объекта созерцания и независимой от акта представления и формы сознания, существующей самой по себе вещи; т. е. таких читателей, которые проникнуты убеждением, что вся совокупность того, что нам непосредственно дано, есть ряд представлений.²¹ В своей последней теоретико-познавательной работе Гартман пытается, правда, еще и обосновать свой взгляд. Наши дальнейшие рассуждения покажут, как должна отнестись к такому обоснованию свободная от предпосылок теория познания. Отто Либман высказывает в качестве священнейшего, высшего основного положения всякой теории познания следующее: «Сознание не может перепрыгнуть через само себя».²² Фолькельт высказал суждение, что первая, самая непосредственная истина та, что все наше знание простирается прежде всего только на наши представления, и назвал это позитивистическим принципом познания; он рассматривает как «в высокой степени критическую» только такую теорию познания, которая ставит во главе этот принцип, «в качестве того, что единственно твердо установлено в начале всякого философствования, и уже затем его последовательно продумывает».²³ У других философов мы находим поставленными во главе теории познания другие утверждения, как, например, что настоящая проблема теории познания заключается в вопросе об отношении между мышлением и бытием и в возможности посредства между обоими (Дорнер²⁴); или в вопросе о том, каким образом сущее становится сознательным (Ремке) и т. д. Кирхман исходит из двух гносеологических аксиом: «воспринятое существует» и «противоречие не существует».²⁵ По Л. Э. Фишеру познание состоит в знании о фактическом, реальном,²⁶ и он оставляет эту догму столь же не проверенной, как и Геринг, утверждающий также нечто сходное: «Познавать всегда значит познавать нечто сущее; это факт, которого не может отрицать ни скептицизм ни кантовский критицизм».²⁷ Эти два последних просто объявляют: вот что такое познание, не спрашивая, по какому праву они это делают.

Даже если бы эти различные утверждения были верны или вели к верной постановке проблемы, совершенно невозможно было бы поставить их на обсуждение в начале теории познания. Так: как они все, как совершенно определенные воззрения, заключаются уже в пределах области познания. Когда я говорю: мое знание распространяется прежде всего только на мои представления, то это уже совершенно определенное познавательное суждение. Через это положение я присоединяю к данному мне миру предикат, именно существование в форме представления. Откуда же, однако, прежде всякого познания должен я знать, что данные мне вещи суть представления?

Мы лучше всего убедимся в верности утверждения, что это положение нельзя ставить во главе теории познания, если мы проследим тот путь, по которому должен пойти человеческий

²¹ Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Vorrede. P. X.

²² Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassb. 1876. P. 28 ff.

²³ Volkelt, Kant's Erkenntnistheorie. 1.

²⁴ A Dorner, Das menschliche Erkennen. Berlin 1887.

²⁵ Kirchmann, Die Lehre vom Wissen, Berlin 1768.

²⁶ Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887 P. 5. 385.

²⁷ Gering, System der Kritischen Philosophie. I. Theil. P: 257.

дух, чтобы прийти к этому положению. Положение это стало почти составной частью всего современного научного сознания. Доводы, которые к нему привели, мы находим с сравнительной полнотой систематически сопоставленными в I отделе труда Эдуарда фон Гартмана «Основная проблема теории познания». Изложенное в этом труде может служить своего рода руководящей нитью, если поставить себе задачей объяснение всех оснований, могущих привести к принятию указанного положения.

Эти основания суть физические, психофизические, физиологические и собственно-философские.

Через наблюдение тех явлений, которые разыгрываются в окружающей нас обстановке, например, когда мы имеем ощущение звука, физик приходит к признанию, что в основе этих явлений не лежит ровно ничего такого, что имело бы хотя самое отдаленное сходство с тем, что мы воспринимаем непосредственно, как звук. Там снаружи, в окружающем нас пространстве, можно найти одни только продольные колебания тел и воздуха. Из этого делается вывод, что то, что мы в обыкновенной жизни называем звуком или тоном, является исключительно субъективной реакцией нашего организма на это волнообразное движение. Совершенно так же находят, что свет и цвет или теплота суть нечто чисто субъективное. Явление разложения света, преломления, интерференции и поляризации учат нас, что вышеуказанным качествам ощущения соответствуют во внешнем пространстве известные поперечные колебания, которые мы чувствуем себя вынужденными приписать частью телам, частью неизмеримо тонкому эластическому флюиду — эфиру. Далее, физик чувствует себя вынужденным из-за некоторых явлений в телесном мире отказаться от веры в непрерывность предметов в пространстве и свести эти предметы к системам мельчайших частиц (молекул, атомов), величины которых, в отношении к их расстояниям друг от друга, неизмеримо малы. Из этого заключают, что всякое действие тел друг на друга происходит через пустое пространство и, таким образом, является настоящим *actio in distans*. Физика считает себя вправе принять, что действие тел на наши чувства осязания и теплоты происходит не через непосредственное соприкосновение, потому что ведь всегда должно существовать известное, хотя бы малое расстояние между касающимся тела местом кожи и самим этим телом. Из этого следует, что то, что мы ощущаем как твердость или теплоту тела, есть лишь реакция окончания наших осязательных или тепловых нервов на действующие через пустое пространство молекулярные силы тел.

К этим доводам физика, в виде дополнения, присоединяются доводы психофизика, находящие себе выражение в учении о специфических энергиях чувств. И. Мюллер показал, что каждое чувство может быть возбуждено только свойственным ему образом, обусловленным его организацией, и что оно реагирует всегда одинаково, какое бы внешнее впечатление ни было на него произведено. Если возбуждать зрительный нерв, то мы будем ощущать свет, безразлично, будет ли то, что действует на нерв, давлением, электрическим током или светом. С другой стороны, одинаковые внешние процессы вызывают совершенно различные ощущения, смотря по тому, каким чувством они воспринимаются. Из этого сделан был вывод, что существует лишь один род процессов во внешнем мире, именно движения, и что многообразии воспринимаемого нами мира по существу есть реакция наших чувств на эти процессы. Согласно этому взгляду, мы воспринимаем не внешний мир, как таковой, а только лишь вызванные им в нас субъективные ощущения.

К доводам физики надо прибавить еще доводы физиологии. Первая исследует явления, совершающиеся вне нашего организма и соответствующие восприятиям; вторая пытается исследовать процессы в собственном теле человека, разыгрывающиеся в то время, когда в нас вызывается известное чувственное качество. Физиология учит, что эпидермис совершенно нечувствителен к раздражениям внешнего мира. Так например, чтобы воздействия внешнего мира могли возбудить на периферии тела окончания наших осязательных нервов, процесс колебаний, лежащий вне нашего тела, должен быть сначала продолжен сквозь эпидермис. При чувстве слуха и зрения внешний процесс движений, прежде чем он достигнет нерва, кроме того, изменяется целым рядом передаточных органов чувств. Это возбуждение нервного

окончания должно пройти через нерв до центрального органа, и здесь только может совершиться то, чем, на основании чисто механических процессов в мозгу вызывается ощущение.

Ясно, что благодаря этим превращениям, которые испытывает раздражение, действующее на органы чувств, это раздражение столь полно изменяется, что должен стереться всякий след сходства между первым воздействием на чувства и появляющимся, наконец, в сознании ощущением. Гартман подводит итог этим рассуждениям следующими словами: «Это содержание сознания состоит первоначально из ощущений, которыми душа рефлекторно реагирует на состояние движений своего высшего мозгового центра, но которые не имеют ни малейшего сходства с молекулярными состояниями движения, их вызывающими».

Тот, кто продумает совершенно до конца этот ход мыслей, должен согласиться, что если бы он был верен, то в содержании нашего сознания не заключалось бы ни малейшего остатка того, что можно назвать внешним существованием.

Гартман присоединяет к физическим и физиологическим доводам против так называемого «наивного реализма» еще такие, которые он называет философскими в собственном смысле этого слова. При логическом обзревании обоих первых доводов мы замечаем, что мы можем прийти, в сущности говоря, к указанному результату только тогда, если мы будем исходить из существования и связи внешних вещей, как их принимает наивное сознание, и затем исследуем, как может этот внешний мир при нашей организации вступать в наше сознание. Мы видели, что всякий след такого внешнего мира теряется для нас на пути от чувственного впечатления до вступления в сознание, и в этом последнем не остается ничего, кроме наших представлений. Мы должны поэтому принять, что тот образ внешнего мира, который мы имеем в действительности, строится душой на основании материала ощущений. Сначала из ощущений чувств зрения и осязания конструируется пространственный образ мира, в который затем включаются ощущения остальных чувств. Если мы видим себя вынужденными мыслить известный комплекс ощущений как нечто связанное, то мы приходим к понятию субстанции, которую мы рассматриваем, как их носительницу. Если мы замечаем, что в какой-нибудь субстанции одни качества ощущений исчезают, а другие снова появляются, то мы приписываем это регулируемой законом причинности смене в мире явлений. Так, согласно этому пониманию, весь наш образ мира складывается из субъективного содержания ощущений, регулируемого нашей собственной душевной деятельностью. Гартман говорит: «Воспринимаемое субъектом всегда только модификации его собственных психических состояний и ничто другое».²⁸

Теперь спросим себя: каким образом приходим мы к такому убеждению? Схема пройденного хода мысли следующая: если существует внешний мир, то он воспринимается не как таковой, но преобразуется, благодаря нашей организации, в мир представлений. Мы имеем здесь дело с предпосылкой, которая, будучи последовательно развита, упраздняет самое себя. Но способен ли этот ход мысли обосновать какое-нибудь убеждение? Вправе ли мы рассматривать данный нам образ мира как субъективное содержание представлений только потому, что к этому взгляду приводит, если его строго продумать, допущение наивного сознания? Ведь наша цель в том и заключается, чтобы доказать недействительность самого этого допущения. Тогда оказалось бы возможным, что доказана была бы неверность утверждения и все-таки был бы верен результат, к которому оно приводит. Это, пожалуй, и могло бы случиться; но тогда уже результат ни в каком случае не может быть рассматриваем, как доказанный из этого утверждения.

Обыкновенно мировоззрение, признающее реальность непосредственно данного нам образа мира как чего-то не подлежащего более сомнению, само собой разумеющегося, называют наивным реализмом. Наоборот, противоположное мировоззрение, считающее этот

²⁸ Das Grundproblem der Erkenntnistheorie P. 37.

образ мира лишь содержанием нашего сознания, называют трансцендентальным идеализмом. Таким образом, результат предыдущих рассуждений мы можем выразить следующими словами: трансцендентальный идеализм доказывает свою правильность, оперируя для этого средствами наивного реализма, к опровержению которого он стремится. Он прав, если наивный реализм ложен; но эта ложность доказывается при помощи самого неверного воззрения. Для того, кому это станет очевидным, не остается ничего другого, как покинуть путь, намеченный здесь для достижения какого-либо мировоззрения, и пойти иным путем. Но что же, должны ли мы искать этого пути наугад, путем попыток, пока мы случайно не набредем на верный?

Эд. ф. Гартман несомненно держится этого взгляда, когда думает, что он доказал значимость своей теоретико-познавательной точки зрения тем, что она объясняет явления мира, между тем, как другие точки зрения этого не делают. По воззрению этого мыслителя, отдельные мировоззрения вступают в своего рода борьбу за существование, и то мировоззрение, которое окажется лучшим, объявляется победителем. Но такой способ действия кажется нам уже потому несостоятельным, что ведь прекрасно может существовать несколько гипотез, которые одинаково удовлетворительно ведут к объяснению мировых явлений. Поэтому будем лучше держаться вышеупомянутого хода мыслей для опровержения наивного реализма и посмотрим, в чем собственно его недостаток, Ведь наивный реализм — это такое понимание, из которого исходят все люди. Уже по одному этому рекомендуется начать исправление именно с него. Когда мы затем найдем, почему он должен быть недостаточным, тогда мы выйдем на верный путь уже с совсем иной уверенностью, чем если бы мы пытались отыскать его просто наугад.

Очерченный выше субъективизм основывается на мысленной переработке известных фактов. Он, таким образом, предполагает, что при фактической исходной точке, с помощью последовательного мышления (логического сочетания известных наблюдений), могут быть добыты верные убеждения. Но самое право на такое применение нашего мышления этой точкой зрения не повторяется, и в этом ее слабость. В то время, как наивный реализм исходит из непроверенного признания, что воспринятое нами содержание нашего опыта имеет объективную реальность, охарактеризованная точка зрения исходит также из непроверенного убеждения, что применением мышления можно прийти к научно-правомерным убеждениям. В противоположность наивному реализму эту точку зрения можно назвать наивным рационализмом. Чтобы оправдать такую терминологию, мы хотели бы здесь вставить короткое замечание о понятии «наивного». Деринг пытается ближе определить это понятие в своей статье «О понятии наивного реализма»²⁹

Он говорит об этом: «Понятие наивности обозначает как бы нулевую точку на шкале рефлексии над своим собственным положением. По своему содержанию наивность может вполне совпадать с правильным, так как, хотя она и лишена рефлексии и именно поэтому лишена и критики, или не критична, но это отсутствие рефлексии и критики исключает лишь объективную уверенность в правильности; оно заключает в себе возможность и опасность ошибки, но ни в каком случае не необходимость ошибки.

Существует наивность чувства и желания так же, как представления и мышления в самом широком смысле этого слова; далее — наивность выражений этих внутренних состояний, в противоположность подавлению и изменению этих выражений, вызванным соображениями и рефлексией. Наивность не подвергается, по крайней мере сознательно, влиянию производного, заученного и предписанного; она, как выражает само слово *nativus*, во всех областях является бессознательной, импульсивной, инстинктивной, демонической». Мы хотим, исходя из этих положений, все-таки еще несколько точнее определить понятие наивного. Во всякой деятельности, которую мы совершаем, принимается во внимание двоякое: сама деятельность и знание о ее закономерности. Мы можем уйти всецело в первую,

²⁹ Philosoph. Monatshefte XXVI Bd. P. 390. Heidelberg 1890.

не спрашивая о втором. В таком положении находится художник, который не знает в рефлексивной форме законов своего творчества, а пользуется ими по чувству, по ощущению. Мы называем его наивным. По существу особого рода самонаблюдение, которое спрашивает себя о законности собственного делания и которое заменяет только что описанную наивность сознанием, что оно знает в точности пределы и правомерность того, что оно совершает. Такого рода самонаблюдение мы назовем критическим. Мы думаем, что таким образом мы лучше всего выразили смысл этого понятия, как оно с более или менее ясным сознанием приобрело право гражданства в философии со времен Канта. Согласно этому, критическая обдуманность является противоположностью наивности. Мы называем критической такую позицию, которая овладевает законами собственной деятельности, чтобы узнать ее надежность и границы.

Но теория познания может быть только критической наукой; ее объектом является в высшей степени субъективная деятельность человека, именно познание, и то, что она хочет доказать, это — закономерность познания. Таким образом, из этой науки должна быть исключена всякая наивность. Она должна видеть свою силу как раз в том, что она совершает то, относительно чего многие обращенные к практическому уму хвалятся, что они никогда этого не делали, именно «мышление о мышлении».

4 Исходные точки теории познания

В начале теоретико-познавательных исследований, после всего, что мы видели, следует отвергнуть все то, что входит уже само в область познания. Познание есть нечто, произведенное человеком, нечто, возникшее через его деятельность. Для того, чтобы теория познания действительно простиралась на всю область познания, бросая на нее свет, она должна взять за исходную точку нечто такое, что осталось совершенно не затронутым этой деятельностью, отчего эта деятельность скорее сама только получает первый толчок. То, с чего нужно начинать, лежит вне познания, оно само еще не может быть познанием. Но мы должны его искать непосредственно перед познанием, так что уже следующий шаг, который, исходя из него, предпринимает человек, является уже познавательной деятельностью. Способ же, которым должно быть определяемо это абсолютно первое, должен быть таким, чтобы в это абсолютно первое не включалось ничего такого, что происходит из познания.

Между тем такое начало может быть сделано только с непосредственно данным образом мира, т. е. тем образом мира, который предлежит человеку, прежде чем он подверг его как бы то ни было процессу познания, стало быть, прежде чем он совершил хотя бы малейшее высказывание о нем, предпринял малейшее мысленное определение его. То, что тогда проходит мимо нас и мимо чего мы проходим — это лишенный всякой связи и все-таки не разделенный на индивидуальные частности образ мира,³⁰ в котором ничто не отделено друг от друга, ничто не обусловлено друг другом и ничто не определяется друг другом, это — непосредственно данное. На этой ступени существования — если мы вправе употребить это выражение — ни один предмет, никакое событие не является важнее, значительнее другого. Рудиментарный орган животного, не имеющий, может быть, на более поздней, уже освещенной познанием ступени бытия никакого значения для его развития и жизни, является с тем же правом на внимание, как и самая благородная и необходимая часть организма. До всякой познавательной деятельности в образе мира ничто не является как субстанция, ничто как акциденция, ничто как причина или действие; противоположности материи и духа, тела и души еще не созданы. Но и от всякого другого предиката должны мы воздержаться для стоящего на этой ступени образа мира. Этот образ мира не может быть понимаем ни как субъективный или объективный, ни как случайный или необходимый; есть ли это вещь в себе

³⁰ Отделение индивидуальных частных из совершенно слитно данного образа мира есть уже акт мыслительной деятельности.

или простое представление, этого нельзя решить на этой ступени. Так как мы уже видели, что познания физики и физиологии, соблазняющие нас на подведение данного под одну из указанных категорий, не могут быть поставлены во главе теории познания.

Если бы внезапно из ничего было создано существо с вполне развитым человеческим интеллектом и встало перед миром, то первое впечатление, которое этот последний оказал бы на его чувства и его мышление, было бы приблизительно тем, что мы назвали непосредственно данным образом мира. Человеку, конечно, этот образ мира ни в одно мгновение его жизни не представляется в этом виде; в его развитии нигде не существует границы между чистым, пассивным обращением вовне к непосредственно данному и мыслительным его познанием. Это обстоятельство могло бы вызвать некоторое сомнение к нашему установлению начала теории познания. Эд. ф. Гартман, например, говорит: «Мы не спрашиваем, каково содержание сознания у просыпающегося к сознанию ребенка или у стоящего на низшей ступени живых существ животного, так как философствующий человек не имеет об этом никакого опыта и выводы, при помощи которых он пытается реконструировать это содержание сознания примитивных биоэнергетических или онтогенетических ступеней, должны всегда основываться опять-таки на его личном опыте. Мы, таким образом, прежде всего должны установить, что представляет собой содержание сознания, найденное философствующим человеком при начале философской рефлексии».³¹ Но против этого можно возразить, что тот образ мира, который мы имеем в начале философской рефлексии, уже несет в себе предикаты, добытые посредством познания. Эти предикаты не должны быть приняты без критики, но должны быть тщательно выделены из образа мира, для того, чтобы он явился совершенно чистым от всего присоединенного через процесс познавания. Граница между данным и познанным вообще не совпадает ни с каким моментом человеческого развития, но ее нужно провести искусственно. Это можно сделать на каждой ступени развития, если мы только правильно проведем разрез между тем, что является нам без мысленного определения до познания, и тем, что еще только создается из него через это последнее.

Теперь нас можно упрекнуть в том, что мы уже накопили целый ряд мысленных определений для того, чтобы выделить тот будто бы непосредственный образ мира из образа мира, дополненного человеком через познавательную обработку. Но против этого можно возразить следующее: те мысли, которые мы привели, не должны были как-нибудь характеризовать этот образ мира, не должны были придавать ему никаких свойств или вообще что-либо высказывать о нем; они должны были лишь так направить наше рассмотрение, чтобы оно было приведено к той границе, где познание видит себя поставленным перед своим началом. Поэтому нигде не может быть речи об истине или ошибочности, правильности или неправильности тех рассуждений, которые, согласно нашему пониманию, предшествуют тому моменту, когда мы стоим в начале теории познания. Все они имеют только задачей целесообразно привести к этому началу. Никто из намеревающихся заниматься теоретико-познавательными проблемами не стоит в то же время перед — по праву так названным — началом познавания, но имеет уже до известной степени развитые познания. Удаление из этих познаний всего, что добыто через работу познавания, и установление начала, лежащего до этой работы, может произойти только через соображения, выраженные в форме понятий. Но на этой ступени понятия не имеют никакой познавательной ценности, они имеют чисто отрицательную задачу удалить из поля зрения все то, что принадлежит к познанию, и привести туда, где это последнее только начинается. Эти соображения являются указателями пути к тому началу, к которому примыкает акт познавания, но не принадлежат еще к этому началу. Во всем, что гносеолог должен изложить до установления начала, есть, таким образом, только целесообразность или нецелесообразность, но не истина или заблуждение. По и в самой этой начальной точке исключено всякое заблуждение; так как это последнее может начаться только вместе с познанием, следовательно, не может лежать до него.

³¹ Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. P. 1.

На это последнее положение не может претендовать никакая другая теория познания, кроме той, которая исходит из наших рассуждений. Где объект (или субъект) устанавливает исходную точку с мыслительным определением, там, конечно, заблуждение возможно и в начале, именно при самом этом определении. Ведь оправдание последнего зависит от законов, которые кладет в основу акт познания. Но оно может явиться лишь в течение теоретико-познавательных исследований. Только когда говорят: я исключаю все мысленные, достигнутые через познание определения из моего образа мира и удерживаю только все то, что появляется на горизонте моего наблюдения без моего участия, только тогда всякая ошибка исключена. Где я принципиально воздерживаюсь от всякого высказывания, там я не могу совершить и никакой ошибки.

Поскольку гносеологически дело идет о заблуждении, оно может лежать лишь внутри акта познания. Обман чувств не есть заблуждение. Когда луна при восхождении кажется больше, чем в зените, мы имеем дело не с заблуждениями, а с фактом, хорошо обоснованным в законах природы. Ошибка в познании возникла бы только тогда, когда мы, при сочетаний в мышлении данных восприятий, неправильным образом истолковывали бы вышеупомянутое «больше» и «меньше». Но это истолкование лежит внутри акта познания.

Если хотят действительно понять познание во всем его существе, то нужно, без сомнения, прежде всего взяться за него там, где оно стоит перед своим началом, где оно начинается. Ясно также, что то, что лежит до этого начала; не может быть привлечено для объяснения познания, но должно быть именно предпослано ему. В проникновении в сущность того, что здесь нам предпосылается, и заключается задача научного познания в его отдельных разветвлениях. По здесь мы хотим получить не особые познания о том или другом, а исследовать само познание. Только после того, как мы поймем акт познания, можем мы составить суждение о том, какое значение имеют высказывания о содержании мира, производимые в познании этого содержания.

Поэтому воздержимся от какого бы то ни было определения непосредственно данного до тех пор, пока мы не знаем, какое отношение имеет такое определение к определенному. Даже самим понятием «непосредственно данного» мы ничего не высказываем о том, что лежит до познания. Это понятие имеет единственной целью указать на это неопределенно данное, направить на него взгляд. Форма понятия здесь, в начале теории познания, есть только первое отношение, в которое становится познание к содержанию мира. Этим обозначением предусмотрен и тот случай, что все содержание мира есть только призрак нашего собственного «я»; так что сохранил бы свои права и исключительный субъективизм, так как о данности этого факта ведь не может быть и речи; он мог бы быть только результатом познающего соображения, т. е. оказаться правильным только благодаря теории познания, но не служить ей предпосылкой.

В этом непосредственно данном содержании мира все уже заключено, что только может вообще появиться в пределах горизонта наших переживаний в самом широком смысле слова: ощущения, восприятия, воззрения, чувства, акты воли, создания сна и фантазии, представления, понятия и идеи.

Иллюзии и галлюцинации на этой ступени еще совершенно равноправны с другими частями содержания мира. Ибо какое они имеют отношение к другим восприятиям, этому может научить только познающее наблюдение.

Если теория познания исходит из допущения, что все только что приведенное есть содержание нашего сознания, то, естественно, сейчас же возникает вопрос: каким образом приходим мы от сознания к познанию бытия? Где переход, переводящий нас из субъективного в транссубъективное? Но для нас дело обстоит совершенно иначе. Для нас как сознание, так и представление о «я» прежде всего только части непосредственно данного, и какое отношение первые имеют к последнему — это уже будет результат познания. Не из сознания хотим мы определить познание, а наоборот: из познания — сознание и отношение субъективного и объективного. Так как мы оставляем данное пока без всяких предикатов, то мы должны спросить: каким образом мы вообще приходим к определению этого данного? Как возможно

начать где-либо акт познания? Как можем мы одну часть образа мира обозначить, например, как восприятие, другую как понятие, одну как бытие, другую как видимость, ту как причину, эту как действие? Как можем мы отделить нас самих от объективного и глядеть на себя, как на «я» в противоположность «не я»?

Мы должны найти мост от данного образа мира к тому, который мы развиваем через наше познание. Но при этом мы встречаемся со следующей трудностью. До тех пор, пока мы лишь пассивно глазеем на данное, мы нигде не можем найти начальной точки, к которой мы могли бы примкнуть, чтобы отсюда уже продолжать нить нашего познания. Мы должны были бы найти в данном где-нибудь такое место, где мы могли бы вступить, где заложено нечто однородное познанию. Если бы действительно все было только дано, то пришлось бы остаться при простом глазении на внешний мир и совершенно равноценном ему глазении в мир нашей индивидуальности. Самое большее, что мы могли бы, — это описывать вещи, как вне находящиеся, но никогда не понимать их. Наши понятия имели бы чисто внешнее отношение к тому, к чему они относятся, но никакого внутреннего. Для истинного познания все зависит от того, чтобы мы где-нибудь в данном нашли область, в которой наша познающая деятельность не предпосылала бы себе нечто как данное, но пребывала бы деятельно внутри этого данного. Другими словами, если строго держаться только данного, то именно должно выясниться, что не все есть только данное. Наше требование должно было быть таким, чтобы при строгом соблюдении его оно частично упразднило само себя. Мы поставили это требование не для того, чтобы установить произвольно какое-либо начало теории познания, а чтобы действительно найти таковое. Стать данным в нашем смысле слова может все даже по своей внутренней природе не данное. Тогда оно является именно только формально для нас данным, но раскрывается затем при более точном рассмотрении само собою, как то, что оно есть действительно.

Вся трудность в понимании познания лежит в том, что мы не производим содержания мира из нас самих. Если бы мы это делали, то не было бы вообще никакого познания. Вопрос может для меня возникнуть по поводу вещи тогда, когда она мне «дана». То, что я произвожу, я наделяю определениями; таким образом, мне не нужно сначала еще спрашивать об их правомерности.

Это второй пункт нашей теории познания. Он заключается в постулате: в области данного должно находиться нечто такое, где наша деятельность не витала бы в пустоте, где в эту деятельность входило бы само содержание мира.

Определив начало теории познания таким образом, мы поставили это начало всецело перед познающей деятельностью, чтобы не затемнять внутри познания никаким предрассудком само это познание; теперь мы определяем первый шаг, который мы делаем в нашем развитии, и определяем его таким образом, что не может быть речи о заблуждении и неверности. Так как мы не произносим никакого суждения о чем-либо, но намечаем только требование, которое надлежит выполнить, чтобы вообще могло состояться познание. Все дело в том, что мы сознаем с полной критической осмотрительностью следующее: мы ставим как постулат самую характеристику, какую должна иметь та часть содержания мира, с которой мы можем начать нашу деятельность познания.

Иначе поступить совершенно невозможно. Содержание мира, как данное, совершенно лишено определения. Ни одна часть его не может сама собой дать толчок к тому, чтобы с ней начать внесение порядка в этот хаос. Здесь познающая деятельность должна, таким образом, произнести веление и сказать: «такою-то должна быть эта часть». Такое веление нисколько не затрагивает данного в его качестве. Оно не вносит в науку никакого произвольного утверждения. Оно именно ничего не утверждает, оно только говорит: если возможность познания должна поддаваться объяснению, то нужно искать такую область, как она характеризуется выше. Если такая область существует, тогда существует и объяснение познания, в противном случае — нет. Между тем как мы начали теорию познания с «данного» вообще, мы теперь ограничиваем требование тем, что обращаем внимание на определенный пункт этого данного.

Теперь подойдем ближе к нашему требованию. Где находим мы в образе мира нечто такое, что не есть просто данное, но есть данное лишь постольку, поскольку оно в то же время произведено в акт познания?

Нам должно быть совершенно ясно, что это произведение мы должны иметь снова данным во всей непосредственности. Для его познания не должно быть еще нужды в заключениях. Из этого же следует, что чувственные качества не удовлетворяют нашему требованию. Так как о том обстоятельстве, что они возникают не без нашей деятельности, мы знаем не непосредственно, а только через физические и физиологические соображения. Но действительно непосредственно знаем мы, что понятия и идеи вступают в сферу непосредственно данного всегда в акте познания или через него. Поэтому ни один человек и не обманывается относительно такого характера понятий и идей. Можно, конечно, счесть какую-нибудь галлюцинацию за данную извне, но никто никогда не будет думать о своих понятиях, что они нам даны без нашей собственной мыслительной работы. Сумасшедший считает реальными только вещи и отношения, снабженные предикатом «действительности», хотя бы фактически они не были таковыми; но он никогда не скажет о своих понятиях и идеях, что они появляются в мире данного без его собственной деятельности. Все другое в нашем образе мира носит именно такой характер, что оно должно быть дано, если мы хотим его пережить; только при понятиях и идеях наступает еще и обратное: мы должны их произвести, если хотим их пережить. Только понятия и идеи даны нам в той форме, которая была названа интеллектуальным созерцанием. Кант и более новые, примыкающие к нему философы совершенно отказывают человеку в этой способности, потому что всякое мышление относится только к предметам и абсолютно ничего не производит из самого себя. В интеллектуальном созерцании вместе с формой мышления должно быть одновременно дано и содержание. Но не происходит ли это действительно при чистых понятиях и идеях? ³² Нужно только рассматривать их в той форме, в которой они еще совершенно свободны от всякого эмпирического содержания. Когда, например, хотят постигнуть чистое понятие причинности, то нельзя держаться какой-нибудь определенной причинности или суммы всех причинностей, но только лишь одного понятия ее. Причины и действия должны мы отыскивать в мире; причинность как форму мысли должны мы сами произвести, прежде чем мы сможем найти в мире первые. Но если держаться кантовского утверждения, что понятия без созерцания являются пустыми, то было бы немисливо доказать возможность определения данного мира через понятия. Ибо, допустим, что даны два элемента содержания мира: а и б. Если мне надо отыскать отношение между ними, то я должен это сделать при помощи определенного в смысле содержания правила; но такое правило я могу произвести лишь в самом акте познания, так как из объекта я потому не могу его извлечь, что определения этого последнего должны быть еще только добыты при помощи правила. Такое правило для определения действительного входит таким образом всецело в состав логических сущностей чистых понятий.

Прежде чем идти далее, устраним еще одно возможное возражение. Именно: кажется, как будто в нашем ходе мысли бессознательно играет роль представление «я», «личного субъекта», и что мы воспользовались этим представлением в ходе развития наших мыслей, не доказав права на это. Это происходит, когда мы, например, говорим: «мы производим понятия», или «мы ставим те или иные требования». Но ничто в нашем изложении не дает повода видеть в этих предложениях нечто большее, чем стилистические обороты. То, что акт познания принадлежит какому-то «я» и от него исходит, это, как мы уже говорили, может быть установлено только на основании познавательных соображений. Собственно говоря, мы и должны были бы говорить пока только об акте познания, даже не упоминая о его носителе, так как все, что установлено до сих пор, ограничивается тем, что перед нами «данное», и что

³² Под понятием я разумею правило, по которому соединяются в единство бессвязные элементы восприятия. Например, причинность есть понятие. Идея есть только понятие с большим содержанием. Организм, взятый совершенно абстрактно, есть идея.

из одного пункта этого данного проистекает приведенный выше постулат; наконец, что понятия и идеи — это область, которая соответствует этому постулату. Этим не отрицается, что пункт, из которого вытекает этот постулат, есть «я». Но на первое время мы ограничиваемся установлением в их чистоте обоих указанных шагов теории познания.

5 Познание и действительность

Итак, понятия и идеи — вот в чем мы имеем данным то, что одновременно выводит и за пределы данного. Но через это дается возможность определить также и сущность остальной деятельности познания.

Посредством постулата мы выделили некую часть из данного образа мира, потому что это в природе познания — исходить как раз из такого рода части. Это выделение было, таким образом, сделано только для того, чтобы можно было понять познание. При этом нам должно быть в то же время совершенно ясно, что мы искусственно разорвали единство образа мира. Мы должны понять, что выделенный нами из данного сегмент, независимо от нашего требования и вне его, стоит в необходимой связи с содержанием мира. Этим дан следующий шаг теории познания. Он будет состоять в том, чтобы восстановить единство, которое было разорвано, чтобы сделать возможным познание. Это восстановление совершается в мышлении о данном мире. В мыслительном рассмотрении мира фактически происходит соединение двух частей содержания мира: той, которую мы обозреваем как данное на горизонте наших переживаний, и той, которая должна быть произведена в акте познания, чтобы быть также данной. Акт познания есть синтез этих обоих элементов, и притом в каждом отдельном акте познания один из них является произведенным в самом акте, привнесенным через этот акт к только данному. Только в начале самой теории познания то, что обычно бывает произведенным, является как данное.

Но проникновение данного мира понятиями и идеями и есть мыслительное рассмотрение вещей. Таким образом мышление фактически и есть акт, посредством которого осуществляется познание. Только когда мышление из себя упорядочивает содержание образа мира, может состояться познание. Мышление само есть действие, которое производит собственное содержание в момент познания. Поскольку таким образом познанное содержание вытекает из одного мышления, оно для познания не представляет никакой трудности. Здесь нам достаточно лишь просто наблюдать, и мы имеем сущность непосредственно данной. Описание мышления есть в то же время наука мышления. На деле логика никогда не была также ничем иным, как описанием форм мышления, никогда не была она доказующей наукой. Доказательство наступает только тогда, когда происходит синтез мыслимого с другого рода содержанием мира. Поэтому справедливо говорит Гидеон Спикер в своей книге «Мировоззрение Лессинга» (стр. 5): «Что мышление само по себе правильно, этого мы никогда не можем узнать, ни эмпирически, ни логически». Мы можем прибавить: при мышлении прекращается всякое доказывание, так как доказательство предполагает уже мышление. Можно, конечно, доказать отдельный факт, но не само доказывание. Мы можем только описать, что такое доказательство. В логике всякая теория только эмпирика; в этой науке есть только наблюдение. Но когда мы хотим что-либо познать вне нашего мышления, то мы можем это сделать только при помощи мышления, т. е. мышление должно приступить к чему-нибудь данному и перевести его из хаотической в систематическую связь с образом мира. Мышление, таким образом, приступает как формирующий принцип к данному содержанию мира. Процесс при этом следующий: сначала мысленно выделяются известные отдельные части из совокупности мирового целого, так как в данном, собственно говоря, нет ничего отдельного, но все находится в непрерывной связи. Эти выделенные отдельные части мышление соотносит друг с другом сообразно произведенным им формам и, наконец, определяет то, что вытекает из этого отношения. Через то, что мышление создает отношение между двумя обособленными частями содержания мира, оно еще ничего не определяет из себя об этих частях. Оно выжидает того, что получится само собою вследствие установления этого отношения. Только этот результат

и есть познание о соответствующих частях содержания мира. Если бы это было в природе последнего вообще ничего не выражать о себе самом через это отношение, тогда попытка мышления, конечно, должна была бы не удалась и на ее место явиться новая. Все познания покоятся на том, что человек приводит в правильную связь между собой два или несколько элементов действительности и постигает то, что получается отсюда.

Несомненно, что не только в науках, как об этом вдоволь учит нас история, но и в обыкновенной жизни мы совершаем много таких напрасных попыток мышления; только в обыкновенных случаях, которые чаще всего нам встречаются, правильная попытка так быстро заступает место ложных, что эти последние очень редко или совершенно не доходят до сознания.

Перед Кантом носилась выведенная нами деятельность мышления, служащая для систематического расчленения содержания мира, при его «синтетическом» единстве апперцепции; но как мало он сознавал при этом собственную задачу мышления, вытекает из того, что он думает, будто из правил, по которым совершается этот синтез, можно вывести законы а priori чистого естествознания. Он при этом не сообразил, что синтетическая деятельность мышления только та, которая подготавливает нахождение законов природы в собственном смысле. Представим себе, что мы видим из картины мира два каких-нибудь содержания а и б. Для того, чтобы дойти до познания закономерной связи между а и б, мышление должно сначала привести а в такое отношение к б, которое сделает возможным, чтобы существующая зависимость представилась нам, как данная. Собственное содержание закона природы вытекает, таким образом, из данного, и на долю мышления достается лишь вызвать условие, благодаря которому части образа мира приводятся в такие отношения, что становится очевидной их закономерность. Таким образом, из одной только синтетической деятельности мышления еще не вытекает никаких объективных законов.

Мы должны теперь спросить себя, какое участие принимает мышление при установлении нашего научного образа мира в противоположность только данному. Из нашего изложения следует, что это выполняется формой закономерности. Допустим, что в вышеприведенной нашей схеме а — причина, б — действие. Причинная связь между а и б никогда не могла бы стать познанием, если бы мышление не было в состоянии образовать понятие причинности. Но для того, чтобы признать в данном случае а за причину, б за действие, необходимо, чтобы они оба соответствовали тому, что понимается под причиной и действием. Совершенно так же обстоит дело и с другими категориями мышления.

Здесь будет целесообразно указать в нескольких словах на рассуждения Юма о понятии причинности. Юм говорит, что понятие причины и действия берут свое начало исключительно в нашей привычке. Мы часто наблюдаем, что за определенным событием следует другое, и приучаем себя мыслить оба события в причинной связи, так что, когда мы замечаем первое, мы ожидаем, что наступит и второе. Но это понимание исходит из совершенно ошибочного представления о причинном отношении. Если я встречаю в течение ряда дней, в момент выхода из ворот моего дома, всегда одного и того же человека, то я, правда, постепенно привыкну ожидать следования во времени обоих событий; но мне вовсе не придет в голову констатировать здесь причинную связь между появлением в том же месте меня и другого человека. Я буду искать для объяснения непосредственного следования приведенных фактов существенно других частей содержания мира. Мы определяем причинную связь именно вовсе не по следованию во времени, а по содержательному значению означенных как причина и действие частей содержания мира.

Из того, что мышление проявляет лишь формальную деятельность при осуществлении нашего научного мира, следует, что содержание каждого познания не может быть твердо установленным а priori до наблюдения (мышление должно разобраться в данном), но должно без остатка проистекать из последнего. В этом смысле все наши познания эмпиричны. Но и совершенно непонятно также, как могло бы быть иначе. Так как кантовские суждения а priori в сущности вовсе не познания, а только постулаты. Можно говорить в кантовском смысле всегда только так: чтобы вещь могла стать объектом какого-нибудь возможного опыта, она

должна подчиниться этим законам. Таковы предписания, которые делают субъект объектом. Но ведь следовало бы полагать, что если на нашу долю должны выпасть познания о данном, то эти познания должны вытекать не из субъективности, а из объективности.

Мышление ничего не высказывает а priori о данном, но оно устанавливает те формы, через положение которых в основу а posteriori выявляется закономерность явлений.

Ясно, что этот взгляд не может а priori ничего решать о степени достоверности, которую имеет добытое познавательное суждение. Так как и достоверность не может быть добыта ни из чего другого, как из самого данного. Можно возразить на это, что наблюдение никогда не говорит ничего другого, как только то, что однажды произошла некая связь явлений, а не что она должна произойти и всегда произойдет в тождественном случае. По и это допущение ошибочно. Ибо когда я познаю известную связь между частями образа мира, то она в нашем смысле есть ничто иное, как то, что вытекает из самих этих частей; она не есть нечто, что я придумываю к этим частям, но нечто, что существенно принадлежит к ним и что, следовательно, необходимо должно всегда присутствовать, когда присутствуют они.

Только воззрение, исходящее из того, что всякая научная деятельность заключается в соединении фактов опыта, на основании вне их лежащих субъективных правил, может думать, что а и b могут быть соединены сегодня по одному, завтра по другому закону (Дж. Ст. Милль). Но кто понимает, что законы природы берут начало из данного и поэтому суть то, «то составляет и определяет связь явлений, тому совсем не придет в голову говорить о только относительной всеобщности полученных из наблюдений законов. Этим мы, конечно, не хотим утверждать, что законы, признанные нами однажды за правильные, должны иметь и безусловное значение; но если последующий случай опрокинет установленный закон, то это произойдет не потому, что этот закон в первый раз мог быть выведен лишь с относительной всеобщностью, но потому, что и тогда еще он был выведен не вполне правильно. Настоящий закон природы есть ничто иное, как выражение связи в данном образе мира, и он так же мало существует без тех фактов, которыми он управляет, как и эти факты без него.

Мы еще определили как природу акта познания то, что мы проникаем при мышлении образ мира понятиями и идеями. Что следует из этого факта? Если бы в непосредственно данном заключалась завершенная целостность, тогда такая его обработка в познании была бы невозможна, а также и не нужна. Мы просто принимали бы тогда данное, как оно есть, и были бы удовлетворены им в этом виде. Только если в данном скрыто нечто, что еще не появляется, когда мы рассматриваем это данное в его непосредственности, но появляется только при помощи порядка, внесенного мышлением, только тогда возможен акт познания. То, что лежит в данном до мыслительной переработки, это и есть полная его целостность.

Это сейчас же станет еще яснее, когда мы ближе займемся имеющими значение в акте познания факторами. Первый из них есть данное. Данность это не свойство данного, но только выражение для отношения его к второму фактору акта познания. Что есть данное по своей природе — это остается, таким образом, при этом определении совершенно невыясненным. Второй фактор, логическое содержание данного, мышление находит в акте познания необходимо связанным с данным. Теперь спросим себя:

1. где происходит разделение между данным и понятием?
2. где находится соединение их?

Ответ на оба эти вопроса без сомнения дан в наших предыдущих изысканиях. Разделение происходит исключительно в акте познания, соединение заложено в данном. Из этого по необходимости вытекает, что понятия, как содержание, суть только часть данного, и что акт познания заключается в том, чтобы соединить друг с другом данные ему сначала отдельно составные части образа мира. Данный образ мира становится вместе с тем полным только через тот посредственный род данности, который вызывается мышлением. Через форму непосредственности образ мира сначала является в совершенно неполном виде.

Если бы в содержании мира с самого начала были соединены содержание мыслей с данным, тогда не существовало бы познания, так как нигде не могло бы возникнуть потребности выйти за пределы данного. Но если бы мы вместе с мышлением и в нем

порождали все содержание мира, тогда также не существовало бы познания. Ибо то, что мы сами производим, нам не нужно познавать. Познание покоится, таким образом, на том, что содержание мира дано нам первоначально в такой форме, которая несовершенна, не всецело его содержит, но которая кроме того, что она предлагает непосредственно, имеет еще вторую существенную сторону. Эта вторая, первоначально не данная сторона содержания мира открывается через познание. Таким образом то, что является нам в мышлении обособленным, это не пустые формы, но сумма определений (категорий), которые, однако, являются формами для остального содержания мира. Только добытый через познание образ содержания мира, в котором соединены обе указанные его стороны, может быть назван действительностью.

6 Свободная от предпосылок теория познания и наукоучение Фихте

До сих пор мы установили в нашем изложении идею познания. Эта идея непосредственно дана в человеческом сознании, поскольку оно отдается познавательной деятельностью. «Я» как центру³³ сознания, непосредственно даны внешнее и внутреннее восприятие и его собственное существование, «Я» чувствует стремление находить в этом данном больше, чем то, что дано непосредственно. Навстречу данному миру возникает у него второй, мир мышления, и «я» соединяет оба мира тем, что осуществляет свободным решением то, что мы установили, как идею познания. В этом лежит основное различие между тем родом, как в самом объекте человеческого сознания понятие и непосредственно данное оказываются соединенными в цельную действительность, и тем, который имеет значение по отношению к остальному содержанию мира.

При всякой другой части образа мира мы должны представлять себе, что соединение есть первоначальное, изначально необходимое, и что только вначале познания наступает для познания искусственное разделение, которое, однако, в конце концов, через познание снова устраняется, сообразно первоначальному существу объективного. Для человеческого сознания это иначе. Здесь соединение имеется налицо только тогда, когда оно совершается сознанием в действительной деятельности. При каждом другом объекте разделение не имеет никакого значения для объекта, а только для познания. Соединение здесь есть первое, разделение — производное. Познание совершает разделение только потому, что оно по своему не может овладеть соединением, если оно не было перед тем разъединено. Понятие же и данная действительность сознания первоначально разъединены; соединение есть производное, и поэтому познание таково, как мы описали это выше. Так как в сознании идея и данное необходимо выступают раздельно, то поэтому вся действительность для сознания расщепляется на эти две части, и так как сознание только путем собственной деятельности может осуществить соединение обоих указанных элементов, то оно достигает полной действительности только через осуществление акта познания. Остальные категории (идеи) были бы также и тогда по необходимости связаны с соответствующими формами данного, если бы они не были восприняты в познании; идея познания может быть соединена с соответствующим ей данным только через деятельность сознания. Действительное сознание существует только тогда, когда оно само себя осуществляет. Мы думаем, что всем этим мы достаточно подготовлены для того, чтобы обнаружить основную ошибку Наукоучения Фихте и в то же время дать ключ к его пониманию. Фихте — это тот философ, который среди преемников Канта живет всех чувствовал, что обоснование всех наук может состоять лишь в теории сознания; но он никогда не дошел до познания, почему это так. Он ощущал, что то, что мы обозначаем как второй шаг теории познания и чему мы даем форму постулата, должно действительно быть выполнено нашим «я». Мы видим это, например, из следующих его слов:

³³ Едва ли нужно говорить, что мы с обозначением «центр» вовсе не хотим соединять какого-нибудь теоретического взгляда на природу сознания, но мы употребляем его только, как стилистическое сокращение для общей физиономии сознания.

«Наукоучение возникает, таким образом, поскольку оно должно быть систематической наукой, совершенно так же, как все возможные науки, поскольку они должны быть систематичны, через определение свободы, которая здесь особенно предназначена вообще поднять до сознания род действия интеллекта. Через эту свободную деятельность нечто, что уже само по себе есть форма, именно необходимая деятельность интеллекта, принимается, как содержание, в новую форму знания или сознания».³⁴ Что надо понимать здесь под родом действия интеллекта, если то, что смутно чувствуется, высказать в ясных понятиях? Ничто другое, как совершающееся в сознании осуществление идеи познания. Если бы Фихте вполне ясно сознавал это, он формулировал бы вышеприведенное положение просто так: «Наукоучение имеет задачей поднимать познание, поскольку оно есть еще бессознательная деятельность я, до сознания. Наукоучение должно показывать, что в «я» выполняется как необходимая деятельность объективация идеи познания.»

Фихте хочет определить деятельность «я». Он находит, что «то, чье бытие состоит только в том, что оно полагает себя как сущее, есть «я», как абсолютный субъект».³⁵ Это полагание «я» есть для Фихте первое безусловное действие, которое «лежит в основе всего остального сознания».³⁶ «Я» может, таким образом, в смысле Фихте, начать всю свою деятельность также только через абсолютное решение. Но для Фихте невозможно помочь своим «я» этой абсолютно положенной деятельности, дойти до какого-либо содержания его делания. Так как у Фихте нет ничего, на что должна бы направиться эта деятельность, на основании чего она должна бы себя определить. Его «я» должно совершить действие; но что должно оно сделать? Так как Фихте не установил понятия познания, которое должно осуществлять «я», то он напрасно старался найти какой-нибудь переход от своего абсолютного действия к дальнейшим определениям «я». Он даже объявляет, в конце концов, по отношению к такому переходу, что исследование об этом лежит за пределами теории. Он не исходит в своей дедукции представления ни из абсолютной деятельности «я», ни из таковой же «не я», но исходит из одной определенности, которая в то же время есть акт определения, потому что в сознании ничего другого непосредственно не содержится и не может содержаться. Что определяет в свою очередь это определение — это остается в теории совершенно неразрешенным, и эта неопределенность увлекает нас за пределы теории в практическую часть Наукоучения.³⁷ Но этим объяснением Фихте уничтожает вообще всякое познание, так как практическая деятельность «я» относится к совершенно другой области. Что установленный нами выше постулат может быть реализован только свободным поступком «я» — это ясно; но если «я» должно проявляться познавательно, то дело сводится как раз к тому, что решение этого «я» стремится к осуществлению идеи познания.

Конечно верно, что «я» на основании свободного решения может совершить еще многое другое. Но при теоретико-познавательном обосновании всех наук дело не в характеристике «свободного», а в характеристике «познающего» «я». Но Фихте допустил слишком большое влияние на себя своего субъективного тяготения к выставлению в самом ярком свете свободы человеческой личности. Гармс справедливо замечает в своей речи «О философии Фихте» (стр. 15), что «мировоззрение его по преимуществу и исключительно этическое и его теория познания носит тот же характер». Познание не имело бы абсолютно никакой задачи, если бы все области действительности были даны в их целостности. Но так как «я», пока оно не включено мышлением в систематическое целое образа мира, также есть ничто иное, как

³⁴ Fichtes S mtl. Werke I. P. 71 f.

³⁵ S. W. L P. 97.

³⁶ S. W. I. P. 91.

³⁷ S. W. I. P. 178.

непосредственно данное, то простого выявления его деятельности вовсе недостаточно. Фихте, однако, держится того взгляда, что в вопросе о «я» все уже сделано простым нахождением. 'Мы должны найти абсолютно первый, в прямом смысле безусловный основной принцип всякого человеческого знания. Доказать или определить его нельзя, если он должен быть абсолютно основным первым принципом». Мы видели, что доказывание и определение неуместны исключительно только по отношению к содержанию чистой логики. Но «я» принадлежит к действительности, а здесь необходимо установить наличность в данном той или иной категории. Фихте этого не сделал, и в этом надо искать основания, почему он дал такой неудачный образ своему Наукоучению. Целлер замечает,³⁸ что логические формулы, через которые Фихте хочет прийти к понятию «я», лишь плохо скрывают то обстоятельство, что Фихте, собственно говоря, хочет какой бы то ни было ценою достичь уже предначертанной цели, прийти к этой начальной точке. Эти слова относятся к первому образу, который Фихте придумал своему Наукоучению в 1794 году. Если мы будем держаться того, что Фихте на самом деле, по всему складу своего философствования, не мог желать ничего другого, как заставить науку начинаться через абсолютное веление, то ведь существуют два пути, которые делают объяснимым это начинание. Один заключается в том, чтобы настичь сознание при какой-нибудь из его эмпирических деятельностей и через постепенное отстранение всего того, что не следует из него первоначально, выкристаллизовать чистое понятие «я». Другой же путь заключается в том, чтобы начать сейчас же с первоначальной деятельности «я» и показать его природу через обращение мысли на себя и через самонаблюдение.

Первым путем пошел Фихте в начале своего философствования; но в течение его он, однако, постепенно перешел ко второму.

Примыкая к синтезу «трансцендентальной апперцепции» у Канта, Фихте нашел, что всякая деятельность «я» состоит в сочетании материала опыта согласно формам суждения. Акт суждения состоит в связывании предиката с субъектом, что чисто формальным образом может быть выражено положением: $a = a$. Это положение было бы невозможно, если бы x , соединяющий оба a , не основывался на способности непосредственно полагать. Так как положение это означает не: a есть, но: если a есть, то есть a . Таким образом, не может быть речи об абсолютном положении. Итак, чтобы вообще прийти к абсолютному просто значимому, ничего не остается, как только объявить абсолютным само полагание. Между тем как a обусловлено, полагание a безусловно. По это полагание есть действие «я». «Я» принадлежит, таким образом, способность прямого и безусловного полагания. В положении $a = a$, одно a только полагается, между тем как другое предполагается, и притом полагает его «я». Когда a положено в «я», то оно положено.³⁹ Эта связь возможна лишь при том условии, что в «я» есть нечто, остающееся постоянно себе равным, нечто, переводящее от одного a к другому, и упомянутый выше x основан на этом остающемся равным себе. «Я», которое полагает одно a , есть то же самое, как и то, которое полагает другое. Но это значит «я» = «я». Это положение, выраженное в форме суждения: если есть «я», то оно есть — не имеет никакого смысла. Ведь «я» полагается не при предположении другого, но оно предполагает только само себя. Но это значит, что оно непосредственно и безусловно. Гипотетическая форма суждения, которая присуща без предположения абсолютного «я» всякому акту суждения, превращается здесь в форму абсолютного экзистенциального положения: «я» просто есмь. Фихте выражает это⁴⁰ еще следующим образом: " «я» полагает первоначально просто свое собственное бытие». Мы видим, что все это выведение Фихте есть нечто иное, как род педагогического разъяснения, чтобы привести своих читателей туда, где у них

³⁸ Geschichte der Philosophie. P. 605.

³⁹ S. W. I. P. 94.

⁴⁰ S. W. I. P. 98.

возникает познание безусловной деятельности «я». Им должно быть сделано очевидным то действие «я», без выполнения которого вообще нет никакого «я».

Оглянемся еще раз на ход мыслей Фихте. При более пристальном рассмотрении выясняется, что в нем есть скачок, и притом такой, что он делает сомнительной правильность воззрения относительно первоначального действия. Что же, собственно, действительно абсолютного в положении «я»? Высказывается суждение: если а есть, то есть а; а полагается «я». Относительно этого полагания не может быть, таким образом, никакого сомнения. Но хотя и будучи безусловным, как деятельность, «я» все же может полагать только что-нибудь. Оно не может полагать действительности самой по себе, но лишь определенную деятельность. Короче, полагание должно иметь содержание, но оно не может взять его из себя самого, так как иначе оно не могло бы делать ничего другого, как вечно полагать полагание. Таким образом, для полагания, для абсолютной деятельности «я», должно существовать нечто, что через эту деятельность реализуется. Без обращений к чему-либо данному, которое оно полагает, «я» вообще ничего не может, следовательно, ничего не может и полагать. Это показывает и фихтевское положение: «я» полагает свое бытие. Это бытие есть категория. Мы снова приходим к нашему положению: деятельность «я» основывается на том, что «я» из свободного решения полагает понятия и идеи данного. Только благодаря тому, что Фихте бессознательно решается представить «я» как сущее, приходит он к своему результату. Если бы он развил понятие познавания, он пришел бы к истинной исходной точке теории познания: «я» полагает познавание. Так как Фихте не выяснил себе, чем определяется деятельность «я», то он просто обозначил полагание бытия как характер этой деятельности. Но этим он ограничил и абсолютную деятельность «я», так как, если безусловно только «полагание бытия» нашим «я», то условно все прочее, исходящее из «я». Но отрезан и всякий-другой путь от безусловного к обусловленному. Если «я» безусловно только в указанном направлении, тогда сейчас же для него прекращается возможность полагания через первоначальный акт чего-либо другого, кроме своего собственного бытия. Вместе с тем возникает необходимость указать основание всякой другой деятельности «я». Фихте тщетно искал таковое, как мы уже это видели выше.

Поэтому для вывода «я» он обратился к другому из указанных выше путей. Уже в 1797 году, в «Первом Введении в Наукоучение», он рекомендует самонаблюдение, как правильный путь для познания «я» в изначально присущем ему характере. «Наблюдай за собой, отвращай твой взор от всего, что тебя окружает, направляй его внутрь себя, — вот первое требование, которое ставит своему ученику философия. Речь не идет ни о чем, что вне себя, но исключительно о тебе самом».⁴¹ Этот род введения в Наукоучение, конечно, имеет большое преимущество перед другими. Ибо самонаблюдение производит деятельность «я» действительно не односторонне, в одном определенном направлении; оно являет его не только бытие-полагающим, но являет в его всестороннем раскрытии, как оно пытается мыслительно понять непосредственно данное содержание мира. Самонаблюдению «я» является таким, как оно строит себе образ мира из сочетания данного и понятия. Но для того, кто не проделал вместе с нами нашего вышеуказанного рассмотрения, кто, таким образом, не знает, что «я» приходит к полному содержанию действительности, только когда оно приступает со своими формами мышления к данному, для того процесс познания представляется, как создание мира из «я». Для Фихте поэтому образ мира все более становится построением «я». Он все сильнее подчеркивает, что в Наукоучении дело идет о том, чтобы пробудить то разумное, которое было бы в состоянии подслушать «я» при этом построении мира. Тот, кто это может, кажется ему стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит только построенное, готовое бытие. Кто наблюдает только мир объектов, тот не познает, что «я» их еще только творит. Но кто рассматривает «я» в его акте построения, тот видит основание готового образа мира; он

⁴¹ S. W. I. P. 422.

знает, благодаря чему этот образ возник; он является для него следствием, к которому ему даны предпосылки. Обыкновенное сознание видит только то, что положено, что так или иначе определено. Ему недостает понимания первоположений, основ: почему положено именно так, а не иначе. Добыть знание об этих первых положениях — в этом задача совершенно нового чувства. Яснее всего выраженным я это нахожу во «Вступительных лекциях в Наукоучение, читанных осенью 1813 года в Берлинском университете»: ⁴² «Это учение предполагает совершенно новое внутреннее орудие чувства, дающее новый мир, которого для обыкновенного человека совершенно не существует». Или: «Пока ясно определен мир нового чувства и через него — оно само; он есть видение первоположений, на которых основывается суждение: нечто есть; основание бытия, которое потому именно, что оно таково, не есть снова само и есть бытие». ⁴³ По ясное понимание содержания выполненной «я» деятельности отсутствует у Фихте и здесь; он никогда не достиг ее. Поэтому его Наукоучение не могло стать тем, чем оно иначе должно было бы стать по всему своему предрасположению — теорией познания как основной философской наукой. Действительно, если однажды было познано, что деятельность «я» должна полагаться им самим, то легко было прийти к мысли о том, что она получает свое определение от «я». Но как может это происходить иначе, как через наделение чисто формального делания «я» содержанием?

Но для того, чтобы через «я» действительно вложено было содержание в его иначе совершенно неопределенную деятельность, оно должно быть определено и в отношении его природы. Иначе оно могло бы быть осуществлено самое большее через заложенную в «я» «вещь в себе», орудием которой служит «я», а не через само «я». Если бы Фихте попытался сделать это определение, он пришел бы к понятию познания, которое должно быть осуществлено через «я». Наукоучение Фихте есть довод в пользу того, что даже самому остроумному мышлению не удастся действовать плодотворно на каком-нибудь попроще, не придя к правильной мысленной форме (категории, идее), которая, будучи восполнена данным, дает действительность. С таким наблюдением происходит то же, что и с человеком, которому предлагают прекраснейшие мелодии, но он их вовсе не слышит, так как не имеет никакой восприимчивости к мелодии. Сознание, как данное, может характеризовать только тот, кто умеет овладеть «идеей сознания».

Однажды Фихте был даже совсем близок к правильному воззрению. В 1797 году во «Введениях к Наукоучению» он находит, что существуют две теоретические системы: догматизм, определяющий «я» через вещи, и идеализм, определяющий вещи через «я». Обе, по его взгляду, являются в качестве вполне возможных мировоззрений. Как тот, так и другой, допускают последовательное проведение их. Но если мы отдадимся догматизму, то мы должны отказаться от самостоятельности «я» и сделать его зависимым от «вещи в себе». В обратном положении находимся мы, когда склоняемся к идеализму. Какую из систем хочет избрать тот или другой философ, это Фихте всецело предоставляет желанию «я». Но если оно хочет сохранить свою самостоятельность, то пусть откажется от веры в вещи вне нас и отдастся идеализму.

Теперь не хватает еще только соображения, что «я» не может вовсе прийти к действительному, обоснованному решению и определению, если оно не предположит нечто, что ему в этом поможет. Всякое определение, исходящее из «я», останется пустым и бессодержательным, если «я» не найдет чего-то содержательного, до конца определенного, что сделает ему возможным определение данного и через это позволит произвести выбор между идеализмом и догматизмом. Но это до конца содержательное есть мир мышления. И определять данное через мышление называется познавать. Мы можем раскрыть Фихте, где захотим: всюду мы найдем, что ход мыслей сейчас же приобретает твердую почву, лишь

⁴² Nachgelassene Werke I. P. 4.

⁴³ Nachgelassene Werke I. P. 16.

только мы помыслим совсем сырую, пустую у него деятельность «я» наполненной и упорядоченной тем, что мы назвали процессом познания.

То обстоятельство, что «я» через свободу может перейти к деятельности, делает для него возможным осуществить из себя, через самоопределение, категорию познания, между тем как в остальном мире категории оказываются связанными через объективную необходимость с соответствующим им данным. Исследование существа свободного самоопределения станет задачей основанных на нашей теории познания этики и метафизики. Им придется также исследовать вопрос, может ли «я» осуществить еще другие идеи, кроме познания. Но что осуществление познания происходит через свободу — это ясно следует уже из сделанных выше замечаний. Так как, когда непосредственно данное и присущая ему форма мышления соединяются через «я» в процессе познания, то соединение остающихся иначе всегда разделенными в сознании двух элементов действительности может происходить только через акт свободы.

Но наши рассуждения бросают еще совершенно иной свет на критический идеализм. Для того, кто подробно занимался системой Фихте, как бы задушенным желанием этого философа является сохранение положения, что в «я» ничто не может войти извне и что в нем не встречается ничего такого, что не было бы положено первоначально им самим. Между тем бесспорно, что никакой идеализм никогда не будет в состоянии вывести из «я» ту форму содержания мира, которую мы обозначили как непосредственно данную. Эта форма может быть именно только дана, а никогда не построена из мышления. Взвесим только, что мы не были бы в состоянии, даже если бы нам была дана вся остальная шкала цветов, дополнить исходя из «я» хотя бы один недостающий цветовой оттенок. Мы можем составить себе картину самых отдаленных, никогда не виданных нами стран, если мы однажды индивидуально пережили соответствующие элементы как данные. Мы комбинируем себе тогда образ, сообразно данным указаниям из пережитых нами отдельных фактов. Но напрасно будем мы стремиться к тому, чтобы сочинить из себя хотя бы один только элемент восприятия, никогда не бывший в области нам данного. Но одно дело — простое знание данного мира; другое дело — познание его существа. Это существо не станет для нас ясным, несмотря на то, что оно тесно связано с содержанием мира, пока мы сами не построим действительности из данного и мышления. Настоящее «что» данного полагается для «я» только самим этим последним. У «я» не было бы никакого повода полагать сущность данного в себе, если бы оно не видело сначала перед собою вещь в совершенно лишенном определения образе. Итак, то, что полагается этим «я» как существо мира, полагается не без «я», а через это последнее.

Истинный образ действительности — это не тот первый, в котором она появляется перед «я», а последний, который «я» создает из первого. Тот первый образ вообще не имеет значения для объективного мира и имеет таковое только как основа для процесса познания. Итак, не тот образ мира, который дается его теорией, субъективен, но скорее тот, который сначала дан этому «я». Если называть этот данный мир опытом, как это делает Фолькельт и другие, то нужно сказать: наука восполняет образ мира, являющийся, вследствие устройства нашего сознания, в субъективной форме как опыт, до того, что он есть по существу.

Наша теория познания дает основу для в истинном смысле этого слова понимающего себя идеализма. Она обосновывает убеждение, что в мышлении становится доступной нам сущность мира. Только через мышление может быть раскрыто отношение частей содержания мира, будет ли то отношение солнечной теплоты к нагретому камню или нашего «я» — к внешнему миру. Только в мышлении дан элемент, определяющий все вещи в их взаимных отношениях.

Возражение, которое еще могло бы сделать кантианство, заключается в том, что охарактеризованное выше определение существа данного будет таковым только для «я». На это мы должны возразить в духе нашего основного понимания, что и расщепление «я» и внешнего мира постоянно также лишь в пределах данного, что, таким образом, это «для я» не имеет никакого значения по отношению к мыслительному рассмотрению, соединяющему все противоречия. «Я», как нечто отделенное от внешнего мира, всецело тонет в мыслительном

рассмотрении мира; таким образом, нет более никакого смысла говорить об определениях только для «я».

7 Теоретико-познавательное заключение

Мы обосновали теорию познания как науку о значении всякого человеческого знания. Только через нее получаем мы разъяснение об отношении содержания отдельных наук к миру. Она делает для нас возможным с помощью наук прийти к мирозерцанию. Положительное знание приобретаем мы через отдельные познания; ценность же знания для действительности мы узнаем через теорию познания. Благодаря тому, что мы строго придерживались этого основного положения и не воспользовались в наших рассуждениях никакими обособленными знаниями, мы преодолели все односторонние мировоззрения. Односторонность появляется обыкновенно потому, что исследование, вместо того, чтобы заниматься самим процессом познания, сейчас же приступает к каким-нибудь объектам этого процесса. После наших разъяснений догматизм должен отказаться, как от основного принципа, от своей «вещи в себе», а субъективный идеализм — от своего «я», так как они по своему взаимоотношению существенно определяются лишь в мышлении. «Вещь в себе» и «я» нельзя определить путем вывода одного из другого, но оба должны быть определены из мышления сообразно их характеру и отношению. Скептицизм должен оставить свое сомнение в возможности познания мира, так как относительно «данного» не в чем сомневаться, ибо оно еще не затронуто никакими дарованными через познание предикатами. Но если бы скептицизм захотел утверждать, что мыслительное познание никогда не может подойти к вещам, то он мог бы это сделать только через само мыслительное соображение, чем он, однако, и опровергает сам себя. Ибо кто хочет через мышление обосновать сомнение, тот *implicite* признает за мышлением достаточную силу убеждения. Наконец, наша теория познания преодолевает односторонний эмпиризм, и односторонний рационализм тем, что соединяет оба на более высокой ступени. Таким образом, она отдает должное обоим. Эмпирику мы отдаем должное, показывая, что по содержанию все познания о данном могут быть достигнуты только в непосредственном соприкосновении с самим данным. Рационалист также находит должное себе в наших разъяснениях, так как мы объявляем мышление необходимым и единственным посредником познания.

Ближе всего наше мировоззрение, как мы его теоретико-познавательное обосновали, соприкасается с мировоззрением А. Е. Бидермана.⁴⁴ Но Бидерман пользуется для обоснования своей точки зрения утверждениями, совершенно неуместными в теории познания. Так, он оперирует понятиями бытия, субстанции, пространства, времени и т. д., не исследовав предварительно самый процесс познания. Вместо того, чтобы установить, что в процессе познания находятся прежде всего только два элемента: данное и мышление, он говорит об образах бытия действительности. Так, например, он говорит в 15: «Во всяком содержании сознания содержатся два основных факта: 1. Нам дано в нем двоякое бытие, каковую противоположность бытия мы обозначаем как чувственное и духовное, вещественное и идеальное бытие». И в 19: «То, что имеет пространственно-«временное бытие, существует, как нечто материальное; то, что есть основа всего процесса бытия и субъект жизни, существует идеально, оно реально, как идеально-сущее». Такие соображения неуместны в теории познания, они уместны в метафизике, которая только еще может быть обоснована с помощью теории познания.

Необходимо признать, что утверждения Бидермана во многом сходны с нашими; но наш метод совершенно не соприкасается с его. Поэтому мы нигде не нашли повода

⁴⁴ Смотри А. Е. Biedermann, *Christliche Dogmatik*. 2. Aufl. Berlin 1884/5. Теоретико-познавательные исследования в I томе. Исчерпывающее разъяснение об этой точке зрения дал Эдуард фон Гартман (смотри «*Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart*» P. 200 ff).

непосредственно ссылаться на него. Бидерман пытается с помощью некоторых метафизических аксиом добыть теоретико-познавательную точку зрения; мы пытаемся через рассмотрение процесса познания прийти к воззрению на действительность.

И мы думаем, что мы действительно показали, что все споры мировоззрений происходят от того, что люди стремятся приобрести знание об объективном (вещь, «я», сознание и т. д.) без предварительного точного знания о том, что единственно может дать разъяснение о всяком другом знании: о природе самого знания.

8 Практическое заключение

Положение нашей познающей личности по отношению к объективному существу мира — вот что мы стремились выяснить посредством предыдущих соображений. Что означает для нас обладание познанием и наукою? Вот тот вопрос, ответа на который мы искали.

Мы видели, что в нашем знании изживает себя самое внутреннее ядро мира. Закономерная гармония, которую управляется вселенная, выявляется в человеческом познании.

Поэтому призванием человека является водворение основных мировых законов, которые вообще управляют всяким существованием, но никогда бы сами не достигли существования, в область являющейся действительности. В том и заключается сущность знания, что в нем проявляется никогда не находимое в объективной реальности основание мира. Наше познание, выражаясь образно, есть постоянное вживание в основание мира.

Такое убеждение должно также бросать свет на нашу практическое жизнеописание.

Наш образ жизни по всему своему характеру обусловлен нашими нравственными идеалами. Это идеи, которые мы имеем в жизни о наших задачах, или, другими словами, которые мы создаем о том, что мы должны совершать через нашу деятельность.

Наша деятельность есть часть общего мирового процесса. Тем самым она также подчинена общей закономерности этого процесса.

Когда где-нибудь во вселенной возникает процесс, то в нем нужно различать двоякое: внешнее течение его в пространстве и времени и внутреннюю закономерность этого течения.

Познание этой закономерности для человеческой деятельности есть только особый случай познания. Выведенные нами воззрения о природе познания должны быть, таким образом, применимы и здесь. Итак, познать себя как действующую личность — значит обладать для своей деятельности соответствующими законами, то есть нравственными понятиями и идеалами как знанием. Когда мы познали эту закономерность, тогда и наша деятельность становится нашим делом. Закономерность тогда не дана нам как нечто, что лежит вне объекта, над чем совершается процесс, но как содержание самого занятого живым деланием объекта. Объект в данном случае есть наше собственное «я». Если это последнее действительно проникло свою деятельность, согласно ее сущности, познанием, тогда оно в то же время чувствует себя и ее властелином. До тех пор, пока этого не происходит, законы деятельности представляются нам как нечто чуждое; они владеют нами; то, что мы совершаем, мы совершаем под принуждением, которое они на нас оказывают. Когда они превращены из такого чуждого существа в изначально собственное делание нашего «я», тогда это принуждение прекращается. Принуждающее стало нашей собственной сущностью. Закономерность властвует уже более не над нами, но б нас, над исходящей из нашего «я» деятельностью. Осуществление какой-нибудь деятельности при помощи, стоящей вне осуществителя закономерности есть акт несвободы, а то же осуществление через самого осуществителя — акт свободы. Познавать законы своей деятельности — значит сознавать свою свободу. Процесс познания, согласно нашим рассуждениям, есть процесс развития к свободе.

Не вся человеческая деятельность носит этот характер. Во многих случаях мы обладаем законами нашей деятельности не как знанием. Это есть несвободная часть нашей деятельности. Как противоположность ей стоит та часть, где мы вполне сживаемся с этими

законами. Это — свободная область. Лишь поскольку наша жизнь принадлежит ей, можно называть ее нравственной. Превращение первой области в таковую же с характером второй есть задача всякого индивидуального развития, как и всего человечества.

Самая важная проблема всякого человеческого мышления следующая: понять человека как основанную на себе самой свободную личность.

Приложение 1

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР (биографические данные)

1861 25 февраля Рудольф Штейнер родился в Кральевиче, Австро-Венгрия (ныне — Югославия), в семье железнодорожного служащего. Его родители происхождением из Нижней Австрии. Детство и юношество Рудольфа Штейнера прошли в различных местах Австрии.

1872 Учеба в реальном училище в Винер-Нойштадте до выпускного экзамена в 1879 г.

1879 Поступление в Венский Политехнический институт (изучение Математики, естественных наук, а также литературы, истории, философии). Работа над трудами Гете.

1882 Начало писательской деятельности.

1882–1897 Издание естественнонаучных трудов Гете (5 томов) в серии «Немецкая национальная литература» (издатель Крюшнер).

1884–1890 Работает как частный учитель в Вене.

1886 Работает в числе сотрудников большого собрания сочинений Гете («Издание Софии»). Опубликован Очерк теории познания, основанной на мировоззрении Гете,

1888 Издает «Немецкий еженедельник» в Вене. Делает доклад в Венском Обществе Гете: «Гете как родоначальник новой эстетики».

1890–1897 Веймар. Сотрудник Архива Гете и Шиллера.

1891 Защита докторской диссертации по философии в университете в Росток (в 1892 г. диссертация опубликована в расширенном варианте под названием Истина и наука).

1894 Философия свободы.

1895 Фридрих Ницше, борец против своего времени.

1897 Мировоззрение Гете. Переезд в Берлин. Издание «Литературного журнала» и «Драматического листка». Участие в работе различных творческих и литературных обществ.

1899–1904 Преподавательская работа в Берлинской рабочей школе В. Либкнехта.

1900–1901 Миро- и жизневоззрения XIX столетия (в 1914 г. эта книга издана в расширенном виде как Загадки философии). Начало антропософской лекционной деятельности по приглашению Теософского Общества в Берлине. Мистика на заре духовной жизни Нового времени.

1902–1912 Развитие антропософии. Постоянные лекции в Берлине и в разных городах Европы. Мария фон Сивере (с 1914 — Мария Штейнер) становится постоянным сотрудником Рудольфа Штейнера.

1902 Христианство как мистический факт и мистерии древности.

1904–1905 Теософия, Как достигнуть познания высших миров? Из летописи мира, Ступени высшего познания.

1910 Очерк тайноведения.

1910–1913 В Мюнхене — постановка четырех драм-мистерий.

1911 Духовное водительство человека и человечества.

1912 Антропософский календарь души: недельные изречения, Путь самопознания человека.

1913 Отделение от Теософского Общества и основание Антропософского Общества. Порог духовного мира.

1913–1923 Строительство здания первого Гетеанума в Дорнахе (Швейцария).

1914–1923 Работа в Дорнахе и Берлине. Курсы в разных городах Европы по искусству, педагогике, естествознанию, социальным вопросам, медицине, теологии. В 1912 г. создано новое искусство движения — эвритмия.

1914 Загадки философии.

1916–1918 О загадке человека, О загадках души, Духовный облик Гете.

1919 Разработка идей о трехчленности социального организма. Основные черты социального вопроса. Осенью в Штутгарте основана Свободная вальдорфская школа, которой Р. Штейнер руководил до своих последних дней.

1920 Начало первых курсов Антропософской Высшей школы в еще недостроенном Гетеануме.

1921 Основание еженедельника «Das Goetheanum».

1922 Космология, религия и философия. В Новогоднюю ночь

1922/23 гг. деревянное здание первого Гетеанума полностью сгорело при пожаре.

1923 Непрерывная лекционная деятельность, в разъездах. На Рождество 1923 г. — новооснование Всеобщего Антропософского Общества под руководством Р. Штейнера.

1923–1925 В еженедельных выпусках начата публикация неоконченной автобиографии Мой жизненный путь, а также Антропософских ведущих положений. В соавторстве с Итой Вегман: Основы для расширения искусства врачевания.

1924 Пик лекционной деятельности. Многочисленные доклады по различным направлениям. 28 сентября — последнее обращение к аудитории членов Антропософского Общества. Начало заболевания.

1925 30 марта Рудольф Штейнер скончался в Дорнахе.

Приложение 2

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ РУДОЛЬФА ШТЕЙНЕРА

Полное собрание сочинений Р. Штейнера издается с 1956 г. на немецком языке в Дорнахе (Швейцария). Издание осуществляет «Управление наследием Рудольфа Штейнера» («Rudolf Steiner — Nachlassverwaltung»). Всего запланировано 354 тома, более 300 томов уже издано.

Около 50 томов составляют написанные Р. Штейнером труды. Около 300 томов — стенограммы прочитанных лекций. Р. Штейнер прочитал около шести тысяч лекций, большая часть которых была стенографирована. Приводимый далее библиографический обзор соответствует каталогу «Rudolf Steiner — Das literarische und künstlerische Werk. Eine bibliographische bersicht», Rudolf Steiner Verlag, Dornach/Schweiz, 1984. В скобках курсивом приводятся номера томов, как они даны в этом издании. Такая нумерация является в настоящее время общепринятой. В разделе Книги для каждой работы указан год ее первой публикации.

А. ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

І. Книги

- Естественнонаучные труды Гете с введениями и комментариями Рудольфа Штейнера, 5 томов, 1883/97, новое издание 1975, (1а-е); отдельное издание Введений, 1925 (1)
Очерк теории познания, основанной на мировоззрении Гете, 1886 (2)
Истина и наука, 1892 (3)
Философия свободы, 1894 (4)
Фридрих Ницше, борец против своего времени, 1895 (5)
Мировоззрение Гете, 1897 (6)
Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современным мировоззрениям, 1901 (7)
Христианство как мистический факт и мистерии древности, 1902 (8)
Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека, 1904 (9)
(На русском языке эта книга выходила также под названием «Духоведение»)
Как достигнуть познания высших миров? 1904/05 (10)
Из летописи мира, 1904/08 (11)
Ступени высшего познания, 1905/08 (12)
Очерк Тайноведения, 1910 (13)
Четыре Драмы-Мистерии, 1910/13 (14)
Духовное водительство человека и человечества, 1911 (15)
Антропософский календарь души, 1912 (16)
Путь к самопознанию человека, 1912 (17)
Порог духовного мира, 1913 (18)
Загадки философии, 1914 (19)
О загадке человека, 1916 (20)
О загадках души, 1917 (21)
Духовный облик Гете в его «Фаусте» и «Сказке о Змее и Лилии», 1918 (22)
Основные черты социального вопроса, 1919 (23)
Статьи о трехчленности социального организма, 1915–1921 (24)
Космология, религия и философия, 1922 (25)
Антропософские руководящие положения, 1924/25 (26)
Основы для расширения искусства врачевания (совместно с Итой Вегман), 1925 (27)
Мой жизненный путь, 1923/25 (28)

ІІ. Сборник статей

- Статьи по драматургии 1889–1901 (29)
Методические основы Антропософии 1884–1901 (30)
Статьи по истории культуры и современности 1887–1901 (31)
Статьи по литературе 1886–1902 (32)
Биографии и биографические очерки 1894–1905 (33)
Статьи в журнале «Lucifer-Gnosis» 1903–1908 (34)
Статьи по философии и антропософии 1904–1918 (35)
Статьи в журнале «Das Goetheanum» 1921–1925 (36)

ІІІ. Публикации из наследия

Письма- Изречения — Наброски сценических работ — Записные книжки и др. (38–47)

В. ЛЕКЦИИ

I. Открытые лекции

Берлинские лекции 1903/04-1917/18 (51–67)

Открытые лекции, циклы и курсы в разных городах Европы 1906–1924 (68–84)

II. Лекции для членов Антропософского Общества

Лекции и циклы лекций общеантропософского содержания — Христология и рассмотрение Евангелий — Духовно-научное познание человека — Космическая и человеческая история — Духовные основы социального вопроса — Человек в своей связи с космосом — Кармические рассмотрения (91-244)

Труды и лекции к истории антропософского движения и Антропософского Общества (251–263)

III. Лекции и курсы по отдельным областям

Лекции по искусству: Эстетика — Эвритмия — Рецитация (Sprachgestaltung) и драматическое искусство — Архитектура — Изобразительное искусство Музыка — История искусств (271–292) Лекции по педагогике (293–311) Лекции по медицине (312–319) Лекции по естествознанию (320–327) Лекции, посвященные общественной жизни и трехчленности социального организма (328–341)

Лекции для рабочих, работавших на строительстве здания Гетеанума (347–354)