

Руд

шт

Рудольф Штайнер

Философия свободы

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17036162

Аннотация

Это труд, посвященный вопросам сознательной деятельности человека и возможности существования границ самопознания. Другими выдающимися работами Штайнера являются «Календарь Души», «Космология, религия и философия», «Как достигнуть познаний высших миров», «Ступени высшего познания» и «Мой жизненный путь». Рудольф Штайнер – основоположник антропософии, исследующей происхождение духовного мира.

Содержание

Предисловие к новому изданию 1918 года	4
Наука свободы	6
I. Сознательная деятельность человека	6
II. Основное побуждение к науке	11
III. Мышление на службе у миропонимания	15
Конец ознакомительного фрагмента.	16

Рудольф Штайнер

Философия свободы

Предисловие к новому изданию 1918 года

В человеческой душевной жизни есть два коренных вопроса, сообразно которым и расположено все, подлежащее обсуждению в этой книге. Один из них гласит: существует ли возможность такого рассмотрения человеческого существа, чтобы это воззрение оказалось опорой для всего остального, с чем встречается человек в своих переживаниях или знаниях, ощущая, однако, при этом, что оно не может опираться само на себя и что посредством сомнений и критики оно может быть переведено в область недостоверного. Другой вопрос формулируется следующим образом: вправе ли человек, как водящее существо, приписывать себе свободу, или эта свобода только пустая иллюзия, возникающая в нем лишь оттого, что он не видит нитей необходимости, к которым его воление привязано с такой же непреложностью, как и всякий природный процесс? Этот вопрос вызван вовсе не искусственно-призрачным ходом мыслей. При определенном строе души он встает перед ней совершенно естественно. И можно почувствовать, что душа лишилась бы чего-то такого, что у ней должно быть, если бы она со всей доступной ей серьезностью вопрошания не увидела себя однажды поставленной перед этими двумя возможностями: свободы или необходимости воления. В этой книге должно быть показано, что душевные переживания, испытываемые человеком при постановке второго вопроса, зависят от того, какую точку зрения он в состоянии принять по отношению к первому. В ней делается попытка доказать, что существует такое воззрение на существо человека, которое может послужить опорой для всего остального знания; и еще другая попытка – показать, что при таком воззрении идея свободы воли получает полную правомерность, если только сначала удастся найти ту душевную область, в которой может развернуться свободное воление.

Воззрение, о котором здесь в связи с обоими этими вопросами идет речь, представляет собой нечто такое, что, будучи однажды приобретено, может само стать членом живой душевной жизни.

Дело не в том, чтобы дать на них теоретический ответ, который по приобретении носят затем с собой просто как хранимое в памяти убеждение. Для положенного в основу этой книги строя представлений подобный ответ был бы лишь кажущимся ответом. Здесь не дается готового, законченного ответа, но указывается на область душевных переживаний, в которой человек сам, посредством внутренней душевной деятельности, в каждое мгновение, когда ему это понадобится, может жизненно ответить на возникающий вопрос. Кто раз нашел душевную область, в которой развертываются названные вопросы, тому уже само действительное узрение этой области доставляет необходимые для этих двух жизненных загадок средства, чтобы с помощью приобретенного расширять и углублять исполненную загадок жизнь, как его побуждают к этому его потребности и его судьба. Тем самым выявляется такое познание, которое своею собственною жизнью и родством этой собственной жизни со всей человеческой душевной жизнью доказывает свою правомерность и свою значимость.

Так думал я о содержании этой книги, пишучи ее 25 лет тому назад. Но и сейчас еще мне приходится высказывать те же положения, когда я хочу охарактеризовать мыслительные цели этого сочинения. В то время я ограничил свою задачу попыткой не сказать ничего более того, что самым тесным образом связано с обоими упомянутыми коренными вопросами. Если кто-нибудь вздумает удивиться, что в этой книге не встречается еще никаких указаний

на мир духовного опыта, о котором идет речь в моих позднейших сочинениях, то пусть он примет во внимание, что в мои намерения входило тогда отнюдь не описание результатов духовного исследования, а лишь закладка основы, на которой могли бы покоиться подобные результаты. Эта «Философия свободы» не содержит в себе никаких специальных данных такого рода, как и никаких специальных естественно-научных данных; но она содержит то, без чего, по моему мнению, не сможет обойтись никто, стремящийся к достоверности в подобного рода познаниях. Сказанное в этой книге может оказаться приемлемым и для многих из тех, кто по тем или иным значимым для них основаниям не желает иметь никакого дела с результатами моих духовно-научных исследований. Но если кто в состоянии рассматривать эти духовно-научные результаты как что-то такое, к чему его влечет, то для него может оказаться важной и делаемая здесь попытка. Она состоит в том, чтобы показать, каким образом непредвзятое рассмотрение, простирающееся лишь, на оба упомянутых основополагающих для всякого познания вопроса, приводит к воззрению, что человек живет внутри истинного духовного мира. Задача этой книги: оправдать познание духовной области до вступления в духовный опыт. И это оправдание предпринято таким образом, что поистине нигде в этих рассуждениях читателю не приходится косвенно считаться с выдвинутыми мною позднее данными опыта, чтобы найти сказанное здесь приемлемым, если только он может или хочет вникнуть в самый характер этих рассуждений.

Таким образом, эта книга представляется мне, с одной стороны, занимающей совершенно обособленное место в ряду моих собственно духовно-научных сочинений, с другой же стороны – самым тесным образом связанной с ними. Все это побудило меня теперь, по прошествии 25 лет, снова обнародовать ее содержание, в существенном – почти без всяких изменений. Я только сделал к целому ряду глав более или менее длинные дополнения. Такие обстоятельные дополнения показались мне необходимыми в силу множества кривотолков, связанных с пониманием сказанного в этой книге. Изменения я вносил только в тех случаях, где, как мне казалось сегодня, было неловко выражено то, что я хотел сказать четверть века тому назад. (В такой правке, думается, только недоброжелатель найдет повод утверждать, будто я изменил свое основное убеждение.)

Первое издание этой книги уже много лет как распродано. Хотя из сказанного и явствует, что я считаю в настоящее время все еще столь же необходимым высказать об обоих означенных вопросах то, что я сказал о них 25 лет тому назад, я долго колебался с подготовкой этого нового издания. Все снова и снова спрашивал я себя, не следовало ли мне в том или ином месте произвести разбор появившихся после выхода первого издания многочисленных философских взглядов. Сделать это так, как я считал бы желательным, мешал мне недосуг, вызванный в последнее время моими чисто духовно-научными исследованиями. И лишь после по возможности тщательного обзора философской работы настоящего времени я убедился, что, как бы ни был соблазнителен сам по себе подобный разбор, его, в целях того, что должно быть сказано в этой книге, незачем включать в нее. То, что мне казалось необходимым сказать с принятой мною в «Философии свободы» точки зрения о новейших философских направлениях, можно найти во втором томе моих «Загадок философии».

Апрель 1918 г.

Рудольф Штайнер

Наука свободы

I. Сознательная деятельность человека

Духовно свободное ли человек существо в своем мышлении и в своей деятельности, или же он находится под гнетом чисто законоприродной железной необходимости? Мало вопросов, на которые было потрачено так много остроумия, как на этот. Идея свободы человеческой воли нашла обильное число как горячих поклонников, так и упорных противников. Существуют люди, которые в своем нравственном пафосе объявляют ограниченным умом каждого, кто способен отрицать такой очевидный факт, как свобода. Им противостоят другие, усматривающие, напротив, верх ненаучности в том, если кто-нибудь полагает, что закономерность природы прерывается в области человеческой деятельности и мышления. Одна и та же вещь часто объявляется здесь то драгоценнейшим достоянием человечества, то злейшей иллюзией. Бесконечная изощренность была употреблена для объяснения того, как уживается человеческая свобода с деятельностью природы, к которой ведь принадлежит и человек. Не меньше усилий было, с другой стороны, потрачено и на то, чтобы сделать понятным, как могла возникнуть подобная сумасбродная идея. Что мы имеем здесь дело с одним из важнейших вопросов жизни, религии, практики и науки, это чувствует каждый, если только главной чертой его характера не является противоположность основательности. И печальным признаком поверхностности современного мышления служит тот факт, что книга, желающая создать из результатов новейшего естествоиспытания «новую веру» (Давид Фридрих Штраус: «Старая и новая вера»), не содержит об этом ничего, кроме следующих слов: «В вопрос о свободе человеческой воли нам здесь незачем вдаваться. Всякая достойная этого имени философия всегда признавала мнимо-безразличную свободу выбора за пустой фантом; но нравственная оценка человеческих поступков и взглядов остается незатронутой упомянутым вопросом». Я привожу здесь это место не потому, что придаю особое значение книге, в которой оно находится, но потому, что книга эта высказывает, на мой взгляд, мнение, до которого в этом вопросе способно подняться большинство наших мыслящих современников. Что свобода не может состоять в том, чтобы исключительно по собственному усмотрению выбирать тот или иной из двух возможных поступков, это, по-видимому, знает нынче всякий, притязающий на то, что он вышел из научных пеленок. Существует всегда, скажет он нам, совершенно определенное основание, в силу которого из нескольких возможных поступков приводится в исполнение только один определенный.

Это кажется убедительным. И тем не менее вплоть до сегодняшнего дня главные нападки противников свободы направлены только против свободы выбора. Ведь даже Герберт Спенсер, разделяющий взгляды, которые с каждым днем приобретают все большее распространение, утверждает следующее (Герберт Спенсер, «Основы психологии», нем. изд. д-ра Б. Феттера, Штутгарт, 1882): «Я» то, что каждый может по собственному усмотрению желать или не желать чего-нибудь – положение, лежащее в основании догмы о свободной воле, – это, конечно, отрицается как анализом сознания, так и содержанием предшествующих глав». Из этой же точки зрения исходят и другие, когда они борются с понятием свободы воли. Все относящиеся сюда рассуждения в зачатке находятся уже у Спинозы. Ясные и простые доводы, приводимые им против свободы, с тех пор повторялись бесчисленное множество раз, но только по большей части облаченными в изощреннейшие теоретические учения, так что трудно различить простой ход мысли, к которому сводится все дело. В одном из своих писем, датированном октябрём или ноябрём 1674 г., Спиноза пишет: «Я называю, собственно говоря, ту вещь свободной, которая существует и действует только по необхо-

димости своей природы, принужденной же называю я ту, существование и действие которой точным и устойчивым образом определяется чем-нибудь другим. Так, например, Бог существует, хотя и необходимо, но свободно, потому что Он существует только по необходимости Своей природы. Точно так же Бог познает Самого Себя и все прочее свободно, потому что только из необходимости Его природы следует то, что Он все познает. Вы видите, таким образом, что я полагаю свободу не в свободном принятии решения, а в свободной необходимости.

Но снизойдем до сотворенных вещей, которые все устойчивым и точным образом определяются к существованию и деятельности внешними причинами. Чтобы яснее понять это, представим себе вещь совершенно простую. Так, например, камень получает от внешней сообщающей ему толчок причины известное количество движения, с которым он потом, по прекращении толчка внешней причины, необходимо продолжает двигаться. Это пребывание камня в движении оттого и является вынужденным, а не необходимым, что оно определяется толчком внешней причины. То, что здесь имеет силу для камня, сохраняет значение и для всякой другой отдельной вещи, как бы она ни была сложна и ко многому пригодна, а именно, что каждая вещь по необходимости устойчивым и точным образом определяется к существованию и действию внешней причиной.

Допустите теперь, прошу вас, относительно камня, что он во время своего движения мыслит и знает о своем стремлении по возможности продолжить движение. Этот камень, сознающий лишь свое стремление и отнюдь не ведущий себя безразлично, будет думать, что он совершенно свободен и что он продолжает свое движение не по какой-нибудь другой причине, а только по той, что он этого хочет. Но это и есть та человеческая свобода, о которой все утверждают, что они ею обладают, и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, которыми оно определяется. Так верит дитя, что оно свободно просит молока, или рассерженный мальчик, что он свободно хочет отомстить, или трусливый – что он хочет убежать. Так и пьяный верит, что он по свободному решению говорит то, чего он, протрезвев, охотно не сказал бы; и поскольку этот предрассудок врожден всем людям, то не легко от него избавиться. Ибо хотя опыт в достаточной мере учит, что люди меньше всего могут умерять свое желание и что, движимые противоположными страстями, они видят лучшее, а делают худшее, они тем не менее считают себя свободными, и оттого именно, что многого они желают не так сильно, а иное желание легко может быть подавлено воспоминанием о чем-нибудь другом, нередко приходящем на ум».

Так как мы имеем здесь перед собой ясно и определенно высказанный взгляд, то нам легко будет вскрыть и содержащееся в нем основное заблуждение. С той же необходимостью, с какой камень, вследствие толчка, совершает определенное движение, должен и человек выполнить известный поступок, если его влечет к нему какой-нибудь мотив. Лишь оттого, что человек осознает свой поступок, он объясняет его через свою свободную инициативу. Но он при этом упускает из виду, что его влечет причина, которой он безусловно должен следовать. Не трудно найти заблуждение в этом ходе мыслей. Спиноза, как и все мыслящие аналогичным образом, упускает из виду, что человек может иметь сознание не только о своем поступке, но также о причинах, которыми он руководствуется. Никто не станет спорить, что дитя несвободно, когда оно просит молока, или пьяный – когда он говорит вещи, в которых после раскаивается. Оба ничего не знают о причинах, которые действуют в глубинах их организма и имеют над ними непреодолимую принудительную власть. Но правомерно ли смешивать подобного рода поступки с такими, при совершении которых человек сознает не только самый поступок, но и основания, побуждающие его к нему? Разве все поступки человека однородны? Можно ли ставить научно на одну доску деяние воина на поле битвы, научного исследователя в лаборатории, государственного мужа в запутанных дипломатических обстоятельствах и поступок младенца, просящего молока? Пожалуй

верно, что лучше всего попытаться разрешить задачу там, где дело обстоит наиболее просто. Но уже не раз отсутствие способности различения вызывало бесконечную путаницу. А разница между тем, знаю ли я сам, почему я нечто делаю, или я этого не знаю, все же достаточно глубока. Поначалу кажется, что дело здесь обстоит самым простым образом. И все-таки противники свободы никогда не ставят вопроса: имеет ли для меня побудительный мотив моего действия, который я познаю и постигаю, принудительное значение в том же смысле, как и органический процесс, заставляющий ребенка помогать молоку.

Эдуард фон Гартман утверждает в своей «феноменологии нравственного сознания», что человеческое воление зависит от двух главных факторов: от побудительных причин и от характера. Если считать всех людей одинаковыми или по меньшей мере различие между ними незначительным, то их воление предстает определенным извне, а именно – обступающими их обстоятельствами. Но если принять во внимание, что различные люди делают то или иное представление побудительной причиной своего поступка только в том случае, если характер их таков, что соответствующее представление вызывает в них желание, то человек является определенным к поступку изнутри, а не извне. И поскольку человек должен навязанное ему извне представление сообразно своему характеру сделать сначала побудительной причиной, то он полагает, что он свободен, т. е. не зависим от внешних побудительных причин. Но истина, по Эдуарду фон Гартману, заключается в том, что «хотя мы и сами возводим сначала представления в мотивы, мы все же делаем это не произвольно, а по необходимости нашего характерологического предрасположения и, следовательно, менее всего свободно». Однако и здесь остается совершенно непринятым во внимание различие между побудительными причинами, которым я даю действовать на меня только после того, как я их осознал, и такими причинами, которым я следую без ясного знания о них. Но это непосредственно приводит к точке зрения, с которой здесь должна быть рассмотрена проблема. Можно ли ставить вопрос о свободе нашей воли вообще односторонне и сам по себе? И если нельзя, то с каким другим вопросом он должен быть необходимо связан?

Если существует различие между сознательной побудительной причиной моей деятельности и бессознательным побуждением, то и поступок, который влечет за собой первая, нужно оценивать иначе, чем поступок, вызванный слепым влечением. Таким образом вопрос об этом различии и будет первым. И только от ответа на него будет зависеть та позиция, которую мы должны занять по отношению к вопросу о свободе в собственном смысле слова. Что значит иметь знание о причинах своей деятельности? Этот вопрос слишком мало принимали во внимание, так как, к сожалению, всегда разрывали на две части то, что представляет собой нераздельное целое: человека. Отличали действующего и познающего, причем упускался из виду именно тот, о ком прежде всего идет речь: действующий из познания.

Говорят: человек свободен, когда он находится под властью только своего разума, а не животных влечений. Или же: свобода – это умение определять свою жизнь и деятельность сообразно целям и решениям.

Но от подобного рода утверждений нет никакого проку. Ибо в том-то и вопрос: действуют ли на человека разум, цели и решения с такой же принудительностью, как и животные влечения? Если разумное решение возникает во мне без моего участия и с такою же необходимостью, как голод и жажда, то я могу следовать ему только вынужденно, и моя свобода есть лишь иллюзия.

Другое расхожее выражение гласит: быть свободным – не значит мочь хотеть того, чего хочешь, но мочь делать то, что хочешь. Этой мысли дал резко очерченное выражение поэт-философ Роберт Гамерлинг в своей «Атомистике воли»: «Человек, разумеется, может делать то, что он хочет, но он не может хотеть того, чего он хочет, потому что его воля определена мотивами. – Он не может хотеть, чего он хочет? Попробуйте-ка внимательнее подойти к этим словам. Есть ли в них разумный смысл? Итак, свобода воления должна состоять в

том, чтобы можно было хотеть чего-нибудь без основания, без мотива? Но что же значит хотеть, как не то, что у кого-то есть основание охотнее делать то, а не иное, или добиваться того, а не иного? Хотеть чего-нибудь без основания, без мотива означало бы: хотеть чего-нибудь, в то же время не хотя его. С понятием хотения неразрывно связано понятие мотива. Без определяющего мотива – воля есть пустая способность, только благодаря мотиву становится она деятельной и реальной. Итак, это совершенно верно: человеческая воля «несвободна» в том смысле, что ее направление всегда определено сильнейшим из мотивов. Но с другой стороны, следует признать, что бессмысленно противопоставлять этой «несвободе» другую мыслимую «свободу» воли, которая доходила бы до того, чтобы мочь хотеть то, чего не хочешь» («Атомистика воли», т. 2).

Но и здесь речь идет лишь о мотивах вообще и упускается из виду различие между бессознательными и сознательными мотивами. Если на меня действует мотив и я вынужден следовать ему, так как он оказывается «сильнейшим» из ему подобных, то мысль о свободе перестает иметь смысл. Какой толк для меня в том, могу ли я что-либо сделать или нет, если сделать это принуждает меня мотив? Дело идет поначалу не о том, могу ли я сделать что-либо или нет, когда мотив уже подействовал на меня, а о том, существуют ли только такие мотивы, которые действуют с принудительной необходимостью. Если я должен хотеть чего-либо, то мне в зависимости от обстоятельств глубоко безразлично, могу ли я также и сделать это. Если вследствие моего характера и господствующих вокруг меня обстоятельств мне навязывается какой-нибудь мотив, который для моего мышления оказывается неразумным, то мне следовало бы даже радоваться невозможности сделать то, чего я хочу.

Дело не в том, могу ли я привести в исполнение принятое решение, а в том, как возникает во мне это решение.

Отличие человека от всех других органических существ лежит в его разумном мышлении. Способностью к деятельности он владеет сообща с другими организмами. Если для освещения понятия свободы человеческой деятельности мы будем искать аналогии в животном мире, то от этого мы ничего не выиграем. Современному естествознанию милы такие аналогии. И когда ему удастся найти у животных что-либо, похожее на человеческое поведение, оно полагает, что тем самым затронут самый важный вопрос науки о человеке. К каким недоразумениям приводит это мнение, видно, например, из книги П. Рэ «Иллюзия свободы воли», 1885, в которой он говорит о свободе следующее: «Если нам кажется, что движение камня необходимо, а хотение осла не необходимо, то это легко объяснить. Ведь причины, движущие камень, находятся вовне и видимы. Причины же, вследствие которых осел хочет, – находятся внутри его и невидимы: между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла... Мы не видим причинной обусловленности и думаем, следовательно, что ее нет. Хотя хотение, говорим мы, и есть причина того, почему осел повернулся, но само оно не обусловлено – оно есть абсолютное начало». Итак, и здесь снова просто оставляются без внимания такие поступки человека, при которых ему присуще сознание причин своего поведения, ибо Рэ провозглашает, что «между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла». Что существуют поступки, – правда, не осла, а человека, – при которых между нами и поступком лежит осознанный мотив, об этом Рэ, судя уже по этим его словам, даже и не подозревает. Несколькими страницами ниже он подтверждает это еще и в следующих словах: «Мы не воспринимаем причин, которыми обуславливается наше хотение, и оттого мы думаем, что оно вообще не обусловлено причинно».

Но довольно примеров, доказывающих, что многие борются против свободы, не зная при этом, что такое свобода вообще.

Само собой разумеется, что не может быть свободным поступок, о котором совершающий его не знает, почему он его совершает. Но как обстоит дело с поступком, причины которого известны? Это приводит нас к вопросу: каково происхождение и значение мышле-

ния. Ибо без познания мыслительной деятельности души невозможно понятие знания о чем-либо, следовательно – и о каком-либо поступке. Познав, что означает вообще мышление, нам будет легко уяснить и ту роль, которую мышление играет в человеческой деятельности. «Только мышление делает душу, которой одарено и животное, духом», правильно замечает Гегель, и оттого мышление налагает и на человеческую деятельность свой своеобразный отпечаток.

Этим отнюдь не сказано, что вся наша деятельность вытекает из трезвых соображений нашего рассудка. Я совершенно далек от того, чтобы признавать за человеческие, в высшем смысле слова, только те поступки, которые возникают из отвлеченного суждения. Но как только наша деятельность поднимается над областью удовлетворения чисто животных влечений, наши побудительные причины всегда оказываются пронизанными мыслью. Любовь, сострадание, патриотизм вот движущие силы деятельности, не поддающиеся разложению на холодные понятия рассудка. Говорят: сердце, душа вступают здесь в свои права. Без сомнения. Но сердце и душа не создают побудительных причин для деятельности. Они их предполагают и принимают в свою сферу. В моем сердце возникает сострадание, когда в моем сознании появляется представление о возбуждающем сострадание лице. Путь к сердцу проходит через голову. Не является исключением здесь и любовь. Когда она не является просто проявлением полового влечения, она основывается на представлениях, образуемых нами о любимом существе. И чем идеальнее эти представления, тем большее блаженство дает любовь. Также и здесь мысль является родительницей чувства. Говорят: любовь делает слепым к слабостям любимого существа. Но можно сказать и наоборот: любовь открывает глаза как раз на его преимущества. Многие проходят мимо этих преимуществ, ничего не подозревая и не замечая их. Но вот же один видит их, и именно оттого в душе его пробуждается любовь. Он не сделал ничего иного, как только образовал себе представление о том, о чем сотни других людей не имеют никакого. У них нет любви потому, что им недостает представления.

Мы можем подходить к вопросу с какого угодно конца: все яснее должно становиться, что вопрос о сущности человеческой деятельности предполагает другой: о происхождении мышления. Поэтому я обращаюсь сначала к этому вопросу.

II. Основное побуждение к науке

Две Души живут, Ах! В моей груди,
Одна желает отделить себя от другой:
Одна держится в грубом любовном удовольствии
За мир сковывающими органами;
Другая поднимает себя властно из пыли
К полям высоких предков.

(Фауст, I)

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen:
Die eine h lt in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

В этих словах Гете выражает черту характера, корнящуюся глубоко в человеческой природе. Человек не является целостно организованным существом. Он всегда требует больше, чем мир дает ему добровольно. Потребности дала нам природа; среди них есть такие, удовлетворение которых она предоставляет нашей собственной деятельности. Обильны дары, доставшиеся нам, но еще обильнее наши желания. Мы словно бы рождены для недовольства. Наше стремление к познанию – лишь особый случай этого недовольства. Мы дважды смотрим на дерево. Один раз мы видим его ветви в покое, другой раз – в движении. Мы не удовлетворяемся этим наблюдением. Почему дерево представляется нам один раз в покое, другой раз в движении – так спрашиваем мы. Каждый взгляд на природу вызывает в нас целое множество вопросов. С каждым противостоящим нам явлением нам дается вместе с тем и некая задача. Каждое переживание становится для нас загадкой. Мы видим, как из яйца вылупляется существо, похожее на самку; мы спрашиваем о причине этого сходства. Мы наблюдаем у живого существа рост и развитие, приводящие его к известной степени совершенства; мы ищем условий этого опыта. Нигде не довольствуемся мы тем, что простирает природа перед нашими чувствами. Всюду мы ищем того, что называется объяснением фактов.

Преобладание того, что мы ищем в вещах, над тем, что нам дано в них непосредственно, расщепляет все наше существо на две части; мы приходим к сознанию нашей противоположности миру. Мы противопоставляем себя миру как самостоятельное существо. Вселенная является нам в двух противоположностях: я и мир.

Мы воздвигаем это средостение между собой и миром, как только в нас вспыхивает сознание. Но никогда не теряем мы чувства, что мы все же и сами принадлежим миру, что существует связь, соединяющая нас с ним, что мы представляем собой существо не вне, а внутри Вселенной.

Это чувство вызывает стремление преодолеть противоположность, перекинуть мост через нее. И в преодолении этой противоположности состоит в конечном счете все духовное стремление человечества. История духовной жизни есть постоянное искание единства между нами и миром. Религия, искусство и наука в одинаковой степени преследуют эту цель. Религиозно-верующий человек ищет в откровении, сообщаемом ему Богом, решения миро-

вых загадок, которые задает ему его неудовлетворенное одним миром явлений Я. Художник стремится выразить в веществе идеи своего Я, чтобы примирить свою внутреннюю жизнь с внешним миром. И он испытывает неудовлетворенность от голого мира явлений, пытаясь втворить в него то большее, что таит в себе его запредельное этому миру Я. Мыслитель ищет законы явлений: он стремится пронизать мыслью то, что он узнает посредством наблюдения. Лишь сделав содержание мира содержанием нашей мысли, мы снова находим ту связь, от которой сами себя отделили. Правда, мы увидим позднее, что эта цель достигается лишь при гораздо более глубоком понимании задач научного исследователя, чем это часто происходит. Ситуация, которую я здесь изложил, выступает перед нами в одном всемирно-историческом явлении: в противоположности целостного миропонимания, или монизма, и теории двух миров, или дуализма. Дуализм обращает свой взор только на осуществленное человеческим сознанием деление между Я и миром. Все его стремление является бессильной борьбой, направленной на примирение этих противоположностей, которые он называет то духом и материей, то субъектом и объектом, то мыслью и явлением. Он чувствует, что должен существовать мост между обоими мирами, но он не в состоянии его найти. Переживая себя как «Я», человек не может мыслить это «Я» иначе, как на стороне духа. А противопоставляя этому Я мир, он вынужден причислять к последнему данный его внешним чувствам мир восприятий, мир материальный. Тем самым человек включает самого себя в противоположность духа и материи. Он тем более вынужден поступать таким образом, что к материальному миру принадлежит его собственное тело. «Я» принадлежит, как часть, к духовному, а материальные вещи и процессы, воспринимаемые внешними чувствами, к «миру». Все загадки, относящиеся к духу и материи, человек должен снова найти в основной загадке своего собственного существа. Монизм обращает свой взор только на единство и пытается отрицать или сгладить уже существующие противоположности. Ни одно из обоих воззрений не может удовлетворить, так как они не в состоянии справиться с фактами. Дуализм рассматривает дух (Я) и материю (мир) как две принципиально различные сущности, и поэтому не может понять, как они могут воздействовать друг на друга. Как может дух знать то, что происходит в материи, если ее своеобразная природа совершенно чужда ему? Или как может он при этих условиях действовать на нее таким образом, чтобы его намерения превратились в поступки? Для разрешения этих вопросов были выставлены самые остроумные и самые нелепые гипотезы. Но и с монизмом дело обстоит пока немногим лучше. Он пытался до сих пор выйти из затруднения трояким способом: либо отрицая дух и становясь материалистом, либо отрицая материю, чтобы искать спасения в спиритуализме, либо, наконец, утверждая, что и в простейшем существе материя и дух неразрывно связаны между собой, и, значит, нет ничего удивительного, если оба эти способа существования, которые ведь нигде не разделены, выступают и в человеке.

Материализм никогда не может дать удовлетворительного объяснения мира. Ибо каждая попытка объяснения должна начинаться с образования мыслей о мировых явлениях. Поэтому материализм начинает с мысли о материи или о материальных процессах. Таким образом он имеет перед собой уже две различных области фактов: материальный мир и мысли о нем. Он пытается понять последние тем, что рассматривает их как чисто материальный процесс. Он полагает, что мышление в мозгу совершается приблизительно так же, как пищеварение в животных органах. И подобно тому как он приписывает материи механические и органические действия, точно так же приписывает он ей и способность мыслить при известных условиях. Он забывает, что он только переместил проблему. Вместо того чтобы приписать способность мышления самому себе – он приписывает ее материи. И тем самым он снова оказывается у своей исходной точки. Каким образом материя достигает того, чтобы размышлять о своем собственном существе? Почему она не просто довольна собой и не принимает просто своего существования? Материалист отводит взгляд от определенного субъ-

екта, от нашего собственного Я и приходит к неопределенному, туманному образованию. А здесь его встречает та же самая загадка. Материалистическое воззрение не в состоянии разрешить проблему – оно может ее только передвинуть.

Как же обстоит дело со спиритуалистическим воззрением? Чистый спиритуалист отрицает материю в ее самостоятельном бытии и рассматривает ее лишь как продукт духа. Он тотчас же оказывается прижатым к стене, как только делает попытку применить это мировоззрение к разгадке собственного человеческого существа. Нашему Я, которое может быть поставлено на сторону духа, непосредственно противостоит чувственный мир. К нему, по видимому, не открывается духовного доступа; он должен быть воспринят и пережит Я посредством материальных процессов. Таких материальных процессов Я не находит в себе самом, если оно хочет сохранить значимость только духовного существа. В том, что оно духовно вырабатывает себе, никогда не заключается чувственного мира. «Я» оказывается как бы вынужденным признать, что мир остался бы недоступным для него, если бы оно не поставило себя недуховным образом в какое-то отношение к нему. Равным образом мы бываем вынуждены, приступая к деятельности, переводить наши намерения в действительность при помощи материальных веществ и сил. Таким образом мы зависим от внешнего мира. Самый крайний спиритуалист или, если угодно, представляющий собой, благодаря абсолютному идеализму, тип крайнего спиритуалистического мыслителя, – это Иоганн Готлиб Фихте. Он пытался вывести все мироздание из «Я». Чего ему при этом действительно удалось достигнуть, так это величественного мысленного образа мира без всякого опытного содержания. Материалисту так же невозможно декретом устранить дух, как и спиритуалисту материальный внешний мир. Поскольку человек, направляя познание на «Я», воспринимает сначала действие этого «Я» в мысленной проработке мира идей, то спиритуалистически направленное мировоззрение при взгляде на собственное человеческое существо может почувствовать искушение признать и в области духа один только этот мир идей. Спиритуализм становится таким образом односторонним идеализмом. Он не приходит к тому, чтобы через мир идей искать духовный мир; он видит духовный мир в самом мире идей. Благодаря этому он оказывается вынужденным, словно зачарованный, остановиться со своим мирозерцанием в пределах деятельности самого «Я».

Примечательную разновидность идеализма представляет собой воззрение Фридриха Альберта Ланге, как оно изложено в его зачитанной «Истории материализма». Он принимает, что материализм совершенно прав, когда он все явления мира, включая наше мышление, объявляет продуктом чисто вещественных процессов; но только и обратно: материя и ее процессы сами суть также продукты нашего мышления. «Внешние чувства дают нам... действия вещей, а не точные образы их, или того менее сами вещи. Но к этим обнаруживающимся действиям принадлежат и внешние чувства, вместе с мозгом и мыслимыми в нем молекулярными колебаниями». То есть наше мышление вызывается материальными процессами, а эти процессы – мышлением «Я». – Таким образом философия Ланге есть не что иное, как переведенная на язык понятий история храброго Мюнхгаузена, держащего себя в воздухе за собственную косу.

Третья форма монизма – это та, которая уже в простейшем существе (атом) усматривает соединение обеих сущностей – материи и духа. Но и этим не достигается ничего, кроме того, что вопрос, возникающий собственно в нашем сознании, переносится на другую арену. Каким образом простое существо приходит к двоякому проявлению себя, раз оно представляет собой нераздельное единство?

На все эти точки зрения должно возразить, что основное и исконное противоречие встречается нам впервые в нашем собственном сознании. Это мы сами, отделяющиеся от материнской почвы природы и противопоставляющие себя «миру» как «Я». Классически высказывает это Гете в своей статье «Природа», хотя его манера на первый взгляд и может

показаться совершенно ненаучной: «Мы живем среди нее (природы) и чужды ей. Она непрестанно говорит с нами, но не выдает нам своей тайны». Но Гете знает и обратную сторону: «Все люди в ней и она во всех». Сколь верно то, что мы отчудились от природы, столь же верно и наше чувство, что мы находимся в ней и принадлежим к ней. Деятельность, которая живет в нас, может быть только ее собственной деятельностью.

Мы должны снова найти путь, ведущий к ней. Простое соображение может указать нам этот путь. Хотя мы и оторвались от природы, но должны же мы были и принять нечто от нее в наше собственное существо. Эту природную сущность, заключенную в нас самих, предстоит нам отыскать; тогда мы снова найдем и связь. Вот что упускает из виду дуализм. Он считает внутренний мир человека совершенно чуждым природе духовным существом и тщится прицепить его к природе. Ничего удивительного, что ему не удастся найти соединительного звена. Мы можем найти природу вне нас лишь тогда, когда мы сначала узнаем ее в нас. То, что подобно ей в нашем собственном внутреннем мире, и будет нашим проводником. Этим предначертан наш путь. Мы не хотим создавать никаких умозрений о взаимодействии между природой и духом. Но мы хотим погрузиться в глубины нашего собственного существа, чтобы найти там те элементы, которые нам удалось спасти при нашем бегстве из мира природы. Исследование нашего существа должно дать нам решение загадки. Мы должны прийти к той точке, где мы можем сказать себе: здесь мы уже не одно только «Я», здесь лежит нечто большее, чем «Я». Я заранее готов к тому, что, дочитав до этого места, иные найдут мои рассуждения не отвечающими «современному уровню науки». Я могу им только возразить, что до сих пор я хотел иметь дело не с какими-нибудь научными данными, а с простым описанием того, что переживает каждый в своем собственном сознании. Если при этом и попадались отдельные фразы о попытках примирения сознания с миром, то единственно с целью сделать более ясными факты как таковые. Оттого-то я и не придавал особого значения тому, чтобы употреблять отдельные выражения, как-то «Я», «дух», «мир», «природа» и т. д. в том точном смысле, как это принято в психологии и философии. Повседневное сознание не знает резких разделений, принятых в науке, а до сих пор дело шло лишь об описании повседневного фактического положения вещей. Для меня важно не то, как наука до сих пор интерпретировала сознание, а то, как оно ежечасно живет.

III. Мышление на службе у миропонимания

Когда я наблюдаю, как бильярдный шар, получив толчок, передает свое движение другому шару, то я не оказываю никакого влияния на ход этого наблюдаемого процесса. Направление движения и скорость второго шара обусловлены направлением и скоростью первого. Пока я ограничиваюсь простой ролью наблюдателя, я лишь тогда в состоянии сказать что-либо о движении второго шара, когда оно наступило. Иначе обстоит дело, когда я начинаю размышлять о содержании моего наблюдения. Мое размышление имеет целью образовать понятия о процессе. Я привожу понятие упругого шара в связь с некоторыми другими понятиями механики и принимаю во внимание особые обстоятельства, влияющие в данном случае. К процессу, совершающемуся без моего участия, я пытаюсь добавить второй, происходящий в сфере понятий. Последний зависит от меня. Это обнаруживается в том, что я могу ограничиться одним только наблюдением и отказаться от всякого поиска понятий, если не имею в этом потребности. Но поскольку такая потребность существует, то я успокаиваюсь лишь тогда, когда привожу понятия шара, упругости, движения, толчка, скорости и т. д. в определенную связь с наблюдаемым процессом. И если достоверно то, что механический процесс совершается независимо от меня, то столь же достоверно и то, что понятийный процесс не может произойти без моего содействия.

Действительно ли эта моя деятельность является следствием моего самостоятельного существа, или же правы современные физиологи, утверждающие, что мы не можем мыслить, как хотим, а должны мыслить, как это определяют наличествующие в нашем сознании мысли и сочетания мыслей (ср. Циген, «Руководство по физиологической психологии»), — это станет предметом дальнейшего рассмотрения. Пока же мы собираемся лишь установить тот факт, что мы чувствуем себя постоянно вынужденными подыскивать к данным нам без нашего содействия предметам и процессам понятия и сочетания понятий, стоящие в определенном отношении к ним. Является ли эта деятельность на самом деле нашей деятельностью, или мы выполняем ее по неотвратимой необходимости, это мы пока оставим в стороне. Бесспорно то, что на первый взгляд она нам является как наша. Мы знаем совершенно точно, что вместе с предметами нам не сразу бывают даны их понятия. Что я сам являюсь деятельным участником, это может покоиться на видимости; во всяком случае непосредственному наблюдению дело представляется именно так. Вопрос в следующем: что выигрываем мы, подыскивая к некоему процессу понятийный эквивалент?

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.