

Р. Штайнер

## Естественно-научные труды Гете

### GA 1

Естественнонаучные труды Гете с вводными статьями, пояснительными заметками и комментариями в тексте, изданы Рудольфом Штейнером, тома I—V, немецкий оригинал – фотомеханический оттиск первого издания в "Немецкой национальной литературе"<sup>1</sup>

1883 г.

### *Препринт*

12.10.2008 (корректурa не завершена)

---

<sup>1</sup> Примечания наборщицы текста Р. Г. Идлис.

*Этот текст - перепечатка самиздатовской копии русского перевода, сделанного неизвестным переводчиком. Нечитабельные места и отсутствующие строки были восстановлены по английскому переводу. По нему же был, по возможности, выправлен и текст в тех местах, где смысл казался утраченным или искаженным. Поскольку я не могла производить сверку перевода с немецким оригиналом, данный перевод следует рассматривать, как черновой, предварительный. **Примечания пока не переведены.** Надеюсь, что когда-нибудь найдется кто-то, владеющий русским и немецким, кто доведет эту работу до должной кондиции, ибо эту первую книгу Рудольфа Штайнера необходимо досконально проработать каждому, кто хочет считать себя современным образованным человеком.*

*В подстраничных примечаниях даны пояснения философских терминов и иных редко употребляемых слов.*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Введение .....	3
II. Становление учения о метаморфозе.....	5
III. Становление мыслей Гете об образовании животных. ....	20
IV. О существе и значении сочинений Гете об органическом образовании.....	37
V. Завершение рассмотрения морфологических воззрений Гете. ....	66
VI. Гетевский способ познания. ....	68
VII. Об упорядочении естественнонаучных работ Гете. ....	74
VIII. От искусства к науке.....	76
IX. Гетевская теория познания. ....	80
X. Знание и действие в свете гетевского образа мыслей. ....	98
1. Методология.....	98
2. Догматический и имманентный методы.....	103
3. Система наук .....	108
4. О границах познания и образовании гипотез.....	114
5. Этические и исторические науки .....	115
XI. Отношение гетевского образа мыслей к другим воззрениям.....	127
XII. Гете и математика. ....	142
XIII. Основной геологический принцип Гете. ....	145
XIV. Метеорологические представления Гете.....	149
XV. Гете и естественнонаучный иллюзионизм. ....	150
XVI. Гете как мыслитель и исследователь. ....	154
1. Гете и современное естествознание .....	154
2. «Прафеномен».....	160
3. Система естественных наук.....	168
4. Система учения о цвете. ....	170
5. Гетевское понятие пространства. ....	173
6. Гете, Ньютон и физики.....	176
XVII. Гете против атомизма. ....	180
XVIII. Мировоззрение Гете в его «Изречениях в прозе».....	196
ПРИМЕЧАНИЯ.....	204

## I. Введение

18 августа 1787 года Гете пишет из Италии Кнебелю: «После того, что я видел в Неаполе и в Сицилии, наблюдая растения и рыб, я попытался бы, будь я на десять лет моложе, совершить путешествие в Индию – *не для того, чтобы открыть новое*, но чтобы рассмотреть уже открытое на свой лад».

В этих словах выражена точка зрения, с которой мы должны рассматривать научные работы Гете. Он никогда не стремился к открытию новых фактов, но к открытию *новых точек зрения*, нового способа рассмотрения природы. Конечно, Гете сделал ряд крупных открытий, таких как межчелюстная кость и позвонковая теория черепа в остеологии, идентичность всех растительных органов с листом в ботанике. Но как живую душу всех этих открытий мы должны рассматривать /его/ величественное воззрение на природу, которое является их носителем. В учении об органах мы должны, прежде всего, иметь в виду величественное, оставляющее все остальное в тени, открытие *самого существа организма*. Тот принцип, посредством которого существует организм, как Гете представлял себе это, причины, следствиями которых является внешнее выражение жизни, и именно все то, что мы с принципиальной точки зрения можем спросить об этом, предлагает это существо<sup>1</sup>.

Тот, кто считает заранее такую цель недостижимой, тот никогда не придет к пониманию гетевского воззрения на природу. Тот же, кто непредвзято подойдет к изучению этого вопроса, тот, в конце концов, конечно, придет к утвердительному ответу. У некоторых могут возникнуть сомнения вследствие некоторых замечаний самого Гете, таких, как, например, следующее: «Нам следует... *без претензий на открытие первоосновы природных влияний*, направить наше внимание на выражение сил, посредством которых растение раз-за-разом образует один и тот же орган». Однако такие высказывания у Гете направлены не на отрицание принципиальной возможности познания существа вещи, но он предостерегал от поспешного суждения о физически-механических условиях, лежащих в основе организма, поскольку он знал, что такие вопросы могут быть решены только с течением времени.

С самого начала это было целью всех его стремлений в отношении органической естественной науки; на пути к ней эти отдельные открытия получались сами собой. Гете должен был их сделать, если он

не хотел, чтобы они мешали его продвижению. Для него естествознание, которое не знало существования жизненных процессов и рассматривало организм просто как взаимосвязь частей, различаемых по их внешним признакам, как это делается при рассмотрении неорганических вещей, – для него такое естествознание должно было ошибаться также и при рассмотрении отдельных вещей, показывать их в ложном свете. На самих отдельных вещах, естественно, такое заблуждение не видно. Мы познаем это только понимая организм, поскольку рассмотрение отдельных частей самих по себе, изолированно, не несет в себе принцип их объяснения. Они могут быть объяснены только природой целого, поскольку то, что дают им сущность и значение – суть *целое*. Только потому что Гете открывалась природа целого, ему становились видны и эти ошибочные рассуждения. Они не вписывались в его теорию существа живого, они находились в противоречии с ней. Если он хотел идти своим путем, то он должен был удалить предрассудки такого рода. Так обстояло дело и с межчелюстной костью. Эти открытия не были самоцелью – они появлялись в результате установления центрального открытия. Так обстояло дело, например, с межчелюстной костью. Факты, которые только тогда имеют ценность и интерес, когда они используются такой теорией, как теория позвоночной природы черепа, были той прежней науке неизвестны. Все эти препятствия должны были быть убраны с пути посредством отдельных открытий. Они появлялись у Гете не как самоцель, они должны были быть сделаны, чтобы установить величественную мысль, это – *центральное открытие*. Без сомнения, современники Гете рано или поздно пришли бы к этим наблюдениям, и сегодня они были бы известны и без участия Гете, но нельзя также отрицать, что без участия Гете это величайшее, всю органическую природу обнимающее открытие<sup>ii</sup> до нынешнего времени не могло бы быть сделано кем-то другим, ибо до нынешнего времени оно еще не нашло сколько-нибудь удовлетворительного признания.

Мы ни в коем случае не хотим этим сказать, что воззрение Гете вообще никем не было понято. Напротив, мы снова пользуемся случаем указать на ряд личностей, которые проявили себя как продолжатели и разработчики гетевских идей. В этом ряду стоят такие имена, как Фойгт, Нос из Ейзенберга, Дальтон (старый и молодой), Шельвер, с.г. Карус, Мартиус и т.д. Но они строили свои системы на основании воззрения, изложенного в сочинениях Гете, и как раз о них нельзя сказать, что *без Гете* они не смогли бы создать свои понятия. Напротив, современники Гете, например, Нобефи в Готтингене,

самостоятельно пришли к межчелюстной кости, или Окен – к позвоночной теории. В принципе, /по большому счету, ведь/ безразлично открыл ли Гете какой-нибудь факт впервые, или он повторил чье-либо открытие: только поскольку оно включено в его воззрение на природу, оно получает свое настоящее значение. Это как раз до сих пор и оставляли без внимания. Чрезмерно превознося эти отдельные факты, вступали в полемику. Часто указывали на уверенность Гете в консеквенции<sup>2</sup> природы, но при этом не замечали, что тем самым дается только второстепенная, не имеющая большого значения характеристика гетевского мировоззрения, и что, например, в отношении организма главное – это показать, какой природы то, что заказывает эту консеквенцию. Если мы назовем это *типом*, необходимо сказать, в чем заключается *существо типа* в определении Гете.

Главное в метаморфозе растений заключается, например, не в открытии отдельных фактов, что лист, чашечка, крона и т.д. являются идентичными органами, но в величественном мыслительном строении живого целого взаимодействующих законов образования, которые из него исходят и которые из себя определяют частное, т.е. отдельные ступени развития. Величие этой мысли, которую Гете пытался распространить также и на животный мир, тогда станет ясным тому, кто попытается оживить ее в своем духе, размышляя о ней, Ему станет тогда ясно, что она суть, переведенная *в идею* природа самого растения, которая живет в нашем духе так же, как и в объекте; он также увидит, как организм оживет до мельчайших частей, если он будет представлять его себе не как мертвый, замкнутый /в себе самом заключенный/ предмет, но как развивающийся, проходящий становление, беспокойный в самом себе. По мере того, как в дальнейшем мы попытаемся намеченное здесь представить более обстоятельно, нам представится также истинное отношение гетевского воззрения на природу к воззрениям нового времени, а именно к теории эволюции в ее современной форме.

## II. Становление учения о метаморфозе.

---

<sup>2</sup> КОНСЕКВЕНЦИЯ – [лат. consequentia – следствие] – 1) результат, последствие, итог; 2) логическое заключение, вывод. (Словарь иностранных слов. Комлев Н.Г., 2006)

Если проследить историю становления гетевских мыслей относительно образования организмов, то можно легко усомниться относительно вклада, прописываемого юности поэта, т.е. периоду времени до его приезда в Веймар. Сам Гете очень мало думал о своих естественнонаучных знаниях в это время: «О том..., что, собственно говоря, называют внешней природой, я не имел никакого понятия и ни малейшего знания о ее так называемых трех царствах». Основываясь на этом высказывании, приписывают, по большей части, начало его естественнонаучных размышлений времени его прибытия в Веймар. Необходимо, однако, чтобы дух его воззрений не остался непонятым, рассмотреть более ранний отрезок времени. Живая сила, направлявшая его занятия в этом направлении, проявилась уже в его ранней юности.

Когда Гете прибыл в Лейпцигский университет, во всех естественнонаучных устремлениях его господствовал дух, характерный для большей части восемнадцатого столетия, /дух,/ который раздирает всю науку на две противоположности, в объединении которых не чувствовали никакой необходимости. На одной стороне стояла философия Христиана Вольфа (1679 – 1754), которая двигалась в совершенно абстрактном элементе, на другой находились отдельные ветви науки, которые терялись во внешнем описании бесконечных подробностей, и которым недоставало стремления найти в мире объектов высший принцип. Эта философия не могла найти путь из сферы общих понятий в царство непосредственной действительности, индивидуального бытия. Она со всей обстоятельностью излагала само собой разумеющиеся вещи. Из нее можно было узнать, что *вещь* – это нечто, не содержащее в себе противоречий, что есть конечная и бесконечная субстанция и т.д. Если с этими общими понятиями подступиться к вещи для того, чтобы понять ее действие в жизни, то становишься полностью беспомощным, ибо мы не можем найти никакого применения этих понятий к миру, в котором мы живем и который мы хотим понять. Окружающие же нас вещи описывались совершенно беспомощным образом, чисто по внешнему виду, по их внешним признакам. Итак, перед нами наука принципов, которой не хватало живого содержания, живого углубления в непосредственную действительность, а также беспринципная наука, которой не доставало идеального содержания; без опосредования друг друга обе остаются бесплодными. Здоровую натуру Гете в равной мере отталкивали обе крайности<sup>iii</sup>, и в противодействии им развились в нем те представления, которые впоследствии привели его к такому постижению природы, в

котором идея и опыт, взаимно проникая друг в друга, оживляли и сливали друг друга в единое целое.

Понятие, которое менее всего могло быть постигнуто этими крайностями, развилось у Гете прежде всего – это *понятие жизни*. Живое существо, если мы его наблюдаем со стороны его внешнего явления, представляется нам множеством частных, которые мы определяем как его члены или органы. Описание этих членов, их формы, разнообразного положения, величины и т.д. может явиться предметом далеко идущих рассмотрений, которые ориентированы во втором из описанных нами направлений /естествознания/. Но таким же образом может быть организована любая механическая связь неорганических тел. Но при этом полностью забывают, что при рассмотрении организма должно быть прежде всего установлено, что внешнее явление находится под господством внутреннего принципа, что в каждом органе действует целое. Это внешнее явление, т.е. пространственная расположенность членов может быть наблюдаема и после разрушения жизни, ибо она продолжается еще некоторое время. Но то, что мы имеем перед собой в мертвом организме, поистине, не является больше организмом. Здесь исчез принцип, пронизывающий собой все частности. *Всякому воззрению, разрушающему жизнь, чтобы познать жизнь, Гете противопоставил возможность и необходимость высшего.* Мы видим это уже из письма, относящегося к Страсбургскому периоду, датированного 14 июля 1770 года, где Гете пишет о бабочке: «Бедное животное бьется в сети, теряет свою прекрасную окраску и, когда оно внезапно схвачено, остается окоченевшим и безжизненным. Труп – это не целое животное, ему должна быть присуща еще одна, самая главная составная часть – *жизнь...*» То же воззрение выражено также в следующих строках «Фауста»:

«Кто хочет познать и описать живое,  
Прежде всего изгоняет из него дух,  
Тогда имеет он в наличии части,  
Недостает только, увы, только духовной связи!»<sup>iv</sup>

Но Гете не остается при таком отрицании познания, совершенно не свойственном его натуре, но старается все более сформулировать свое собственное, и в тех сведениях, которые мы имеем о его образе мыслей в период с 1769 по 1775 годы, мы находим зерна для развития его последующих работ. Он образует идею существа, у которого каждая

часть оживляет другую, у которого принцип пронизывает все частности. Это звучит в его «Фаусте»:

«Как все соткано в целое,  
И одно действует и живет в другом ».

И в «Сатире»:

«Как в *невещи* пробивается *правець*,  
Светом пронизывая ночь,  
Проникая в глубины всех существ,  
Чтобы замкнуть рождающийся поток  
Желаний и элементов,  
С жадностью втекающих друг в друга,  
*Всем пронизанное, все пронизывающее*».

Это существо мыслится так, что оно подвержено постоянным изменениям во времени, но на каждой ступени превращений открывается нам одно и то же существо, которое во всех изменениях утверждает себя, как неизменное, пребывающее. И в «Сатире» он говорит далее об этой «*невещи*»

«Восходя и заходя, движется во всем  
Одна вечная Вещь,  
Постоянно изменяясь, постоянно пребывая».

Это можно сравнить с тем, что Гете написал в 1807 году в качестве введения в свое учение о метаморфозе: «Если мы рассмотрим все формы, особенно органические, то нигде не найдем ничего устойчивого, покоящегося, замкнутого /в самом себе/, но все находится в постоянном движении». Этому подвижному он противопоставляет идею, или «удерживаемого в опыте лишь на мгновение» как «пребывающего». Из вышеприведенного места в «Сатиры» отчетливо видно, что основа для его морфологических мыслей была заложена еще до его приезда в Веймар.

Здесь следует отметить, что эта идея живого существа не сразу была обращена на отдельный организм, но таковой представлялась вся Вселенная. Побуждением к этому явились алхимические работы с госпожой фон-Клеттенберг и чтения Теофраста Парацельса после возвращения Гете из Лейпцига. Это были попытки установить посредством какого-нибудь опыта этот пронизывающий всю Вселенную принцип, запечатлев его вещественно<sup>v</sup>. Но это качнувшееся



в сторону *мистического* воззрение было лишь мимолетным эпизодом в гетевском развитии, и скоро он вернулся к более здоровому и объективному образу представлений. Но рассмотрение всего мироздания как единого огромного организма, как это было представлено в цитированных выше местах из «Фауста» и «Сатиры», имело место вплоть до 1780 года. Оно еще раз встречается нам в «Фаусте» там, где Дух Земли представлен как принцип, пронизывающий все организмы

«В жизненном потоке, в буре дел  
Я поднимаюсь и опадаю,  
Тку здесь и там!  
Рождение и смерть,  
Вечное море,  
Сложное плетение,  
Жаркая жизнь».

В это время, когда Гете развивал так определенно свое мировоззрение, в Страсбурге ему попала в руки книжка, в которой утверждалось мировоззрение, прямо противоположное его собственному. Это была «*Systema de la nature*»<sup>vi</sup> Гольдбаха. Если до сих пор Гете порицал только стремление описывать живое как механическую связь отдельных вещей, то в лице Гольдбаха ему встретился философ, который действительно *рассматривал* жизнь как механизм. То, что прежде проистекало из неспособности познавать жизнь в ее корне, здесь вело к убивающей жизнь догме. Гете говорит об этом в «Поэзии и правде»: «Материя должна находиться в вечном движении, и посредством этого движения вправо, влево и во все стороны должна производить бесчисленные феномены бытия. Меня бы это удовлетворило, если бы автор действительно построил мир перед нашими глазами из своей движущейся материи. Однако о природе он знал так же мало, как мы. Поскольку, введя некоторые общие понятия, он тут же оставляет их, чтобы то, что является выше природы или высшей природой в природе, преобразовать в материальную, тяжелую, хотя и подвижную, но без формы и направления природу, и ему представляется это большим достижением». Гете не смог найти здесь ничего, кроме «подвижной материи», и в противоположность этому все яснее образует свои понятия о природе. Мы находим их во взаимной связи в его статье «Природа», написанной в 1780 году. Поскольку в этой статье воедино собраны все мысли Гете о природе, до сих пор

существовавшие в разрозненном виде, эта статья имеет важное значение, в ней выступает идея существа, которое постигается в непрестанном изменении и при этом остается идентичным самому себе: «Все ново и все старо». «Она (природа) вечно изменяется и ни на один момент не остается неподвижной», но «ее законы неизменны». Позже мы увидим, что Гете в бесчисленном множестве растительных обликов искал *одно* прарастение. Эту мысль мы находим намеченной уже здесь: «Всякое ее (природы) произведение имеет свое собственное существо, каждое явление – изолированное понятие, и, тем не менее, все едино». Даже позиция, которую он позже занял в отношении исключительных случаев, а именно – рассматривать их не просто, как отклонение от обычной формы, а объяснять их посредством законов природы – выражена здесь достаточно отчетливо: «Также неестественное – тоже природа», и «ее исключения – редки».

Мы видим, что Гете, еще до приезда в Веймар, образовал определенное понятие об организме. И хотя упомянутая статья «Природа» появилась спустя долгое время после этого, она содержит, по большей части, ранние воззрения Гете. Он тогда еще не обратил еще свое понятие на определенное семейство объектов природы, на отдельные существа. Для этого ему нужен был конкретный мир живых существ в их непосредственной действительности. Отблеск природы, проходящей через человеческий дух, не был элементом, способным вдохновить Гете. Так же не оставили глубокого следа ботанические беседы у надворного советника Людвига в Лейпциге, равно как и застольные беседы с друзьями-медиками в Страсбурге. В отношении научных занятий молодой Гете был совершенно, как Фауст, сожалеющий о свежести прежних восприятий природы, выразивший свое стремление следующими словами:

«Ах, если бы я мог по горным вершинам  
Бродить в твоём (лунном) любимом свете,  
В горных пещерах парить с духами,  
Дышать полной грудью на лугах в твоём  
сумраке».

Исполнением этого его желания кажется нам то, что при переезде его в Веймар он сменил «пыльный городской воздух на сельскую, лесную и садовую атмосферу».

Непосредственным побуждением для изучения растений было его занятие по выращиванию растений в подаренном ему герцогом Карлом

Августом саду. Принятие подарка Гете состоялось 21 апреля 1776 года, и изданный Кейлем «Дневник» сообщает нам о частой работе Гете в саду, которая стала его любимым занятием. Дальнейшее поле для этих устремлений представилось ему в Тюрингском лесу, где он нашел условия для изучения жизни низших организмов. Его особенно интересовали мхи и лишайники. В письме от 31 декабря 1777 года он просит госпожу фон-Штейн присылать ему мхи различных видов, влажные и с корнями, чтобы их можно было выращивать дальше. Нам должно показаться в высшей мере знаменательным, что Гете уже теперь этим миром примитивных организмов, но в дальнейшем законы растительной организации он произвел от высших растений. Мы должны рассматривать это обстоятельство не как обычно это делают, недооценивая значение этих мало развитых существ, но как полностью осознанное и преднамеренное.

С этой поры поэт уже никогда не оставляет растительное царство. Довольно рано он познакомился с сочинениями Линнея. Мы узнаем об этом из его письма к госпоже фон-Штейн в 1782 году.

Стремлением Линнея было в знания о растениях ввести систематический порядок. Для этого должна была быть найдена определенная последовательность, в которой каждый организм должен занимать определенное место, так, чтобы его в любой момент можно было легко найти, чтобы вообще дать средство для ориентирования в безграничном множестве частных. Для этой цели живые существа должны быть испытаны на степень их родства и соответственно этому разделены на группы. Но, поскольку дело было в том, чтобы в системе легко можно было бы найти для каждого растения свое место, то в особенности следовало обратить внимание на те признаки, которыми одно растение отличается от другого. Для того, чтобы невозможно было спутать одно растение с другим, преимущественно отыскивали эти их различительные признаки. При этом Линнеем и его учениками как характеристические рассматривались такие внешние признаки, как величина, число и место отдельных органов. Растения, таким образом, действительно были упорядочены в ряды, но так, как можно было бы упорядочить определенное число неорганических тел – по признакам, характерным для внешнего вида, а не для внутренней сущности растения. Они расположились во внешней рядоположенности, без внутренней необходимой связи. При том существенном понятии, которые Гете имел о природе живого существа, его этот способ рассмотрения удовлетворить не мог. Здесь нигде не исследовалось существо растения. Гете поставил перед собой вопрос: «В чем состоит

это «Нечто», что делает определенное существо растением?». Далее он должен был признать, что это «Нечто» одинаковым образом присутствует во всех растениях. И все же нужно было объяснить бесконечное различие отдельных существ. Как происходит, что это единое открывается в таких многообразных обликах? Это были вопросы, которые возникали у Гете при чтении сочинений Линнея, когда он сказал себе: «То, что он (Линней) с такой мощью пытался разделить, нужно в соответствии с внутренней потребностью моего существа снова соединить».

Примерно в то же время, что и знакомство с Линнеем, он знакомится также с ботаническими соображениями Руссо. 16 июня 1782 года Гете пишет Карлу Августу: «В сочинениях Руссо находятся прекрасные письма о ботанике, в которых понятнейшим и нежнейшим образом он излагает ее некоей даме. Это пример того, как нужно обучать, и дополнение к «Эмилю». Это дало мне повод по-новому представить моим прекрасным подругам прекрасный мир цветов». Стремления Руссо в учении о растениях произвели на Гете глубокое впечатление. Определение соответствующей существу растения номенклатуры, чистота наблюдений, рассмотрение растения самого по себе, отвлекаясь ото всяких принципов полезности, которые выступают у Руссо, все это было совсем в духе Гете. Обоих объединяло также то, что к изучению растений они пришли не в результате специальных научных устремлений, но на основе обычных человеческих мотивов. Одинаковый интерес приковывал их к одному и тому же предмету.

Последующие обстоятельные наблюдения растительного мира приходятся на 1784 год. Барон Вильгельм фон Гляйхен, названный Рюсвум, издал тогда две книжки, посвященные предмету, живо интересовавшему Гете: «Новое из царства растений»<sup>vii</sup> и «Избранные микроскопические открытия из мира растений»<sup>viii</sup>. Обе книги были посвящены процессу оплодотворения в растении. Цветочная пыльца, тычинки и пестик были старательно исследованы, и обнаруженные при этом процессы были представлены в хорошо оформленных таблицах. Эти исследования были повторены Гете. 12 января 1785 года он пишет госпоже фон-Штейн: «Мой микроскоп налажен, чтобы с наступлением весны повторить и проконтролировать опыты Гляйхейна, названного Рюсвурм». Этой же весной он изучал природу семени, как это показывает письмо к Кнебелю от 2 апреля 1785 года: «Материю семени я исследовал, насколько позволили мои опыты».

При всех этих исследованиях речь у Гете шла опять же не о частностях; целью его стремлений было исследование существа

растения. 8 апреля 1785 года он сообщает Мерку, что он сделал в ботанике «красивые открытия и комбинации». Также и выражение «комбинация» указывает нам здесь, что он стремился мысленно нарисовать образ процессов в растительном мире. Его изучение ботаники быстро приближалось к определенной цели. Мы должны подумать при этом о том, что в 1784 году Гете открыл межчелюстную кость, о чем мы вкратце будем говорить далее, и, тем самым, еще на один шаг он приблизился к тайне, как ведет себя природа при образовании органических существ. Далее, мы должны подумать о том, что в 1784 году был закончен I том «Идей к философии истории»<sup>ix</sup> Гердера, и это было время частых оживленных бесед Гете с Гердером. Так, госпожа фон-Штейн сообщает Кнебелю 1 мая 1784 года: «Сочинение Гердера показывает вероятность ... , что мы некогда были растениями и животными... Гете немало размышлял об этом предмете, и все, что проходит через его представление, становится крайне интересным». Отсюда мы видим, какого рода интерес был у Гете к великим вопросам науки. И нам становятся совершенно ясными те его размышления о природе растений и комбинации, которые он сделал весной 1785 года. В середине апреля этого года он направляется в Бельведер, чтобы там разрешить свои сомнения и вопросы. 15 мая он сообщает госпоже фон-Штейн: «Насколько доступной мне стала книга природы, я даже не могу выразить, мне помогло мое долгое изучение букв, теперь она снова действует на меня, и моя тихая радость невыразима». Незадолго до этого он даже хотел написать маленькое сочинение по ботанике для Кнебеля, чтобы привлечь его к этой науке<sup>x</sup>. Его так привлекала ботаника, что его поездка в Карлсбад 2 июня 1785 года с целью провести там лето обернулось путешествием для изучения ботаники. Его сопровождал Кнебель. Вблизи Иены им встретился семнадцатилетний юноша по имени Дитрих, жестяной барабан которого показал, что он тоже возвращается домой с одной из ботанических экскурсий. Об этом интересном путешествии мы узнаем ближе из гетевской «Истории моих ботанических занятий»<sup>xi</sup> и из некоторых сообщений Койна в Бреслау, который мог заимствовать их из манускрипта Дитриха. В Карлсбаде он часто вел приятные ботанические беседы. По возвращении домой Гете все свое время посвящает изучению ботаники. С «Философией» Линнея в руках он наблюдает грибы, мхи, лишайники и водоросли, как мы уже видели это из его писем к госпоже фон Штейн. Только теперь, когда он сам многое обдумал и понял, ему становится полезным Линней, он находит у него описание многих частных, которые помогли ему продвинуться

вперед в его комбинациях. 9 ноября он сообщает госпоже фон-Штейн: «Я перечитываю Линнея, я доволен, у меня нет никакой другой книги, самое лучшее – читать книгу, которую можно тут же практиковать, поскольку я с трудом отбираю книги. Она не для чтения, а для обобщений, и оказывает мне хорошую службу, поскольку я сам размышляю над некоторыми ее пунктами». По мере этого изучения, ему становится все более ясным, *что, если есть только одна форма, которая проявляется во множестве отдельных растительных индивидуумов, то эта основная форма с каждым разом становится все более видимой; далее, он познает, что в этой основной форме заложена способность к бесконечным изменениям, благодаря чему из единства производится множественность*. 9 июля 1786 года он пишет госпоже фон-Штейн: «*Есть уверенность в существовании формы, с которой всегда имеет дело природа и, варьируя ее, производит многообразие жизни*». Здесь дело заключается в том, чтобы пребывающему, постоянному, праформе, которую варьирует природа, в отдельных частных проявлениях дать пластический образ. Для этого должен представиться повод, чтобы действительно постоянно пребывающее в растительной форме отделить от переменного, непостоянного. Для рассматриваний такого рода Гете исследовал еще небольшую область. Ему нужно было одно и то же растение исследовать при различных условиях и под различными влияниями, ибо только в этом случае изменение ясно выступит перед глазами. У растений различных видов оно выражено меньше. Все это прервалось счастливым путешествием в Италию, которое он предпринял из Карлсбада 3 сентября. Ряд наблюдений над флорой он сделал уже в Альпах. Он нашел здесь не только новые, еще не виденные им растения, но также и те, которые он знал, но *в видоизмененной форме*. «Если в долинах ветви и стебель были более мощными и крепкими, глазки располагались ближе друг к другу и листья были широки, то наверху в горах ветви и стебель были тоньше, глазки отодвинуты друг от друга, так, что между почками получается большое пространство и листья имеют ланцетовидную форму. Я заметил это у ивы и *Gentiana* и убедился, что они не принадлежат к различным видам. Также у Вальхензее я заметил у камыша более узкие и стройные формы, чем внизу»<sup>xii</sup>. Эти наблюдения повторялись. В Венеции у моря он нашел множество растений, обладавших свойствами, которые могли им дать только древняя соль солончаков и соленый воздух. Он нашел там растение, которое показалось ему сродни нашей мать-и-мачехе, «но здесь оно было вооружено острыми шипами, листья, похожие на кожу,

семенная коробочка, стебель – все мокро и жирно»<sup>xiii</sup>. Здесь Гете наблюдал и все прочие внешние признаки растения, все, что принадлежит мгновению – непостоянное, меняющееся. Отсюда он сделал заключение, что в этих свойствах не лежит существо растения, что его нужно искать глубже.

Из таких же наблюдений исходил также Дарвин, когда он высказал сомнение об устойчивости внешних родовых и видовых признаков. Но результаты, полученные обоими, в корне различны. Тогда как Дарвин считал эти признаки исчерпывающими для существа организма, и из их неустойчивости пришел к заключению, что вообще нет ничего постоянного в жизни растения, Гете идет глубже и приходит к заключению: «Если эти свойства непостоянны, то постоянное следует искать в ином, лежащем в основе этой внешней переменчивости». Найти это было целью Гете, тогда как устремления Дарвина были направлены на то, чтобы причины этой переменчивости в отдельности исследовать и изложить. Оба способа рассмотрения необходимы, они взаимно дополняют друг друга. Делают ошибку, когда величие Гете в органической науке пытаются найти в том, что видят в нем просто предтечу Дарвина. Его способ рассмотрения гораздо шире и охватывает обе стороны:

1. Тип, т.е. открывающаяся в организме закономерность – животное бытие в животном, себя из себя производящая жизнь, которая имеет силу и способность развивать себя во внешних обликах (видах, семействах), посредством заложенных в ней возможностей.

2. Взаимодействие организма и неорганической природы и организмов между собой (приспособление и борьба за существование).

Дарвин дал только последнюю сторону органики. Итак, можно сказать: теория Дарвина является образованием основной идеи Гете, но она образует только одну сторону последней. Она смотрит только на те факты, которые показывают, что мир живых существ определенным образом развивается, но не на то *«нечто»*, которое действует определяющее на эти факты. Если проследить только одну сторону, то вообще нельзя прийти к полной теории организмов. Она может быть выстроена только в гетевском духе, она должна быть закончена и углублена другой стороной этой теории. Простое сравнение поможет прояснить вопрос. Возьмем кусок свинца, расплавим его, и затем выльем в холодную воду. Свинец пройдет две, следующие друг за другом, стадии состояния. Первая вызывается действием высокой температуры, вторая – низкой. Как образуются эти две стадии, зависит не только от природы тепла, но также существенно от природы свинца.

Другое тело под действием того же самого средства, приняло бы совсем другое состояние. Также и на организм можно повлиять посредством свойств окружающей среды, и он так же под действием ее будет принимать различные состояния, но соответственно своей природе, соответственно тому существу, которое его делает организмом. И это существо находится в гетевской идее. Только тот, кто подготовлен для понимания этого существа, в состоянии постичь, почему на определенные воздействия организм отвечает только определенным и никаким иным образом не реагирует. И только такой человек в состоянии образовать правильные представления об изменчивости форм проявления организма и, тем самым, о законе приспособления и борьбы за существование<sup>xiv</sup>.

Дух Гете все определенной и ясней образует мысль о прарастении. В ботаническом саду в Падуе, где ему встретилась совершенно неизвестная ему вегетация, у него «стала еще более живой мысль, что, быть может, все растения некогда образовались из одного». 17 ноября он пишет Кнебелю: «Моя ботаника доставляет мне столько радости в этой стране, где обитает такая веселая, непрерывная вегетация. Я уже сделал весьма милые, касающиеся общего, замечания, которые впоследствии также и тебе будут приятны». В феврале 1787 года он пишет в Рим, что находится на пути «открытия новых чудесных отношений, при которых природа из простейшего развивает многообразие». 25 марта он просит сообщить Гердеру, что он скоро справится с прарастением. 17 апреля он пишет о прарастении следующее: «Как таковое /, оно/ должно быть дано: иначе, как бы я мог узнать, является ли то или иное образование растением, если бы все они не были созданы по одному образцу». Он рассматривает комплекс формирующих законов, которые организуют растение, делают его тем, чем оно является, и благодаря чему при виде определенного природного объекта мы приходим к мысли: это растение; этот комплекс и есть прарастение. Как таковое оно суть идеальное, существующее только в мыслях, но оно приобретает облик, оно приобретает определенную форму, величину, окраску, число своих органов. Этот внешний облик не есть нечто постоянное, но претерпевает многочисленные видоизменения, которые все соответствуют этому комплексу формирующих законов, из которого следуют с необходимостью. Когда мы познали эти формирующие законы, этот прообраз растения, то мы установили идею, лежащую в основе каждого растительного индивидуума в природе, следствием которой он является и в соответствии с которой он образуется. Мы



можем сами, в соответствии с этими законами, находить растительные облики, которые с необходимостью следуют из существа растения и могут существовать, когда для этого создаются подходящие условия. Гете пытается в духе повторить то, что происходит в природе при образовании ее существ. 17 мая 1787 года он пишет Гердеру: «Далее я должен тебе сообщить, что я вплотную приблизился к тайне растительного зачатия и что это самое простейшее из того, что только можно себе представить. Прарастение – это удивительнейшее творение в мире, из-за которого мне должна завидовать сама природа. С этой моделью и ключом можно затем находить еще бесконечное множество растений, которые, если и не существуют, то могли бы существовать, и они не являются какими-нибудь художественными или поэтическими образами, но обладают внутренней истинностью и необходимостью. Тот же самый закон распространяется на все живое». Здесь выступает еще дальнейшее отличие гетевского воззрения от воззрения Дарвина, в особенности в той форме, в которой последнее обычно выступает перед нами<sup>xv</sup>. Оно принимает, что внешние влияния, как механические причины, действуют на природу организма и соответственно изменяют его. У Гете отдельные изменения суть различные проявления праорганизма, который сам по себе обладает способностью принимать различные облики и в каждом отдельном случае тот, который более всего соответствует внешним условиям. Эти внешние условия являются просто побуждением для того, чтобы внутренние формирующие силы проявились особенным образом. Эти формирующие силы суть конститутивный принцип, творящее начало в растении. Поэтому 6 сентября 1787 года Гете назвал его «одно и все» растительного мира.

Если мы рассмотрим само это прарастение, то мы можем сказать о нем следующее: *живое* – это замкнутое в себе целое, которое из себя самого определяет свои состояния. Как в расположенности членов, так и во временной последовательности состояний живого существа есть переменные отношения, которые не обусловлены ни чувственными свойствами членов, ни механически-каузальной зависимостью последующего от предыдущего, но над ними господствует высший, стоящий над членами и состояниями принцип. Природой целого обусловлено, что одно состояние выступает первым, другое – последним, а также последовательность средних членов в идее определена целым; предшествующее зависит от последующего, и наоборот. Короче, в живом организме *развитие* одного из другого, переход друг в друга состояний не есть готовое замкнутое бытие

отдельного, но суть постоянное *становление*. В растении это бытие каждого отдельного члена, обусловленное целым, выступает постольку, поскольку все органы построены по одному и тому же образцу.

17 мая 1787 года Гете высказывает Гердеру эту мысль следующими словами: «Мне открылось, что в том органе растения, который мы обычно называем листом, лежит скрытым образом истинный Протей, который присутствует и может открыться во всех остальных обликах. Вперед и назад растение – это всего лишь лист, с которым так нераздельно связано будущее семя, что одно без другого немислимо». В то время как у животного тот высший принцип, который господствует над каждым отдельным явлением, конкретно выступает перед нами как нечто, что управляет движением органов, заставляя использовать их соответственно потребностям, и т.п., растению еще не хватает такого *действительного* жизненного принципа; у него он открывается только самым неопределенным образом в том, что все органы построены по одному и тому же образующему типу, что в каждой части имеется возможность целого растения и в подходящих условиях может из нее развиться. Гете это стало особенно ясным тогда, когда в Риме во время его прогулки с советником Райфенштейном, тот то здесь, то там срезал побеги, доказывая, что, если их воткнуть в землю, они примутся и разовьются в целое растение. Итак, растение – суть существо, которое в последовательные промежутки времени развивает определенные органы, которые все как один по отношению к другому, так и любой отдельный по отношению к целому, построены согласно одной и той же идее. Каждое растение – это гармоническая совокупность растений<sup>xvi</sup>. Когда это стало совершенно ясным для Гете, ему оставалось лишь отдельные наблюдения, различные стадии, производимые из самого себя растением, представить в отдельности. Но для этого было уже многое сделано. Мы видели, что Гете уже весной 1785 года исследовал семена; 17 мая 1785 года он сообщает Гердеру, что он совершенно ясно и без всякого сомнения нашел точку, из которой выходит росток. Тем самым была обеспечена первая стадия исследования растительной жизни. Вскоре ему стало весьма наглядным и единство в строении всех листьев. Наряду со многочисленными другими примерами, Гете изучал различия в строении верхних и нижних листьев фенхеля, которые, тем не менее, представляли собой один и тот же орган.

25 марта Гете просит сообщить Гердеру, что его учение о сотледонах настолько сублимировано, что было бы трудно сколько-

нибудь еще продвинуться вперед. Необходимо было сделать еще один последний шаг, чтобы лепестки цветка, тычинки и пестик рассматривать как метаморфозированные листья. В этом могли помочь ставшие уже в то время известными исследования английского ботаника Хилла, предметом которых было превращение отдельных органов цветка в другие.

По мере того, как силы, организующие существо растения, вступают в действительное бытие, они принимают ряд пространственных образующих форм. Проблема теперь состояла в живых понятиях, которые эти формы связывают между собой.

Когда мы рассматриваем гетевское учение о метаморфозе в том виде, как оно было предложено в 1790 году, мы находим, что у Гете это было понятием попеременного растяжения и сжатия. В семени растительное образование сжато (сконцентрировано) сильнее всего. С появлением листа происходит первое разворачивание, расширение образующих сил. То, что в семени было сжато в одну точку, пространственно разворачивается в листьях. В чашечке силы снова стягиваются к оси, в венчике происходит следующее разворачивание, тычинки и пестик образуются в результате следующего сжатия, плод образуется посредством следующего (третьего) расширения. Затем вся сила растительной жизни (принцип энтелехии) снова скрывается в высшей степени сжатым состоянием – в семени. Если бы мы могли в достаточной мере проследить все подробности /хода/ мыслей /Гете/ о метаморфозе, вплоть до окончательного оформления их в виде статьи в 1790 году, то оказалось бы, что с понятием расширения и сжатия дело обстояло не так легко. Но мы не ошибемся, если посчитаем, что эта, глубоко укоренившаяся в духе Гете, мысль уже в Италии была сплетена с понятием растительного образования. Поскольку содержание этих мыслей о большем или меньшем пространственном разворачивании, обусловленном образующими силами, заключается в том, что растение непосредственно предлагает глазу, то оно образуется легче всего, если попытаться делать зарисовки растений согласно законам *естественного образования*. В Риме Гете нашел куст гвоздики, демонстрирующий принцип метаморфоза особенно ясно. Он пишет об этом: «Не видя никакого средства для сохранения этого удивительного облика, я попытался точно его зарисовать, и при этом я значительно продвинулся в своих взглядах на основное понятие метаморфоза». Такие зарисовки, по-видимому, делались нередко, и это могло привести к понятию, о котором шла речь.

В сентябре 1787 года при своем втором посещении Рима Гете излагает предмет своему другу Морицу, при этом он находит, каким живым и наглядным становится предмет при таком изложении. Им постоянно записывается, насколько он продвинулся. В этом месте и из некоторых других заметок Гете кажется вероятным, что запись учения о метаморфозе, по крайней мере, в афористической форме, была сделана им уже в Италии. Далее он говорит: «И в таком виде – в виде, в котором оно излагалось Морицу, я смог занести свои мысли на бумагу».

Нет никаких сомнений, что к периоду конца 1789- начала 1790 года работа уже приобрела тот вид, в котором она стала доступной нам, но насколько эти последние записи носили чисто редакционный характер, и что еще было добавлено – об этом судить трудно. Объявленная к следующей Пасхе книга, которая могла бы содержать подобные мысли, побудила его оформить свои идеи и предпринять их публикацию. 20 ноября он пишет герцогу, что он торопится описать свои ботанические идеи, 18 декабря он уже отправляет свое сочинение для прочтения ботанику Бачу в Иену. 20 декабря он сам едет туда для обсуждения его с Бачем, 22 декабря он сообщает Кнебелю, что Бач хорошо принял сочинение. Он возвращается домой, еще немного работает над рукописью, затем снова отправляет ее Бачу, который возвращает рукопись 19 января 1790 года. Какие переживания и события были связаны с этой рукописью и книгой – об этом подробно рассказал сам Гете. Большое значение учение о метаморфозе, а также сущность последнего подробно рассматриваются нами ниже, в главе «Существо и значение гетевских сочинений об органическом образовании».

### **III. Становление мыслей Гете об образовании животных.**

Большое произведение Лафатера «Физиогномические фрагменты, побуждающие к человеческому познанию и человеческой любви»<sup>xvii</sup> появилось в 1775-1778 годах. Гете принял в этом живейшее участие не только тем, что руководил изданием, но также личным вкладом. Нас же особенно интересует то, что в этом вкладе уже можно найти зародыш его последующих зоологических работ.

Физиогномика стремилась во внешней форме человека найти его внутреннее, его дух. Облик рассматривался не сам по себе, но как выражение души. Пластичный, искушенный в познании внешних

отношений дух Гете не останавливался на этом. В тех работах, которые рассматривали внешнюю форму, как средство для познания внутреннего, для него выявлялось значение первого /внешнего/ облика в его самостоятельности. Мы видим это из его работ, относящихся к изучению черепов животных в течение 1776 года, которые были вставлены во II том II отдел «Физиогномических фрагментов». Он читает и в этом году сочинения Аристотеля относительно физиогномики, которые побуждают его к вышеупомянутым работам. В то же время он пытается исследовать отличия человека от животного. Он находит это отличие в обусловленном всем человеческим строением выступающем положении человеческой головы, на которую указывают все части тела, как на их центральное место. «Как все строение возвышается, подобно главной опоре свода, в которой должно отражаться небо!» Противоположностью этому является строение животного. «Голова, подобно позвонку, является лишь дополнением! Мозг, конечность позвоночника, имеет объем не больший, чем это необходимо для деятельности жизненного духа и для руководства чувственной тварью, живущей целиком в настоящем». Такими замечаниями Гете поднимается над рассмотрением отдельных связей в человеке между внешним и внутренним к созерцанию великого целого и к наблюдению облика как такового. Он приходит к воззрению, что *целое* человеческого строения образует основу для его высших жизненных проявлений, что в свойствах этого целого лежит условие, которое ставит человека на вершину творения. Но, прежде всего, нам следует иметь в виду, что Гете снова находил облик животного в преобразованном человеческом, но что в первом случае на передний план выступали органы, служащие животным наклонностям, т.е. тому пункту, на который ориентирован весь облик и которому он служит, тогда как формообразование человека в особенности образует те органы, которые стоят на службе духовных функций. Уже здесь мы находим то, что Гете представлялось как организм животного, образовывало не нечто чувственно-действительное, но идеальное: у животных – более низкое, у человека – более высокое содержание. Уже здесь заложен зародыш того, что позднее Гете назвал типом, желая обозначить этим не «какое-либо отдельное животное», но «идею» животного. И, более того, уже здесь слышен отголосок позднее им сформулированного важного закона, что «многообразие обликов происходит оттого, что та или иная часть получает перевес над прочими». Уже здесь намечается противоположность между животным и человеком в том, что идеальный облик образуется в двух различных

направлениях так, что каждый раз одна из систем органов получает перевес, и это определяет характер всего создания.

Если на передний план выступают органы, служащие животным наклонностям, они служат тому пункту, на который ориентирован и служит облик животного, тогда как формообразование и особенности человека образуют те органы, которые стоят на службе духовных функций. Здесь заложен зародыш того, что позднее Гете назвал типом, желая обозначить этим не «какое-либо отдельное животное», но «идею» животного. Здесь также намечаются признаки противоположности между животным и человеком. Идеальный облик образуется в двух различных направлениях так, что каждый раз одна из систем органов получает перевес и это определяет характер всего создания.

В том же 1776 году мы также видим, что Гете достиг полной ясности в вопросе, что должно служить отправной точкой при рассмотрении организма животного. Он определил, что кости представляют собой основу всего организма, – мысль, которую он подтвердил позже, исходя в своих анатомических работах из учения о костях. В этом же году он делает важную в этом отношении запись: «Подвижные части формируются в соответствии с костями, вернее сказать, вокруг них, и игра их возможна в тех пределах, пока позволено это твердым». А также дальнейшее замечание «Физиогномике» Лафатера: «Можно было уже заметить, что *костную систему* я считаю *основным признаком человека*, череп – фундаментом костной системы, а мясо я рассматриваю как некий колорит, обрамляющий этот признак» - можно считать написанным под влиянием Гете, который часто обсуждал с Лафатером эти вопросы. Ибо оно идентично с другими высказываниям Гете. Но Гете делает еще дальнейшее замечание, на которое мы особенно обращаем внимание: «Это замечание (что кости и особенно череп являются основой рассмотрения, поскольку кости являются основой образования), которое здесь (при рассмотрении животного) неопровержимо, – *при обращении его на отличие в строении человеческого черепа*, встречает сильное противодействие». Что делает здесь Гете, как не то, что снова пытается найти простейшее животное в общем составе человека, как позднее, в 1795 году, он сам это выразил! Поэтому мы можем с уверенностью сказать, что *основные мысли*, на которых позже основывались мысли Гете об образовании животного, уже утвердились в нем в 1776 году при занятиях «Физиогномикой» Лафатера.

В этом же году Гете начинает изучение отдельных вопросов анатомии. 22 января 1776 года он пишет Лафатеру: «Герцог прислал мне шесть черепов, позволившие мне сделать замечательные наблюдения, которые могут быть для Вас полезными, если Вы их уже не сделали без меня». Дальнейшими побуждениями к подробному изучению анатомии явились его отношения с Йенским университетом. Первые упоминания об этом относятся к 1781 году. В изданном Кейли дневнике есть запись от 15 сентября 1781 года о том, что «со старым Айнзиделем он был в Йене и там занимался анатомией». Здесь находился ученый, который значительно способствовал занятиям Гете, - это был Лодер. Последний руководил его дальнейшими занятиями анатомией, как он пишет об этом 29 октября 1781 года госпоже фон Штейн<sup>xviii</sup> и 4 ноября Карлу Августу<sup>xix</sup>. В последнем письме он говорит о своем намерении «молодым людям объяснить скелет и подвести их к познанию человеческого тела». Он добавляет: «Я делаю это по моему и Вашему желанию; методы, которые я выбрал, этой зимой познакомят Вас полностью с человеческим телом». Заметки в дневнике Гете показывают, что он действительно читал эти лекции и закончил их к 16 января. Одновременно он довольно много вместе с Лодером занимался изучением строения человеческого тела. 6 января он делает заметку в дневнике: «Демонстрация Лодером сердца». Если мы видели раньше, что уже в 1776 году Гете имел далеко идущие мысли о строении животной организации, то нет сомнения, что его теперешнее занятие анатомией с рассмотрением всех подробностей продвинуло его к еще более высокой точке зрения. Так, 14 ноября 1781 года он пишет Лафатеру и Мерку, что он изучает «кости, как текст, приложением к которому являются вся жизнь и все человеческое». При рассмотрении текста наш дух образует идеи и образы, которые кажутся произведенными им. Как такой текст Гете изучает кости, т.е. когда он их рассматривает, в нем возникают мысли о жизни и о человеческом. Т.е. при таком рассмотрении образуются определенные идеи об образовании организма. В 1792 году была написана Гете ода «Божественное», из которой мы можем узнать его мысли об отношении человека к остальной природе. Первая строфа звучит так:

«Благороден пусть будет человек,  
 Полон сочувствия и добр!  
 Ибо *только это*  
 Отличает его ото всех существ,

Которые мы знаем».<sup>3</sup>

Поскольку в первых двух строках этой строфы человек определяется по своим духовным свойствам, Гете говорит, что *только это* отличает его ото всех прочих существ в мире. Это «только» ясно показывает нам, что Гете постигал человека по его физической конституции, в соответствии со всей остальной природой. Для него все более живой становилась мысль, на которую мы уже обратили внимание, что одна и та же основная форма господствует как в человеке, так и в животном, но в человеке она достигает такого совершенства, что может сделать его носителем свободного духовного существа. В отношении же своего чувственного существа человек также должен, как это говорится в этой оде:

«По вечным, почтенным  
Великим законам»  
Своего... «Бытия  
Круг завершить».

Но эти законы у него образуются таким образом, что у него возникает возможность мочь «невозможное».

«Он различает,  
Выбирает и судит;  
Он может продлить  
Мгновение».

Здесь следует вспомнить, что в то время, как у Гете все счастливей формировалось его воззрение, он находился в живом общении с Гердером, который в 1783 году начал писать свою книгу «Идеи к философии истории человечества». Это произведение родилось из их совместных разговоров, и многие идеи указывают на Гете. Мысли, высказанные здесь, часто совсем гетевские, но сказанные на манер

---

<sup>3</sup> Перевод Н. Вайдман:

«Пусть будет благороден человек,  
Пусть полон будет он сочувствия, добра!  
Ведь *только это* ото всех других существ  
Его, на самом деле, отличает!»



Гердера, так что мы можем сделать на их основе заключение о мыслях Гете в то время.

В первой части Гердер излагает следующую точку зрения на существо мира. Он выводит главную форму, которая проходит через все существа и проявляет себя различным образом. «От камня к кристаллу, от кристалла к металлам, от металлов к растительным творениям, от растения к животному, от животного к человеку видим мы *восхождение форм организации*, вместе с этим становятся многообразнее силы и побуждения творений, и, наконец, все объединяется в обличие человека». Мысль совершенно ясна: идеальная типичная форма, сама не вступающая в чувственную действительность, реализуется в бесконечном множестве пространственно разделенных друг от друга форм различных по своим свойствам существ, вплоть до человека. На низшей ступени организации она проявляется всегда в одном определенном направлении, она особенно ориентирована в этом направлении. Но поскольку эта типичная форма восходит к человеку, она собирает все образующие принципы, разделенные по различным существам, чтобы образовать *один* облик. Отсюда возникает возможность совершенства человека. В нем природа обращает на *одно* существо то, что в случае животных расплылось по различным классам и порядкам. Эта мысль исключительно плодотворно действовала на последующую немецкую философию. Для уточнения этого приведем высказывание Окена по этому вопросу. В его «Руководстве по натурфилософии»<sup>xx</sup> он говорит: «Мир животных – это только *одно* животное, т.е. представление животности со всеми его органами само по себе как целое. Отдельное животное возникает, когда отдельный организм выделяется из всеобщего животного тела и, тем не менее, исполняет существенные животные отправления. Мир животных – это только распавшееся высшее животное – человек. Есть только один единственный человеческий род, одно единственное человеческое семейство, поскольку человек суть животный мир в целом». Есть, например, животные, у которых особенно выражено чувство осязания, вся их организация указывает на осязательную деятельность и находит в ней свою цель. У других особенно развито обоняние и т.д. Короче, у каждого животного семейства односторонне на передний план выступает одна система органов, все животное выражено в ней, все остальное отступает на задний план. В человеке же все органы и система органов образуются *так*, что одна система оставляет достаточно простора для развития другой, так что каждая из них выступает в таких границах, чтобы все прочие могли бы развиваться

таким же образом. Так возникает гармоническое взаимодействие отдельных органов и систем в такой гармонии, которая делает человека совершенным существом, объединяющим в себе совершенства всех существ. Такие мысли были также предметом бесед Гете с Гердером, и Гердер выражает их следующим образом: «Человека следует рассматривать, как величайшее слияние всех органических сил, которые объединяются в нем к гуманности». И в другом месте: «Итак, можно принять, что человек – это центральное творение среди животных, т.е. их обработанная форма, в которой собраны в тончайших понятиях черты всех семейств».

Чтобы подчеркнуть роль, которую сыграл Гете в написании творение Гердера «Идеи к философии истории человечества», мы приведем следующее место из письма Гете Кнебелю от 8 декабря 1783 года: «Гердер пишет философию истории, как ты можешь себе представить, на совершенно новой основе. Мы позавчера совместно читали первую главу – она очень важна... Мировая и естественная история получит у нас передышку...». Высказывание Гердера в книге 3, главе VI и в книге 4, главе I, что человеческая организация обусловлена вертикальным положением тела, и связанное с этим основное условие его разумной деятельности, прямо напоминает то, на что 1776 году во 2-м разделе 2-го тома «Физиогномических фрагментов» Лафатера указывал Гете, касаясь вопроса о родовом отличии человека от животного, и о чем речь шла выше. Это всего лишь один из примеров таких мыслей. Все это заставляет нас признать, что Гете и Гердер в своих воззрениях относительно места человека в природе в то время (1783) в главном вопросе были едины.

Но такое воззрение обуславливает, что любой орган, любая часть животного должна быть найдена также и у человека, но только сжатая ограничениями, обусловленными гармонией целого. Так, например, какая-нибудь кость, особенно выраженная у определенного семейства животных, у других может быть только слегка намечена, но у человека обязательно должна найтись. Там она принимает ту форму, которая дает ей возможность следовать своим собственным законам, здесь же она присовокупляется к целому, служит присущим ему образующим законам, приспособленная к целому организму. Но она не может отсутствовать, иначе в природе образуется трещина, в результате которой будет разрушено строение типа.

Так обстояло дело с воззрением Гете, когда он столкнулся со взглядом, полностью противоречащим этой великой мысли. Ученые того времени были самозабвенно заняты поисками признаков,

отличающих как одно семейство животных от других подобных. Различие животных от человека должно было состоять в том, что у первых между обеими половинами верхней челюсти была маленькая косточка, межчелюстная кость, которая удерживала резцы, и которой у человека не находили. Когда в 1782 году Мерк начал живо интересоваться учением о костях и обратился за помощью к некоторым известнейшим ученым того времени, то от одного из них, знаменитого анатома Зоммеринга, 8 октября 1782 года, он получил следующую информацию об отличии животных от человека: «Я хотел бы, чтобы Вы посмотрели Блюменбаха ради межчелюстной кости, которая, при прочих равных условиях, является единственной костью, которую имеют все животные, включая орангутанга, но которой *никогда* не находили у человека; если вы выпустите из виду эту кость, то в животных не найдется ничего, чего бы не было у человека, поэтому я прилагаю голову оленя, чтобы убедить Вас, что эта *os intermaxillare* (межчелюстная кость), как она названа у Блюменбаха, или *os incisivum*, как называет ее Кампер, находится даже у животных, у которых вообще в верхней челюсти нет резцов». Хотя Блюменбах на черепе нерожденного или совсем маленького ребенка нашел след *quasi rudimentum* (рудимента) этой *ossis intermaxillaris* (межчелюстной кости), и даже на одном таком черепе однажды нашел два полностью определившихся маленьких костных ядрышка, как истинные межчелюстные косточки, он все же не признал существования таковых. Он сказал об этом: «Они еще как небо от земли далеки от истинной *osse intermaxillare*». Кампер, знаменитый анатом того времени, придерживался того же взгляда. Он говорил, например, о межчелюстной кости: «Ее никогда не находили у человека, даже у негра»<sup>xxi</sup>. Мерк был проникнут глубочайшим уважением к Камперу и занимался его сочинениями.

Не только Мерк, но также Блюменбах и Зоммеринг общались с Гете. Обмен письмами показывает нам, что Гете принял внутреннейшее участие в этих исследованиях костей и обменивался с Мерком мыслями по этому поводу. 27 октября 1782 года он просит Мерка написать ему нечто инкогнито от Кампера<sup>xxii</sup> и переслать ему это письмо. Далее, в апреле 1783 года Блюменбах посещает Веймар. В сентябре этого же года Гете едет в Геттинген, чтобы посетить там Блюменбаха и всех профессоров. 28 сентября он пишет госпоже фон Штейн: «Я должен посетить всех профессоров, и ты можешь себе представить, сколько нужно обежать за пару дней». Он приезжает в Кассель, где встречается с Форстером и Зоммерлингом. Оттуда он

пишет госпоже фон Штейн 2 октября: «Я увидел много прекрасных вещей, и меня похвалили за мое тихое прилежание. Я счастлив, что я могу сказать, что нахожусь на верном пути, и я не должен ничего из этого потерять».

При этом посещении Гете прежде всего обратил внимание на господствующее воззрение относительно межчелюстной кости. При его воззрении оно тотчас должно было представиться ему заблуждением. Тем самым была бы опровергнута типичная форма, по которой построены все организмы. У Гете не было сомнения, что также и этот орган, который более или менее образован у всех высших животных, участвует в строении человеческого облика, но у находится на заднем плане, поскольку вообще органы, предназначенные для питания, находятся у человека на заднем плане, в сравнении с органами, служащими ему для духовных функций, Гете, в силу общего направления своего духа, не мог думать иначе, чем то, что межчелюстная кость есть также и у человека. Дело оставалось за эмпирическим доказательством этого, за тем, какую форму она принимает у человека, поскольку она вписывается в целое организма. Это удалось ему сделать весной 1784 года в сообществе с Лодером, с которым он в Йене сравнивал человеческий череп с черепом животного. 27 марта Гете сообщает об этом как госпоже фон Штейн<sup>xxiii</sup>, так и Гердеру<sup>xxiv</sup>.

Но не следует переоценивать это отдельное открытие в отношении великой мысли, которая явилась его носителем; также для самого Гете оно имело лишь ту ценность, чтобы устранить заблуждение, которое препятствовало последовательно проследить его идею до мельчайших подробностей организма. Гете никогда не рассматривал это как отдельное открытие, но только в связи со своим великим воззрением на природу. Так мы понимаем это, когда он в своем вышеупомянутом письме пишет Гердеру: «Ты должен серьезно порадоваться, ибо это как камень преткновения к изучению человека, теперь его нет!» И тотчас пишет он далее другу: «Я представил себе это в связи с твоим «целым», как прекрасно это будет выглядеть». Доказательство, что у животных есть межчелюстная кость, а у человека ее нет – не имело для Гете никакого смысла. Если в одном организме действуют образующие силы, которые у животного между двумя половинками верхней челюсти формируют кость, то таковая же должна находиться на том же месте у человека, но только иначе действовать во внешних проявлениях. Поскольку Гете никогда не мыслил организм как мертвый, застывший комплекс, но всегда /как/ образованный

внутренними силами, то он должен был задать себе вопрос: «Что делают эти силы в верхней челюсти человека?». Вопрос стоял совсем не о том, есть ли у человека межчелюстная кость, а о том, как она создана и во что превратилась. И это должно было быть найдено эмпирически.

У Гете все более зрела мысль, написать большое произведение о природе. Мы видим это из различных его заметок. Так, в ноябре 1784 года он пишет Кнебелю, пересылая ему сообщение о своем открытии: «Я воздержался от того, чтобы уже *здесь* сообщить результат, на который указывал уже Гердер в своих идеях, а именно, что *ни в чем отдельном невозможно найти отличие человека от животного*». Здесь важно обратить внимание на то, что Гете говорит, что он *пока* воздерживается от того, чтобы указывать на основную мысль; он хочет, следовательно, сделать это позднее, в более широком контексте. Более того, этот пассаж показывает нам, что основная мысль, которая интересует нас у Гете прежде всего – великая идея о животном типе – была у него задолго до этого открытия. Ведь сам Гете говорит, что она намечена уже в «Идеях» Гердера, но она появилась еще до открытия межчелюстной кости. Т.е. *открытие межчелюстной кости явилось лишь следствием этого великого воззрения*. Для тех, у кого не было такого воззрения, оно было непонятным. Для них оно было лишь единственным признаком (природноисторическим), по которому человек отличался от животного. Они не имели никакого представления о той мысли, которая целиком владела Гете, и на которую мы уже указывали прежде, что *рассеянные элементы животного мира соединяются в гармонию в один человеческий облик* и, несмотря на подобие всех частных случаев, производят различие в целом, которое ставит человека на высшую ступень в ряду всех существ. Их рассмотрение было не идеальным, но основанным на внешнем сравнении, и для такового у человека не было в наличии межчелюстной кости. То, к чему стремился Гете: *видеть духовным оком*, об этом они не имели ни малейшего понятия. Это и обуславливало различие в их суждениях и суждениях Гете. В то время как Блюменбах, который совершенно отчетливо увидел предмет, пришел к заключению: «Но это как небо от земли далеко от истинной *osse intramaxillari*, гете судит так: «Как можно объяснить такое большое внешнее различие при *необходимой внутренней* идентичности?» Очевидно, Гете хотел теперь более последовательно проработать эту мысль, и особенно в последующие годы он много ей занимался. 1 мая 1784 года госпожа фон-Штейн пишет Кнебелю: «Новое сочинение

Гердера показывает вероятность..., что мы некогда были растениями и животными. Гете немало размышлял об этом предмете, и все, что проходит через его представление, становится крайне интересным». В какой степени владела гете мысль представить свои воззрения на природу в большом сочинении, становится нам особенно ясно, когда мы видим, как при каждом новом своем открытии он не упускал возможности сказать друзьям о возможности распространения своих мыслей на всю природу. В 1786 году он пишет госпоже фон Штейн, что он хочет свою идею о том, как природа, играя с основной формой, вызывает многообразие жизни, распространить «на все царства природы, на всё царство природы». И в Италии, где мысль о метаморфозе растений до мельчайших подробностей стояла перед его духом, он в Неаполе 17 мая 1787 года делает запись: «Тот же закон может быть распространен на все живое». Первый отдел «Морфологической тетради»<sup>xxv</sup> содержит слова: «Все, что в юношеском настроении мне часто грезилось, как целое произведение, здесь может быть дано лишь как набросок, как фрагментарное собрание». Мы можем только горевать о том, что подобное произведение не вышло из-под руки Гете. Судя по всему, что здесь предлагается, это творение далеко бы оставило позади себя все, написанное даже в новейшее время. Это могло бы стать каноном, из которого должно было бы исходить всякое устремление в естественнонаучной области, и по которому можно было бы сверять его духовное содержимое. Глубочайший философский дух, отрицать который могла бы только поверхностность, здесь смог бы связать себя с исполненным любви погружением в чувственно-опытное данное; система, далекая от всякого одностороннего поиска, который стремится все существа охватить одной схемой, она предоставляла бы каждой отдельной индивидуальности свои права. Мы имели бы дело с творением духа, у которого не выступает на передний план отдельная ветвь человеческого стремления с подавлением всех остальных, но у которого всегда на переднем плане находилась тотальность человеческого бытия, даже когда он вступал в отдельную область. Поэтому всякая частная его деятельность занимала свое, подходящее ей место, в связи с целым. Объективное погружение в предметы /объекты/ рассмотрения обуславливает полное раскрытие духа /в англ.: **человеческий дух совершенно сливается с ними**/, так что теории Гете предстают перед нами не так, словно дух абстрагирует их из этих предметов, но так, словно сами предметы образуют эти теории в духе, который в созерцании забывает сам себя. Эта строгая объективность

сделала бы произведение Гете совершеннейшим произведением по естествознанию; это был бы идеал, к которому должен бы был стремиться каждый естествоиспытатель; для философов это было бы типичным образцом - примером для поисков законов *объективного мирозерцания*. Можно считать, что теория познания, которая выступает как главная философская наука, только тогда может быть плодотворной, если она берет своей отправной точкой гетевский образ мыслей и способ наблюдения. Гете сам приводит причины в «Анналах к 1790 году» следующими словами: «Задача была так громадна, что она в рассеянной жизни не могла быть выполнена».

Если исходить из этой точки зрения, то отдельные фрагменты, предлагаемые Гете в области естественных наук, приобретают колоссальное значение. И мы только тогда научаемся правильно их ценить и понимать, когда рассматриваем их исходящими из того великого целого.

Но в 1784 году, в качестве предварительной попытки, была написана статья о межчелюстной кости. Вначале она не была предназначена для печати, об этом 6 марта 1785 года Гете пишет Зоммерингу: «Поскольку моя маленькая статья *не имеет претензий на публикацию и должна рассматриваться просто как концепция*, то все, что Вы можете мне сообщить по этому поводу, будет мне чрезвычайно приятно». Несмотря на это, она была выполнена со всей старательностью и с привлечением всех необходимых подробностей. В то же время молодые люди получили наглядный материал из рисунков, сделанных по методу Кампера, выполненных под руководством Гете. Поэтому 23 апреля 1784 года он просит Мерка прислать ему сообщение об этом методе и переслать ему от Зоммеринга рисунки Кампера. Мерк, Зоммеринг и другие просили о высылке в их адрес скелетов и костей разного вида. 23 апреля пишет он Мерку, что ему очень приятно было бы увидеть следующие скелеты: муравьеда, ленивца, льва, тигра и т.д. 14 мая он просит Зоммеринга о черепе и скелете слона и черепе бегемота, 16 сентября о черепе следующих животных: дикой кошки, льва, медвежонка, муравьеда, верблюда, морского льва. Также он обращается с просьбой к друзьям о высылке отдельных сообщений; так, он просит у Мерка описание нёба носорога и особенно разъяснения этого предмета: «Каким образом рог носорога закреплен на носовой кости?» Гете в это время целиком углубился в эти занятия. Упомянутый череп слона был по методу Кампера нарисован с разных сторон. Гете сравнил его с большим черепом, находившимся в его владении, и с черепами других животных, и обнаружил, что на этом

черепе швы были незаросшими. Относительно этого черепа он сделал еще ряд важных замечаний. До этого считалось, что у всех животных резцы сидят в межчелюстной кости, и только слоны представляют в этом исключение. У слонов клыки сидят в межчелюстной кости. То, что это не так, Гете увидел, рассматривая череп слона, как он пишет об этом Гердеру. Во время своего путешествия в Эйзенах и Брауншвейг, предпринятом Гете этим летом, он продолжает изучение остеологии. С этой целью он хотел в Брауншвейге «заглянуть в рот нерожденному слону и побеседовать с Циммерманом». Он пишет об этом Фотусу и затем Мерку: «Я хотел бы видеть Фотуса, у которого он хранится в Брауншвейге в нашем кабинете. Он должен быть вскрыт, ихъят скелет и препарирован. Я не знаю, для чего нужен такой заспиртованный монстр, если его не расчленишь и не изучишь внутреннее его строение». Из этого изучения вышла та статья, которая помещена в первом томе его естественнонаучных сочинений. При ее редактировании очень помог Гете Лодер. При его участии обрабатывалась латинская терминология, потом Лодер позаботился о ее латинском переводе. В ноябре 1784 года Гете посылает статью Кнобелю, а уже 19 декабря – Мерку, хотя он незадолго до этого (2 декабря) думал, что не управится до конца года. Статья была снабжена необходимыми рисунками. Для Кампера был приложен латинский перевод. Мерк должен был ее отослать Зоммерингу. Это произошло в 1785 году. Отсюда статья попала к Камперу. Если мы обратим внимание на то, какой прием встретила статья Гете, то перед нами выступит весьма безотрадная картина. Вначале ни у кого не оказалось органа для ее понимания, кроме Лодера, с которым вместе работал Гете, и Гердера. Мерк порадовался статье, но истинной уверенностью не проникся. Зоммеринг написал в письме, которым он сообщает о получении статьи: «главная идея имеется уже у Блюменбаха. В параграфе, который начинается: «Итак, нет никакого сомнения», - он /Гете/ говорит: «здесь прочие границы срастаются»; жаль только, что этого не происходит никогда. У меня есть челюсти эмбрионов от трех месяцев до момента рождения, и нигде не видно выступившей вперед границы. И потом, объяснять предмет сдвигом костей относительно друг друга? Как будто природа, как столяр, работает молотком и клиньями!» 13 февраля 1785 года Гете пишет Мерку: «От Зоммеринга я получил очень легкомысленное письмо. Он хочет меня отговорить. Ого!» И Зоммеринг пишет 11 мая 1785 года Мерку: «Гете, как я понял из его вчерашнего письма, пока еще не хочет отказываться от своей идеи относительно межчелюстной кости».



Теперь Кампер<sup>xxvi</sup>. 16 сентября 1785 года он сообщает Мерку, что приложенные таблицы вообще сделаны не по его методу. Он считает их даже вредными. Внешнее оформление изящного манускрипта он хвалит, латинский перевод бранит и даже дает совет автору поупражняться в языке. Тремя днями позже он пишет, что произвел несколько наблюдений над межчелюстными костями, но что он продолжает утверждать, что у человека нет межчелюстной кости. Он соглашается со всеми наблюдениями Гете, но не относящимися к человеку. 21 марта 1786 года он пишет еще раз, что он произвел большое число наблюдений, но пришел к заключению, что *межчелюстная кость у человека не существует*. Письма Кампера показывают, что он с лучшими намерениями пытался углубиться в предмет, но был не в состоянии понять Гете.

Лодер сразу увидел открытие Гете в истинном свете. Он включил его в свой анатомический справочник в 1788 году, и во всех своих сочинениях говорил о нем, как о полноправном научном факте, в котором не может быть ни малейшего сомнения.

Гердер пишет об этом Кнебелю : «Гете предложил нам свою статью о костях, очень простую и красивую; *человек идет по истинному природному пути*, и счастье сопутствует ему». Гердер также был в состоянии наблюдать предмет «духовным оком», каким наблюдал его Гете. Без этого ничего бы не вышло. Лучше всего это можно увидеть в следующем. Вильгельм Жозефи (приват-доцент из университета в Геттингене) пишет в своей «Анатомии млекопитающих»<sup>xxvii</sup> в 1787 году: «Межчелюстная кость считается одним из главных различительных признаков, отличающих обезьян от человека; однако согласно моим наблюдениям, указанная межчелюстная кость наличествует в человеческом организме в первые месяцы его жизни, но обычно очень рано, иногда уже в материнской утробе она срастается с верхними челюстями так, что часто от нее не остается заметного следа». Здесь также полностью подтверждается открытие Гете, но не как выводимое последовательно из типа, но как выражение бросающегося в глаза факта. Если исходить из последнего способа исследования, тогда все зависит от счастливого случая, если найдется экземпляр, на котором отчетливо можно будет видеть предмет. Если исходить из гетевского идеального способа, то эти особые экземпляры служат лишь для подтверждения мысли, просто для того, чтобы открыто продемонстрировать то, что обычно скрыто в природе; саму же идею можно проследить на любом, произвольно взятом экземпляре; тот же – являет особый случай. Если обладать идеей, то, благодаря ей,

можно найти и те случаи, в которых она особенно выражена. Без нее же мы находимся во власти случая. Действительно, мы видим, что после того, как Гете своей великой мыслью дал побуждение, постепенно, посредством большого числа наблюдений, убедились в истинности его открытия

Мерк постоянно колебался. 13 февраля 1785 года Гете посылает ему верхнюю часть челюсти человека и ламантина(манаты) и дает ему исходный пункт для понимания предмета. Из письма Гете от 8 апреля кажется, что Мерк был завоеван. Но вскоре он опять меняет свою точку зрения, ибо 11 ноября 1786 года он пишет Зоммерингу: «Как я слышал, виконт д'Асир даже *гетевское так называемое открытие* включил в свое произведение».

Зоммеринг, шаг за шагом, уступал свои позиции. В своем сочинении «О строении человеческого тела»<sup>xxviii</sup> он говорит: «Гетевский опыт сравнительного учения о костях 1785 года, утверждающий, что межчелюстная кость есть у человека, как и у животного, заслуживает того, чтобы с ней познакомиться».

Труднее было завоевать Блюменбаха. В своем «Справочнике по сравнительной анатомии»<sup>xxix</sup> 1805 года он еще доказывает: «У человека нет межчелюстной кости». В своей статье «Принципы философии зоологии», написанной в 1830-1832 гг., Гете говорит уже о встрече с Блюменбахом. После личной встречи Гете и Блюменбаха последний переходит на сторону Гете. 15 декабря 1825 года он даже предлагает Гете хороший пример для подтверждения его открытия. Один атлет из Хессиша просил у коллеги Блюменбаха, Лангенбена, помощи по причине «совершенно как у животного выдающейся межчелюстной кости». О последующих сторонниках гетевской идеи мы будем еще говорить. Здесь следует упомянуть, что М.Г.Веберу удалось посредством слабого раствора серной кислоты отделить межчелюстную кость, уже сросшуюся с верхними челюстями. Гете после завершения своей статьи продолжал изучение костей. Одновременные открытия в учении о растениях еще /более/ оживляли его интерес к природе. Он постоянно хранил у себя соответствующие предметы, высланные ему друзьями. 7 декабря 1785 года Зоммеринг даже сердится, «что Гете не возвращает ему его голову». Из письма Гете к Зоммерингу от 8-го июня 1786 года мы узнаем, что он до сих пор еще не отдал череп последнего.

Также и в Италии сопровождали его великие идеи. В то время, как мысль о прарастении формировалась в его духе, он приходит также к понятиям об облике человека. 20 января 1787 года Гете пишет в Рим:

«Я изрядно подготовился к анатомии и приобрел не без труда в определенной степени знания о человеческом теле. Здесь это продолжалось посредством постоянного созерцания статуй, но на более высокой ступени. В нашей медицинско-хирургической анатомии мы занимаемся только познанием частей и целей, которым служит тот или иной ничтожный мускул. В Риме же части ничего не значат, если только они в то же время не играют своей роли для построения благородной прекрасной формы.

В большом лазарете Сан-Спирито из любви к искусству было выставлено прекрасное мускулистое тело, красота которого вызывает удивление. Это, поистине, выброшенный на свалку полубог, его можно принять за Марса.

Мы должны по совету древних скелет изучать не как некий, составленный из костей, остов, но вместе со связками, тогда он будет содержать жизнь и движение».

Гете при этом стремится к тому, чтобы познать те законы, по которым природа образует органические, преимущественно человеческие, облики, - и тенденцию, приводящую их к такому формированию. Точно так же, как в ряду бесконечных растительных обликов Гете нашел прарастение, посредством которого можно найти еще бесконечное число видов растений, которые полностью соответствуют этой природной тенденции и обретают свое существование, если есть в наличии подходящие условия; так и в отношении животного и человека Гете хотел «найти идеальный характер», который полностью соответствовал бы законам природы. Вскоре после его возвращения из Италии мы узнаем, что Гете прилежен в анатомии, и в 1789 году он пишет Гердеру: «Я докладывал новооткрытую гармонию природы». То, что было здесь вновь открыто, по-видимому, было частью позвоночной теории черепа. Но завершение этого открытия выпадает на 1790 год. То, что было известно ему до того, заключалось в том, что все кости, формирующие заднюю часть головы, представляют собой три модифицированных позвонка. Гете мыслил этот предмет следующим образом: мозг представляет собой всего лишь содержимое позвонка на более высокой ступени развития. В то время как в позвонке начинаются и оканчиваются нервы, служащие низшим органическим функциям, в мозгу начинаются и оканчиваются те нервы, служащие высшим, духовным функциям, преимущественно нервы органов чувств. В мозгу сформировано то, возможности лишь намечены в позвонке. Мозг – это полностью завершивший свое развитие позвонок. Позвонок – это еще не

развернувшийся мозг. Костная ткань позвонка представляет собой орган защиты мозга. Представляется в высшей степени вероятным, что, если мозг представляет собой позвонковый мозг высшей потенции, то окружающие его кости – это только видоизмененные позвонки. Таким образом, вся голова имеет прообраз в нижестоящих телесных органах. Здесь действуют силы, подобные действующим на низшей ступени, но они преобразуют голову к высшим заложенным в них потенциям. Снова для Гете вопрос состоит в доказательстве, как, собственно говоря, предмет образуется для чувственной действительности? Для задних головных костей, задней и передней клиновидной кости, говорит Гете, он нашел эти отношения очень скоро; также и для небной кости, верхнечелюстной и межчелюстной, модифицированные позвонки он нашел во время своей поездки по северной Италии, когда еще в дюнах Лидо Гете нашел череп. Этот череп так удачно распался на части, что в отдельных его костях можно было легко узнать отдельные позвонки. Свое великолепное открытие Гете 30 апреля продемонстрировал г-же фон Кольб со словами: «Скажите Гердеру, что я приблизился к тому, чтобы животный облик и его всевозможные превращения описать одной формулой, и это благодаря чудесному случаю».

Это было открытием огромной значимости. Тем самым было доказано, что все члены органического целого по идее идентичны и что «внутренние неоформленные» органические массы различным образом замкнуты снаружи, что позвонковый нерв на нижней ступени является тем же, чем является нерв органа чувств на высшей ступени, который открыт для восприятия, постижения внешнего мира. Тем самым любое живое было показано в своей изнутри формирующей, дающей облик, силе; здесь оно познавалось, как *истинно живое*. Основная идея Гете относительно образования животного нашла здесь свое завершение. Настало время для обработки материала, хотя план для этого был набросан уже ранее, как это видно из его писем к госпоже Якоби. Когда в июле 1790 года он последовал за герцогом в шлесский лагерь, он был там (в Бреслау) занят преимущественно изучением образования животных. Там он действительно начал набрасывать мысли, относящиеся к этому вопросу. 31 августа 1790 года он пишет Фрицу Штейну: «У меня появилось желание начать писать свою статью об образовании животных». В общем смысле идея животного типа содержится в стихотворении «Метаморфоз животных», вначале появившемся во второй морфологической тетради. С 1790 по 1795 годы на первый план выдвигаются работы Гете, относящиеся к учению

о цвете. К началу 1795 года Гете был в Йене, где присутствовали также братья Гумбольты, Макс Якоби и Шиллер. В этом обществе Гете излагал свои идеи о сравнительной анатомии. Друзья нашли его представления настолько важными, что призвали его изложить их на бумаге. Как следует из одного письма Гете к Якоби старшему, Гете удовлетворил это желание тут же в Йене, продиктовав схему сравнительного изучения костей Максу Якоби. Вводная статья была написана в 1795 году. В этой статье были изложены основные взгляды Гете, относящиеся к образованию животных, так же, как в статье «Попытка объяснения метаморфоза растений»<sup>xxx</sup>, изложена его основные идеи, относящиеся к образованию растений. В общении с Шиллером с 1794 года наступил поворот в воззрениях Гете, поскольку теперь он обратился к рассмотрению своего собственного способа и метода исследования, причем ему этот способ наблюдения представляется *предметным*. После этого исторического рассмотрения давайте обратимся к существу и значению гетевского воззрения на образование организмов.

## IV. О существе и значении сочинений Гете об органическом образовании.

Высшее значение морфологических работ Гете нужно искать в том, что в них были установлены теоретические основы и методы изучения органической природы, являющиеся *первостепенным научным деянием*.

Если мы хотим по-настоящему оценить их, то, прежде всего, надо иметь ввиду огромное различие, существующее между явлениями неорганической и органической природы. К явлениям первого типа относится, например, столкновение двух шаров. Если движущийся шар ударяет в определенном направлении и с определенной скоростью другой покоящийся шар, то последний также начинает движение в определенном направлении и с определенной скоростью. Если требуется только *понять* это явление, то мы достигаем этого, преобразуя непосредственно данное чувством в понятие. Мы достигаем этого в той мере, в какой не остается ничего чувственно-действительного, которое не было бы пронизано понятием. Мы видим, как приближается один шар, сталкивается с другим, последний, в свою очередь, приходит в движение. Мы *поняли* это явление, если, зная массу, направление движения и скорость первого шара, а также массу

второго, мы можем указать скорость и направление движения последнего; если мы видим, что при заданных условиях это явление происходит *с необходимостью*. Но последнее означает не что иное, как следующее: то, что предлагается нашим чувствам, проявляется, как неизбежное следствие того, что мы вывели идеально. В этом случае мы говорим, что понятие и явление покрывают друг друга. *Нет ничего в понятии, чего не было бы в явлении, и нет ничего в явлении, чего не было бы в понятии*. Здесь мы приблизились к тем отношениям, необходимым следствием которых выступают явления неорганической природы. Здесь выступает важное обстоятельство, что чувственно-воспринимаемые процессы в неорганической природе обусловлены отношениями, которые также принадлежат чувственному миру. В нашем случае учитываются масса, скорость, направление, т.е. отношения *чувственного мира*. Они выступают не иначе, как условиями явления. Только непосредственно чувственно-воспринимаемые обстоятельства *взаимно* обуславливают *друг друга*. Понятийное постижение таких процессов представляет собой не что иное, как получение чувственно-действительного из чувственно-действительного. Пространственно-временные отношения, масса, вес или чувственно-воспринимаемые силы, такие как свет и тепло, вызывающие явление, стоят в этом ряду. Тело нагревается и тем самым увеличивает свой объем. Первое, как и второе, принадлежат чувственному миру, они относятся между собой как причина и действие. Таким образом, чтобы понять эти процессы, нет необходимости выходить за пределы чувственного мира. Мы лишь одно явление выводим из другого, находясь внутри чувственного мира. Т.е. если мы хотим объяснить или пронизать понятием явление, то мы не должны включать в понятие никаких элементов, которые не могли бы быть восприняты *созерцательно*, посредством органов чувств. Все, что мы хотим понять, мы можем увидеть. И в этом состоит взаимное покрытие восприятия (явления) и понятия. Для нас ничего не остается темным в процессах, поскольку мы познаем отношения, из которых они следуют. Тем самым мы развили существо неорганической природы и, в то же время, показали, насколько оно может быть объяснено *из себя самого /из него самого/*, не выходя за его пределы. В таком объяснении никогда не сомневались с тех пор, как вообще начали думать о природе этих вещей. Хотя и не всегда проводили описанный выше ход мыслей, из которого следует возможность взаимного покрытия понятия и восприятия. Однако никогда не

считалось приличным объяснять указанным образом явления, исходя из их собственного существа<sup>xxxі</sup>.

Некоторые философы доказывают, что явления чувственного мира мы можем привести к их первоначальным элементам (силам), но что объяснить мы их можем столь же мало, как и существо жизни. На это можно возразить, что элементы эти *просты*, т.е. не могут быть разложены на составные части. Но объяснить их в их простоте невозможно, не потому, что ограничены наши познавательные возможности, но потому, что они основаны сами на себе, они даны нам в их непосредственности, они замкнуты в себе и ни из чего другого не выводимы.

Иначе обходились *до Гете с явлениями органического мира*. У организма воспринимаемые чувствами отношения, как, например, форма, величина, цвет, тепловые отношения какого-либо органа, представляются не обусловленными отношениями такого же рода. Так, например, в отношении растения нельзя сказать, что величина, форма, положение и т.п. корня обуславливает чувственно воспринимаемые отношения в листе или в цветке. Тело, для которого это было бы справедливым, было бы не организмом, а машиной. Скорее нужно было бы принять, что все чувственные отношения в живом существе не являются следствиями других чувственно-воспринимаемых отношений<sup>xxxіі</sup>, как это справедливо в случае неорганической природы.

В этом и состоит отличие организма от машины. У последней все определяется взаимодействием частей. В машине нет ничего действительного, кроме этого взаимодействия частей. Единый принцип, который определяет взаимодействие частей, находится не в самом объекте /машине/, а вне его, в голове конструктора, как план. Лишь близорукое рассмотрение может отрицать, что именно в том и состоит различие между организмом и машиной, что тот принцип, который определяет взаимодействие частей, у последней существует только вовне (абстрактен), тогда как у первого имеет бытие в самой вещи /бытие организма заключено в нем самом/. Так, чувственно воспринимаемые отношения в организме не являются следствиями друг друга, но находятся под властью того внутреннего принципа, являются следствиями того, что не воспринимается чувственно. В этом смысле он так же мало воспринимается чувственно, как и тот план в голове конструктора, который существует только для духа; по существу это и есть план, но только он втянут внутрь существа и производит свои действия не посредством третьего – конструктора, но непосредственно исполняет их сам.

Итак, все чувственные качества проявляются здесь скорее, как следствие таких, *которые больше не воспринимаются чувственно*. Они являются как следствие парящего над ними высшего единства. Не облик корня определяет облик ствола или листа и т.д., но все формы обусловлены стоящим над ними, которое больше не является в чувственно-созерцаемой форме; они в самом деле существуют в отношении «одно для другого», но не в отношении «одно по причине другого». Они обуславливаются не друг другом, но все вместе обуславливаются чем-то иным. То, что мы чувственно восприняли, мы не можем вывести снова из чувственно-воспринимаемых отношений, мы должны в понятие процесса включить элементы, которые не принадлежат миру чувств. *Мы должны возвыситься над чувственным миром*. Наблюдение нас больше не удовлетворяет, мы должны в понятии мы познать *единство*, если мы хотим объяснить явление. Вследствие этого происходит разделение наблюдения и понятия; представляется, что они более не покрывают друг друга, понятие парит над наблюдением. Становится трудным рассматривать связь обоих. В то время как в неорганической природе понятие и действительность едины, здесь представляется, что они разделены и, по существу, принадлежат двум различным мирам. Кажется, что наблюдение, которое предлагается чувствам непосредственно, не несет в себе свое основание, свое существо. Представляется, что объект не объясним из самого себя, поскольку его понятие выводится не из него самого, но из чего-то другого. Поскольку объект представляется находящимся не под властью чувственного мира, но, тем не менее, существует для чувств, кажется, что мы стоим перед неразрешимым противоречием в природе, как, если бы проходила трещина между неорганическими явлениями, которые постигают из самих себя, и органическими существами, при которых происходит нарушение законов природы, *при которых общезначимые законы оказываются надломленными*. До Гете эта трещина действительно существовала в науке, и только ему удалось разрешить загадку. Мы лучше поймем величие дела, совершенного Гете, если подумаем о том, что великий реформатор новой философии Кант не только разделял это заблуждение, но и пытался найти научное обоснование тому, что для человека всегда будет невозможным объяснить органические образование. Единственную возможность понимания он видел в интеллектуальной понимании, которому он приписывая возможность прозревать в связь понятия и действительности как в случае органических существ, так и в случае не организмов. Но человеку он отказал в возможности такого



постижения<sup>xxxiii</sup>. По Канту человеческий рассудок должен иметь свойство мыслить понятие некоей вещи, исходя из соотношения ее частей – как посредством абстрагирования достигнутое аналитическое общее, но не так, что всякая отдельная часть появлялась в интуитивной форме как изливание определенного, конкретного (синтетического) единства, понятия. Поэтому этот рассудок и не в состоянии объяснить органическую природу, ибо она мыслится действующей от целого к частям. Кант говорит: «Итак, нашему рассудку свойственна сила суждения, такая, что познанием посредством ее, т.е. всеобщего, особенное не определяется и оно не может быть ею произведено»<sup>xxxiv</sup>. Таким образом, для органических образований мы должны отказаться от познания необходимой связи идеи целого, которая может лишь мыслиться, с тем, что является нам во времени и пространстве. Т.о. по Канту мы должны ограничиться тем, чтобы рассматривать только существование такой связи; логическое же требование того, чтобы познавать, как общая мысль, идея выступает из себя и открывается как чувственная действительность, для организмов не может быть выполнено. Скорее, мы должны принять, что понятие и действительность находятся здесь вне связи друг с другом и осуществляются посредством вне обоих лежащего воздействия таким же образом, как человек по предложенной ему идее строит какую-нибудь вещь. Тем самым мы отрицаем возможность объяснения органического мира и даже доказываем невозможность его.

Так обстояло дело, когда Гете занялся органическими науками. Но он приступил к их изучению только после того, как соответствующим образом подготовился к этому чтением трудов философа Спинозы.

Впервые Гете познакомился с сочинениями Спинозы весной 1774 года. О первом своем знакомстве с философом Гете в «Поэзии и правде» рассказывает так: «В то время, как я по всему миру искал средства для своего образования, я наткнулся на «Этику» этого человека». Летом того же года Гете встретился с Фрицем Якоби. Последний, обнаруживший основательное знание Спинозы, как это видно из его писем об учении Спинозы, датированных 1785 годом, был подходящим человеком, чтобы ввести Гете глубже в существо философа. На это же время выпадают оживленные беседы о Спинозе, поскольку у Гете «все было еще в противоречиях и противодействиях, все кипело и варилось». Спустя некоторое время в библиотеке своего отца он нашел книгу, автор которой ожесточенно боролся против Спинозы, выставляя его за полного шута. Это побудило Гете еще серьезнее заняться этим глубоким мыслителем. В его сочинениях он

нашел высказывания, касающиеся глубочайших научных проблем, какие только могли быть тогда затронуты. В 1784 году поэт читает Спинозу с госпожой фон Штейн. 4 ноября 1784 года он пишет своей подруге: «Я привез с собой Спинозу на латинском, где все гораздо яснее». Действие философа на Гете было колоссальным. Сам Гете отчетливо сознает это. В 1816 году (7 ноября) он пишет Цельтеру: «Кроме Шекспира и Спинозы я не знаю никого, кто бы оказал на меня такое влияние, как Линней». Таким образом, Шекспира и Спинозу он рассматривает как духовных личностей, оказавших на него большое влияние. Какое они произвели влияние на его изучение органических образований, станет нам понятней, если мы обратим внимание на его слова о Лафатере из «Путешествия по Италии»: «Лафатер также был сторонником общепринятого в то время воззрения, что живое возникает не под влиянием природы самого существа, но в результате нарушения общих законов природы». По этому поводу Гете пишет следующие слова: «Снова нашел я в апостольско-капуцинской декламации цюрихских пророков бессмысленные слова: «Все, что имеет жизнь, живет посредством чего-то вне себя», – так, приблизительно, это звучит. Это мог бы написать обращенный варвар».

Это сказано совсем не в духе Спинозы. Спиноза различает три вида познания. Первый – это тот, при котором мы, услышав или прочитав какие-нибудь слова, вспоминаем вещи и образуем о вещах определенные представления, подобные тем, посредством которых мы представляем вещи образно. Второй вид познания это тот, при котором из достаточного представления о свойствах вещей мы образуем общие понятия. Третий вид познания это тот, при котором мы из достаточного представления действительного существа некоторых атрибутов Бога достигаем знания существа вещи. Этот вид познания Спиноза называет *созерцательным знанием*. Последний, высший вид познания и был тем, к которому Гете стремился. Но, прежде всего, должна быть полная ясность, что Спиноза хотел этим сказать: Все вещи должны познаваться так, что в их существе мы должны познавать некоторые атрибуты Бога. Бог Спинозы – это идеальное содержание мира, побуждающий, служащий опорой и носителем всего, принцип. Его можно представлять себе так, как будто он является самостоятельным, обособленным в себе от конечных вещей существом, которое имеет наряду с собой конечные вещи, господствует над ними и управляет взаимодействием их между собой. Или можно представлять его себе излившимся в конечные вещи так, что он существует не вне, и не наряду с ними, но в них самих. Такой взгляд ни в коем случае не

отрицает тот принцип, он полностью соглашается с ним, но только рассматривает его как *излившийся в мир*. Первый взгляд рассматривает конечный мир как откровение бесконечного, но это бесконечное сохраняется в своем существе, оно не отдает себя. Оно не выходит из себя наружу, оно пребывает тем, чем было до своего откровения. Вторая точка зрения тоже рассматривает конечный мир как откровение бесконечного, но так, что это бесконечное в становлении своего откровения совершенно изливается вовне, отдавая свою жизнь существам /своему творению/, так, что отныне оно существует только в них /только в этом творении/. Поскольку познание /познавательная деятельность/ – это, очевидно, утверждение становления существа вещи, но это существо присутствует только в той части, в какой конечное существо охвачено прапринципом всех вещей, то познание означает утверждение становления в вещах этого бесконечного, т.е., некоторые атрибуты Бога в ней<sup>xxxv</sup>. Для Гете было ясно, как мы говорили ранее, что неорганическая природа может быть объяснена из себя самой, что она несет в себе свое основание и существо. Иначе дело обстоит с органическими объектами. Здесь существо, открывающееся в объекте, не может быть познано в нем самом. Оно воспринимается лежащим вне его. Короче говоря, органическую природу объясняли, основываясь на первой точки зрения, неорганическую – на второй. Необходимость единства познания, как мы видели, доказывал Спиноза. Но он был слишком философом и поэтому не мог распространить это теоретическое требование также и на специальные ветви органики. Это досталось на долю Гете. Не только вышеприведенные высказывания, но также и многие другие доказывают нам, что он решительно склонялся к воззрению Спинозы. В «Поэзии и правде» (IV часть 16-й книги) он говорит: «Природа действует по вечным, необходимым, т.е. божественным законам, так что само божество ничего не смогло бы в них изменить». В отношении вышедшей в 1811 году книги Якоби «О божественных вещах и их откровении»<sup>xxxvi</sup> Гете писал: «Как может мне быть приятной книга такого сердечно любимого мной друга, в которой я встречаю утверждение: «Природа скрывает Бога»? Должен ли я, при моем чистом, глубоком, врожденном и отшлифованном воззрении, *которое учит меня познавать неразрывными Бога в природе и природу в Боге*, так, что этот образ мыслей составляет основу моего существования, должен ли я, услышав такую странную, односторонне ограниченную фразу, навсегда отделиться от благороднейшего человека, сердце которого я так преданно любил?» Гете полностью сознавал значение

этого сделанного им в науке шага; он знал, что он, разрушив границу между неорганической и органической природой, последовательно проводя образ мыслей Спинозы, осуществлял значительнейший поворот в науке. Мы находим подтверждение этому в его статье «О созерцательной способности суждения». После того, как в кантовской «Критике чистого разума» он нашел отказ признать способность рассудка объяснить организм, он высказывается следующим образом: «Хотя кажется, что он (Кант) указывает здесь на божественный рассудок, тем не менее, если посредством нравственного, посредством веры в Бога, в добродетели и в бессмертие должны подняться в высшие регионы и приблизиться к первосуществу, то в интеллектуальном смысле должно произойти то же самое, если посредством созерцания вечно творящей природы мы возвысимся до духовного участия в ее продуктивности. Но если я вначале бессознательно и из внутреннего побуждения без остатка проникну в это праобразное, типичное, /архетипическое/ если мне повезет даже построить согласное с природой представление, то отныне мне ничто не мешает смело предпринять «авантюру разума», как это называет сам старик из Кенигсберга».

Существенным какого-то явления неорганической природы, или лучше сказать, явления, принадлежащего чисто чувственному миру. Является то, что оно возникает и детерминируется процессами, принадлежащими также к чисто чувственному миру. Представим себе, что процесс, являющийся причиной, состоит из элементов М (масса), Н (направление) и С (скорость) движущегося упругого шара, где результирующими будут М', Н', С'. Тогда всегда при определенных М, Н, С можно определить М', Н', С'. Если я хочу понять какое-нибудь явление, то общее явление, состоящее из причины и следствия, я должен представить в общем понятии. Это понятие не такого вида, что оно заключено в самом явлении и может определить явление. Оно только собирает оба явления в одно общее выражение. Оно не действует и не определяет. Только объекты чувственного мира определяют себя. Элементы М, Н, С являются элементами, также воспринимаемыми чувствами. Понятие появляется лишь для того, чтобы для духа служить средством для соединения, *оно выражает нечто*, не являющееся идеальным, но только чувственным. И нечто, которое оно выражает, это чувственный объект. На возможности воспринимать внешний мир посредством чувств и выражать его взаимоотношения посредством понятий основано познание неорганической природы. Возможность такого вида познания вещей

Кант считал единственной присущей человеку. Эти мысли он называл дискурсивными; *что* мы хотим познавать – это внешнее созерцание; понятие, составное единство – это просто средство. Если же мы хотим познавать органическую природу, то идеальный момент, понятийное, мы должны постигать не как выраженное через иное, т.е. заимствующее от него свое содержание, но мы должны познавать *идеальное как таковое*, оно должно иметь свое собственное содержание, порожденное самим собой, а не заимствованное из пространственно-временного чувственного мира. То единство, которое там наш дух просто абстрагирует, должно быть построено из себя самого, оно должно образовывать себя *из самого себя*, оно должно быть образовано в соответствии со своим собственным существом, а не под влиянием других объектов. В способности постижения такой самое себя формирующей, из своих собственных сил открывающейся сущности, человеку должно быть отказано. Но что нужно для такого постижения? Такая сила суждения, которая одну часть определяет через другую, подобно тому, как она определяется посредством материала, полученного через высшие чувства, такая, которая может постигать не просто чувственное, но также идеальное само по себе, отдельно от чувственного мира. Такое понятие, полученное не абстрагированием из внешнего мира, имеющее содержание, полученное из себя и только из себя, *такое понятие можно назвать интуитивным*, а познание его *интуитивным познанием*. Очевидно, что отсюда следует: *организм может постигаться только в интуитивных понятиях*. То, что человеку доступно такое понимание, Гете показал на деле.

В неорганическом мире господствует взаимодействие отдельных составляющих ряда явлений, взаимная обусловленность членов друг через друга. В органическом мире дело обстоит иначе. Здесь не один член существа определяет другой, но целое (идея) обуславливает индивидуальное через себя соответственно своему собственному существу. Это само из себя определяемое Гете назвал *энтелехией*. Энтелехия, следовательно, суть сама себя определяющая к бытию сила. То, что вступает в явление, имеет чувственное бытие, но определенное этим принципом энтелехии. Отсюда и происходит кажущееся противоречие. Организм определяет себя из себя самого, получает свои свойства соответственно заложенному в нем принципу, и в то же время является чувственно-действительным. Таким образом, он совсем иначе приходит к чувственной действительности, чем другие объекты чувственного мира; поэтому кажется, что он возникает не

естественным путем. Но также совершенно ясно, что организм в своем внешнем оформлении подвержен воздействию чувственного мира, как и любое другое тело. Камень, падающий с крыши, может упасть на живое существо так же, как и на неорганическое тело. Посредством принятия в себя пищи организм вступает в связь с внешним миром; все физические отношения внешнего мира действуют на него. Естественно, что все это может происходить только в том случае, если организм является объектом чувственного мира, пространственно-временным объектом. Этот объект внешнего мира – пришедший к бытию принцип энтелехии – суть внешнее явление организма. Здесь он следует своим собственным законам образования, но также условиям внешнего мира, он не только следует существу самоопределяющегося принципа энтелехии, но зависит от другого, подвержен влияниям, он никогда не определяется целиком самим собой. Здесь вступает человеческий разум и образует в идее организм, который не подвержен влияниям внешнего мира, но соответствует этому принципу. При этом устраняется всякое случайное воздействие, не имеющее отношения к организму как таковому. Это идея чисто органического в организме и есть идея праорганизма, гетевского «типа». Отсюда видно высшее обоснование идеи о «типе». Это не просто *рассудочное понятие*, но это то, что в организме является истинно органическим, без которого не было бы организма. Он даже более реален, чем каждый отдельно взятый организм, поскольку он открывается в каждом организме. Идея организма выражает существо его полнее, чище, чем каждый отдельный особенный организм. Она достигается совершенно другим способом, чем понятие неорганического процесса. То абстрагируют из действительности, оно не является действенным и последним. Идея же организма действует в организме как энтелехия, она – суть представленное в постижимой для разума форме существо самой энтелехии. Она не есть объединение опытных данных, но *действует* в самом объекте. Гете выразил это следующими словами: «Понятие – это сумма, идея – это результат опыта; первое производится рассудком, постижение второго требует разума».

Тем самым представлен тот вид реальности, который присущ гетевскому праорганизму (прарастение и праживотное). Этот гетевский метод, очевидно, единственный, позволяющий проникнуть в существо органического мира.

При праорганизмах существенным является, что явление в своей множественности не идентично объясняющей ее закономерности, но просто указывает на последнее как на высшее по отношению к ней.

Созерцание – материальный элемент познания, данный нам посредством внешних чувств, и понятие – формальный элемент познания, посредством которого мы познаем наблюдаемое как необходимое, находятся в отношении друг к другу, хотя и как требующие объективности элементы, но так, что понятие не содержится в отдельных членах самого ряда явлений, но в отношении их друг к другу. Это отношение, собирающее множественность в единое целое, коренится в *отдельных частях* данного, но как целое (как сущность) не приходит к конкретному, реальному проявлению. К внешнему существованию – в объекте – приходят только *члены* этого отношения. Единство, понятое как таковое, находит свое проявление в нашем рассудке. Оно выполняет задачу собирания множественности явлений, оно относится к последним как *сумма*. Здесь мы имеем дело с двойственностью, с множественностью вещей, которые мы *наблюдаем*, и единством, которое мы *мыслим*. В органической природе множественность частей одного существа не находится в таком внешнем отношении друг к другу. Единство с множественностью приходят к реальности в наблюдаемом как идентичные друг другу. Отношение отдельных членов целого явления (организма) становится реальным. Оно больше не приходит к конкретному явлению только в нашем рассудке, но проявляется в самом объекте, в котором оно из себя производит множественность. Понятие выполняет роль не просто суммы, собирание воедино, которую объект имеет вне себя, оно становится полностью единым с объектом. То, что мы наблюдаем, уже больше не отличается от того, что мы мыслим об увиденном, мы рассматриваем понятие как идею. Поэтому способность, посредством которой мы постигаем органическую природу, Гете называет *созерцательной силой суждения*. Объясняющее, формальное в познании понятие и объясняемое, материальное созерцание – идентичны. Таким образом идея, посредством которой мы постигаем органическое, существенно отлична от понятия, посредством которого мы объясняем неорганическое, она не просто охватывает множественность как сумму, но дает ей из себя самой содержание. Она суть результат данного (опыта), конкретное явление. В этом и лежит основание того, почему мы в неорганической естественной науке говорим о *законах* (законах природы), а в органической имеем дело с типом. Закон не суть одно и то же с множественностью наблюдений, находящихся под его властью, он стоит над ними. В типе идеальное и реальное становятся единым, множественность может быть объяснена только как исходящая из одной точки с идентичным ей целым.

В познании этих отношений между неорганической и органической науками и открывается значение гетевских исследований. Поэтому заблуждаются, когда рассматривают сегодня последние как предпосылку того монизма, который стремится единым воззрением на природу охватить как органическое, так и неорганическое таким образом, что первое пытаются привести к тем же самым законам, механически-физическим категориям и законам природы, которыми обуславливается второе. Как Гете мыслил себе монистическое воззрение, мы уже видели. Способ, как он объяснял органическое, существенно отличен от того, как он поступал, имея дело с неорганическим. Он строго отклонял механический способ объяснения при рассмотрении объектов высшей природы. Он бранит Кисера и Линка, которые органические явления пытались рассматривать методами, пригодными лишь для изучения неорганической природы.

Побуждением к описанному заблуждению относительно Гете послужили отношения, в которых он находился с Кантом в вопросе о возможности объяснения органической природы. Когда Кант доказывал, что человеческий рассудок не в состоянии объяснить органическую природу, он, конечно, не имел в виду, что органическая природа основана на механической закономерности, и он никогда не считал возможным ее познание как следствие механически-физических категорий. Основание такой невозможности Кант видит скорее в том, что наш рассудок способен объяснить только механически-физическое, а органическому такая природа не присуща. Если бы она была ему присуща, то рассудок мог бы для объяснения воспользоваться этими категориями для его познания. Гете не пытается *вопреки* Канту рассматривать органическое как механизм, но он доказывает, что человек наделен способностью к познанию высшего вида природной закономерности, которая лежит в основе организмов.

Если мы взвесим все до сих пор сказанное, то перед нами тотчас выступит различие между неорганической и органической природой. Поскольку там на любой процесс действует другой процесс, а этот – снова на другой, то ряд событий представляется нигде не замкнутым, все находится в постоянном взаимодействии, так, что нельзя замкнуть одну группу объектов относительно другой. Ряд неорганических воздействий нигде не имеет ни начала, ни конца; последующее с предыдущим находится лишь в случайной связи. Если камень падает на землю, то производимое им действие зависит от случайной формы объекта, на который он упал. Иначе обстоит дело с организмом. Здесь единство суть первое. На самой себе основанная энтелехия содержит



ряд чувственных обликов, из которых один выступает как первый, другой – как последний, причем один определенным образом следует за другим. Идеальное единство производит из самого себя ряд чувственных органов во временной последовательности и пространственной рядоположенности и совершенно определенным образом замыкается от остальной природы. Оно производит свои состояния из себя самого. Поэтому оно постигается только таким способом, при котором прослеживают последовательность исходящих из идеального единства состояний, т.е. *органическое существо постигается только в своем становлении, в своем развитии*. Неорганические тела замкнуты, застывшие, побуждаемые к движению только извне. Организмы сами в себе не пребывают в покое, они постоянно изнутри преобразуются, превращаются, претерпевают метаморфозу. К этому относится также следующее высказывание Гете: «Разум указывает на становление, рассудок – на ставшее, того не заботит *для чего*, этот не спрашивает *отчего*. Тот радуется развитию, этот хочет все зафиксировать, чтобы можно было использовать». «Разум господствует только над живым, ставший мир, с которым возится геогнозия, - суть мертв».

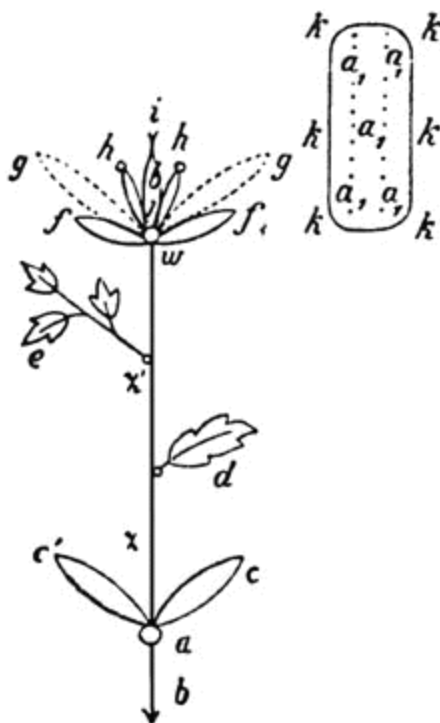
Организм является нам в природе в двух основных формах: в виде растения и в виде животного; обе различным образом. Растение отличается от животного недостатком *реальной* внутренней жизни. У животного она выступает как ощущения, произвольные движения и т.д. Растение не обладает таким душевным принципом. Оно еще целиком ориентировано на внешнее, на *облик*. Поскольку принцип энтелехии из одной точки определяет жизнь, то он выступает в растении таким образом, что все отдельные органы образуются по одному и тому же формирующему принципу. Энтелехия проявляется здесь как формирующая сила отдельных органов. Все они построены по одному и тому же образующему типу, они проявляются как *модификации одного главного органа*, как повторение его на различных ступенях развития. То, что растение делает растением, *определенная формообразующая сила*, в каждом органе действует одинаково. Каждый орган является идентичным с любым другим органом и с растением в целом. Гете выражает это следующим образом: «Мне открылось, что в том органе растения, который мы обычно называем листом, скрыт истинный Протей, который может проявляться и

открываться во всех обликах<sup>4</sup>. Вперед и назад, повсюду растение – это всего лишь лист, он так неразрывно связан с будущим семенем, что одно без другого невозможно и помыслить». Растение представляется как бы составленным из отдельных растений, как сложный индивидуум, состоящий из простейших. Таким образом растение продвигается со ступени на ступень и образует органы. Каждый орган идентичен с остальными, т.е. одинаков по принципу образования и различен по проявлению. Внутреннее единство у растения получает широту, оно изживается во множественности, теряется в нем, так что оно, как мы увидим это позже при рассмотрении животного, не достигает определенной самостоятельности конкретного бытия, которое выступает как жизненный центр множественности органов и делает их посредниками с внешним миром.

Возникает вопрос: откуда происходит это различие в явлении растительных органов, идентичных по внутреннему принципу? Как оказывается возможным для образующих законов, действующих по единому образуемому принципу, производить один раз лист кроны, другой раз чашелистик и т.д.? Различие, для целиком живущего во внешнем растения, должно также иметь своим основанием пространственный момент. Как таковой Гете рассматривал попеременное расширение и сжатие. Поскольку из одной точки действующий принцип энтелехии в растительной жизни вступает в бытие, он манифестирует себя пространственно, образующие силы действуют в пространстве. Они дают органам определенную пространственную форму. Эти силы либо концентрируются, т.е. стремятся сойтись вместе как бы в одну точку (это стадия сжатия), либо они расширяются, разворачиваются, как бы отдаляются друг от друга, и это есть стадия расширения. В целой жизни растения чередуются три расширения и три сжатия. Все, что происходит различного в существе растения, идентичного по своим образующим силам, вызвано этим попеременным расширением и сжатием.

---

<sup>4</sup> *Протей* — морское божество, сын *Посейдона*, обладавший способностью принимать любой облик (греческая мифология).



Вначале все растение по возможности покоится в одной точке стянутым в семя (а), отсюда выступает оно и разворачивается, *расширяется* в образование листа (с). Образующие силы все более разделяются, отсюда нижние листья еще не оформлены, компактны (сс'), чем дальше мы продвигаемся, тем более зубчатыми, изрезанными они становятся. То, что раньше было сцеплено, теперь расчленяется (листья d и e). То, что раньше образовывалось на некотором расстоянии друг от друга вдоль стебля (zz')<sup>5</sup>, теперь в чашечке f собирается снова на стебле в одну точку (w). Последняя образует второе сжатие. В кроне цветка происходит снова разворачивание, *расширение*. Лепестки цветка g, в сравнении с листьями кроны, тоньше, нежнее, что может происходить только от малой интенсивности в точке, т.е. большей экстенсивности<sup>6</sup> образующих сил. В органах размножения (тычинках h и пестике i) наступает очередное сжатие. Следом за этим в образовании плода k – новое расширение. В образующемся в плоде семени (а) снова все существо растения сжимается в одну точку.<sup>xxxvii</sup>

<sup>5</sup> На этом рисунке обозначено как X и X' (Р.И.)

<sup>6</sup> *Интенсивный* (франц. intensif, от лат. intensio  $\approx$  напряжение, усиление), напряжённый, усиленный, действенный, производительный; сравни *экстенсивный*.. Экстенсивный – направленный **в сторону** количественного увеличения, расширения, распространения (БСЭ).

Плод образуется вследствие разрастания нижней части пестика (плодовой почки), он представляет собой только позднейшую стадию развития пестика, т.е. может быть изображен только раздельно. При образовании плода происходит последнее расширение. Растительная жизнь дифференцируется в окончательный орган, собственно плод, и в семя. В плоде одновременно соединяются все моменты явления, это суть чистое явление, оно отчуждается от жизни, становится мертвым продуктом. В семени концентрируется все внутреннее, существенные моменты растительной жизни. Из него образуется новое растение. Оно почти целиком идеально, явление в нем сведено до минимума.

Все растение в целом представляет собой лишь развертывание, реализацию возможностей, покоящихся в почке или семени. Почке или семени нужно лишь подходящее внешнее воздействие, чтобы стать полным растительным образованием. Различие между почкой и семенем таково, что последнее имеет непосредственно землю как почву для своего развертывания, тогда как первая, в общем, представляет собой растительное образование на самом растении. Семя представляет собой растительный индивидуум высшего рода, или, если угодно, весь круг растительного образования. Каждым образованием почки растение начинает новую стадию своей жизни, оно регенерирует себя, концентрирует свои силы, чтобы снова их развернуть. Образование почки, в то же время, есть прерывание вегетации. Растительная жизнь может стянуться в почку, если не хватает собственно условий реальной жизни, чтобы при их появлении снова развернуться. На этом основано прерывание вегетации зимой. Гете говорит об этом: «Интересно замечать, как действует живо продолжающаяся и не прерванная сильным холодом вегетация: здесь не образуется почек, и мы тогда начинаем понимать, что такое почка».<sup>xxxviii</sup> То, что у нас скрыто в почке, нам явлено на свет, в почке заключена истинная растительная жизнь, только недостает условий, чтобы она развернулась.

В особенности борьба развернулась вокруг понятий попеременного расширения и сжатия. Но все возражения исходят из непонимания. Считают, что это понятие только тогда вступает в силу, когда можно для него найти физические причины, если можно доказать это демонстрацией способа действий этих действующих в растении законов, из которых следует такое расширение и сжатие. Но это доказывает только, что вопрос поставлен с ног на голову. Ни из чего нельзя вывести действие расширения и сжатия, напротив: все остальное является следствием его, оно со ступени на ступень

осуществляет прогрессирующую метаморфозу. Это понятие просто не в состоянии представить в присущей ему форме, т.е. в интуитивной форме, но требуют, чтобы оно было представлено в виде результата некоего внешнего процесса. Расширение и сжатие можно мыслить только как действующее, но не как следствие. Гете рассматривает *расширение* и *сжатие* не так, как если бы оно было следствием неорганических природных процессов, действующих в растении, но как способ самопроявления принципа энтелехии. Они рассматриваются им не как сумма, совокупность чувственных процессов и дедукция их из таких процессов, но их надлежит вывести как следствие внутреннего единого принципа.

Растительная жизнь поддерживается обменом веществ. В этом отношении есть существенное различие между теми органами, которые ближе находятся к корню, т.е. органами, которые обеспечивают питательными веществами из почвы, и теми, которые получают питательные вещества, прошедшие через другие органы. Первые представляются зависимыми непосредственно от их внешней неорганической среды, вторые – от предшествующих органических частей. Каждый последующий орган задерживает в себе подготовленные всем предшествующим питательные вещества. Природа шествует от семени к плоду ступенчато в такой последовательности, что последующее представляется результатом предыдущего. И это продвижение Гете называет *восхождением вдоль духовной оси*. В этих словах не содержится ничего иного, кроме того, что мы описали выше, «что верхняя почка, образуемая из предыдущей и принимающая в себя соки, уже прошедшие через предыдущую, содержит соки более тонкие и отфильтрованные действием предшествующих листьев и сама образуется тоньше, и более тонкие соки подводит к своим листьям и глазкам». Все эти вещи становятся более понятными, если рассматривать их в смысле Гете.

Изложенные здесь идеи суть элементы, свойственные существу прарастения, и именно в такой самостоятельной форме, а не так, как они проявляются в определенном растении, где они уже больше не первозданны, а находятся под влиянием внешних отношений.

В жизни животного вступает в силу нечто иное. Жизнь здесь не расплывается во внешнем, но выделяется, обособливается от телесности и использует телесные явления как свой инструмент. Она уже больше не выражается как просто возможность изнутри формировать организм, но выражается в организме как нечто, что находится еще вне организма, как господствующая над ним сила. Животное представляет

собой замкнутый мир, микрокосм, в еще большей степени, чем растение. Оно имеет центр, обслуживающий каждый орган.

«Так всякая пасть предназначена пищу хватать,  
 Питающую тело, будь слаба и беззуба  
 Или мощно зубами оснащена челюсть, в любом случае  
 Доставляет этот орган питание всем остальным членам.  
 Также каждая лапа: длинная, короткая  
 Двигается в гармонии с чувствами животного и его  
 потребностью».

(Строки из стихотворения «Метаморфоз животных»)

У растений каждый орган суть само растение, но жизненный принцип не существует нигде как определенный центр. Идентичность органов состоит в образовании их по одному и тому же закону. У животного каждый орган представляется как бы исходящим из одного центра, сообразно со своим существом, центр формирует все органы. Таким образом, облик животного является основой для его внешнего бытия. Но он определен изнутри. Образ жизни его должен направляться в соответствии с этим внутренним формирующим принципом. С другой стороны, внутреннее образование не замкнуто в себе, свободно. Оно может следовать внешним влияниям внутри определенных границ, однако это образование определяется внутренней сущностью типа, а не механическим воздействием извне. Т.е. приспособление не заходит так далеко, чтобы организм был просто продуктом внешнего мира. Его образование заключено в определенные границы.

«Никакой бог не может расширить эти границы, их чтит природа.

Только так ограничив, возможно было создать совершенное».

Если бы каждое животное существо следовало только принципу, заключенному в праживотном, то все животные были бы одинаковы. Но животный организм разделяется на множество систем органов, которые все до определенной степени способны к образованию. На этом основано различие в развитии. На этом основано различие в развитии. По идее равнозначная всякой другой одна из систем может выступать на передний план в отношении всех прочих, т.е. может

обратить на себя запас образующих сил, заложенных в организме животного, и лишить их другие органы. Животное особенно образуется в направлении этой системы органов. Другое животное образуется в другом направлении. В этом и заключается возможность дифференциации праорганизма при его переходе в явления к семействам и видам.

Но тем самым еще не дана действительная (фактическая) причина дифференциации. Здесь вступает в свои права приспособление, которому следует организм в отношении окружающих внешних условий, и *борьба за существование*, которая ведет к сохранению только наилучшим образом приспособленных к внешним условиям существ. Приспособление и борьба за существование ничего бы не могли сделать с организмом, если бы в организме не присутствовал бы конституирующий принцип как таковой, который при постоянно поддерживаемом единстве мог бы принимать различные формы. Связь внешних образующих сил с этим принципом ни в коем случае нельзя представлять себе так, как если бы первые действовали на последний так же определяющее, как при воздействии одного неорганического существа на другое. Хотя внешние отношения и служат побуждением, чтобы тип выступил в определенной форме, но сама эта форма выводится не из внешних условий, но из внутреннего принципа. При таком объяснении всегда следует брать за основу этот принцип, а сам облик должен рассматриваться лишь как следствие последнего. Гете также осуждал попытку вывести формообразование организма исходя из окружающей среды посредством голой каузальности, как и телеологический принцип, по которому форма органа определяется целью, которой он должен служить.

В таких системах органов животного, при которых на первом месте стоит внешнее строение, например, в костях, снова выступает закон, наблюдаемый в растениях, как, например, в строении черепных костей. Здесь особенно проявляется дар Гете, в чисто внешних формах познавать внутреннюю закономерность.

Различие, которые устанавливает воззрение Гете между растениями и животными, могут показаться незначительными в свете того, что новая наука сомневается в существовании твердой границы между животным и растением. Гете сознавал невозможность установления такой границы. Тем не менее, он все-таки дал определенные различия растения и животного. Это связано со всем его воззрением на природу. *В явлении* он вообще не признает ничего *постоянного, твердого*, ибо в нем все находится в постоянном движении. Существо вещи,

удержанное в понятии, взято не из колеблющихся форм, но определенных *промежуточных ступеней*, на которых они наблюдались. Для воззрения Гете характерно, что устанавливаются определенные дефиниции, которые не удерживаются в опыте при определенных переходных образованиях. Именно в этом он видел подвижность жизни природы.

Этими идеями были созданы теоретические основы органической науки. Он нашел существо организма. Можно легко этого не осознать, если предположить, что *тип*, этот из себя образующий принцип (энтелехия), может быть объяснен чем-то иным. Но это необоснованное требование, поскольку *тип*, удержанный в интуитивной форме, сам себя объясняет. Для каждого, кто постигает это «само себя формирующее» принципа энтелехии, он является решением загадки жизни. Другое решение невозможно, поскольку он – сущность самой вещи. Если дарвинизм предполагает существование праорганизма, то о Гете можно сказать, что он нашел существо этого праорганизма<sup>xxxix</sup>.

В современном учении о природе под праорганизмом понимают обычно праклетку (*Urzygote*), т.е. простейшее существо, стоящее на низшей ступени органического развития. Здесь имеется в виду совершенно определенное, реальное, чувственно-действительное существо. Если говорить о праорганизме в духе Гете, то его нельзя увидеть глазом, но он суть эссенция (сущность), тот формирующий принцип энтелехии, который действует так, что эта праклетка является организмом. Этот принцип проявляется в простейшем организме так же, как и в развшемся, только различно преобразованном. Это – животность в животном, .... (Неразборчиво – выверить по оригиналу строку. Т.к. этот абзац отсутствует в нем. и англ. Тексте. Рус. Оригинал - стр. 49). Дарвин предполагает его с самого начала, он есть в наличии, он вводит его и тогда говорит о нем, что он тем или иным образом реагирует на внешний мир. Для него это неопределенное X; это неопределенное X и стремится объяснить Гете.

Гете – это тот, кто порвал с голой рядоположенностью семейств и видов и предпринял регенерацию органической науки соответственно существу организма. В то время, как догетевская систематика также использовала множество различных понятий (идей) для объяснения существования внешне различных семейств, между которыми не находила она никаких связей, Гете объяснил, что по идее все организмы одинаковы, они различаются только в явлении, и объяснил, почему это так. Тем самым была создана философская основа для



научной систематизации организмов. Дело теперь было лишь за исполнением. Должно быть показано, как все реальные организмы являются откровением одной идеи, и как она открывается в каждом отдельном случае.

Великое дело, сделанное тем самым для науки, нашло признание у многих глубоко образованных ученых. Молодой д'Альтон пишет 6 мая 1827 года Гете: «Я считал бы высшей для себя наградой, если бы Ваше сиятельство, которому естествознание обязано не только *преобразованном в общем смысле и новым взглядом на ботанику*, но и обогащением самого учения о костях, нашли в предлагаемых Вашему вниманию листках достойное одобрения стремление». Нес (Nees) из Эйзенберга пишет 24 июня 1820 года: «В вашем сочинении, названном «Попытка объяснения метаморфоза растений», говорится о растениях, произрастающих вокруг нас сами по себе, и такая человечность очаровала меня еще в юные годы». И, наконец, Фойгт пишет 6 июня 1831 года: «С живым участием и благодарностью я начал изучение маленького сочинения о метаморфозе, с которым я, как давний участник в становлении этого учения, связан также исторически. Удивительно, что с метаморфозой животных (я имею в виду не прежнюю, касающуюся насекомых, а исходящую от позвоночных) скорее соглашаются. Чем с метаморфозой растений. Отвлекаясь от плагиата и злоупотреблений, я нахожу такое признание Ваших основоположений в том, что в первом случае это связано с *меньшим риском*. Ведь при рассмотрении скелета отдельные кости остаются всегда одними и теми же, в ботанике метаморфоз угрожает изменением всей терминологии, и, следовательно, *определению специфики*, и слабые этого боятся, поскольку не знают, куда это может завести». Здесь мы видим полное понимание гетевских идей. Здесь мы видим осознание того, что новое воззрение должно занять свое место, и только из этого нового воззрения должна исходить новая систематика, рассмотрение особенного. На себе основанный тип обладает возможностью при своем вступлении в явление принимать бесконечно разнообразные формы, эти формы являются предметом нашего чувственного наблюдения, они суть семейства и виды организмов, живущие в пространстве и времени. Наш дух, постигая общую идею, тип, постигает все царство организмов в его единстве. Когда он *созерцает* облик типа в каждой отдельной форме явления, то она представляется ему одной из ступеней, метаморфозой, в которой осуществляется тип. И описание этих различных ступеней должно быть существом основанной Гете систематики. Как это возможно?

Идеальная форма, тип организма, имеет характеристическое свойство, что он состоит из пространственно-временных элементов. Поэтому он представляется Гете как *чувственно-сверхчувственная* форма. Он содержит пространственно-временные формы как идеальное созерцание (интуитивно). Когда он вступает в явление, он действительно (более не интуитивно) имеет формы, полностью соответствующие тем интуитивным или нет; тип может прийти к своему совершенному проявлению или нет. Низшие организмы потому и являются низшими, что форма их проявления не полностью соответствует органическому типу. Чем более в определенном существе внешнее явление и органический тип покрывают друг друга, тем они совершенней. Это суть объективное основание для построения восходящего ряда ступеней развития. Фиксация этих отношений в живой органической форме является задачей систематического представления. При установлении типа, праорганизма, на него можно не обращать внимания; при этом нужно позаботиться лишь о том, чтобы найти форму, которая является полнейшим выражением типа. Таковую представляет гетевское прарастение. Гете часто ставили в упрек, что при установлении своего «типа» он оставил без внимания мир криптогам<sup>7</sup>. Мы уже говорили, что это могло быть сделано только совершенно сознательным образом, поскольку в своем изучении растений он занимался также и ими. Для этого были объективные основания. Криптогамы – это растения, в которых тип выражен крайне односторонне; они представляют идею растения в односторонней чувственной форме. Они могут быть рассмотрены в свете описанной идеи, но сама она только в фанерогаммах<sup>8</sup> находит полное свое осуществление.

Следует добавить, что Гете никогда не осуществил этого своего замысла, он слишком мало коснулся царства особенного. Отсюда все его работы носят фрагментарный характер. Его намерение также и здесь пролить свет показывают его слова в «Путешествии по Италии» (27 сентября 1786 года, где ему с помощью своей идеи представляется возможным «истинно определить семейства и виды, которые, как мне

---

<sup>7</sup> Криптогам - растение с очень мелкими, незаметными глазу органами оплодотворения. Криптогамы не имеют цветков: папоротники, хвощи, мхи, водоросли, бактерии.

<sup>8</sup> Фанерогам - цветковое растение с явно видимыми органами полового размножения.

кажется, до сих пор определяли весьма произвольно». Этого своего намерения он так и не исполнил; связь своей всеобщей мысли с миром особенного, с действительностью отдельных форм изложена недостаточно отчетливо. Это сам он рассматривал как недостаток своих фрагментов. 28 июня 1828 года он пишет относительно Сорета де Гандолла: «Также мне становится все яснее, как он рассматривает направление, в котором я продвигаюсь, и которое *хотя и достаточно отчетливо выражено в моих кратких статьях о метаморфозе, но из которых недостаточно, как я уже давно знаю, следует ее отношение к опытной ботанике*». В этом также лежит основание, почему воззрение Гете оказалось непонятым.

В гетевских понятиях мы находим также идеальное объяснение факта, найденного Дарвиным и Геккелем, что развитие индивидуума представляет собой репетицию развития рода. Ибо то, что предлагает Геккель для объяснения этого непонятного факта, принято быть не может. Это факт, что каждый индивидуум проходит в сокращенной форме те стадии своего развития, которые палеонтология показывает как отдельные органические формы. Геккель и его последователи объясняют это законом наследственности. Но последний сам представляет собой не что иное как *сокращенное выражение* для описываемого факта. Объяснением же является то, что каждая форма, как и каждый индивидуум суть формы проявления одного и того же прообраза, который в последовательности временных периодов по возможности развертывает заложенные в нем образующие силы. Каждый высший индивидуум совершенен постольку, поскольку он не стеснен неблагоприятными условиями окружающей его среды, может совершенно свободно развернуть свою внутреннюю природу. Если же, напротив, индивидуум подавлен внешними обстоятельствами и остается на нижней ступени, то развертываются только некоторые из его внутренних сил, и для него становится целым то, что у того было лишь частью целого. И таким образом высший организм в своем проявлении состоит из низших, или низшие проявляются в его развитии как части высшего. Поэтому в развитии высшего животного мы можем увидеть все низшие (биогенетический закон). Как физики не довольствуются простым описанием фактов, но исследуют их законы, т.е. приводят явление к понятиям, так и те, кто хочет проникнуть в природу органических существ, не должны довольствоваться просто приведением фактов родства, наследственности, борьбы за существование и т.п., но должны стремиться познать заложенную в этих вещах идею. Такое стремление мы находим у Гете. То, чем для

физиков являются три закона Кеплера, тем для органиков являются мысли о типе. Без них мир для них – просто лабиринт фактов. Это часто понимают неправильно. Доказывают, что понятие метаморфоза в гетевском смысле – это просто *образ*, полученный нашим рассудком путем абстракции. Будто бы Гете не сознавал, что понятие превращения листа в органы цветка лишь тогда имеет смысл, когда последние, например, тычинки, когда-то были действительно листьями. Но это ставит воззрение Гете с ног на голову. Здесь один чувственный орган объявляется принципиально первым, а другой образуется из него посредством чувственного процесса. Так Гете никогда не думал. У него то, что по времени является первым, не было первым по идее, в принципе. Тычинки родственны листьям не потому, что они когда-то были действительно листьями, но потому, что они родственны им по идее, по своему внутреннему существу, и потому они являются однажды истинными листьями. Чувственное превращение – это лишь следствие идеального, а не наоборот. Сегодня эмпирические данные определяют идентичность всех боковых органов растения, но почему их называют идентичными? По Шляйдену, поскольку все они так развиваются вокруг оси, что они выдвигаются как боковые отростки таким образом, что боковое клеточное образование остается только на первоначальном теле, а на вначале образованном острие не образуется новых клеток. Это чисто внешнее родство, и, как следствие его, выводят идею идентичности. Иначе обстояло дело у Гете. У него боковые органы идентичны по идее, по их внутреннему существу, поэтому они и внешне являются как идентичные образования. Чувственное родство он рассматривал как следствие внутреннего, идеального. Гетевское постижение отличается от материалистического постановкой вопроса. Оба они не противоречат друг другу, но дополняют одно другое. Гетевские идеи создают основу для этого. Идеи Гете – это не только поэтическое предвидение последующих открытий, но самостоятельное теоретическое открытие, которое еще долго не будет по настоящему оценено, и которое еще долго будет питать естествознание. Если эмпирические факты, которые он использовал, давно уже перекрыты точными детальными исследованиями, частично даже опровергнуты, то идеи остаются основополагающими для органики, поскольку они не зависят от этих эмпирических фактов. Как каждая вновь открытая планета должна обращаться вокруг звезды по законам Кеплера, так каждый процесс в органической природе должен следовать гетевским идеям. Задолго до Кеплера и Коперника наблюдали явления на звездном небе. Но только

они нашли законы. Задолго до Гете наблюдали органическое царство природы, но только Гете нашел его законы. *Гете является Коперником и Кеплером органического мира.*

Существо гетевской теории можно уяснить себе еще следующим образом. Наряду с обычной опытной механикой, которая собирает факты, есть еще рациональная механика, которая из внутренней природы основных механических принципов дедуцирует, как необходимые, природные законы. Как первая относится к последней, так и теории Дарвина, Геккеля и др. относятся к рациональной органике Гете. Эта сторона его теории была Гете ясна не сразу. Позже он выражает это уже отчетливо. Когда он 21 января 1833 года пишет Вакенродеру: «Продолжайте, пожалуйста, знакомить меня со всем, что Вас интересует, *это каким-нибудь образом примкнет к моим рассматриваниям*», - то он хочет этим сказать, что он нашел основные принципы органической науки, из которых можно вывести все остальное. Но и в раннее время все это действовало в нем бессознательно, в соответствии с этим он и обрабатывал факты. (Эту свою бессознательную деятельность Гете часто воспринимал как тупость)<sup>х1</sup>. Предметно представилось ему это лишь во время своего первого разговора с Шиллером. Шиллер тотчас же понял идеальную природу гетевского прарастения и доказывал, что для нее нет соответствующей действительности. Это побудило Гете к размышлениям об отношении того, что он назвал типом, к эмпирической действительности. Здесь он подошел к проблеме, важнейшей в человеческих исследованиях: проблеме связи идеи и действительности, мышления и опыта. Ему все яснее становилось то, что отдельные эмпирические объекты не полностью соответствуют его типу, никакое природное существо с ним не идентично. Содержание идеи о типе, таким образом, не происходит из чувственного мира как такового, хотя оно и почерпнуто из него. Оно должно лежать в самом типе, идея прасущества должна быть только такой, которая может развить свое содержание из в ней самой заложенной необходимости, /содержание,/ которое затем в другой форме наглядно вступает в мир явлений. В этом отношении интересно видеть, как сам Гете, в противоположность естествоиспытателям, выступает *за правильность опыта* и строгое разделение объекта и идеи. Зоммеринг прислал Гете книгу в 1776 году, в которой делает попытку обнаружить место, где находится душа. В письме, направленном 28 августа 1796 года Зоммерингу, Гете находит, что в его рассмотрения вплетено слишком много метафизики, идея о предмете опыта не оправдана, если она

выходит за его рамки, если она сама не коренится в существе объекта. При опытном объекте идея должна быть органом, который постигает необходимо связанными то, что иначе просто воспринимается в слепой рядоположенности. Но из того, что идея не должна вносить в объект ничего нового, следует, что последний сам по своему существу идеален, что вообще эмпирическая реальность должна иметь две стороны: одну, поскольку есть особенное, индивидуальное, другую, поскольку есть идеально-всеобщее.

Общение с современниками-философами, а также чтение их произведений, привело Гете к многим точкам зрения в этом отношении. На него плодотворно подействовали сочинение Шеллинга о мировой душе<sup>xli</sup> и его набросок системы натурфилософии<sup>xlii</sup>, а также основные черты общего естествознания Стеффена<sup>xliii</sup>. Также многое обсуждалось с Гегелем. Это, наконец, привело его к тому, чтобы снова обратиться к Канту, с которым он уже познакомился раньше под влиянием Шиллера. В 1817 году он в историческом плане рассматривает влияние Канта на свои идеи о природе и природных вещах. Этим размышлениям о центральных вопросах науки мы обязаны статьями /даны по-немецки и по-английски/:

Fortunate Event (*Glückliches Ereignis*)

Power to Judge in Beholding (*Anschauende Urteilskraft*)

Reflection and Devotion (*Bedenken und Ergebung*)

Formative Impulse (*Bildungstrieb*)

Apologies for the Undertaking (*Das Unternehmen wird entschuldigt*)

The Purpose Introduced (*Die Absicht eingeleitet*)

The Content Prefaced (*Der Inhalt bevorwortet*)

History of My Botanical Studies (*Geschichte meines botanischen Studiums*)

How the Essay on the Metamorphosis of the Plants Arose (*Entstehen des Aufsatzes über Metamorphose der Pflanzen*)

Во всех этих статьях приводятся уже описанные нами мысли, что каждый объект имеет две стороны: одна – это непосредственное его явление (форма явления), вторая – его существо. Так Гете достигает единственно удовлетворительного взгляда на природу, который ложится в основу истинно объективного метода. Если какая-нибудь теория рассматривает идею как нечто чуждое объекту, просто субъективное, то она не может претендовать сама на объективность,

если она сама пользуется идеями. Гете же требует ничего не вносить в объект, чего бы в нем уже не содержалось.

Также в отдельном, фактическом, Гете прослеживает те ветви знаний, на которые распространяется его идея. В 1795 году он слушает у Лодера учение о связках. Вообще в этот период он не теряет из виду анатомию и физиологию, ему это представляется настолько важным, что он именно тогда пишет свои лекции об остеологии. В 1796 году им были проделаны опыты выращивания растений в темноте и под цветными стеклами. Позже он изучал также метаморфоз насекомых.

Дальнейшее побуждение явилось от филолога Вольфа, который обратил внимание Гете на своего однофамильца Вольфа, который в своей «Теории зарождения (происхождения)» уже в 1759 году высказывал идеи, сходные с идеями Гете о метаморфозе растений. Это побудило Гете основательно познакомиться с сочинениями Вольфа, что произошло в 1807 году, позже Гете нашел, что Вольф при всем своем остроумии именно главное представлял себе неотчетливо. Он не знал типа как сверхчувственно-развивающего свое содержание из своей собственной необходимости. Он еще рассматривает растение как чисто внешнее, механическое сочетание частей.

Общение с многочисленными дружелюбно настроенными естествоиспытателями и радость, что во многих родственных душах он нашел признание и обрел последователей, привело Гете к намерению в 1807 году издать до сих пор разрозненные естественнонаучные фрагменты. От намерения написать большое сочинение по естествознанию он постепенно отказался. Но издание отдельных статей еще не состоялось в 1807 году. Интерес к учению о цвете отодвинул морфологию на несколько лет на задний план. Первая тетрадь появилась только в 1817 году. До 1824 года появилось два тома, первый в четырех, второй – в двух тетрадях. Наряду со статьями о собственных взглядах Гете, мы находим здесь обсуждение важных литературных явлений из области морфологии, а также приложения работ других ученых, выводы которых дополняют гетевское объяснение природы.

К интенсивному занятию естественнонаучными вопросами Гете побуждался еще дважды. В обоих случаях его побуждало к этому важное литературное событие в области этих наук, тесно связанное с его собственными стремлениями. Первый раз это было связано с работами ботаника Мартиуса о спиральной тенденции, второй раз – естественнонаучная борьба во французской Академии наук.

Мартиус описывает растительную форму в ее развитии, как образующуюся посредством спиральной и вертикальной тенденции. Вертикальная тенденция вызывает рост в направлении корня и стебля. Спиральная тенденция выражается в распределении листьев, в цветке и т.д. Гете усматривает в этих мыслях взятую в пространственном аспекте (вертикаль, спираль) обработку его идей, уже изложенных в 1790 году в статьях о метаморфозе. Относительно доказательства этого утверждения мы укажем на примечание к гетевской статье о спиральной тенденции в природе<sup>xliv</sup>, из которой следует, что он не находил в этом существенно нового по отношению к его прежним идеям. Мы хотим особенно адресовать это тем, кто находит здесь даже отступление Гете от его прежнего ясного воззрения в сторону «глубочайших глубин мистики». Уже в глубокой старости (1830-1832) Гете изучал две статьи, касающиеся полемики двух французских естествоиспытателей Кювье и Жоффруа де Сент-Илера. В этих статьях мы еще раз находим изложение в краткой форме принципов гетевского воззрения на природу.

Кювье был эмпириком совершенно в духе прежних естествоиспытателей. Для каждого вида животных он искал соответствующее особое понятие. Сколько отдельных видов животных представляет природа, столько же мысленных построений он хотел образовать в своей системе органической природы. Отдельные типы находятся у него друг подле друга безо всякой связи между собой. Но он не учел следующее. Наши познавательные потребности не удовлетворяются особенным /в том виде/, как оно непосредственно выступает перед нами в явлении. Поскольку к существу чувственного мира мы подходим ни с каким иным намерением, кроме желания познать его существо, то нельзя считать, что наша неудовлетворенность объяснением особенного, как такового, сама по себе заложена в наших познавательных возможностях. Она скорее лежит в самом объекте. Существо особенного в своей особенности еще не исчерпывается этим; чтобы его понять, нужно проникнуть к той его стороне, которая представляет собой не особенное, а всеобщее. Это идеально-всеобщее и есть, собственно, существо – эссенция всякого отдельного бытия. Последняя имеет в особенном лишь одну ступень своего бытия, тогда как другая, всеобщая – суть *тип*. Так следует понимать, когда об особенном говорят, как об одной из форм всеобщего. Поскольку собственное существо, содержание особенного, тем самым, является и идеально всеобщим, то невозможно, чтобы последнее могло быть получено из первого посредством



абстрагирования. И поскольку ему неоткуда взять свое содержание, то оно должно дать его себе самому. Тем самым, типично-всеобщее таково, что при нем содержание и форма идентичны. Поэтому оно может быть постигнуто только как целое, независимо от его особенностей. Задачей науки является в каждом особенном показать, как оно по своему существу подчинено идеально-всеобщему. Благодаря этому особенные *виды* бытия переходят в стадию разносторонней определенности и зависимости. То, что обычно воспринимается в пространственно-временной последовательности и рядоположенности, становится видимым в необходимой взаимосвязи. Но Кювье не хотел ничего знать об этом воззрении. Однако это было воззрение Жоффруа де Сент-Илера. Такова, в действительности, была та сторона этой борьбы, которая интересовала Гете. Эти обстоятельства потому здесь так обстоятельно излагаются, что через очки современных воззрений факты представляются совсем в другом свете, чем когда к ним подходишь непредвзято. Жоффруа ссылался не только на свои собственные исследования, но также на исследования своих немецких единомышленников и среди них он называет Гете.

Гете проявлял исключительный интерес к этому событию. Он в высшей степени был обрадован, найдя себе товарища в лице Жоффруа: «Теперь Жоффруа де Сент-Илер решительно на нашей стороне, и вместе с ним все значительные ученики и последователи Франции. Это событие имеет для меня неописуемую важность, и я с полным правом ликую, видя окончательную победу дела, которому я посвятил свою жизнь и которое я могу назвать своим», - говорит он 2-го августа 1830 года Эккерману. Вообще характерно, что исследования Гете нашли признание в Германии только у философов и в незначительной степени у естествоиспытателей, но во Франции же, напротив, у естествоиспытателей слышен значительный их отголосок. Гондол уделял большое внимание гетевскому учению о метаморфозе, он вообще исследовал ботанику методами, близкими к гетевским. «Метаморфозы» Гете были уже переведены на французский Гингином-Лассарацем. При таких обстоятельствах Гете мог надеяться, что такой, предпринятый при его участии, перевод его ботанических сочинений найдет во Франции не бесплодную почву. Помогал при этом Якоб Соре. Книга содержит тот первый опыт 1790 года, историю ботанических занятий Гете и влияние его учения на современников, а также кое-что о Гондоле. Она издана на французском с параллельным немецким текстом.

## V. Завершение рассмотрения морфологических воззрений Гете.

Когда в завершении рассмотрений гетевских мыслей о метаморфозе я оглядываюсь на воззрение, изложить которое я чувствовал необходимость, то я не обманываюсь относительно того, что большое число выдающихся представителей различных научных направлений имеют другие взгляды. Их позиция в отношении Гете отчетливо стоит перед моими глазами, и я заранее должен быть готовым к суждениям, которые они выскажут в отношении моей попытки защитить точку зрения нашего великого поэта и мыслителя. На два больших лагеря разделяются взгляды относительно достижений Гете в области естественных наук. Приверженцы современного монизма с профессором Геккелем во главе видят в Гете пророка дарвинизма, который относительно органического как раз в их духе думал, что оно подчиняется законам, действующим в неорганической природе. То, чего не хватает Гете, это только теории селекции, посредством которой Дарвин основал монистическое мировоззрение и возвысил теорию развития до уровня научной достоверности.

Этой точке зрения противостоит другая, которая считает, что гетевская идея типа суть ничто иное как общее понятие, идея в смысле платоновской философии. Хотя Гете и сделал отдельные утверждения, напоминающие теорию развития, к которой он пришел в силу врожденного пантеизма, но он не чувствовал в себе побуждения продвинуться до окончательных механических ее основ. Поэтому не может быть и речи здесь о теории развития в современном смысле слова.

Поскольку я попытался объяснить воззрение Гете, *не становясь предварительно на какую-либо позитивную точку зрения*, исходя чисто из существа Гете, из сущности его духа, мне было ясно, что ни то, ни другое направление, как ни исключительно важно то, что они говорят по этому поводу, не интерпретирует правильно его воззрение на природу.

Первый из охарактеризованных взглядов совершенно прав, когда он утверждает, что Гете своим объяснением органической природы одержал победу над дуализмом, который проводил непреодолимую границу между органической и неорганической природой. Но Гете утверждал возможность такого объяснения не потому, что он мыслил

формы и явления органической природы стоящими в механической связи друг с другом, но поскольку он видел, что многие высшие взаимосвязи между ними не закрыты для наших познавательных возможностей. Хотя вселенную он мыслил монистическим образом, как нераздельное единство, из которого он не исключил и человека, но он знал, что внутри этого единства существуют ступени, каждая из которых имеет собственные законы. Уже со времен своей юности он отвращался от стремлений представлять себе единство бесформенным, а органический мир, как и вообще то, что в природе является высшей природой, мыслить под властью законов неорганического мира. Это отвращение привело его позднее к признанию *«созерцательной силы суждения»*, посредством которой мы постигаем органическую природу, в противоположность *дискурсивному рассудку*, посредством которого мы познаем неорганическую природу. Гете мыслил мир как совокупность кругов, каждый из которых имеет свой принцип объяснения. Современный монизм знает лишь один круг, круг законов неорганической природы.

Второе из приведенных мнений о Гете подходит к нему так, как если бы речь шла о современном монизме. Ведь его приверженники рассматривают как постулат науки, что органическая природа должна объясняться так же, как и неорганическая, т.е. заранее отвергают гетевский подход, поэтому они считают ненужным пытаться глубже рассмотреть гетевские стремления.

Итак, ни там, ни здесь не пришли к *полной* оценке гетевских принципов. И особенно то является выдающимся в его достижениях, что для тех, кто сознает всю их глубину, не теряется их значение и тогда, когда они видят, что некоторые частности гетевского исследования несправедливы /в англ.: ...что многие частности гетевских исследований нуждаются в коррекции/. Отсюда является требование к тому, кто пытается изложить воззрение Гете: отказаться от критического обсуждения отдельных мест, которые находятся в той или иной части его естественнонаучных трудов, и направить взгляд на *центральный* пункт гетевского воззрения на природу. Поскольку я старался следовать этому требованию, то может оказаться, что я буду не понят теми, кем я менее всего хотел бы быть не понят, а именно, чистыми эмпириками. Я имею в виду тех, кто исследует взаимосвязи организма как эмпирический материал, исследуя его с разных сторон, рассматривая его сегодня как пока еще открытые вопросы об основных принципах органики. Против них моя критика не направлена, она их не затрагивает. Напротив, именно на них я основываю свои надежды, ибо

у них еще полностью развязаны руки. Они еще многое найдут несправедливым у Гете, ибо он действительно не был свободен от заблуждений. Естественно, даже гений не в силах преодолеть ограничений своего времени.

В принципе же он пришел к основополагающему воззрению, которое имеет такое же значение для науки об органическом, как основные законы галилея для науки о неорганическом.

Установить это и было моей задачей. Хорошо, если бы те, кого мои слова убедить не могут, по крайней мере усмотрели добрую волю, с какой я попытался, невзирая на личности, обращаясь только к самому предмету, разрешить рассматриваемую проблему, объяснить научные работы Гете, исходя из целого его природы, и изложить его возвышенные, с моей точки зрения, убеждения.

Если кто-нибудь сделает попытку также объяснить поэтические произведения Гете, то в этом будет уже заключаться требование все творение его духа свести к такому способу рассматривания. Когда-нибудь найдется для этого исполнитель, и я буду не последний из тех, кто сердечно порадуется, если моему последователю это удастся лучше, чем мне. Было бы хорошо, если бы какой-нибудь из молодых мыслителей или исследователей, а именно тех, кто не просто ищет широты своих взглядов, но смотрит прямо на центральный пункт нашего познания, подарил бы своим вниманием мои рассматривания, чтобы совершеннее изложить то, что я хотел здесь представить.

## VI. Гетевский способ познания.

Иоганн Готтлиб Фихте в июне 1794 года послал первые страницы своего «Наукоучения» Гете<sup>xlv</sup>. Гете пишет 24 июня философу: «Что касается меня, то я буду Вам крайне обязан, если вы примирите меня с философами, в которых я всегда нуждался и с которыми никогда не мог объединиться». То, что поэт ищет здесь у Фихте, раньше он искал у Спинозы, позже у Шеллинга и Гегеля: он ищет философское мировоззрение, которое соответствовало бы его собственному образу мыслей. Но полного удовлетворения не дало поэту ни одно из изучаемых им направлений.

Это существенно осложняет нашу задачу. Мы хотим приблизиться к Гете со стороны философии. Мы хотим приблизиться к Гете со стороны философии. Если бы он сам отметил какую-нибудь научную позицию как свою, то мы могли бы основываться на ней. Но этого не

было. Итак, перед нами стоит задача из всего, что нам известно о поэте, выделить философское ядро и набросать его образ. Мы считаем правильным путем решения этой задачи взять за основу идейное направление немецкой идеалистической философии. Ведь эта философия должна на свой лад удовлетворять *высшим* человеческим потребностям, которым посвятили свою жизнь Гете и Шиллер. Они принадлежат к одной и той же эпохе. Поэтому Гете стоит гораздо ближе к этим воззрениям, чем к воззрениям, господствующим в сегодняшней науке. Из этой философии можно получить воззрение, последовательное развитие которого дает то, что Гете представлял в поэтической форме, что он излагал в своих научных трудах. Исходя же из нынешнего научного направления это недостижимо. Сегодня мы слишком удалились от образа мыслей, свойственного Гете.

Верно, что во всех областях культуры мы отмечаем значительный прогресс. Но что этот процесс идет достаточно *в глубину*, этого мы утверждать не можем. Но для содержания эпохи следует считаться только с прогрессом *в глубину*. Наше время можно прежде всего определить, сказав, что оно рассматривает прогресс в глубину как вообще недостижимый для человека. Мы стали малодушны во всех областях и особенно в области мышления и воли. Что свойственно для /нынешнего/ мышления? Это непрестанно наблюдать, запоминать наблюдения и не иметь мужества свести наблюдения в общую картину научной действительности. Немецкую же идеалистическую философию обвиняют в ненаучности, поскольку она обладает этим мужеством. Сегодня хотят *чувственно наблюдать, но не мыслить*. Потеряно всякое доверие к мышлению. Его считают недостаточным для того, чтобы проникнуть в тайны мира и жизни. Вообще отрицают возможность решения великих загадок бытия. Единственное, что находят еще возможным, это *результаты опыта привести в систему*. Но при этом забывают, что с таким воззрением приближаются к пункту, который считался давно уже преодоленным. Но отказаться от мышления и кичиться чувственным опытом, отказаться взглянуть глубже, представляет собой не что иное как слепую веру в откровение религий. Последняя основана на том, что церковь предлагает готовые истины, в которые нужно верить. Мышление может стараться углубиться в их смысл, но ему отказано в праве *исследовать саму истину*, проникать собственной силой мышления в глубины мира. А опытная наука? Что требует она от мышления? Прислушиваться к тому, что говорят факты, и их высказывания излагать, упорядочивать и т.д. Здесь также отказывают мышлению в праве проникнуть в ядро

мира. Там теология требует слепого подчинения мышления церковным истинам, здесь наука требует слепого подчинения тому, что говорит чувственное созерцание. И там, и здесь ничего не значит самостоятельное, проникающее в глубину, мышление. Только одно забывает опытная наука. Тысячи и тысячи людей наблюдали чувственный факт и проходили мимо, не заметив в нем ничего выдающегося. Затем приехал один, взглянул и установил важный закон. Как это произошло? Это произошло потому, что он умел смотреть иначе, чем его предшественники. Он увидел факт другими глазами, не такими как все... Наблюдая, он имел определенные мысли, как этот факт привести в связь с другими, что в нем существенно, а что нет. Он свое наблюдение сопровождал мышлением и видел больше, чем другие. Он смотрел духовными глазами. Все научные открытия основаны на том, что наблюдатель рассматривает способом, направляемым правильным мышлением. *Мышление должно руководить наблюдением.* Этого не произойдет, если исследователь потерял веру в мышление, если он не знает, на что ему направить свой взгляд. Опытная наука беспомощно блуждает в мире явлений, чувственный мир становится для нее спутанной множественностью, поскольку в мышлении не хватает энергии проникнуть в его центр.

Сегодня говорят о границах познания, поскольку не знают, что является целью мышления. Не имеют ясного представления о том, чего хотят достигнуть, и сомневаются в том, что этого можно достигнуть. Если сегодня кто-нибудь придет и укажет нам пальцем на решение мировой загадки, то это нам ничего не даст, поскольку мы не знаем, для чего нам нужно это решение.

Так же обстоит дело и с волей и действием. Мы не в состоянии поставить перед собой какой-нибудь определенной жизненной задачи, к которой /имели бы стремление. Мы грезим о неких неопределенных неясных идеалах и жалуемся, когда не может достигнуть того, о чем не имеем ясного/ представления<sup>9</sup>. Спросите сегодняшнего пессимиста, чего он, собственно, хочет, в достижении чего сомневается? Он этого не знает. Проблематичными натурами являются все те, кто не пытается изменить своего положения и, однако, никаким положением не удовлетворены. Не поймите меня неправильно. Я вовсе не собираюсь произносить хвалебные речи плоскому оптимизму, удовлетворяющемуся тривиальными жизненными наслаждениями,

---

<sup>9</sup> Две строки перевода в конце стр. 62 рукописи совершенно нечитабельны /показаны косыми скобками/ и восстановлены по английскому переводу этой книги.

который не стремится ни к чему высшему и поэтому всем доволен. Я вовсе не хочу бросить камень в индивидуумов, которые болезненно переживают глубокий трагизм, состоящий в том, что мы зависим от условий, которые парализующим образом действуют на все наши дела, и каковые условия мы тщетно пытаемся изменить. Но мы не должны забывать, что боль – это посланец счастья. Подумайте о матери: какое счастье она испытывает, видя успехи ребенка, когда они были достигнуты ее заботой, страданиями и трудами. Всякий хорошо мыслящий человек должен отказаться от счастья, которое ему предлагает какая-нибудь внешняя сила, поскольку он не может считать за счастье то, что ему предлагается как не заслуженный им подарок. Если бы Творец задумал создать человека таким, чтобы он ему как своему подобию давал счастье по наследству, то лучше бы он оставил его не созданным. Достоинство человека только повышается от того, что постоянно разрушается то, что он создает, ибо он все снова образует и творит; наше счастье лежит в деянии, в том, что мы сами создаем. С подаренным счастьем дело обстоит так же, как с истиной в откровении. Достоинство человека в том, что он сам ищет истину, которую ему не дают ни опыт, ни откровение. Если однажды научатся постигать собственными силами, то все религии откровения разорятся. Тогда человек уже не захочет, чтобы Бог ему что-то открывал или посылал благодать. Он захочет познавать собственным мышлением, добиваться счастья собственными силами. Если бы какая-нибудь высшая сила направляла нашу судьбу к добру или злу, то это ничего бы нам не дало, /ибо/ мы сами себе прочерчиваем путь, которым хотим идти. Самая возвышенная идея о Боге всегда будет та, которая считает, что Бог после сотворения человека удалился от мира и предоставил его самому себе.

Тот, кто признает за мышлением выходящую за рамки чувственного мира способность восприятия, тот необходимо должен признать за ним способность познавать объекты, которые лежат за пределами чувственной действительности. Но таким объектами мышления и являются *идеи*. Поскольку мышление овладевает идеями, оно сплавляется с основой мирового бытия. То, что действует извне, вступает в дух человека: оно становится *единым* с объективной действительностью в ее высшей потенции. *Утверждение идеи в действительности – вот истинное причастие человечества*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Последняя фраза исправлена ( в переводе было – «это истинная коммуна людей»).

Идеи имеют такое же значение для мышления, какое имеет свет для глаза, тон для уха и т.д. *Мышление есть орган восприятия.*

Такое воззрение в состоянии соединить в себе две вещи, которые сегодня еще полностью разобщены<sup>11</sup>: эмпирические методы и идеализм как научное мировоззрение. Считают, что познание первого рода означает отход от второго. Но это неверно. Когда органы чувств считают единственными органами постижения объективной действительности, тогда приходят к этой точке зрения. Ибо /чувственные восприятия/ определяют только такие связи между вещами, которые можно привести к механическим законам. И тогда механическая точка зрения была бы единственно верной. При этом совершают ошибку, просто упуская другие объективные составные части действительности, которые не приводят к механическим законам. *Объективно данное* не покрывается полностью *чувственно данным*, как это считает механистическое мировоззрение. Последнее – лишь половина данного. Другой половиной являются идеи, также являющиеся предметом опыта, правда, высшего, органом которого является мышление. Идеи также могут быть постигнуты индуктивным методом<sup>12</sup>.

Сегодняшняя наука следует совершенно правильным методом: держаться данного; но к этому добавляется необоснованное утверждение, что этот метод может основываться только на чувственно-фактическом. Вместо того чтобы исследовать, *как мы приходим к нашему воззрению*, она заранее предопределяет нам *что* Единственно удовлетворительным постижением действительности является эмпирический метод с идеалистическим результатом опыта. Это идеализм, но не такой, который вглядывается в туманное, фантастическое единство вещей, но такой, который и конкретное

<sup>11</sup> В английском переводе – «совершенно несовместимы».

<sup>12</sup> **Индуктивный метод** (<http://www.humanities.edu.ru/>) – метод познания, построенный на индукции (см. ниже **Индукция**). Предложен Фрэнсисом Бэконом (1561-1626), английским философом, родоначальником английского материализма. В целом индукция выступает у Бэкона не только как один из видов логического вывода, но и как логика научного открытия, методология выработки понятий, основанных на опыте. Бэконовский индуктивизм получил развитие в XIX веке в работах Джона Стюарта Милля и др. В XX в. трактовка индукции как логики открытия была подвергнута критике школой К. Поппера и др.

1. **Индукция** – это выведение общего из частных фактов, движение от фактов к теории, от частного к общему, как говорят философы. Индукция позволяет на основе фактов делать обобщения.

2. **Индукция** – способ вывода суждения от множества фактов к некоторой гипотезе и ее доказательство. Обратный способ получения знания – **дедукция** – делает вывод на основании логики, а началом рассуждения является не факт, а аксиома или аналогичная гипотеза.



идейное содержание действительности ищет опытным путем, – так же, как сегодняшняя сверхточная наука – фактическое содержание.<sup>13</sup>

Подходя с такой точки зрения к Гете, мы надеемся проникнуть в его существо. Мы держимся идеализма, но в основу его ставим не развитие его диалектическими методами Гегеля, но чистый, высший эмпиризм. Такой эмпиризм лежит также в основе философии Эдуарда фон Гартмана. Он ищет в природе идейное единство, как оно представлено позитивно для содержательного мышления. Он отклоняет голое механистическое постижение природы, а также придерживающийся внешнего сверх-дарвинизм. Гартман является основателем в науке конкретного монизма, в истории эстетики он ищет конкретные идеи. Все это он делает эмпирически-индуктивным методом.

Философия Гартмана отличается от моей только в вопросе пессимизма и метафизическим заострением системы в направлении «бессознательного». Что касается последнего пункта, то мы рассмотрим его ниже. В отношении же пессимизма заметим следующее: то, что Гартман вводит как основание *для пессимизма*, т.е. для сознания, что ничто нас не может в мире полностью удовлетворить, что приятное всегда перевешивается неприятным, – то же самое я принимаю *как основу для счастья человечества*. То, что предлагается Гартманом, для меня является лишь доказательством того, что бесполезно домогаться счастья. Нам следует совершенно оставить подобные стремления и искать свое предназначение в том, чтобы самозабвенно исполнять ту идеальную задачу, которую предписывает нам разум. Что же означает это как не то, что счастье мы должны искать только в *творчестве*, в непрестанной деятельности.

Только действующий, и именно самозабвенно действующий, не стремящийся своей деятельностью ни к какой похвале, исполняет свое предназначение. Глупо стремиться к похвале своей деятельности; не существует никакой истинной похвалы. Здесь Гартман должен продолжить далее. Он должен показать, *что* при таких предпосылках должно быть основанием для наших действий. Когда отпадает смысл такого стремления к цели, то остается только самозабвенная преданность объекту, которому жертвуешь свою деятельность, т.е. *это может быть только любовью*. Только деяние, совершаемое в любви, может быть нравственным. Идея в науке, любовь в деянии должны быть нашими руководителями. И этого достиг опять же Гете. «Действующий человек должен заботиться только о том, чтобы

---

<sup>13</sup> Этот абзац русского перевода при перепечатке отредактирован по смыслу.

правильно действовать, и не заботиться о результатах деяния». «Все искусство состоит в том, чтобы мы отдавали наше существование, чтобы существовать».

К своему мировоззрению я пришел не только благодаря изучению Гете или Гегеля. Я исходил из механически-природного миропостижения, но сознавал, что при интенсивном мышлении нельзя оставаться при этом. Строго следуя естественно-научным методам, я нашел единственно удовлетворительное мировоззрение в объективном идеализме. Как самосознающее, непротиворечивое мышление приходит к этому мировоззрению, я показал в моей *теории познания*<sup>xlvi</sup>. Я обнаружил, что этот объективный идеализм в своих основных чертах пропитывает гетевское мировоззрение. Так в продолжении многих лет формирование моих взглядов шло параллельно с изучением Гете, и я нигде не нашел *принципиального расхождения* между основными моими взглядами и научной деятельностью Гете. Если хотя бы частично мне удалось: во-первых, так развить мою точку зрения, что она оживет и в других, и во-вторых, убедить, что эта точка зрения является также и гетевской, тогда я буду считать свою задачу выполненной.

## VII. Об упорядочении естественнонаучных работ Гете.

При издании естественнонаучных трудов Гете, которое было поручено мне, меня не покидала мысль: изучение отдельных их частей оживить изложением величественного мира идей, лежащего в их основе. Я убежден, что каждое отдельное утверждение Гете получит новый и все же *правильный смысл*, если подойти к нему с полным пониманием его глубокого и обширного мировоззрения. Нельзя отрицать, что многие естественнонаучные положения Гете кажутся совершенно незначительными, если подходить к ним с точки зрения далеко продвинувшейся за это время науки. Но это не будет предметом нашего дальнейшего рассмотрения. Нас больше интересует то, *какое значение они имеют для мировоззрения Гете*. На той духовной высоте, на которой находится поэт, значительное место занимали также научные потребности. Без научной потребности не может быть никакой науки. Какие вопросы были у Гете к природе? Это самое важное. Получил ли и какой получил он ответ – все это интересует нас во вторую очередь. Имея сегодня достаточно средств, богатый опыт,

мы, конечно, сможем найти удовлетворительное разрешение поставленных им проблем. Но чего мы не можем, так это идти со всеми нашими средствами по предначертанному им пути. Показать это – и должно быть целью моего представления. То, чему мы должны научиться у Гете прежде всего, это тому, *как задавать природе вопросы*.

Обычно упускают из вида главный момент, когда рассматривают Гете только с той точки зрения, что он сделал ряд наблюдений, подтвержденных позднейшими исследователями, составляющих важную составную часть нашего сегодняшнего мировоззрения. В случае Гете нужно обратить внимание не на полученный им результат, а на то, как он его достиг. Он метко заметил однажды: «С моими работами, как с игральными костями, катящимися по столу: они могут разбиться, но они направляли игру, которая была выиграна». Гете пришел к действительно научному методу. Он искал эти методы с помощью тех вспомогательных средств, которые требовали от него занятия наукой, но научный процесс, приведший к ним, – это непреходящее научное достижение.

Эта точка зрения повлияла на расположение предлагаемого материала. С известной долей правоты можно спросить, почему я, уже однажды высказавшийся о неправильном распределении его сочинений, не вступил тотчас на путь, по-видимому, самый естественный, поместив общие естественнонаучные труды в первый том, работы в области органики, минералогии и метеорологии – во втором, а в области физики – в третьем. Тогда бы в первом томе была изложена общая точка зрения, последующие же содержали бы отдельные приложения этой общей мысли. Как ни похвально было бы это сделать, но я никогда не хотел установить такой порядок. Я никогда не достиг бы того, чего я хотел: *по костям, катящимся по игральному столу, понять план игры*.

Ничто так не свойственно духу Гете, как сознательно исходить из общих понятий. Он всегда идет *от конкретного факта*, сравнивает, упорядочивает факты. В результате этого для него восходит их идейная основа. Величайшим заблуждением является утверждение, что не идея была побуждающим принципом гетевских творений, поскольку он сделал довольно известное замечание об идее Фауста. При рассмотрении вещей, после исключения всего случайного, несущественного, оставалось у него еще нечто, *идея* в его смысле. *Метод* же, который использовал Гете для того, чтобы подняться к идее, сам был построен на чистом опыте. Нигде в его исследованиях не

пробивается субъективное включение. Он лишь очищает явление от случайного, чтобы проникнуть в его основу. Он, как субъект, не имеет другой задачи, кроме как расположить объект, чтобы была видна его внутренняя сторона. «Истина богоподобна, она является нам не непосредственно, мы должны добыть ее из ее манифестаций». Задача состоит в том, чтобы эти манифестации привести в такую взаимосвязь, чтобы появилась «истина». Факты, которые мы наблюдаем, уже содержат истину, *идею*. Мы должны только удалить покров, скрывающий ее. В удалении этого покрова и заключается истина научного метода. Гете проложил этот путь. И мы должны следовать этим путем, если хотим совершенно понять Гете. Иными словами, мы должны начать с гетевского изучения органической природы, *поскольку с нее начал он*. Здесь прежде всего открылось ему богатое идейное содержание, которое мы затем снова находим как составные части его общих и методических статей. Если мы хотим их понять, то мы уже предварительно должны быть наполнены этим содержанием. Методические статьи представляются просто тканью мыслей, если е попытаться идти тем путем, которым шел Гете. То, что мы потом встречаем при изучении его физических работ, у Гете было лишь продолжением его воззрения на природу.

## VIII. От искусства к науке.

Кто поставил себе задачу представить духовное развитие мыслителя, тот должен особенные его направления объяснять на психологическом пути, исходя из фактов его биографии. При представлении Гете как мыслителя задача этим не исчерпывается. Здесь дело не только в оправдании и объяснении его специального научного направления, но в особенности нужно спросить о том, как этот гений вообще пришел к тому, чтобы действовать в научной области. Гете сильно страдал от ложного воззрения своих современников, которые считали, что поэтическое творчество и научные исследования нельзя совместить в одном духе. В этом, прежде всего, и следует искать ответ на вопрос, каковы мотивы, побудившие поэта заняться наукой. Определяется ли переход от искусства к науке чисто субъективными наклонностями, личным произволом, или же направление в искусстве было у Гете таково, что оно с необходимостью привело его к науке?

Если бы справедливо было первое, то одновременная склонность и к искусству, и к науке имела бы значение случайного личного одухотворения в обе стороны человеческих стремлений. Мы имели бы дело с поэтом, который случайно является к тому же и мыслителем, и могло бы случиться, что при иначе сложившейся жизни, Гете шел бы тем же самым путем в поэзии, нисколько не заботясь о науке. Нас интересовала бы тогда каждая из этих сторон в отдельности, и возможно, что обе стороны внесли большой вклад в дело развития человечества. Но все это было бы так же, если бы эти обе стороны были разделены по разным людям. Тогда бы поэт Гете не имел уже ничего общего с мыслителем Гете.

Если же мы имеем дело со вторым случаем, то направление в искусстве Гете было таково, что изнутри оно побуждало его к его завершению посредством научного мышления. В этом случае было бы немислимо, чтобы оба направления были бы разделены на две личности. Тогда нас будут интересовать оба направления не только каждое само по себе, но также и в их взаимосвязи. Тогда это будет объективный переход от искусства к науке, та точка, где оба они соприкасаются. Тогда это было бы не личной наклонностью Гете, но то направление в искусстве, которое он избрал, побудило в нем потребности, которые могли найти удовлетворение только в научной деятельности. Наше время считает, что оно поступает правильно, возможно дальше отодвигая искусство от науки. Искусство и наука считаются двумя совершенно противоположными полюсами в культурном развитии человечества. Наука должна, говорят нам, начертить по возможности объективный образ мира, она должна нам как в зеркале показать действительность, иными словами, она должна, исключая всякий субъективный произвол, строго держаться данного. Для ее законов мерой служит объективный мир, ему она должна подчиняться. Масштаб для истинного и ложного она должна почерпнуть из объектов опыта.

Иначе должно обстоять дело с искусством. Ему дают закон самотворящие силы человеческого духа. Для науки всякая примесь человеческой субъективности явилась бы искажением действительности, переходом через границы опыта; искусство же, напротив. Произрастает на почве гениальной субъективности. Ее творения – это образы творческой силы человека, а не отраженные образы внешнего мира. Вне нас, в объективном бытии, лежит основа научных законов; в нас, в нашей индивидуальности, лежит основа эстетических законов. Поэтому последние не имеют никакой

познавательной ценности, они являются иллюзией, без малейшего фактора действительности.

Кто так понимает предмет, тот никогда не достигнет ясности в вопросе, какое отношение имеет гетевская поэзия к гетевской науке. Поэтому обе будут не поняты. Мировое историческое значение Гете лежит как раз в том, что исток его искусства непосредственно находится в *праисточнике бытия*, что оно не имеет в себе ничего иллюзорного, ничего субъективного, но появляется как дочь той закономерности, которую Гете услышал в глубине природной деятельности *мирового духа*. На этой ступени искусство является интерпретацией мировых тайн, так же, как в другом смысле - наука.

Так Гете всегда понимал искусство. Оно было для него одним откровением мирового праякона, наука – другим. Для него искусство и наука происходили из одного источника. Тогда как исследователь погружается в глубину действительности, чтобы выразить ее силы в форме мыслей, художник пытается в соответствии с этими силами преобразовать вещество. «Мне кажется, что науку можно было бы назвать знанием всеобщего, отвлеченным знанием; искусство, напротив, было бы тогда наукой, обращенной к действию. Наука тогда продолжала бы разум, а искусство служило бы его механизмом /инструментом? – Р.И./, тогда оно могло бы быть также названо практической наукой. И, наконец, наука была бы теоремой, а искусство – проблемой». То, что наука провозглашает как идею (теорему), искусство должно вычеканить в веществе, должно стать проблемой. «В творениях человека, как и в его природе, замысел важнее внимательности», - говорит Гете. Повсюду ищет он не только то, что в чувствах дано из внешнего мира, но тенденцию, посредством которой он стал. Научно ее постичь, художественно ее изобразить было его призванием. При собственном творчестве природа смотрит «на спецификацию, как на тупик», нужно вернуться к тому, что должно стать, если бы тенденция могла развернуться беспрепятственно; так математик никогда не имеет в виду тот или иной треугольник, но всегда закономерность, лежащую в основе любого треугольника. Дело не в том, что создает природа, но по какому принципу она создает. Тогда нужно сформировать этот принцип так, как это соответствует его собственной природе, а не как он проявляется в отдельных природных образованиях, зависящих от тысячи случайностей. Художник призван «развить из общего благородное, из праформ - прекрасное».

Гете и Шиллер брали искусство в его полной глубине. Прекрасное – это «манифестация тайных законов природы, которые без его проявления вечно оставались бы сокрытыми». Достаточно просмотреть «Путешествие по Италии» Гете, чтобы понять, что это не фраза, но глубокое внутреннее убеждение. Когда он говорит: «Высшие произведения искусства, подобно высшим природным творениям, создаются человеком по истинным природным законам. Все произвольное, воображаемое, должно отпасть, это – необходимость, это – Бог», – из его слов следует, что для него природа и искусство – суть одного происхождения. Относительно греческого искусства он говорит по этому поводу следующее: «У меня возникла догадка, что греки следовали законам, которым следует сама природа, и на след которых я попал». И о Шекспире: «Шекспир сродни игровому духу, он, как и тот, пронизывает мир, оба ничего не скрывают, но если существом мирового духа является утверждение тайны на деле, то призвание поэта – проболтаться об этих тайнах». Здесь еще следует напомнить одно высказывание времен «эпохи радости», поводом к которому явилась «Критика силы суждения»<sup>xlvi</sup> Канта, в котором он выражает благодарность тому обстоятельству, что Кант здесь «Художественное и природное рассматривает как единое, и что эстетическая и телеологическая сила суждения проявляются попеременно». «Меня радует, – говорит поэт, – что поэтическое искусство и сравнительное учение о природе настолько родственны друг другу, что оба подлежат одной и той же силе суждения». В статье «*Bedeutende Fördentis durch ein einziges geistreiches Wort*»<sup>xlvi</sup> (англ.: «*The Significant Benefit of a Single Intelligent Word*»), совершенно в том же смысле, Гете противопоставляет своему предметному мышлению свое предметное поэтическое творчество. Итак, искусство представляется Гете таким же объективным, как и наука. Они различаются только по форме. И то, и другое являются проявлениями одного и того же существа, необходимыми ступенями одного развития. У него вызывает протест воззрение, что искусство, или прекрасное, занимает изолированное место в общем плане человеческого развития. Он говорит: «Поступают неправильно в эстетике, говоря идея прекрасного; этим обособляют прекрасное, которое отдельно не мыслимо», или: «Стиль основан на глубочайшем утверждении познания, на существе вещи, поскольку мы можем его видеть глазами и трогать руками». *Итак, искусство основано на*

*знании*. Задачей последнего является порядок, господствующий в мире, выразить в мышлении, задача искусства – идею этого мирового порядка отобразить в отдельном. Все, что художнику известно из мировой закономерности, он вкладывает в свое произведение. Оно как бы представляет мир в малом. В этом и лежит причина того, почему гетевское направление в искусстве должно быть завершено в науке. Здесь уже само познание становится искусством. Гете не хотел ни науки, ни искусства; *он хотел идеи*. И он высказывает или предсказывает ее с той стороны, с какой она сама предстает перед ним. Гете искал заключить союз с мировым Духом и хотел открыть нам его господство; он делал это через посредство искусства или науки, в зависимости от потребности. Не одностороннее художественное или научное стремление пребывало в Гете, а неутомимый порыв к созерцанию "всех действующих сил и зародышей".

При этом Гете не является философствующим поэтом, ибо его поэзия получена не побочным путем через мышление к чувственному воспроизведению, но она струится непосредственно из источника всякого становления, так же как его исследования пронизаны не поэтической фантазией, но основаны непосредственно на утверждении становления идеи. Хотя гете и не является философствующим поэтом, но для философского рассмотрения его основное направление представляется философским. Тем самым вопрос, имеют ли философскую ценность научные работы Гете, принимает новое освещение. Здесь требуется от того, что предлагается, делать заключения обратно к принципам. Какие предпосылки мы должны сделать, чтобы научная позиция Гете представилась нам как следствие этих предпосылок? Мы можем сказать, что Гете оставил невысказанным то, что единственно делает понятным его воззрение.

## **IX. Гетевская теория познания.**

Уже в предыдущей главе мы указывали, что научное мировоззрение Гете не изложено им как замкнутое /в себе самом/ целое, исходящее из одного принципа. Мы имеем дело только с отдельными манифестациями, из которых мы видим, как та или иная мысль вырисовывается в свете его образа мыслей. Мы наталкиваемся на них в его научных трудах, в кратких высказываниях по поводу того или иного понятия, как это мы встречаем в его «Афоризмах в прозе» и в



письмах к друзьям. И, наконец, в его поэзии предлагается художественное выражение его мировоззрения, где мы встречаем многочисленные указания на его идеи. Но из того, что мы установили, что основные принципы никогда не были Гете высказаны в виде замкнутого целого, мы не должны заключать, что гетевское мировоззрение не проистекает из одного центра, которому можно дать строго научное обоснование.

Мы должны, прежде всего, ясно себе представлять, о чем тут при этом идет речь. То, что в духе Гете действовало как внутренний, побуждающий принцип во всех его творениях, пронизывая их и оживляя, как таковой нигде в своей особенности не выступает на передний план. А также, поскольку он у Гете пронизывает все, но не может как отдельное выступить в то же время перед его сознанием. Если бы случилось последнее, то он выступил бы перед духом Гете как нечто замкнутое \в себе самом/, покоящееся, вместо того, чтобы, как это было в действительности, быть постоянно действующим, деятельным. Излагающему мировоззрение Гете надлежит проследить многообразие действий и откровений этого принципа в его постоянном движении и затем обрисовать его как замкнутое /в себе самом/ целое. Если нам удастся ясно и определенно выразить научное содержание этого принципа, всесторонне развить его в научной последовательности, только тогда экзотерические выводы Гете явятся нам в их истинном освещении, поскольку на их развитие мы сможем посмотреть из общего центра.

В этой главе мы будем заниматься гетевской теорией познания. Со времен канта, к сожалению, установилось заблуждение относительно того, что является задачей этой науки, поэтому мы должны кратко указать на нее прежде, чем мы перейдем к отношению к ней Гете.

Канту казалось, что философия до него потому находилась на ложном пути, что она стремилась к познанию существа вещей, не задавая вопроса, возможно ли такое познание. Главный недостаток всех философствующих до него он находил в том, что они размышляли о природе объекта познания, не проверив прежде познание само в отношении его способности. Проверку последней он сделал основной философской проблемой и тем самым вдохновил новое философское направление. Основанная на Канте философия направила колоссальные научные силы на решение этого вопроса. И сегодня, не менее, чем тогда, пытаются в философских кругах приблизиться к решению этой проблемы. Сама же теория познания, ставшая сейчас научной проблемой времени, должна только дать ответ на вопрос, как возможно

познание? Обращенный на Гете, этот вопрос будет звучать следующим образом: как мыслилась Гете возможность познания?

При ближайшем же рассмотрении представляется, что ответ на этот вопрос вообще не должен быть поставлен на вершину теории познания. Если я спрашиваю о возможности какой-либо вещи, то я предварительно должен ее исследовать. Но если понятие познания, которое имели Кант и его приверженцы, и о котором спрашивали они, возможно оно или нет, само представлять себе лишенным содержания, разве устоит оно перед уничтожающей критикой? А если наш процесс познания – суть нечто иное, чем определенное Кантом? Тогда вся работа пошла бы насмарку. Кант взял общепринятое понятие познания и спрашивал о его возможности. Согласно этому понятию, познание должно быть отражением внешнего по отношению к сознанию, в себе существующих отношений бытия. Поэтому ничего нельзя сказать о возможности познания, пока не будет дан ответ на вопрос о познании в аспекте «что». Тем самым, вопрос, что есть познание, становится основным вопросом теории познания. В отношении же Гете нашей задачей будет показать, что представлял себе Гете как познание.

Образование отдельных понятий, установление факта или ряда фактов, то, что Кант может уже назвать познанием, в смысле Гете еще не является таковым. Иначе он не сказал бы о стиле, что он основан на глубоком утверждении познания, и поэтому является противоположностью простому подражанию природе, при котором художник обращен к природным объектам, по возможности верно и прилежно, точно изображает их форму, окраску и, по существу, никогда от них не отдалается. *Это отдаление от чувственного мира в его непосредственности* и является в понимании Гете *действительным познанием*. Непосредственно данное – это опыт. В познании же мы создаем образ непосредственно данного, содержащий значительно больше того, что сообщается чувствами, посредниками всякого опыта. Мы должны, для того чтобы познавать природу в смысле Гете, не держаться за фактическое, но из него в процессе познания должно вылупиться существенно высшее, чем то, что содержалось в нем при его первом выступлении. Школа Милля считает, что все, что мы можем сделать с опытом, это не просто группировка отдельных вещей, а эти группы затем мы утверждаем как отдельные понятия. Но это не есть истинное познание. Ибо эти абстрактные понятия Милля не имеют другой задачи, как собрать то, что предлагается чувствам, со всеми качествами непосредственного опыта. Истинное познание должно признать, что непосредственный облик

чувственно-данного мира еще не является его сущностью, которая открывается нам только в процессе познания. Познание должно сообщить нам то, чего не хватает в чувственном опыте, но что, тем не менее, является действительным. Теория познания Милля не является истинным познанием потому, что оно – суть лишь преобразованный опыт. Оно оставляет вещи такими, как они были представлены нашим глазам и ушам. Не область опытного мы должны перешагнуть и потеряться в фантастических картинах, как это любят делать метафизики прежнего и нового времени, но от представленного в опыте, как он сообщает данное нашим чувствам, пробиться к такому, какой удовлетворит наш разум.

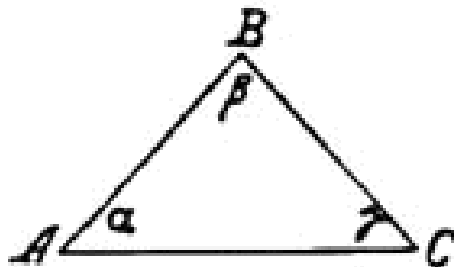
Тогда у нас возникает вопрос: как непосредственно данное в опыте относится к получившемуся в процессе познания образу данного в опыте? Мы хотим самостоятельно ответить на этот вопрос и затем показать, что ответ, который мы дадим, последовательно вытекает из гетевского мировоззрения.

Вначале представим себе мир как множественность в пространстве и времени. Мы во времени и пространстве воспринимаем отдельные частности: там цвет, здесь облик, то шум, то шорох и т.д. Приведем пример неорганического мира в том виде, как он воспринимается нашими чувствами, отвлекаясь от того, что сообщает нам процесс познания. Мы видим камень, летящий в стекло, который пробивает его и затем падает на землю. Спросим себя, что нам дано здесь в непосредственном опыте? Ряд следующих друг за другом зрительных восприятий, начиная с тех мест в пространстве, которые последовательно занимает камень, ряд звуковых восприятий при разбивании стекла, исчезновение осколков стекла и т.д. Если мы не хотим себя обманывать, то должны сказать: *непосредственный опыт дает не что иное, как бессвязный агрегат актов восприятия.*

Такое же строгое разграничение непосредственно воспринятого (чувственного опыта) находится у Фолькельта в его замечательной книжке «Кантовская теория познания, проанализированная в отношении ее основоположений» (Гамбург 1879)<sup>xlix</sup>, являющейся лучшей из всего, что произведено новой философией. Но из нее совсем не видно, почему Фолькельт несвязанные образы восприятия называет представлениями и, тем самым, заранее отрезает путь к возможности объективного познания. Заранее считать непосредственный опыт общим содержанием представлений – это предрассудок. Если передо мной находится какой-нибудь предмет, я вижу его облик, цвет, я воспринимаю его твердость и т.д. Является ли этот агрегат данным

моим чувствам образом лежащего /находящегося/ вне меня или это просто образ моего представления, - заранее я не знаю. Является ли теплота камня следствием нагрева его солнечными лучами, - об этом без вмешательства мышления я знаю так же мало, как о том, в каком отношении стоит данный мне мир к моим возможностям представления. Фолькельт ставит на вершину теории познания предложение /заявление, утверждение, тезис? – Р.И./, что мы имеем множественность тех или иных представлений. Это верно, что нам дана множественность, но откуда мы знаем, что эта множественность состоит из представлений? Фолькельт действительно делает недопустимое, когда утверждает: мы должны установить, что нам дано в непосредственном опыте. А затем он делает заключение, которое вовсе не следует из предыдущего, что мир опыта – это есть мир представлений. Когда мы делаем вывод, подобный тому, какой сделал Фолькельт, то тем самым мы тотчас принуждены к той неправильной постановке вопроса в теории познания. Если наши восприятия – суть представления, тогда все наше знание – это знание представлений, и возникает вопрос: как согласуется представление с предметом, о котором мы имеем представление?

Но где действительная наука соприкасается с этим вопросом? Рассмотрим математику. Она имеет объектом изучения образование, полученное посредством пересечения трех прямых: треугольник. Три угла находятся в постоянном отношении, совместно они составляют развернутый угол ( $180^\circ$ ). Это – математическое сужение. Оно устанавливает связь между тремя образами восприятия. Здесь не идет речь о какой-нибудь рефлексии на некие объекты, находящиеся за пределами треугольника. И так поступают все науки. Они протягивают нити в представлениях от одного образа к другому, создают порядок в том, что непосредственному восприятию дано как хаос, но нигде не принимают во внимание что-либо кроме данного. Истина – это не согласование представления с его объектом, но выражение отношения двух воспринятых фактов.



Вернемся к нашему примеру с брошенным камнем. Мы связываем между собой зрительные впечатления, которые приходят к нам из различных мест в пространстве, где находится камень. Эти связи дают нам прямую линию (траекторию). Мы получаем закон падения. Далее, если мы примем во внимание свойства стекла, то летящий камень будет причиной, разбитое стекло – действием; таким образом, мы настолько пропитываем данное понятиями, что оно становится нам понятным. Вся работа по собиранию множественности восприятий в одно понятийное целое производится внутри нашего сознания. Связь образов восприятия дана не посредством чувств, но самостоятельно устанавливается нашим духом. Для существа, наделенного возможностью лишь чувственного восприятия, вся эта работа вообще бы не существовала. Для него внешний мир представлялся бы просто хаосом несвязанных восприятий, который мы называем первоначально (непосредственно) нам данным.

Таким образом, место, где образы восприятий проявляются в их идеальной связи, где первые и последние являются как понятийный образ /в англ. переводе: где эта взаимосвязь удерживается как понятийный противополообраз к чувственному образу – Р.И./, это место – суть человеческое сознание. Когда мы теперь и эту понятийную (закономерную) связь его субстанциальных свойств воспроизводим в сознании, то отсюда еще не следует, что она имеет лишь субъективное значение. Она по своему содержанию настолько же происходит из объективности, насколько по своей понятийной форме она происходит из сознания. Это необходимое объективное дополнение образов восприятия. Именно постольку, поскольку образ восприятий является несовершенным, незавершенным в себе, мы вынуждены к необходимому завершению /мы нуждаемся в необходимом завершении – Р.И./ его как чувственного опыта. Если бы непосредственно данное не было таким, чтобы из каждой его точки выростала бы для нас проблема, то никогда бы нам не понадобилось выходить за его пределы. Но воспринятые образы не так расположены в пространстве и

времени, чтобы мы сами могли их рассматривать как закономерную последовательность. Порядок их следования определяется чувственным постижением. Навстречу им выступает понятийное постижение и схватывает ту часть действительности, которая остается скрытой от чувств. познание было бы бессмысленным процессом, если бы в чувственном опыте была бы дана нам вся полнота. Всякое сопоставление, упорядочение, группирование чувственных фактов не имело бы объективной ценности. Познание лишь тогда имеет смысл, когда мы облик, данный нашим чувствам, считаем незавершенным, если он для нас является лишь половиной действительности, которая скрывает в себе высшее, которое уже не может быть постигнуто чувственным путем. Здесь вступает в свои права дух. Он воспринимает высшее. Поэтому мышление не должно рассматриваться так, как если бы оно что-то прибавляло к действительности. Это такой же орган восприятия действительности, как глаз или ухо. Так же, как последние воспринимают цвет или тон, так же мышление воспринимает идеи. Поэтому идеализм хорошо совместим с принципом эмпирического исследования. Идея – это не содержание субъективного мышления, но результат исследования. *Действительность является нам, когда мы стоим перед ней с открытым органом чувств. Она является нам в облике, который мы не можем рассматривать как истинный для нее, последний мы получим только приведя в движение наше мышление.* Познавать – означает: к той половине действительности, которая получена посредством чувственного опыта, добавить воспринятое посредством мышления так, чтобы дополнить ее образ.

Все дело в том, как мыслится отношение идеи к чувственной действительности. Под последней я понимаю здесь совокупность наблюдений, полученных посредством чувств человека. Широко распространено мнение, что понятие – это просто инструмент сознания, посредством которого обрабатываются данные о действительности. Существо действительности лежит в самой вещи «в себе», так что если бы мы действительно были в состоянии подойти к праснове самой вещи, то мы, тем не менее, могли бы постигнуть только ее понятийное отражение, но не саму вещь. Этим предполагается существование двух совершенно не связанных между собою миров. Объективный внешний мир, который заключает в себе свое бытие, свои существа, и субъективно-идеальный внутренний мир, который должен быть понятийным отображением внешнего мира. Последний совершенно безразличен для объективного, он не зависит от

него, он существует только для познающего человека. Конгруэнция<sup>14</sup> этих двух миров была бы теоретико-познавательным идеалом такого мировоззрения. Я причисляю к нему не только естественнонаучное направление нашего времени, но также философию Канта, Шопенгауэра и неокантианцев, а также последнюю фазу философии Шеллинга. Все эти направления согласуются между собой в том, что они ищут эссенцию мира в некоем транссубъекте, и их точка зрения приводит к выводу, что субъективно-идеальный мир, который для них суть просто мир представлений, имеет значение не для действительности, но только для человеческого сознания.

Я уже указывал, что этот взгляд ведет к установлению полной конгруэнции понятия (идеи) и созерцания. То, что находится в созерцании, должно содержаться в понятийном образе, только в идеальной форме. В отношении содержания оба этих мира должны полностью покрывать друг друга. Отношения пространственно-временной действительности должны в точности повторяться в идее, только вместо воспринятых: протяженности, облика, цвета и т.д. должны быть сформированы соответствующие представления. Если я, например, вижу треугольник, то я должен в своих мыслях повторить его очертания, величину, направление его сторон и т.д., т.е. проследить его в мыслях и получить его понятийную фотографию. Со вторым треугольником я должен сделать то же самое, и так с каждым предметом внешнего и внутреннего чувственного мира. И так каждая вещь по своему месту, по своим свойствам сохранилась бы в моем образе мира.

Спросим себя, соответствуют ли эти методы фактам? Вовсе нет! Мое понятие треугольника единственно, оно обнимает все отдельные, наблюдаемые мною, треугольники, и сколько бы я его себе не представлял, оно всегда будет одним и тем же. Мои всевозможные представления треугольников идентичны между собой. Я вообще имею только *одно* понятие треугольника.

Действительность каждую вещь представляет как особенное /частное, обособленное/, полностью определенное «это», которому противостоит полностью определенное, насыщенное действительностью «то». Эта множественность выступает в понятии

---

<sup>14</sup> **КОНГРУЭНЦИЯ** - 1) соответствие, совмещаемость, совпадение; 2) мат. совпадение геометрических фигур при накладывании одной на другую *Большой словарь иноязычных слов (А.Н. Булыко, 2004)*

как строгое единство. В нем нет обособления, частей; оно не разветвляется, оно всегда одно и то же.

Спрашивается теперь, что, собственно, является носителем этой идентичности понятия? Форма его проявления как представления им быть не может, ибо тогда был бы совершенно прав Беркли, доказывая, что представление дерева в ту минуту, когда я закрыл глаза, не имеет ничего общего с действительным деревом, стоящим передо мной. Так же мало имеют общего различные представления одного объекта у различных индивидуумов. Идентичность, таким образом, следует искать только в содержании представления, в котором лежит «что». Значительность, содержание удостоверяют мне идентичность.

Тем самым, отпадает также и тот взгляд, который отказывает понятию или идее в самостоятельном содержании, А именно, он утверждает, что понятийное единство, как таковое, вообще лишено всякого содержания. Оно образуется благодаря тому, что отвлекаются от известных определений опытного объекта, напротив, возвышают всеобщее, и это усваивается нашим интеллектом вследствие удобства усвоения множественности объективной действительности, по принципу минимальной затраты сил, для того, чтобы наш дух мог охватить представленное в опыте. Наряду с современными натурфилософами, на той же позиции стоит Шопенгауэр. В своих резких и потому односторонних выводах он нашел последователя в лице Рихарда Авенариуса: «Философия как мышление мира в соответствии с принципом наименьшей затраты сил. Прологомены к критике чистого опыта»<sup>1</sup>.

Но этот взгляд основан на полном отрицании не только содержания понятия, но и созерцания.

Для того, чтобы прийти к полной ясности, необходимо посмотреть на основания, которые созерцание, как особенное, противопоставляет понятию, как общему.

Нужно спросить себя: в чем заключается характерологическое особенного? Можно ли его определить понятийно? Должно ли это понятийное единство распасться на ту или иную наблюдаемую особенную множественность? Совершенно определенно – *нет*. Понятие вообще не знает особенного. Итак, оно должно лежать в элементе, который недоступен понятию как таковому. Если мы не знаем никакого промежуточного члена между созерцанием и понятием, если только не будем следовать фантастической схеме Канта, которая сегодня приемлема только для болтовни, то эти элементы могут принадлежать только созерцанию. Основа особенного может быть



выведена не из понятий, но она должна быть найдена только в самом созерцании. То, что создает особенность объекта, не может быть понято, оно может быть только увидено. В этом и лежит причина того, что всякая философия, которая из самого понятия пытается вывести (дедущировать) всю наблюдаемую действительность со всеми ее особенностями, непременно терпит крушение. В этом же лежит классическое заблуждение Фихте, который хотел вывести весь мир из сознания.

Но тот, кто эту невозможность рассматривает как недостаток идеальной философии и тем самым отклоняет ее, тому не остается ничего более разумного, чем философ Круг, последователь Канта, который требовал от философии идентичности, чтобы она могла дедущировать ему перо, которым он пишет.

То, чем содержание существенно отличается от идеи, и есть элемент, который не может быть найден в понятии, но должен быть пережит в созерцании. Поэтому понятие и созерцание хотя и относятся к одному существу, но стоят по разные стороны мира. И поскольку последнему требуется первое, как мы указывали выше, это доказывает, что его эссенция */сущность? – Р.И./* лежит не только в особенном, но и в понятийной общности. Это общее в своем явлении может быть найдено только в субъекте, и хотя оно распространяется от субъекта на объект, но не может быть получено из последнего.

*/Вставка отсутствующего абзаца – перевод с английского:/* Понятие не может извлечь свое содержание из опыта, ибо в нем отсутствует именно то, что характерно для опыта: специфика. Все, что составляет эту специфику, чуждо понятию. Понятие, таким образом, должно само давать себе содержание.

Обычно говорят, что объект опыта индивидуален, есть живое созерцание */восприятие/*, а понятие, напротив, абстрактно, и в сравнении с богатым содержанием созерцанием – бедно, легковесно, пусто. Но в чем видят здесь богатство отдельностей? В их числе, которое вследствие бесконечности пространства может быть бесконечно большим. Но тогда понятие не менее богато. Вместо количества здесь качество. Понятия столь же индивидуально, столь же богато содержанием, сколь и созерцание */восприятие/*. И так же, как нет числа понятиям, так созерцанию */восприятиям/* недостает динамически-качественного характера. Различие же только в том, что при постижении содержания созерцания */восприятий или наблюдения/* ничего не нужно, кроме открытых чувств, чисто пассивного поведения по отношению к внешнему миру, тогда как идеальное ядро мира

возникает в духе человека в результате его собственной спонтанной активности, если ему вообще дано проявиться. Лишь пустая и праздная болтовня говорит: понятие – это враг живого созерцания /наблюдения?/. Понятие – его сущность, собственно побуждающий и действующий принцип в нем, оно к содержанию созерцания добавляет свое, не подавляя последнее, ибо оно не имеет к нему, как к таковому, отношения, и оно якобы враг созерцания! Врагом понятие будет только тогда, когда сама себя не понимающая философия хочет из идеи вытянуть все богатое содержание чувственного мира. Ибо тогда она производит вместо живой природы пустую фразеологию.

Лишь на обозначенном нами пути можно достигнуть удовлетворительного объяснения того, что, на самом деле, представляет собой опытное знание. Не было бы необходимости переходить к понятийному познанию, если бы понятие ничего не добавляло нового к чувственному созерцанию /восприятию/. Чистое опытное знание не должно было бы сделать ни малейшего шага за пределы миллиона подробностей, предлагаемых нам созерцанием. Чистое опытное знание должно последовательно отрицать свое собственное содержание. Ибо зачем создавать еще понятие для того, что есть уже в созерцании? Последовательный позитивизм после такого размышления должен просто оставить всякую научную работу и замкнуться на голой случайности. Если он этого не делает, то в действительности он осуществляет то, что теоретически отрицает. Вообще-то как материализм, так и реализм предаются именно тому, что мы утверждаем. Их поведение обосновано только с нашей точки зрения, тогда как с их собственным обоснованием они находятся в вопиющем противоречии.

С нашей точки зрения объясняется безо всяких противоречий необходимость научного знания и выход за пределы опыта. Чувственный мир выступает перед нами вначале как непосредственно данное. Он стоит перед нами как загадка, поскольку в нем самом мы не можем найти побуждающего, действующего. Но затем выступает разум и со своим идеальным миром противопоставляет чувственному миру принципиальное существо, образующее решение загадки /разрешающее загадку/. Как /сколь/ объективнее чувственный мир, так /столь/ объективны и эти принципы. То, что они являются не чувствам, а разуму, для их содержания совершенно безразлично. Если бы не было мыслящего существа, то эти принципы и не проявлялись бы, но, тем не менее, они существовали бы как эссенция /сущность, существо/ мира явлений /феноменов/.

Тем самым трансцендентному мировоззрению Локка, Канта, позже Шеллинга, Шопенгауэра, Фолькельта, неокантианцев и современных натурфилософов противостоит истинно имманентное<sup>15</sup>.

Те искали мировую основу в чуждом сознанию потустороннем, имманентная же философия – в том, что является разуму. Трансцендентная философия<sup>16</sup> рассматривает понятийное познание как образ мира, а имманентная – как высшую форму его познания. Та может лишь предложить формальную теорию познания, основанную на вопросе: как соотносятся мышление и бытие? Эта на вершину своей теории познания ставит вопрос: что такое познание? Та исходит из предрассудка об эссенциальном /сущностном/ различии мышления и бытия, эта – без предрассудков, но в полной уверенности в том, что вне мышления нельзя найти никакого бытия.

Если мы соберем вместе результаты такого теоретико-познавательного рассмотрения, то получим следующее. Мы брали за исходный пункт совершенно неопределенную, непосредственную, форму реальности, предлагаемую нам чувствами, пока мы еще не привели в движение наше мышление; это только увиденное, только услышанное и т.д. Здесь важно знать, что предлагают нам чувства, а что – мышление. Чувства не могут сказать нам, что вещи находятся в каком-либо отношении друг к другу, что одна, например, является причиной, другая – действием. Для чувств все вещи в мироздании равноценны. Лишенному мысли созерцанию неизвестно, что семя

---

<sup>15</sup> Статья про слово "Имманентное" в Большой Советской Энциклопедии: <http://bse.sci-lib.com/article053215.html> Имманентное (от лат. immanens, родительный падеж immanentis - пребывающий в чём-либо, свойственный чему-либо), понятие, означающее внутренне присущее какому-либо предмету, явлению, процессу то или иное свойство (закономерность). Материалистическая диалектика, например, считает, что всем предметам и явлениям имманентны противоположные начала, диалектические противоречия. В истории философии Имманентное противопоставляется трансцендентному. Имманентное как теоретико-познавательная проблема играет важную роль со времени Имманентное Канта, поставившего вопрос о так называемом имманентном употреблении разума, т. е. о его границах: с точки зрения Канта, сфера законного применения разума ограничена данным в опыте миром явлений (в противоположность незаконному - трансцендентному употреблению разума, выходящему за границы возможного опыта). Представители *имманентной философии* именуют так свою концепцию потому, что объект познания выступает у них как внутреннее содержание сознания. Имманентной называют также философскую критику, которая рассматривает то или иное учение с точки зрения последовательного проведения его собственных предпосылок.

<sup>16</sup> Трансцендентное - 1. В схоластике - внеопытное, потустороннее, лежащее за пределами человеческого познания; внешнее, противоположное имманентному (внутреннему). 2. По И. Канту - то, что выходит за пределы возможного. [http://mirslovarei.com/content\\_soc/TRANSCENDENTNOE-2296.html](http://mirslovarei.com/content_soc/TRANSCENDENTNOE-2296.html)

растения стоит на более высокой ступени совершенства, чем простая песчинка. Для чувств они равнозначны, поскольку выглядят одинаково. Наполеон на этой ступени созерцания имеет не большую историческую важность, чем Хинц или Кунц из отдаленной деревни. До этой стадии продвинулась также и сегодняшняя теория познания. Но то, что эти истины она продумала недостаточно исчерпывающе, показывает то обстоятельство, что почти все теоретики познания делали ошибку, снабжая это неопределенное и неопределяемое образование, которое является нам на первой ступени нашего восприятия, предикатом **/это слово неразб. – посмотреть в оригинале/** «представление»<sup>li</sup>. Но это грубейшая погрешность против собственного мировоззрения. Если мы остаемся при непосредственном чувственном постижении, то мы столь же мало знаем о том, что упавший камень является *причиной* углубления в почве в месте его падения, сколь и о том, что он – *представление*. Поскольку мы можем достигнуть этого понимания лишь посредством множества рассуждений, то и к знанию, что данный нам мир – это просто представление, мы можем прийти лишь в результате рассуждений. Является ли то, что он мне сообщает, реальным существом, или он – просто мое представление, об этом чувства мне ничего не сообщают. Чувственный мир возникает перед нами внезапно. Мы должны, если мы хотим искать его во всей чистоте, обозначить его каким-либо подходящим предикатом. Мы можем относительно него сказать только следующее: он появляется перед нами, он суть данное нам. Тем самым относительно него ничего не сказано. Только при таком нашем к нему отношении мы не собьемся с пути непредвзятого суждения об этом данном. Если мы заранее снабдим его какой-нибудь характеристикой, то потеряем эту непредвзятость. Если мы, например, скажем: данное – это представление, то все дальнейшее исследование должно быть проведено под знаком этого определения. Таким образом мы не построим непредвзятую теорию познания, но мы ответим на вопрос, что есть познание, заранее предполагая, что данное чувствам суть представление. Это основная ошибка теории познания Фолькельта. В начале ее он выставляет строгое требование, чтобы теория познания была непредвзятой /свободной от каких-либо предпосылок/. Но в основу он кладет утверждение /предпосылку – Р.И./, что мы имеем многообразие представлений. Таким образом, его теория познания является ответом только на вопрос, как возможно познание при предположении /предпосылке/, что данное является множеством представлений. Для нас же дело обстоит иначе. Мы берем данное, как

оно есть: как множественное нечто, что открывается нам, когда мы в него углубляемся. Так мы надеемся достигнуть объективного знания, поскольку заставляем высказываться сам объект. Мы можем надеяться, что это образование, находящееся перед нами, откроет нам все, в чем мы нуждаемся, если мы не закроем своими предрассудками свободный доступ его к нашим возможностям суждения. Даже в том случае, если бы действительность навсегда должна была оставаться для нас загадкой, такая истина имела бы ценность только тогда, когда она была бы нами получена от вещей. Но совершенно не имело бы значения утверждение, что наше сознание так-то организовано, поэтому мы не можем прийти к полной ясности относительно вещей. Достаточно ли будет наших духовных сил для того, чтобы познать вещи, - это мы должны попробовать сами. Я могу иметь самые совершенные духовные силы, но если вещи ничего не сообщают мне о себе, то мне ничем не помогут мои задатки. И обратно: я могу знать, что мои силы слабы, но тем самым я еще не знаю, будет ли их достаточно для понимания вещей.

Что очевидно мне дальше, так это следующее: непосредственно данное в охарактеризованной выше форме – неудовлетворительно. Оно стоит передо мной как требование, как неразрешимая загадка. Оно говорит: я здесь, но тот вид, в котором я перед тобой выступаю, не является моим истинным обликом. И по мере того, как я внимаю этому голосу, доносящемуся до меня извне, по мере того, как я осознаю, что передо мною только половина существа, которое скрывает от нас свою лучшую сторону, внутри меня возвещает мне о себе деятельность того органа, посредством которого мне дается разъяснение другой стороны, посредством которого мы в состоянии половину дополнить до целого. Мы начинаем сознавать, что то, что мы не видим, не слышим и т.д., мы должны заполнить посредством мышления. Мышление призвано решить загадку, которое нам задало созерцание. Ясности этих отношений мы достигаем только тогда, когда исследуем, почему мы *не удовлетворены* деятельностью, данной в созерцании, полученной же в мышлении – *удовлетворены*.<sup>17</sup>

Созерцаемая действительность выступает перед нами как нечто готовое. Она есть в наличии, мы ничего не внесли в нее, чтобы она стала такой. Поэтому мы воспринимаем ее как нечто нам чуждое, поскольку в ее сотворении мы не участвовали и при ее творении даже при этом не присутствовали. Мы застаем ее уже в законченном виде.

---

<sup>17</sup> Здесь при перепечатке сделан абзац, которого не было в исходном тексте – Р.И.

Постигать же мы можем только то, о чем мы знаем, как оно стало, как оно пришло в это состояние, когда мы знаем, где нити, которые держат то, что находится пред нами<sup>18</sup>.

С нашим мышлением дело обстоит иначе. Мыслительное образование не появится передо мной без моего соучастия в его становлении. Оно только тогда явится в поле моего восприятия, когда я сам извлеку его из темной бездны невоспринятого. Мысли возникают во мне не как готовое образование, подобно чувственным восприятиям, но я сознаю, что если я удерживаю их в замкнутой /завершенной/ форме, то эту форму дал им я сам. То, что здесь расстилается передо мной, является мне не как *первое*, но как *последнее*, как завершение процесса, который так сросся со мной, что я всегда нахожусь внутри него. Дело обстоит так, что при всякой вещи, появляющейся на горизонте моего сознания, требуется, чтобы я ее понял. Для меня ничего не должно оставаться темным, ничто не должно быть замкнутым /закрытым/. Я должен проследить все сам до той ступени, на которой оно станет готовым. Поэтому непосредственная форма действительности, которую мы обычно называем опытом, побуждает нас к ее научной переработке. Когда мы приводим в движение наше мышление, тогда мы возвращаемся к вначале скрытым для нас условиям данного. Мы продвигаемся в своей работе от продукта к производству, мы добиваемся того, чтобы чувственное восприятие стало для нас таким же прозрачным, как мысль. Так удовлетворяются наши познавательные способности. Мы можем только тогда считать какую-либо вещь научно обработанной, когда мы непосредственно воспринятое целиком (без остатка) пропитаем мышлением. Некий процесс в мире, совершенно пронизанный нами, как если бы он был нашей собственной деятельностью. /Согласно английскому переводу: **Какой-либо процесс в мире является полностью пронизанным нами лишь в том случае, если этот процесс есть наша собственная деятельность**/. Мысль представляется нам как завершение процесса, внутри которого находимся мы сами. Но мышление – это единственный процесс, внутри которого мы целиком можем находиться, в котором мы можем являться /согласно англ. переводу: **...с которым мы можем слиться – Р.И.**/. Поэтому научное рассмотрение должно опытную действительность представить в таком виде, как если бы она сама явилась в ходе развития мыслей как чистая мысль. Исследовать существо какой-либо вещи означает – войти в центр мира

---

<sup>18</sup> Здесь при перепечатке сделан абзац, которого не было в исходном тексте – Р.И.

мыслей и работать из него, пока перед нашей душой не выступит такое мыслительное образование, которое окажется идентичным с опытной вещью<sup>19</sup>.

Вообще, когда мы говорим о существовании какой-нибудь вещи или мира, то мы можем иметь в виду нечто иное, как постижение действительности как *мысли*, как *идеи*. В *идее* познаем мы то, из чего нужно вывести все остальное, т.е. принцип вещи. То, что философы называли абсолютным, вечным бытием, мировой основой, то, что религии называли Богом, то назовем мы, на основе нашего теоретико-познавательного разбора, *идеями*. Все, что в мире представляется не непосредственно как идея, будет, в конце концов, познано как исходящее из нее. Никакая другая форма бытия не в состоянии нас удовлетворить, кроме как выведенная из идеи. Ничто не может стоять в стороне, все должно стать частью великого целого, пронизанного идеями. Но она не требует никакого выхождения за ее пределы. Она – построенное на себе, в себе утвержденное существо. Дело вовсе не в том, что мы осуществляем ее в нашем сознании. Она покоится на себе самой. Если ее существо не высказывается само о себе, то она проявляется так же, как и остальная действительность: потребностью в объяснении. Кажется, что это противоречит сказанному раньше, что идея является нам постольку в удовлетворяющей нас форме, поскольку мы сами участвовали в ее осуществлении. Но это исходит не от организации нашего сознания. Если бы идея не была самим на себе построенным существом, то мы не могли бы иметь такого сознания. Если бы центр, из которого она исходит, был бы не в ней, а вне ее, то я, приблизившись к ней, не мог бы удовлетвориться ею, я должен был бы выйти за ее пределы, - к тому же центру. Только если я натолкнусь на нечто, что не указывает на нечто вне себя, лишь тогда я достигну сознания: здесь стою я в центре, здесь я могу оставаться. *Мое сознание, что я нахожусь внутри вещи, есть только следствие объективного качества этой вещи, что она свой принцип несет в себе*. Когда же мы овладеваем идеей, мы достигаем ядра мира. То, что мы здесь постигаем, - суть то, из чего все исходит. С этим принципом единства происходит наше становление, поэтому идея – есть самое объективное из того, что только может быть, в то же время является субъективной.

Чувственная действительность именно потому так загадочна, что мы не находим ее центра в ней самой. Она перестает быть таковой, если

---

<sup>19</sup> Здесь при перепечатке сделан абзац, которого не было в исходном тексте – Р.И.

мы познаем, что с мыслительным миром, который проявляется в нас, она имеет один и тот же центр. Этот центр может быть только *единственным*. Он должен быть таким, что все остальное указывает на него как на основу своего объяснения. Если бы в мире было много центров, то одна область действительности указывала бы на один, другая – на другой мировой принцип, тогда мы, находясь в одной области действительности, указывающей на один центр, и нам бы не пришлось в голову спрашивать о другом. Ничего бы не знала одна область о другой. Они бы просто не существовали друг для друга. Поэтому нет никакого смысла говорить более чем об одном мире. *Идея*, поэтому, во всех областях мира, во всех сознаниях – *суть одна и та же*. То, что существуют разные сознания и каждое представляет идеи, дела не меняет. Идейное содержание мира построено на себе самом, в себе самом завершено. Мы его не производим, мы лишь пытаемся его постичь. Мышление его не создает, но лишь воспринимает. Мышление – не производитель /идейного содержания/, но орган понимания /орган схватывания мыслей/. Подобно тому, как много разных глаз видят один и тот же объект, так различные сознания мыслят одно и то же мыслительное содержание. Различные сознания мыслят одно и то же, они приближаются к единству с различных сторон. Поэтому оно кажется им различным образом модифицированным. Но эти модификации не являются различными объектами, но постижением одного объекта под различными углами зрения. Различие человеческих воззрений так же объяснимо, как и различный вид одного и того же ландшафта, наблюдаемого с различных точек зрения. Если вообще возможно проникнуть в мир идей, то оказалось бы, что мы имеем один и тот же идейный мир с другими людьми. Может идти речь лишь о том, что мы этот мир познаем односторонне, что мы сами заняли такое место для наблюдения, с которого он предстает нам в неблагоприятном освещении, и.т.д.

Мы никогда не находим перед собой чувственный мир совершенно очищенным от всякого мыслительного содержания. Пожалуй только в раннем детстве, когда в нас нет еще и следа мышления, мы близки к чисто чувственному постижению. В обычной же жизни мы имеем дело с опытом, который частично уже пропитан мышлением, который уже кажется более или менее поднятым из тьмы созерцания к светлой ясности духовного постижения. Наука работает над тем, чтобы преодолеть эту тьму и не оставить в опыте ничего, что не было бы пронизано мыслями. Какую же задачу выполняет теория познания в



отношении других наук? Она дает нам объяснение целей и задач всех наук. Она показывает нам, какое значение имеет содержание отдельных наук. Наша теория познания – это наука об определении всех других наук. Она объясняет нам, что полученное в отдельных науках является объективной основой мирового бытия. Науки достигают ряда понятий, о собственном значении этих понятий учит нас теория познания. Характерный результат отличает нашу, построенную в духе гетевского мышления, теорию познания от всех других современных теорий познания. Она хочет не только просто установить формальную связь между мышлением и бытием, она хочет не просто логически разрешить теоретико-познавательную проблему, она хочет прийти к позитивному результату. Она показывает, *что* является содержанием мышления. Она находит, что это «*что*» является в то же время объективным мировым содержанием. Таким образом, теория познания становится самой значимой наукой для человека. Она дает человеку объяснение его себя самого, она показывает ему его место в мире; тем самым она является для него источником удовлетворения. *Только* она может ему сказать, в чем его призвание. Владея ее истиной, человек чувствует свое возвышенное положение. Его научные стремления получают новое освещение. Только теперь он знает, что он непосредственно связан с ядром мирового бытия, что он открывает ядро, которое скрыто от всех других существ, что в нем проявляется Мировой Дух, что это ему присуще. Он видит себя призванным завершить мировой процесс, он видит, что он призван исполнить то, чего не могут сделать другие силы в мироздании, что он является венцом творения. Если религии учат, что Бог создал человека по своему образу и подобию, то наша теория познания учит, что Бог вообще довел свое творение только до определенной точки. Далее он предоставил работать самому человеку и призвал его, поскольку он сознает себя, закончить то, что начато прасилами. Человек углубляется в мир и познает, что на почве, на которой он стоит, нужно строить дальше, он замечает следы, оставленные Прадухом, и продолжает намеченное. Так теория познания является в то же время учением о значении и определении человека, и она решает эту задачу более определенным образом, чем это сделал Фихте в поворотной точке от XVII к XIX веку. Вообще ход мыслей этой сильной духовной личности не приводит к полному удовлетворению, которое нам должна дать истинная теория познания.

Наша задача – так обработать всякое отдельное бытие, чтобы оно казалось истекшим из идеи, чтобы оно совершенно исчезло как

отдельное и возродилось в идее, в элемент которой мы чувствуем себя погруженными. *Задачей нашего духа является так преобразовать себя, чтобы быть в состоянии рассматривать всякую данную ему действительность таким образом, чтобы она казалась как бы исходящей из идеи.* Мы должны проявить себя усердными работниками в том смысле, чтобы всякий опытный объект преобразовать так, чтобы он выступил как часть нашего идеального образа мира. Тем самым мы придем туда, где коренится гетевский способ рассмотрения мира. Мы должны так рассматривать сказанное, чтобы мы себе представили, как если бы это отношение идеи к действительности было бы делом исследований самого Гете. Гете так подходил к вещам в их телесном облике, как это сделали мы сейчас. Он сам свои внутренние деяния рассматривал как живую эвристику, которая, познавая незнакомое, предчувствуемое правило (идею), стремится ввести их во внешний мир. Когда Гете требует, чтобы человек изучал свой организм, то это также имеет тот смысл, чтобы человек не просто предавался тому, что сообщают ему его чувства, но чтобы он давал своим чувствам направление, чтобы они показали ему вещи в их истинном свете.

## **X. Знание и действие в свете гетевского образа мыслей.**

### **1. Методология**

Мы установили отношение идейного мира, достигнутого посредством научного мышления, и непосредственно данного опыта. Мы узнали начало и конец процесса: безыдейный опыт и наполненное идеями постижение действительности. Между ними лежит человеческая деятельность. Человек должен прийти к концу, исходя от начала. Способ, как он это делает, и есть – метод. Само собой разумеется, что наше постижение этих отношений между началом и концом науки должно быть также основано на определенном методе. Из чего мы будем исходить при развитии этого метода? Научное мышление должно шаг за шагом преодолевать ту темную форму действительности, которую мы обозначили как непосредственно данное, и, преодолев, возвысить ее до ясного света идеи. Таким образом, метод должен состоять в том, что бы для каждой вещи мы могли ответить на вопрос: каков ее вклад в единый мир идей, какое

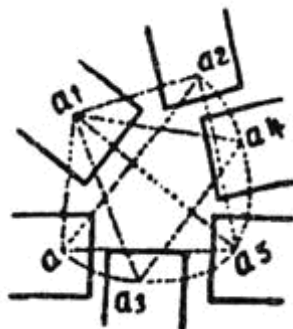
место занимает она в идеальном образе, который я создал о мире? Если я увидел, если я узнал, как заключена вещь в мои идеи, тогда мои познавательные потребности будут удовлетворены. Неудовлетворенность наступает тогда, когда я имею дело с вещью, которая никак не желает включиться в мое мировоззрение. Это идеальное отвращение должно быть преодолено, ибо оно возникает оттого, что возникает нечто, о чем я должен сказать: я вижу, вот оно; когда я к нему приближаюсь, оно встает передо мной, как знак вопроса, но в гармонии моих мыслей я нигде не могу найти точки, где бы оно нашло себе место; вопросы, которые я должен поставить относительно него, остаются без ответа, как бы я ни крутил и ни вертел свою мыслительную систему. Отсюда мы видим, что нам нужно при виде этой вещи. Если она попадается мне на глаза, она застывает для меня в своей отдельности. Мир моих мыслей устремляется к той точке, где лежит понятие вещи. И я успокоюсь не раньше, чем эта вещь, вначале явившаяся для меня как отдельность, проявляется как член мыслительного мира. Так она прекращает свое существование как отдельность и является в общей взаимосвязи. Теперь она освещена другими мыслительными массами, теперь она лишь вспомогательный член; и мне совершенно ясно, какова его важность в общей гармонии. Все это происходит в нас, когда мы, созерцая, стоим перед предметом опыта. Весь прогресс науки основан на установлении точки, где какое-нибудь явление вляется в гармонию мыслительного мира. Не поймите меня неправильно. Здесь имеется в виду не то, что всякое явление должно быть объяснено уже наличествующими понятиями, как если бы наш мир идей был замкнут /в себе самом/, и всякий новый опыт покрывался бы какими-то понятиями, *которыми мы уже обладаем*. Это тяготение мыслительного мира может привести к такой точке, которая до сих пор не продумывалась еще ни одним человеком. И идеальный прогресс истории науки основан на том, что мышление выносит на поверхность *новые* идейные образования. Всякое такое мыслительное образование связано тысячами нитей со всеми возможными мыслями: с этим понятием – так, с другим – иначе. *В том и состоит научный метод, что понятие одного отдельного явления мы показываем в связи с остальным идейным миром*. Этот процесс мы называем выводом (доказательством) понятия. Все научное мышление состоит в том, что мы находим необходимый переход от понятия к понятию, он состоит в получении одного понятия из другого. Движение нашего мышления туда и сюда, от понятия к понятию – это и есть научный метод. Говорят, что это старая история о соотношении

между миром понятий и миром опыта. Мы должны иметь предпосылкой то, что мир вне нас (трансубъективный) сообщается с нашим миром понятий, если мы хотим верить в то, что это движение туда и сюда, от понятия к понятию, ведет к образу действительности. Но это лишь дополнение недостающих отношений между отдельным образованием и понятием. Когда я в мире опыта встречаю какое-нибудь образование, то я вообще не знаю, что это такое. И только тогда я его преодолею, если во мне прояснится его понятие, тогда я узнаю, что находится передо мной. Этим я вовсе не хочу сказать, что это отдельное образование и понятие – суть две *различные вещи*. Нет, они суть одно и то же. И то, что передо мной выступает в особенном, есть ничто иное как *понятие*. Причина, почему я вижу это образование как обособленное, как кусок, отделенный от остальной действительности, заключается в том, что я его еще не познал в его существе, что оно выступает передо мной не как то, что оно есть<sup>20</sup>.

Отсюда мы получаем средство, чтобы дальше характеризовать наши научные методы. Каждое отдельное действительное образование представляет внутри мыслительной системы определенное содержание. Оно коренится во всеобщности мира идей, и только в связи с ним может быть понято. Так с необходимостью каждая вещь побуждает нас к двойной работе. Вначале устанавливается в резких очертаниях мысль, соответствующая этой вещи, и тем самым протягиваются все нити, ведущие от этой мысли к общему мыслительному содержанию. Ясность в отдельном и глубина в целом – это два важнейших требований действительности. То – является предметом рассудка, это – разума. Рассудок создает мыслительное образование для отдельных вещей действительности. Он тем лучше будет соответствовать своему назначению, чем точнее он их обрисует, чем более резкие контуры он проведет. Назначение же разума – привести затем это образование в гармонию с общим миром идей. Этим, естественно, предполагается следующее: в содержании мыслительного образования, создаваемого рассудком, уже живет и изживается это единство; но только рассудок все искусственно расчленил. Разум же, ясно не сознавая этого, устраняет разделение. Рассудок удаляет нас от действительности, разум возвращает к ней. Графически это может быть представлено следующим образом:

---

<sup>20</sup> Здесь при перепечатке сделан абзац, которого не было в исходном тексте – Р.И.



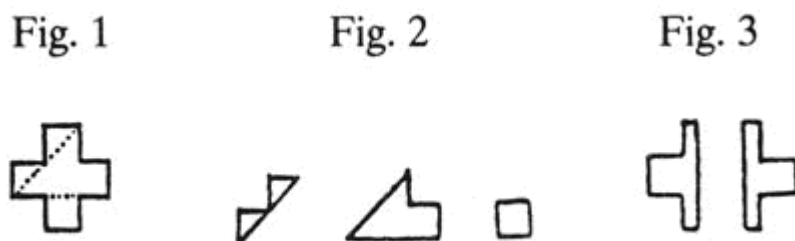
В образовании, приведенном на рисунке, все взаимосвязано; во всех частях живет один и тот же принцип. Рассудок расчленяет отдельные образования (это расчленение охарактеризовано пунктирными линиями), поскольку в данном они выступают как *отдельные*<sup>lii</sup>, а разум познает единство<sup>liii</sup>.

Если мы имеем два восприятия: 1) падающий солнечный луч; 2) нагретый камень, - то рассудок /интеллект/ отделяет одну вещь от другой, поскольку они нам представлены как две; одну он определяет как причину, другую – как действие /следствие/. Затем вступает разум, устраняет разделение и познает *единство в двойственности*. Все понятия, создаваемые рассудком: причина и действие, субстанция и свойство, тело и душа, идея и действительность, Бог и мир и т.д., – имеют место только тогда, когда единая действительность искусственно разделена; разум же должен, не промотав созданное таким образом содержание, не затемняя мистически ясности рассудка, отыскать во множественности внутреннее единство. Тем самым он возвращается к тому, от чего удалился рассудок, - к единой действительности. Если мы хотим иметь точную номенклатуру, то назовем рассудочное образование – понятием, а творение разума – идеей<sup>21</sup>.

Итак, путь науки следующий: подняться через понятия к идеям. И здесь-то место, где яснейшим образом наше познание распадается на субъективный и объективный элементы. Очевидно, что разделение может быть только субъективной составляющей, которую создает наш рассудок. Мне никто не может запретить, чтобы я одно и то же объективное единство разложил на мыслительные образования, которые будут отличаться от разложения, сделанного другими людьми, и не удивительно, если мой разум их снова соединит в одно и то же

<sup>21</sup> Здесь при перепечатке сделан абзац, которого не было в исходном тексте – Р.И.

объективное единство. Пусть будет чувственно представлен единый образ действительности (рис. 1). Рассудком я расчленяю его, как показано на рис. 2 или рис. 3. Разумом мы собираем это вместе и снова получаем одно и то же образование.



Отсюда становится нам понятным, как люди могут иметь такие различные понятия, такие различные воззрения на действительность, хотя последняя всегда одна и та же. *Различие лежит в различии наших рассудочных миров.* Тем самым проливается свет на развитие различных научных позиций. Мы понимаем. Отчего происходит такое различие философских точек зрения, но не считаем нужным одной из них отдать право быть истинной. Мы сознаем также, какую позицию занимаем мы сами по отношению к множеству человеческих воззрений. Мы не будем задавать окончательный вопрос: что есть истинное, и что – ложное. Мы будем постоянно исследовать, каким образом рассудочный мир какого-либо мыслителя возник из мировой гармонии; мы будем стараться понять, а не осуждать или рассматривать как заблуждение то, что не перекликается с нашими собственными воззрениями. К этому источнику различия наших научных позиций добавляется еще новый, который определяется тем, что каждый отдельный человек имеет свой, отличный от других, состав опыта. Ведь каждому из общего поля действительности доступна только небольшая часть. Она обрабатывается его рассудком, который является для него посредником на пути к идее. Если же мы обработаем и все другие идеи, то это будет уже в других областях. Итак, *только конечный результат может быть одним и тем же*, пути же к нему, напротив, могут быть различными. Дело тут не в том, чтобы отдельные суждения и понятия, из которых состоит наше знание, перекликались между собой, но чтобы они в конце концов вели нас так, *чтобы мы*

*двигались в фарватере*<sup>22</sup> *идеи*. И в этом фарватере мы все, наконец, встретимся друг с другом, если энергичное мышление выведет нас за пределы своих отдельных личных мнений. Может случиться. Что ограниченный опыт или непродуктивный дух ведет нас к одностороннему, несовершенному воззрению. Но даже малая сумма того, что мы узнали, должна привести нас к идее. Ибо мы восходим к ней не в результате большего или меньшего опыта, но только благодаря способностям, способностям человеческой личности. Ограниченный опыт может иметь лишь то последствие, что мы *выразим* идею односторонним образом, что у нас будет мало средств для того, чтобы выразить свет, который нас освещает. Но это не может явиться препятствием для того, чтобы в нас возгорелся этот свет. Является ли наше научное или даже вообще *мировоззрение* совершенным или нет в его духовной глубине, это совсем другой вопрос. Если снова вернуться к Гете, то многие его высказывания согласуются с выводами, представленными в этой главе, которые являются лишь продолжением их. Такие отношения между автором и комментатором я считаю единственно правильными. Когда Гете говорит: «Если я знаю свое отношение к себе и к внешнему миру, то я знаю истину. Итак, каждый может иметь свою истину, и все же она будет одной и той же» (Афоризмы в прозе), то это может быть понято лишь с учетом того, что было здесь развито.

## **2. Догматический и имманентный методы**

Научное суждение образуется тогда, когда мы либо два понятия, либо восприятие и понятие соединяем вместе. Суждение первого вида: нет действия без причины, суждение второго вида: тюльпан есть растение. Повседневная жизнь знает суждения, связывающие два восприятия: роза красная. Когда мы производим суждения, это может происходить по различным основаниям. На эти основания могут быть

<sup>22</sup> Фарв́атер (голл. *vaarwater*, от *varen* — плыть и *water* — вода) — судовой ход, безопасный в навигационном отношении и обозначенный на местности и/или карте проход по водному пространству (**реке, озеру, морю, проливу, фиорду** и др.), характеризующийся достаточными глубинами и отсутствием препятствий для **судоходства**. На реках фарватер обычно проходит по линии наибольших глубин **русла**

Материал из Википедии — свободной энциклопедии

две различные точки зрения. Одна из них считает, что предметные (объективные) основания, почему суждение, производимое нами, истинно, лежит по ту сторону того, что нам дано в понятиях и восприятиях, из которых составлено это суждение. *Основание, почему суждение истинно, с этой точки зрения не совпадает с субъективными основаниями, из которых производится это суждение.* С этой точки зрения, наши логические основания не имеют ничего общего с объективными. Может быть, что этот взгляд предложит какой-нибудь путь для того, чтобы пробиться к объективным основам нашего воззрения. Но средств, которые имеет наше познающее мышление, для этого недостаточно. Мои утверждения, обусловленные объективной сущностью, для познания лежат в неизвестных мирах. В моем распоряжении находятся только доказательства с их формальными основаниями (непротиворечивость, утверждения на основе различных аксиом и т.д.). Наука, основанная на этом воззрении, суть *догматическая*.

К таким догматическим наукам относятся как теологическая философия, основанная на вере в откровение, так и современная опытная наука, где есть не только догма откровения, но и догма опыта. Догма откровения сообщает человеку истину о вещах, которые лежат целиком вне круга его зрения. Он не познает мир, верить в который ему предписано готовыми утверждениями. Он не может прийти к его основам. Поэтому он никогда не может ответить на вопрос, почему он истинен. Он может иметь только *веру*, но не *знание*. Но также и утверждения той опытной науки – это просто догмы, когда верят, что нужно оставаться при голом чистом опыте и наблюдать только те изменения, описывать их и систематически сопоставлять, не поднимаясь к условиям, еще не лежащим в голом опыте. Ведь истину мы обретаем, согласно такому воззрению, также не посредством нашего всматривания в предмет, но она проникает к нам извне. Я вижу, что происходит, и что там есть, и регистрирую это; почему это так – это лежит в объекте. Я вижу только следствие, но не основание. Когда-то наука находилась под властью *догмы откровения*, сегодня господствует *догма опыта*. Тогда считалось гордыней размышлять об основах истин, полученных в откровении, сегодня считается невозможным знать что-либо сверх того, что сообщают факты. Почему они сообщают нам то, а не иное – считается непознаваемым и непостижимым.

Наши рассуждения показали, что принятие оснований, почему данное суждение истинно, и почему мы познаем его как истину, -



просто бессмыслица. Когда мы продвинемся к точке, где существо предмета представляется нам как идея, то мы видим в ней нечто, полностью замкнутое в себе /нечто, в себе самом заключающееся/, на себе основанное и себя несущее, так что более не требуется никакого объяснения извне, так что мы можем при ней /идее/ оставаться. Мы видим в идее – если мы способны к этому – что все, что она производит, она имеет в себе, что вместе с ней мы имеем все, о чем только можно спросить. Общие основы бытия открываются в идее, без остатка поглощены ею, так что их нигде не найти, кроме как в ней самой. В идее мы имеем не образ того, что мы ищем в вещах, а мы имеем самое это искомое. Поскольку части нашего идейного мира сливаются в суждениях, то идея является собственным их содержанием, действующим в них, а не основой, лежащей вне их. В нашем мышлении осуществляются непосредственно фактические, а не просто формальные основы наших утверждений.

Тем самым отклоняется воззрение, которое утверждает внеидеальную абсолютную реальность, которая является носителем всех вещей и самого мышления. Для такого воззрения основа вещей лежит вообще в недоступной для нас области. Она не свойственна лежащему перед нами миру, она находится вне его; это – существо в себе. Этот взгляд может быть назван *реализмом*. Он выступает в двух формах. Он признает либо множественность реальных существ, лежащих в основе мира (Лейбниц, Гербарт), либо единственное реальное (Шопенгауэр). Такое существующее никогда не может быть познано идентичным идее, оно заранее вводится как отличное от нее по существу. Но кто сознает ясный смысл вопроса о существе явления, тот никогда не будет приверженцем такого реализма. Ибо какой тогда смысл спрашивать о *существе мира*? В этом вопросе заключен только один смысл, а именно: если передо мной находится какая-нибудь вещь, то во мне поднимается внутренний голос, который говорит мне, что окончательным завершением вещи является нечто отличное от того, что я воспринимаю чувственно. Это то, что есть еще, уже работает во мне, оно стремится проявиться, когда я смотрю на вещь, находящуюся вне меня. Только если работающий внутри меня идейный мир побуждает меня к объяснению на его основе окружающего мира, требуется мне такое объяснение. Для существа, в котором не вырабатываются идеи, не возникает стремления к дальнейшему объяснению вещей; оно вполне удовлетворено чувственной действительностью. Требование объяснения мира исходит из потребности мышления, которое стремится последнее достижимое

содержание сплавить в одно с проявленной действительностью, все пронизать понятиями. То, что мы видим, слышим и т.д. следует привести в такую форму, которую мы понимаем. Тот, кто поймет эти предложения в их полном значении, тот не сможет уже быть приверженцем выше охарактеризованного реализма. Желать объяснить мир посредством реального, которое не является идеей, это полное противоречие, так что непонятно, как вообще можно быть приверженцем такого воззрения. У нас не может быть потребности и мы можем даже и не пытаться объяснять воспринятую действительность чем-то, что не находится в области мышления, что должно отличаться от мыслей. Во-первых, почему у нас должна возникать потребность объяснять мир чем-то скрытым от нас? Предположим, что оно должно явиться нам; тогда снова встает вопрос: в какой форме и где? В мышлении этого быть не может. Во внешнем или внутреннем восприятии? Но какой смысл имеет объяснять чувственный мир чувственным же миром? Остается только третье: принять, что мы обладаем способностью постигать внемыслительное и реальное существо на пути, отличном от мышления и восприятия. Тот, кто так считает, впадает в мистицизм. Мы этим заниматься не будем, ибо мы рассматриваем только отношения мышления и бытия, *идеи и действительности*. Для мистицизма теорию познания должен писать мистик. Точка зрения позднего Шеллинга, утверждавшего, что с помощью нашего разума мы развиваем только «что» (*das Was*) мирового содержания, но не можем достигнуть «то» (*das Dass*)<sup>liv</sup>, представляется нам полной бессмыслицей. Ибо для нас «то» является предпосылкой «что», и мы не знаем, как мы могли бы прийти к «что» вещи, если до этого уже не было /полностью/ установлено /предшествующее/ «то». Я /лишь тогда/ могу постигать «что» вещи, если в содержании моего разума уже присутствует «то». Эта предпосылка Шеллинга, что мы можем иметь позитивное мировое содержание, не будучи уверены в том, что «то» существует, и что мы это «то» можем получить только через опыт высшего порядка, представляется нам настолько непостижимой для самое себя понимающего мышления, что мы должны признать, что в старости Шеллинг сам не понимал точки зрения своей юности, которая произвела такое сильное впечатление на Гете.

Нет нужды признавать существование более высоких форм бытия, чем те, которые присущи миру идей. Лишь поскольку человек часто не сознает, что бытие идеи значительно более высокое и полное, чем бытие непосредственно /чувственно/ воспринимаемой

действительности, постольку ищет он еще какую-то реальность. Он считает бытие идеи /идеальное бытие/ чем-то химерическим, нуждающимся быть еще пропитанным чувством реальности, и поэтому не удовлетворяется им. Не будучи в состоянии постигнуть идею в ее позитивности, он считает ее за нечто абстрактное, он не чувствует ее полноты, ее внутреннего совершенства и доброкачественности. Мы же должны ко всякому образованному человеку предъявить требование, чтобы бытие идеи прорабатывалось им до такой высшей точки, где *бытие*, которое нельзя увидеть глазами, нельзя потрогать руками, но можно охватить разумом, рассматривалось как *реальное*. Таким образом мы получим *идеализм*, который в то же время является *реализмом*. Путь наших мыслей таков: мышление стремится к объяснению действительности, исходя из идеи. Это стремление скрывается за вопросом: *что является существом действительности?* Но о содержании этого существа мы спрашиваем только в конце науки /в конце нашего научного исследования/, мы поступаем не как реализм, который реальное делает предпосылкой, чтобы из него затем вывести действительность. От реализма мы отличаемся тем, что полностью осознаем, что средства для объяснения мира содержатся только в идее. Также и реализм имеет лишь это средство, но он этого не сознает. Он тоже выводит мир из идеи, но ему кажется, что он выводит его из какой-то другой реальности. Мир монад Лейбница – это не что иное, как мир идей, но Лейбниц считает, что ему присуща более высокая реальность, чем идеальная. Все реалисты впадают в одну и ту же ошибку: они выдумывают существо и не замечают, что они не выходят за пределы идеи. Мы отклоняем этот реализм, поскольку он заблуждается относительно идейного существа своей мировой основы. Мы отклоняем также и тот ложный идеализм, который основан на том, что поскольку мы не выходим за пределы идеи, то мы не выходим за пределы сознания, и он рассматривает все данное нам как наши представления, а весь мир – как субъективное явление, как грезу нашего сознания (Фихте). Эти идеалисты не понимают, что хотя мы и не выходим за пределы идеи, но в самой идее мы имеем объективное, коренящееся в себе самом, а не в субъекте. Они не понимают того, что хотя мы и не выходим за рамки нашего мышления, но с нашим разумным мышлением мы находимся в центре объективности. *Реалисты не понимают, что объективное – это идея, идеалисты не понимают, что идея – объективна.*

Мы еще должны заняться эмпиристами чувственного, которые всякое объяснение действительности посредством идеи рассматривают

как незаконную философскую дедукцию и требуют оставаться при чувственно-воспринимаемом. Против этой точки зрения мы можем только сказать, что ее требования могут быть только методическими, формальными. Остаться при данном – означает только: мы должны усвоить то, что находится перед нами. Относительно «что» этого данного эта точка зрения может сказать меньше всего, ибо это «что» должно само прийти вместе с данным. Совершенно непонятно, как вместе с требованием чистого опыта, не выходя за пределы чувственного мира, можно требовать, чтобы идея также удовлетворяла требованиям данного бытия. Позитивистский опытный принцип оставляет вопрос «Что дано?» совершенно открытым и, тем самым, очень хорошо объединяется с идеалистическими результатами исследования. Но тогда эти требования совпадают с нашими. В нашем воззрении мы объединяем все точки зрения, поскольку они обоснованы. Наша точка зрения – это идеализм, поскольку в основе мира она видит идею, она суть реализм. Поскольку она определяет эту идею как реальное, и она является позитивизмом или эмпиризмом, поскольку содержание идеи она хочет не вывести посредством априорных конструкций, но оно должно прийти как данное. Мы имеем эмпирический метод, который проникает в реальное и, наконец, удовлетворяется идеалистическим результатом исследования. Мы не делаем заключения от данного, как известного, к лежащему в основе его не данному, обуславливающему. Мы отклоняем вывод, в котором не дан какой-нибудь член. Мы соединяем в выводе «а» с «б» посредством «в», но все это нам должно быть дано. Если Фолькельт говорит, что наше мышление побуждает нас к тому, чтобы к данному сделать предпосылку и выйти за его пределы, то мы говорим: в нашем мышлении находим мы уже то, что мы хотим добавить к непосредственно данному. *Поэтому мы должны отклонить всякую метафизику.* Ведь метафизика хочет данное объяснить не-данным /через подразумеваемое не-данное/ посредством вывода (Вольф, Герbart). Мы в выводе видим только формальную деятельность, которая не ведет ни к чему новому, которая только осуществляет переходы внутри позитивно-наличного.

### **3. Система наук**

Какой общий облик присущ гетевской науке /гетеанизму/ в свете гетевского образа мыслей? Прежде всего, мы должны установить, что общее содержание науки – это нечто данное: частью, как чувственный мир, данное извне, частью, как мир идей, данное изнутри. Итак, вся

наша научная деятельность направлена на то, чтобы преодолеть форму, в которой выступает перед нами общее содержание данного, и привести ее к удовлетворяющей нас форме. Это необходимо, поскольку внутреннее единство данного в той форме, в какой оно первоначально выступает перед нами, остается от нас скрытым. Но методическая деятельность, посредством которой устанавливается такая связь, различна, - в зависимости от области, которую мы обрабатываем. Первый случай следующий: мы имеем множественность чувственно-данных элементов. Они находятся между собой во взаимоотношениях. Эти взаимоотношения становятся нам ясными, если мы идеально углубимся в предмет. Тогда какой-нибудь элемент кажется нам более или менее определенным, тем или иным способом, посредством других элементов. Отношения бытия одного из них становятся нам понятными через другие. Мы выводим одно явление из другого. Явление нагревания камня мы выводим как следствие действия солнечных лучей. То, что мы воспринимаем в одной вещи, мы объясняем посредством вывода из другого воспринятого. Мы видим, каким образом в этой области выступает идеальный закон. Он связывает вещи чувственного мира, стоит над ними. Он обуславливает закономерный образ действия вещи, поскольку она обусловлена другими вещами. Здесь перед нами встает задача: так распознать ряд явлений, чтобы с необходимостью одно вытекало из другого, чтобы они все представляли собой целое, пронизанное насквозь закономерностью. Область, которую можно объяснить таким образом, это – *неорганическая природа*. Однако отдельные явления в опыте выступают перед нами ни в коем случае не так, что ближайшее в пространстве или во времени было бы ближайшим и по своему внутреннему существу. Следует, исходя из ближайшего во времени и пространстве, переходить к ближайшему понятийно. Для данного явления мы должны искать явления, непосредственно связанные с ним по существу. Мы должны в итоге составить ряд взаимно дополняющих друг друга фактов, завершенных в самих себе, основанных на самих себе. Таким образом, мы получим группу /чувственно-воспринимаемых/ действующих друг на друга элементов действительности: феномен, который разворачивается здесь перед нами, прозрачным, ясным образом проявится непосредственно из рассматриваемых факторов. Такой феномен Гете называет *прафеноменом* /архетипом/, или основным фактом. *Этот прафеномен идентичен с объективным законом природы*. Описанная здесь взаимосвязь может быть либо установлена мысленно, как например, в

вышеприведенном мной мысленном рассмотрении трех определяющих факторов при движении камня, брошенного в горизонтальном направлении: 1) сила начального толчка; 2) сила притяжения земли; 3) сопротивление воздуха; - и затем из этих факторов выводится траектория движения камня. Также я могу действительно привести во взаимодействие отдельные факторы и получить в результате их взаимодействия действительный феномен. Это то, что мы делаем, ставя эксперимент. Тогда как феномен внешнего мира нам не ясен, поскольку мы знаем только обусловленное явление, но не обуславливающее его, феномен, полученный в эксперименте, нам ясен, поскольку мы сами привели в движение обуславливающие его факторы. *Это и есть путь научного исследования природы: исходя из опыта, чтобы увидеть, что действительно происходит, продвинуться к наблюдению, чтобы увидеть, почему это действительно происходит, и затем сконцентрировать усилия на эксперименте, чтобы увидеть, что может быть на самом деле.*

К сожалению, потеряна именно та часть статьи Гете, которая могла бы служить лучшим подтверждением его взгляда. Это продолжение статьи «Опыт как посредник между субъектом и объектом»<sup>lv</sup>. Исходя из нее, мы хотим реконструировать возможное содержание этого отрывка, исходя из единственного доступного нам источника, обмена письмами между Гете и Шиллером. Статья «Опыт как посредник между субъектом и объектом» родилась из тех занятий Гете, которые он предпринял для обоснования своих работ по оптике. Она так и осталась тогда лежать неопубликованной, пока в 1798 году поэт не возобновил эти занятия с новой силой, и в сообществе с Шиллером подверг со всей основательностью и серьезностью испытанию основные принципы естественнонаучного метода. 10 января 1798 года он посылает упомянутую статью Шиллеру для обсуждения, а 13 января он сообщает другу, что он желал бы намеченные там взгляды далее обработать для другой статьи. Он предпринял эту работу и уже 17 января послал Шиллеру маленькую статью, содержащую характеристику методов естествознания. В его сочинениях мы не находим этой статьи. Нет сомнения, что она явилась бы хорошей исходной точкой для понимания основного воззрения Гете относительно естественнонаучных методов. Но мысли, содержащиеся в ней, мы можем установить из объяснительного письма Шиллера от 19 января 1798 года, причем следует учесть, что отдельные наметки к ним мы находим в гетевских «Изречениях в прозе»<sup>lvi</sup>.

Гете различал три метода естественнонаучного исследования. Они основаны на трех различных способах рассмотрения феноменов. Первый метод – это *общий эмпиризм*, который не выходит за рамки *эмпирического феномена непосредственных фактов*. Он остается при рассмотрении *отдельных явлений*. Если общий эмпиризм хочет быть последовательным, то он должен ограничиться точным во всех подробностях описанием предложенных ему феноменов, т.е. описанием эмпирических фактов. По отношению к общему эмпиризму *рационализм* является следующей ступенью вверх. Он производит *научный феномен*. Это воззрение уже не ограничивается голым описанием феноменов, но старается объяснить их посредством отыскания причин, посредством создания гипотез и т.д. Это ступень, на которой рассудок, исходя из явлений, делает заключение об их причинах. Как первый, так и второй методы Гете определил как односторонние. Общий эмпиризм – это голая ненаучность, поскольку он никогда не может выйти за пределы простого схватывания случайного; рационализм, напротив, вносит в мир явлений причины и взаимосвязи, которых там нет. Тот из полноты явлений не может возвыситься к свободному мышлению, этот теряет почву под ногами и впадает в произвол образующих сил мышления и субъективизм /согласно англ. переводу: ..., становясь жертвой произвольных мыслеобразов и субъективного вдохновения/. Гете резкими словами порицает стремление тотчас по субъективному произволу связывать с явлениями следствия /*делать выводы из явлений*/. Так, в «Изречениях в прозе» сказано; «Самое скверное дело, однако, встречающееся у многих исследователей, это – с данными наблюдений тотчас связывать следствия. Притом и те, и другие считать равнозначными», и: «Теории обычно – следствия поспешности нетерпеливого рассудка, который охотно заменил бы феномены образами, понятиями, а то и просто словами. Говорят, что это только средство, но разве страсть и дух партийности не любят более всего средства? И по праву, ведь они в них так нуждаются!». Особенно порицает Гете злоупотребления каузальными определениями. Рационализм в своей необузданной фантазии ищет каузальности там, где ее нет, если основываться на фактах. В «Изречениях в прозе» он говорит: «Врожденнейшее, необходимейшее понятие *причины и действия* в приложениях дает повод к бесчисленным, постоянно повторяющимся заблуждениям». Именно стремление /рационалистическая страсть/ к простым связям ведет к тому, чтобы феномены располагать чисто линейно, на основе причины и действия, как члены одной цепи, стоящие друг за другом, в

то время как истина заключается в том, что какое-нибудь явление, обусловленное *каузально* более ранним во времени, в то же время зависит и от многих других воздействий. В этом случае на первый план выдвигается только *протяженность /длина/*, но не *широта* природы. Оба пути: общий эмпиризм и рационализм, - являются для Гете лишь промежуточными пунктами для высшего научного метода, но при этом *промежуточными пунктами*, которые должны быть преодолены. И это суть *рациональный эмпиризм*, имеющий дело с чистыми феноменами, которые идентичны с объективными законами природы. *Общий эмпиризм*, непосредственный опыт, предлагает нам лишь *отдельное*, бессвязное, агрегат явлений. Это значит, что он предлагает нам свои результаты не как завершение научного рассмотрения, но как первый опыт. Но наша научная потребность ищет только связное, постигает отдельное только как член некоего соединения. В этом заключается кажущееся расхождение между потребностью в понимании и природными фактами. В духе есть только связь, в природе – только обособление; дух стремится к родовому, природа создает индивидуумы; решение этой проблемы дает размышление над тем, что, с одной стороны, соединяющая сила духа бессодержательна и поэтому одна, сама по себе, не может познать ничего позитивного, с другой стороны, обособление природных объектов не лежит в их существе, но в способе их пространственного проявления, и что при проникновении в существо индивидуального, особенного, оно само указывает нам на родовое. Поскольку природные объекты обособлены в явлениях, необходима объединяющая сила духа, чтобы показать их внутреннее единство. Поскольку единство рассудка само по себе пусто, оно должно быть наполнено объектами природы. Таким образом, мы поднимаемся на третью ступень феноменов и духовных возможностей, где они сливаются в одно, и только здесь дух может чувствовать себя полностью удовлетворенным.

Следующая область исследования – та, где отдельное является нам в своем образе бытия не как следствие другого, стоящего наряду с ним, и которое мы не можем познать с помощью другого отдельного того же вида. Здесь является нам ряд чувственно-воспринимаемых элементов явления /феномена/ как непосредственное оформление одного единого принципа, и мы должны проникнуть в этот принцип, если хотим понять отдельные явления /феномены/. Мы не можем в этой области объяснить феномен, исходя из внешних влияний, мы должны его вывести из внутреннего. То, что прежде было определяющим, теперь стало лишь способствующим. Если в прежней области я все постигал,



если мог его определить /рассматривать/ как следствие чего-то другого, вывести из внешних условий, то теперь я принужден к другой постановке вопроса. Ибо даже если я знаю внешнее влияние, я еще не могу сделать заключение, что феномен будет развиваться именно таким и никаким иным образом. Я должен /здесь/ исходить из центрального принципа вещи, на которую производится это воздействие. Я не могу сказать: это внешнее влияние производит такое-то действие, но лишь: на *это* определенное внешнее влияние внутренний принцип отзывается *таким-то* определенным образом. Итак, я должен познать эту внутреннюю закономерность. Я должен исследовать это, формирующее себя изнутри /наружу/. Этот себя формирующий принцип, лежащий в основе всякого феномена в этой области, который я должен искать в каждом из них, есть не что иное как *тип*. Мы находимся в области органической природы. То, что является в неорганической природе прафеноменом /архетипом/, в органике является *типом*. Тип – это *общий образ организма*: идея организма, животность в животном. Для связности изложения мы повторили здесь главные пункты вышеприведенных рассуждений о типе. Вэтических и исторических науках мы имеем дело с идеей в узком смысле слова. Их действительность – суть идеи. Отдельные науки обязаны настолько переработать данное, чтобы привести его к прафеномену, типу и идее в истории. «если физик смог достичь того, что называется прафеноменом, то он спасен и философ вместе с ним. Физик, поскольку он убедился, что достиг границ своей науки, что он находится на эмпирической высоте, откуда он, оглядываясь назад, может обозреть все ступени опыта и може, если и не вступить, то заглянуть в царство теории. Философ спасен, ибо он принимает из рук физика последнее, которое становится первым»<sup>lvii</sup>. Здесь начинается работа философа. Он собирает прафеномены и приводит их в идеальную взаимосвязь. Мы видим, что в гетевском мировоззрении заменена метафизика: она заменена направляемым идеей наблюдением, сопоставлением и выводом прафеноменов. В этом смысле Гете особенно отчетливо высказывается об отношении эмпирической науки и философии в своих письмах к Гегелю. В «Анналах» Гете повторно говорит о схеме естественных наук. Из нее мы видим, как он сам мыслил соотношение отдельных прафеноменов, располагая их в цепь необходимости. Представление об этом мы получим, если рассмотрим таблицу, где он в 4-й тетради 1-го тома «О естествознании»<sup>lviii</sup> говорит о различного рода воздействиях:

Случайное  
Механическое  
Физическое  
Химическое  
Органическое  
Психическое  
Этическое  
Религиозное  
Гениальное

Этот восходящий ряд может служить основой при упорядочении феноменов.

#### **4. О границах познания и образовании гипотез**

Сегодня много говорят о границах познания. Наша способность объяснять явления простирается только до определенной точки, на которой мы должны остановиться. Мы думаем, что поступаем правильно в отношении этого вопроса, если мы его правильно поставим. Часто многое зависит только от правильной постановки вопроса. Она может устранить множество заблуждений. Если мы подумаем о том, что предмет, в отношении которого у нас возникла потребность познания, должен быть нам дан, то очевидно, что само данное нам не ставит никаких границ. Ведь вообще притязание объяснить или понять может возникнуть у нас только по отношению к данной нам действительности. То, что не появляется на горизонте данного нам, то и не нуждается в объяснении. Следовательно, граница познания может лежать только в нехватке у нас средств для объяснения данной нам действительности. Но необходимость объяснения возникает именно потому, что то, что мы хотим рассматривать как данное, /т.е./ посредством чего мы хотим это объяснить, появляется на горизонте мыслительно нам данного. Дело обстоит совсем не так, будто объясняющее существо вещи нам незнакомо, а скорее так, что его появление в нашем духе делает необходимым объяснение. То, что должно быть объяснено, и то, посредством чего это должно быть объяснено, есть в наличии. Проблема заключается только в соединении обоих. Объяснение – это не поиски неизвестного, но вывод взаимных отношений двух известных. Нам никогда не случается объяснять данное посредством чего-то совершенно нам не знакомого. Поэтому не может быть и речи о принципиальной возможности объяснения. Здесь следует принять во внимание то, благодаря чему теория границ

познания обладает кажущейся правотой. Может оказаться, что хотя мы и предчувствуем нечто действительное, что оно присутствует здесь, но оно не вступает в наше восприятие. Мы можем обнаружить какие-нибудь следы влияния вещи и затем сделать допущение, что вещь есть в наличии. И здесь можно говорить нечто о границах знания. То, что мы считаем недоступным нам, не является необъяснимым по каким-нибудь принципиальным соображениям. Оно, хотя и не было воспринято, но может быть воспринято. Препятствия, мешающие мне его воспринять, не являются принципиальными границами познания, но чисто случайными, внешними. Они вполне могут быть преодолены. То, что сегодня я лишь предчувствую, я завтра могу пережить. С принципом, однако, дело обстоит не так, здесь нет никаких внешних препятствий, зависящих по большей части от времени и места, ибо принцип дан нам внутренне. /В англ. переводе есть продолжение: Ничто иное не даст мне намек на принцип, если я сам не вижу этот принцип. – Р.И./

Тем самым теория связывается с гипотезами. Гипотеза – это допущение, которое мы делаем, и в истинности которого мы можем убедиться не непосредственно, но благодаря рассмотрению действий, произведенных им /благодаря рассмотрению следствий этого допущения – Р.И./. Мы наблюдаем мир явлений. Он станет понятным нам, если мы предположим нечто, что непосредственно не воспринимаем. Может ли такое допущение распространяться на принцип? Очевидно, нет. Ибо внутреннее, которое я предполагаю, не удостоверившись в его наличии, это полнейшее противоречие. В качестве гипотезы я могу принять только то, что я хотя и не воспринимаю, но тотчас смог бы воспринять, если бы были устранены внешние препятствия. *Гипотеза – это хотя и не воспринятое, но доступное восприятию.* Лишь такая гипотеза правомерна, содержание которой может быть в будущем установлено непосредственным опытом. Лишь те гипотезы имеют право на существование, которые могут перестать быть гипотезами. Гипотезы о *центральных научных принципах* не имеют никакой ценности. Все то, что не может быть объяснено посредством позитивно данного принципа, известного нам, не является вообще объяснением и не нуждается в нем.

## **5. Этические и исторические науки**

Ответ на вопрос, что такое познание, должен разъяснить нам место человека в мироздании. Нет сомнения, что воззрение, которое мы развили для ответа на этот вопрос, может пролить свет также на

ценность и значение человеческих деяний. Все, что мы исполняем в мире, имеет для нас большее или меньшее значение, в соответствии с которым мы придаем большую или меньшую значимость и своему призванию как людей.

Первая задача, которая нам предстоит, это исследование характера человеческой деятельности. Как то, что мы рассматриваем как результат человеческой деятельности, относится к другим действиям мирового процесса? Рассмотрим две вещи: продукт природной деятельности и результат деятельности человека, - например, кристалл и колесо. Различие состоит в том, что нужно рассматривать как непосредственный продукт определяющих его природных законов, тогда как при исследовании колеса между понятием и объектом находится человек. То, что в продукте природы мы мыслим как лежащее в основе его действительное, то вводим мы в действительность посредством наших дел. В познании мы исследуем, каковы идеальные условия чувственного опыта, мы заставляем проявиться идейный мир, уже лежащий в основе действительности. Таким образом, мы завершаем мировой процесс с той точки зрения, что вызываем к явлению продуктивное, которое вечно производит продукцию, но без участия нашего мышления, вечно оставаясь сокрытым. В деятельности же мы завершаем этот процесс благодаря тому, что мир идей, еще не ставший действительностью, мы делаем таковой. Здесь мы познаем идею как то, что лежит в основе всего действительного, как обуславливающее интенцию природы. Наше познание ведет нас к тому, чтобы тенденцию мирового процесса, интенцию творения найти из указаний, содержащихся в окружающей нас природе. Как только мы этого достигли, так перед нашими деяниями тотчас встает задача самостоятельно участвовать в работе по осуществлению этой интенции. Итак, наши деяния представляются нам прямым продолжением того вида воздействий **/того вида деятельности/**, которые наполняют также природу. Они представляются нам непосредственным истечением мировой основы. Но насколько отличаются они от прочей (природной) деятельности! Продукт, производимый природой, ни в коем случае не является сам идеальной закономерностью, которая, как кажется, царит в ней. Для этого необходимо участие **/чего-то высшего/** человеческого мышления, тогда она **/природа/** покажет последнему **/т.е. человеческому мышлению/**, под властью каких законов находится. При человеческих деяниях дело обстоит иначе. Ибо совершенное человеческое деяние является результатом нашего предвидения, и только его. Если мы

посмотрим на природный продукт, действующий на другой продукт, то дело представляется нам так: мы видим действие; это действие обусловлено законом, познаваемым в понятиях. Но если мы хотим понять это действие, то недостаточно, чтобы мы связали его с каким-нибудь законом, мы должны иметь еще и второе - чувственно-воспринимаемую вещь, тоже, разумеется, совершенно растворимую в понятии. Когда мы видим на почве отпечаток, то мы ищем предмет, который его оставил. Это ведет к понятию такого действия, когда причина какого-либо явления снова проявляется в форме внешнего восприятия, т.е. к понятию *силы*. Сила может выступить перед нами там, где идея вначале проявляется в объекте, доступном восприятию, и только в этой форме действует на другой объект. Противоположностью этого является случай, когда идея непосредственно вступает в чувственный мир. Там сама идея является причиной. И это есть тот пункт, где мы говорим о *воле*. *Воля – это сама идея, постигаемая как сила*. Говорить о самостоятельной воле – полная бессмыслица. Если человек где-то что-то исполняет, то нельзя сказать, что к этому добавляется еще воля. Когда так говорят, то это означает, что недостаточно постигают понятия, ибо что такое человеческая личность, если отвлечься от мира идей? Просто – действующее бытие. Но это действующее бытие – всего лишь абстракция, не имеющая ничего действительного. Его нельзя постичь, оно бессодержательно. Если хотят его постичь, хотят иметь содержание, тогда получают постигаемый в деяниях мир. Э. фон Гартман признает эту абстракцию вторым мировым конституирующим принципом, наряду с идеей. Но это ничто иное, как сама идея, только в особой форме ее проявления. Воля без идеи была бы *ничто*. То же самое нельзя сказать об идее, ибо деятельность является ее элементом, тогда как она сама является несущим существом.

Это суть характеристика человеческих деяний. Мы продвинулись /в **англ.: Давайте продвинемся/ к дальнейшей существенной характеристике того, что с необходимостью вытекает из уже сказанного до сих пор. Объяснение некоторого процесса в природе – это возвращение к /обращение к детерминирующим/ его условиям: отыскание производящего для данного продукта. Если я воспринимаю действие и ищу его причину, то эти два восприятия ни в коем случае не удовлетворяют моих потребностей в объяснении. Я должен вернуться к законам, по которым данная причина вызывает данное действие. При человеческих деяниях все обстоит иначе. Там в действие вступает сама обуславливающая явление закономерность. То, что производит**

продукт, само вступает на сцену действия. Мы имеем здесь дело с проявляющимся бытием, при котором мы можем оставаться пассивными, при котором уже нет необходимости спрашивать о глубоко заложенных в основе условиях. Мы понимаем художественное произведение, если знаем его идею, которая в нем воплощена, нам нет необходимости разыскивать закономерные связи между идеей (причиной) и творением (действием). Деяния государственного деятеля мы постигаем, если знаем его идеи. Нам не нужно выходить за пределы того, что дано нам в явлении. *Природные процессы тем отличаются от человеческих деяний, что при тех нужно рассматривать закон как обуславливающую основу проявляющегося бытия, тогда как при этих само бытие – суть закон, оно не обусловлено ничем, кроме самого себя.* Вследствие этого всякий природный процесс распадается на обуславливающее и обусловленное, и последнее с необходимостью следует из первого, тогда как человеческие деяния сами себя обуславливают. Это суть действие со свободой. Когда интенция природы, стоящая за явлениями и обуславливающая их, действует в человеке, то она сама становится явлением, но в этом случае она становится свободной. Если все природные процессы суть лишь манифестация идеи, то человеческие деяния – это сама действующая идея.

Поскольку наша теория познания пришла к заключению, что содержание нашего сознания – это не просто средство для того, чтобы получить образ мировых основ, но что сама эта мировая основа в своем перводаннейшем облике вступает в наше мышление, и нигде кроме человеческих деяний, мы не можем непосредственно познавать безусловное действие этой основы. Мы не знаем мирового руководителя, который помимо нас давал бы нашим деяниям цель и направление. Мировой руководитель передал нам свою мощь, все передал человеку, при полном отрицании своего особенного бытия, и дал человеку задание: действуй дальше. Человек находится в мире, наблюдает природу, в ней находит признаки глубокого, обуславливающего, интенции<sup>23</sup>. Его мышление дает ему возможность познавать эту интенцию. Тем самым, изложенная здесь философия является истинной *философией свободы*. Она не признает для человеческих деяний ни природной необходимости, ни влияния

<sup>23</sup> **Интенция** (от лат. intentio - стремление), намерение, цель, направление или направленность сознания, воли, отчасти также и чувства на какой-либо предмет. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/19842>

внемирового творца или мирового руководителя. Как в том, так и в другом случае человек был бы *несвободен*. Если бы в нем действовала природная необходимость, как в других существах, то он действовал бы по принуждению, тогда для него необходимо было бы оглядываться на условия, лежащие в основе данного бытия, и о свободе не могло быть и речи. Конечно, не исключается, что есть бесчисленное множество человеческих устремлений, которые относятся именно к этим случаям, но такие мы здесь не рассматриваем. Человек, поскольку он суть природное существо, также постигается по законам, справедливым для природных воздействий. Но ни как познающее, ни как этическое существо его нельзя рассматривать только на основе законов, свойственных природным воздействиям. Здесь он выпадает из сферы природной действительности. И для этой высшей потенции его бытия, которое скорее есть идеал, чем действительность, справедливо установленное здесь. Жизненный путь человека заключается в том, что от природного существа он развивается до такого, каким мы его здесь описали; он должен освободиться от всякой природной закономерности и стать своим собственным законодателем.

Но также мы должны отклонить влияние на человеческие деяния внемирового руководителя. Также и там, где признается таковой, не может быть и речи об истинной свободе. Здесь *он* направляет человеческие деяния, и человек исполняет то, что ему предписано. Он воспринимает побуждение к своим действиям не как идеал, который он сам себе поставил, но как требование этого руководителя. Снова его деяния *не безусловны, но обусловлены*. Здесь человек также чувствует себя не свободным, но зависимым, играющим роль средства для проявления высшей силы.

Мы видели, что догматизм состоит в том, что основание, почему то или иное – истинно, ищется в потустороннем для нашего сознания, недоступном (транссубъективном), в противоположность нашему воззрению, которое постольку считает суждение истинным, поскольку основанием для этого являются лежащие в сознании, излившиеся в суждения понятия. Тот, кто мыслит себе мировую основу вне нашего мира идей, тому кажется, что идеальные основы, почему нечто воспринимается нами как *истинное*, являются другими, чем те, почему оно объективно истинно. И в области этики приказ является тем, чем в науке является *догма*. Человек, если он побуждается к своим деяниям ищет в приказе, действуя по законам, установление которых зависит не от него, такой человек воспринимает приказ как норму, которая извне предписана его деяниям. Он действует *из долга*. Говорить о долге

имеет смысл только при таком образе мыслей. Мы должны воспринять побуждение извне, признать необходимость следовать ему, тогда мы действуем *из долга*. Наша теория познания может не считаться с такими действиями там, где человек выступает в своем нравственном совершенстве. Мы знаем, что мир идей сам – суть бесконечное совершенство; мы знаем, что вместе с ним и побуждения к нашим деяниям лежат в нас, и вследствие этого только такие деяния могут рассматриваться как этические, которые действительно проистекают из лежащей в нас идеи. С этой точки зрения, человек только тогда предпринимает какое-нибудь деяние, когда осуществление его является для него потребностью. Он действует, поскольку его побуждает к этому собственное стремление, а не внешняя сила. Объект его деятельности, поскольку он имеет о нем понятие, наполняет его так, что он стремится к осуществлению его. В потребности к осуществлению идеи, в стремлении к реализации замысла единственно должны заключаться побуждения к нашей деятельности. В идее должно изживаться все, что побуждает нас к деянию. Тогда мы действуем не из долга, не следуя приказу, мы действуем из любви к объекту, на который распространяется наше действие. Объект, поскольку мы себе его представляем, вызывает в нас стремление к соответствующей деятельности. Только такое действие будет свободным. Ибо если к интересу, который мы имеем к объекту, добавится второе, другого рода побуждение, тогда мы хотим желать этот объект не ради его самого, мы хотим *другого*, а исполняем *это*, что не хотим. Мы осуществляем деяние против нашей воли. Так бывают с действиями, которые совершаются, например, из эгоизма. В этих случаях мы к самому действию не испытываем никакого интереса, это действие не является нашей потребностью, но необходимостью, которую мы выполняем. Но тогда мы воспринимаем как принуждение то, что мы должны выполнять эти действия ради достижения цели. Сами по себе действия не являются нашей потребностью, и мы оставляем их, если не можем извлечь из них никакой пользы. Но действия, которые мы исполняем не ради их самих, - не свободны. Действия из эгоизма не свободны. Несвободно действует всякий человек, который действует из побуждений, которые сами не следуют из объективного содержания действий. Действие. Которое выполняется ради себя самого, называется действием, производимым *из любви*. *Только тот, которым руководит любовь к делу, преданность к объекту, действует действительно свободно*. Кто не способен на такую самоотверженную



преданность, тот никогда не сможет рассматривать свою деятельность как *свободную*.

Если действие человека должны быть ничем иным, как осуществлением своего собственного идейного содержания, то естественно, что такое содержание должно лежать в нем. Его дух должен быть продуктивным. Ибо что еще может служить побуждением для исполнения чего-либо, как не вырабатываемая в его духе идея? Эта идея проявит себя тем плодотворней, чем определеннее контуры, чем отчетливее содержание, с которым она выступает в духе. Ибо только тогда со всей мощью можно стремиться к осуществлению чего-либо, когда полностью определено его «что». Что в нем может нас вдохновить, если его содержание темно и неясно? Поэтому побуждения к нашим деяниям должны всегда выступать в форме индивидуальной интенции<sup>24</sup>. Всем плодотворным, что исполняет человек, мы обязаны таким индивидуальным импульсам его становления. Полностью бесполезными проявляют себя общие нравственные законы, этические нормы и т.д., которые должны иметь значение для всех людей. Когда Кант определяет как нравственное то, что должно быть законом для всех людей, тем самым сказано, что должна прекратиться всякая позитивная деятельность, все великое должно исчезнуть из мира, поскольку каждый должен исполнять лишь то, что подходит для всех. Нет, не такие неопределенные, общие этические нормы должны направлять наши деяния, но индивидуальные идеалы. Не все для всех годится, но для каждого то, к чему склоняет его призвание. Крайенбюль в своей статье «Этическая свобода у Канта»<sup>lix</sup> сказал удачные слова: «Если свобода должна быть моею свободой, нравственные деяния – моими деяниями, если добро и право должны осуществляться через меня, посредством деятельности этой особой индивидуальной личности, то я не могу удовлетворять всеобщему закону, который отворачивается от всякой индивидуальности и особенности в деяниях и предписывает мне перед каждым деянием испытать, соответствует ли лежащий в его основе мотив абстрактным нормам общей человеческой природы. Может ли стать то, что во мне живет и действует, общезначимой человеческой максимой?» «... Такое приспособление к всеупотребительному и привычному сделало бы невозможными всякую свободу, всякий

---

<sup>24</sup> Интенция (от лат. *intentio* - **внимание, стремление**) - направленность сознания на тот или иной предмет. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/psihologic/713>

прогресс за пределы ординарного и мещанского, всякое значительное, выдающееся, преобразующее этическое поведение».

Эти рассуждения проливают свет на те вопросы, на которые должна дать ответ общая этика. Но последнюю рассматривают так, как если бы она была суммой норм, в соответствии с которыми должно направлять человеческие дела. С этой точки зрения к этике подходят как к естественной науке и вообще как к науке о существующем. Поскольку последняя должна сообщать нам законы того, что существует, что есть, этика должна, якобы, давать нам законы того, что должно быть. Этика должна быть кодексом всех человеческих идеалов, давать окончательный ответ на вопрос «*Что есть добро?*» Но такая наука невозможна. На этот вопрос нельзя дать общего ответа. Этическое деяние является продуктом того, что осуществляется в индивидууме. Оно всегда заключено в особенном, но никогда в общем. Не существует общего закона относительно того, что должно делать, а что нет. Рассмотрите общие законы различных народов, как таковые. Они также являются ничем иным, как изливанием индивидуальной интенции. То, что та или иная личность воспринимает как нравственный мотив, сообщается всему народу и становится «правом этого народа». Общего естественного права, которое было бы справедливо для всех людей и всех времен, не существует. Правовые воззрения и нравственные понятия возникают и преходят вместе с народами и даже с индивидуумами. Здесь мерой всегда является индивидуальность. Говорить об этике в вышеприведенном смысле необоснованно. Но есть и другие вопросы, на которые эта наука может ответить, вопросы, которые были кратко освещены в этом изложении. Я упомяну лишь установление различия между человеческими деяниями и природными воздействиями, вопросы о существе воли и свободы. Все эти отдельные вопросы можно сублимировать<sup>25</sup>

<sup>25</sup> СУБЛИМАЦИЯ (sublimatio; лат. sublimo, sublimatum поднимать, возвышать, возносить) 1. Переход вещества при нагревании из твердого прямо в газообразное состояние, без превращения в жидкость (возгонка). 2. Предполагаемое превращение низших побуждений (преимущественно сексуальных влечений) в приемлемые в социальном отношении и не подвергающиеся нравственному осуждению формы деятельности (из разных словарей и энциклопедий).

**Сублимация** в физике (позднелат. sublimatio — возвышение, вознесение, от лат. sublimo — высоко поднимаю, возношу), возгонка, переход вещества из кристаллического состояния непосредственно (без плавления) в газообразное; происходит с поглощением теплоты (*фазовый переход I рода*). С. — одна из разновидностей *парообразования*, возможна во всём интервале температур и давлений, при которых твёрдая и газообразная фазы сосуществуют. Необходимая для С. энергия называется теплотой С. (см. *Теплота фазового перехода*). Зависимость между теплотой С., давлением насыщенных паров над твёрдым телом и температурой в условиях равновесного перехода выражается *Клапейрона — Клаузиуса уравнением*. С. металлических кристаллов приводит к

*/суммировать, соединить/* в один: насколько человек является этическим существом? Но эта цель суть ничто иное, как познание нравственной природы человека. Вопрос должен ставиться не так: «Что должен человек делать?», а так: «Чем по своему внутреннему существу является то, что он делает?» И, тем самым, рушится стена, разделяющая все науки на две сферы: на учение о существующем и учение о том, что должно быть. *Этика, так же как и любая другая наука – это учение о существующем.* С этой точки зрения, сквозь все науки проходит одна мысль */один импульс/*, что все они исходят от данного и переходят к его условиям */определяющим, или обуславливающим, его факторам/*. О самих же человеческих деяниях не может быть никакой науки, ибо они не обусловлены, они суть творчество. Юриспруденция – это не наука, но свод записей тех правовых обычаев, которые свойственны некоей народной индивидуальности.

Человек принадлежит не только себе, он является членом двух высших тотальностей. Во-первых, он член своего народа, соединенный с ним общими нравами, общей культурной жизнью, общим языком и общими воззрениями. Кроме того, он – гражданин истории, отдельный член в великом историческом процессе человеческого развития. Кажется, что эта его двойная принадлежность целому вредит его свободным деяниям. То, что он делает, представляется не только выражением его собственного индивидуального «я», но оно обусловлено общностью, которую он имеет со своим народом. Кажется, что его индивидуальность подавлена народным характером: остаюсь ли я еще свободным и тогда, когда мои деяния объясняются не только моей природой, но еще и природой моего народа? Не поступаю ли я так, поскольку природа сделала меня членом этой народности? Так же обстоит дело и со второй тотальностью. История указывает мне место моей деятельности. Я зависим от культурной эпохи, я – дитя

---

образованию одноатомных паров; *ионные кристаллы*, испаряясь, часто образуют в газовой фазе полярные молекулы; *молекулярные кристаллы* образуют пары, состоящие из молекул. Основной кинетической характеристикой *S*. является скорость *S*. — масса вещества, сублимирующего в единицу времени. Зависимость предельной скорости *S*. веществ от температуры и свойств газообразной фазы определяет их выбор для *теплозащиты* космических аппаратов. *S*. широко применяется также для очистки твёрдых веществ (возгонка с последующим выращиванием чистых кристаллов в газовой среде).

своего времени. Но когда человек выступает как познающее и действующее существо, тогда это противоречие исчезает. Посредством своих познавательных возможностей человек проникает в характер своего народа, ему становится ясным, куда нужно направлять своих граждан; чем он казался обусловленным, то он преодолевает и воспринимает в себя как полностью познанное представление; оно становится в нем индивидуальным и обретает совершенно личностный характер, действие которого производится исходя из *свободы*. Так же обстоит дело и с историческим развитием, в ходе которого выступает человек. Он возвышается к познанию руководящих идей, господствующих нравственных сил, и тогда они действуют уже не как обуславливающие его, но становятся в нем индивидуальными побуждающими силами. Человек должен так себя переработать, чтобы он был не ведомым, но чтобы он вел себя сам. Он не слепо должен быть ведом своим народным характером, но возвыситься к познанию его, чтобы он *сознательно* действовал в духе своего народа. Он должен быть не несом культурным прогрессом, но должен идеи своего времени сделать своими собственными. Для этого необходимо, прежде всего, чтобы человек понимал свое время. Тогда он сможет со свободой выполнять свою задачу, тогда он со своей работой займет правильную позицию, правильное место. Здесь посредниками выступают духовные /гуманитарные/ науки<sup>lx</sup> (история, история литературы и литература). В духовных науках человек имеет дело со своими собственными произведениями, с творениями культуры, литературы и искусства и т.д. Духовное постигается /человеческим/ духом, и целью духовных наук является ничто иное как дать человеку познание того, откуда он пришел, что сделано уже и что ему надлежит еще сделать. Посредством духовной науки он должен найти правильную точку зрения, чтобы своей личностью соучаствовать в процессе мирового свершения. Человек должен знать духовный мир и в соответствии с этим знанием определять свое в нем участие.

Густав Фрейтан говорит в предисловии к первому тому своей книги «Картины немецкого прошлого»<sup>lxi</sup>: Все великие творения народной силы: религия, обычаи, право, государственность, - для нас не что иное как результаты деятельности отдельных людей; они суть творения высшей жизни, которая всегда проявляется посредством индивидуумов, и во все времена духовное содержание индивидуумов собирает в великое целое... Так, поистине не впадая в мистическое, можно говорить о *народной душе*... Но не менее необходимо сознавать, как волевая сила человека обрабатывает жизнь народа. Свободное,

разумное в истории осуществляет человек, народная сила действует посредством темных побуждений и первобытных сил». Если бы Фрейтаг исследовал эту жизнь народа, то он бы нашел, что она растворяется в действиях суммы отдельных индивидуумов, которые преодолевают эти темные побуждения, бессознательное в ней возвышают к сознательному, и он увидел бы, как то, что он определил как *народную душу*, *темное побуждение*, исходит из индивидуальных волевых импульсов, из свободных деяний людей.

Но еще нечто следует принять во внимание, рассматривая действия человека среди своего народа. Всякая личность представляет собой духовную потенцию, сумму сил, которая по возможности стремится к проявлению. Каждому нужно найти место, где он целесообразно может вплести свои действия в организм своего народа. Он не должен быть предоставлен случаю, найдет ли он это место или нет. Государство не имеет иной цели кроме заботы о том, чтобы каждый нашел подходящее место для приложения своих сил. Государство – это форма, в которой изживается организм народа.

Народоведение и учение о государстве /социология и политические науки/ имеют своей целью исследовать, каким образом отдельная личность может проявить себя соответствующим образом в государстве. Законодательство должно быть определено исходя из внутреннего существа народа. Самое лучшее законодательство – это в отдельных предложениях выразить характер народа. Государственный деятель не может навязать народу конституцию. Государственный лидер должен глубочайшим образом исследовать своеобразие своего народа и дремлющие в нем тенденции и посредством законодательства дать им определенное направление. Может случиться, что большинство народа захочет идти путем, который противоречит его собственной природе. Гете считает, что в этом случае государственный деятель должен руководствоваться характером народа, а не случайными требованиями большинства; в этом случае он защищает *интересы народа* от /наличествующего/ народа (Изречения в прозе).

В дополнение к этому мы должны сказать еще несколько слов о *методе истории*. История всегда должна иметь в виду, что причины исторических событий следует искать в индивидуальных намерениях, планах и т.д. Всякий вывод исторических фактов из планов, лежащих в основе истории, суть заблуждение. Здесь всегда следует считаться только с тем, какие цели ставит та или иная личность, какой путь она прокладывает и т.д. История /целиком и полностью/ основана на

природе человека. В /ее/ основе лежит его воля. /Выверить перевод – Р.И./

Снова приведем, для иллюстрации сказанного здесь, изречения Гете касательно исторических наук. Когда он говорит: «Разумный мир следует представлять себе как огромный бессмертный индивидуум, который неудержимо производит необходимое и благодаря этому становится господином даже над случайным»<sup>lxii</sup>, то это может быть объяснено только из отношений, которые мы определили как отношения человека к истории. Указание на позитивный индивидуальный субстрат деятельности лежит в словах: «Необусловленная деятельность, какого бы вида она ни была, в конце концов, приводит к банкротству». Также: «Наименьший из людей может быть сложным, если он движется в пределах своих способностей и навыков». Мысль о необходимости того, чтобы человек возвысился к ведущим идеям своего народа и времени, мы находим в словах: «Спроси себя каждый, каким органом смог бы он воздействовать на свою эпоху» и «Нужно знать, где мы находимся и куда хотят остальные». Наши взгляды на долг мы узнаем из изречения: «Долг – это когда любят приказывать самому себе».

Человека, как познающее и действующее существо, мы целиком поставили на свои собственные ноги. Его идейный мир мы показали совпадающим с мировой основой, и то, что он делает, мы определили как изливание его индивидуальности. Ядро бытия мы ищем в самом человеке. Ему никто не открывает догматической истины, его никто не побуждает к деяниям. Ему довольно самого себя, а не другого существа. Он все должен сотворить сам, так же как и источник для своего счастья. Мы уже говорили, что не может быть и речи о какой-нибудь силе, которая руководит человеком, определяет направление и содержание его бытия, приводя его к несвободе. Если человек должен стать счастливым, то это может произойти только благодаря ему самому. Как внешняя сила не может предписывать нам нормы нашего поведения, так не способна она пробудить в нас чувство удовлетворения, если мы этого не сделаем сами. Радость и горе существуют для человека только там, где предварительно сам он вложил в объекты возможность вызывать в нем такие чувства. Творец, который извне определял бы, что нам должно доставлять радость, а что – горе, водил бы нас на помочах.

Тем самым устраняется всякий оптимизм и пессимизм. Оптимист считает, что мир совершенен, и должен быть для человека источником высшего удовлетворения. Но если бы это было так, то человек должен

был бы только *в себе* развить те потребности, посредством которых он будет испытывать эти удовольствия. Он должен был бы стремиться приобрести те предметы, которых он желает. Пессимист думает, что устройство мира таково, что человек вечно должен оставаться неудовлетворенным, что он никогда не сможет стать счастливым. Каким жалким творением был бы человек, если бы природа извне предлагала ему удовлетворение! Всякие жалобы на бытие, которое нас не удовлетворяет, на жестокость мира должны умолкнуть перед мыслью, что никакая сила мира не может нас удовлетворить, если мы сами не вложим в нее эту волшебную мощь, посредством которой она возвышается и радуется нас. Удовлетворение должны мы черпать из того, во что мы превратили вещи, из собственного творчества. Только это достойно свободного существа.

## **XI. Отношение гетевского образа мыслей к другим воззрениям.**

Если говорить о влиянии древних или современных мыслителей на развитие духа Гете, то это нельзя делать так, как если бы он свои взгляды образовал на основе их учений. Способ его мышления и рассмотрения мира определялся предрасположенностью к этому всей его природы. С ранней юности такой способ мышления был характерной чертой всего его существа. В этом отношении он всю жизнь был верен себе. Нам важно рассмотреть две его характерные черты. Первая – это стремление проникнуть к источнику, в глубину всякого бытия. Это выразилось в его вере в идею. Гете постоянно был наполнен чувством высшего, лучшего. Это можно было бы назвать глубокой религиозной чертой его духа. Он не знал характерной для многих потребности: срывать всякое священное с вещи, притягивать ее к себе. Он испытывал другую потребность: предчувствовать высшее и работать, возвышаясь к нему. В каждой вещи он стремился открыть такую сторону, чтобы она стала для нас священной. К. Шроер вдохновенно показал это, говоря об отношении Гете к любви. Он отказывался от всего фривольного, легкомысленного, и любовь была для Гете благоговейным бытием. Эта основная черта его существа лучше всего выражена в его же словах:

В нашей груди живет стремление  
Добровольно, из благодарности, возвыситься

К высшему, чистому, неизвестному.  
Мы называем это благоговеиным бытием.

Эта сторона его существа стоит в нераздельной связи с другой. Он никогда не пытался непосредственно подняться на эти высоты, он стремился приблизиться посредством природы. «Истина божественна, но она дается не непосредственно, мы должны извлечь ее из ее манифестаций» («Изречения в прозе»). Наряду с верой в идею, для Гете характерна и другая черта – он считал, что идеи мы можем достигнуть благодаря созерцанию реальности. Гете не свойственно было искать божество где-нибудь, кроме природных творений, но в них он всегда стремился открыть их божественную сторону. Когда в свои детские годы он воздвигает алтарь Великому Богу, *«который стоит в непосредственной связи с природой»*, то уже этот культ навеян верой в то, что высшее, чего мы можем достичь, мы приобретаем благодаря верному служению в общении с природой. Таким образом, тот способ рассмотрения, который мы установили теоретико-познавательным, у Гете был врожденным. Гете подходит к действительности с убеждением, что все является лишь манифестацией идеи, которую мы обретем, если в духовном созерцании возвысим чувственный опыт. Это убеждение было заложено в нем, и с юных лет он смотрел на мир с таким душевным настроением. Никакой философ не мог дать ему этого убеждения. Т.е. не этого искал Гете у философов. Он искал иного. Если его способ рассмотрения вещей был глубоко заложен в его собственном существе, то ему нужен был язык, чтобы выразить это. Его существо действовало философски, т.е. так, что оно могло высказываться только в философских формулах, только посредством философских рассуждений. И для того, чтобы отчетливо осознать себя, чтобы то, что было в нем живым делом, также и знать, он искал себя у философов. Он искал у них объяснения и обоснования своего собственного существа. В таких отношениях он стоял к философам. С этой целью он в юности изучал Спинозу и позже вступил в научные связи с философами – своими современниками. В юные годы поэту казалось, что более всего соответствуют его собственному существу Спиноза и Джордано Бруно. Замечательно, что вначале он познакомился с их учением по критическим сочинениям их противников и, тем не менее, понял, в каком отношении их учение стоит к его природе. Особенно подтверждает сказанное его отношение к учению Джордано Бруно. Он изучал его по словарю Бейля, в котором это учение подвергается резким нападкам. И это учение произвело на



Гете такое глубокое впечатление, что в тех частях «Фауста», написание которых относится ко времени его чтения Бейля, явно звучит отголосок Бруно. В своих дневниках поэт рассказывает, что он снова занялся Бруно в 1812 году. И снова впечатление было таким сильным. Что в стихах, написанных им в последующие годы, мы узнаем отголосок учения этого философа. И опять, это не следует воспринимать так, как если бы он чему-нибудь научился у Бруно. Гете нашел у Бруно формулу, позволившую высказать то, что давно таилось в его природе. Он находил, что он яснее всего изложит свое внутреннее, если выскажется словами этого мыслителя. Бруно рассматривает универсальный разум как производителя и руководителя Вселенной. Он называет его *внутренним художником*, который формирует и образует материю *изнутри*. Он – причина всякого становления, и нет ни одного существа, в бытии которого он не принимал бы участия. «Как бы мала и крохотна ни была вещь, она имеет в себе часть духовной субстанции». Таково же было воззрение Гете, что мы только тогда можем судить о вещи, когда мы знаем, как она всеобщим разумом поставлена на свое место, как она стала именно тем, чем мы ее видим. Когда мы воспринимаем чувствами, то этого недостаточно, ибо чувства не могут нам сказать, как эта вещь связана со всеобщей идеей, какую роль она играет в великом целом. Здесь нам нужно смотреть так, чтобы наш разум создал идеальный фон, на котором проявится то, что дано нам посредством чувств; мы должны, по словам Гете, смотреть «глазами духа». Чтобы выразить это требование, он нашел у Бруно формулу: «Так же, как мы не одним и тем же органом чувств познаем тон и цвет, так же не одними и теми же глазами мы видим субстрат искусства и субстрат природы», поскольку мы «чувственными глазами видим то, а глазами разума – это».

И со Спинозой дело обстоит не иначе. Ведь учение Спинозы основано на том, что Божество вошло в мир. Целью человеческого знания может быть только углубление в мир, чтобы познать Бога. Всякий другой путь достигнуть Бога для человека, последовательно мыслящего в духе Спинозы, представляется невозможным. Ибо Бог отдал Себя каждому отдельному существованию, кроме мира Он не пребывает нигде. Но мы должны Его искать там, где Он есть. Всякое знание должно быть таким, чтобы в каждом элементе познания сообщать нам элемент Бога. Познание на своей высшей ступени есть сопряжение с Божеством. Мы называем его *созерцательным знанием* (*anschauliches Wissen*). Мы познаем вещи «*sub specie aeternitatis*», т.е. как излияние Божества. Т.е. законы, которые наш дух познает в

природе, суть Бог в своем существе, а не только его создание. То, что мы познаем как логическую необходимость, является таковой, поскольку ей свойственно существо Бога, т.е. вечная закономерность. Это было воззрение, свойственное вполне гетевскому духу. Его твердая вера, что в природе и ее творениях нам открывается божественное, предстала перед ним здесь ясно сформулированной. «Я все тверже держусь за почитание Бога атеистами (Спиноза)», - пишет он Якоби, который хотел видеть учение Спинозы совсем в другом свете. В этом заключается родственное у Спинозы и Гете. Все более и более выдвигают чисто внешнее (будто Гете привлекало в Спинозе то, что он, как и Гете, не терпел окончательных причин в объяснении мира), но это было следствием их воззрения. Однако учеными предлагались теории о конечных причинах. Вещь в своем бытии и свойствах объяснялась тем, что ее необходимость существует для другой. Показывали, что эта вещь устроена так-то и так-то, поскольку другая устроена так-то. Тем самым предполагалось, что существует мировая основа, стоящая над обоими существами и направляющая явления так, чтобы они приспособлялись друг для друга. Но если мировая основа присуща каждой вещи, то этот способ объяснения не имеет смысла. Ибо тогда свойства одной вещи должны проявиться как следствие действующего в ней принципа. Мы должны в природе самой вещи искать основания, почему она такова, а не иная. Если мы имеем веру, что божественное свойственно каждой вещи, тогда мы не будем для объяснения ее закономерности искать внешний принцип. Также отношение Гете к Спинозе следует понимать не иначе, чем то, что он нашел у последнего формулы. Научный язык, посредством которого он мог выразить лежащий в нем мир.

Если мы обратим свой взор на философов-современников Гете, то, прежде всего, речь должна идти о Канте. Канта рассматривают обычно как основателя современной философии. В свое время он вызвал такое мощное движение, что каждый образованный человек чувствовал в себе потребность согласовать свои взгляды с его учением. Таковую же необходимость чувствовал и Гете. Но эти взгляды для Гете не могли быть плодотворными. Ибо мы находим глубокую противоположность между тем, чему учит философия Канта, и тем, что мы познаем как образ мышления Гете. Именно, можно сказать, что в общем немецкое мышление развивалось параллельно в двух направлениях, одно было пронизано образом мыслей Канта, другое было близко к гетевскому образу мышления. Между тем, сегодня философия все более приближается к кантовской, удаляясь от Гете, и, тем самым, наше

время все более теряет возможность понять и оценить гетевское мировоззрение. Мы приведем основные положения учения Канта в той мере, в какой они представляют интерес для воззрений Гете. По Канту исходным пунктом для человеческого мышления является опыт, т.е. чувственно-данный мир (понимая под этим внутреннее чувство, сообщаемое нам психические, исторические и др. факты). Это суть множественность вещей в пространстве и процессов во времени. То, что мне является та или иная вещь, что я испытываю тот или иной процесс, - безразлично, все это могло бы быть и иначе. Я вообще могу представить себе отсутствующей всю множественность вещей и процессов. Но то, что я не могу представить себе отсутствующим, это – *пространство* и *время*. Мне не может быть дано ничего, не имеющего пространственного и временного характера. Даже если мне дана какая-нибудь внепространственная или невременная вещь, то я ничего не могу о ней знать, поскольку я не могу представить себя без времени и пространства. Принадлежат ли сами вещи пространству и времени, я не знаю, я знаю только, что вещи для меня должны выступать в такой форме. Таким образом, *пространство* и *время* суть предусловия моего чувственного восприятия. Я ничего не знаю о вещи в себе, я знаю только, как она должна мне явиться, если она мне является. Этим утверждением Кант вводит новую проблему. Он вступает в науку с новой постановкой вопроса. Вместо вопроса прежних философов: как устроены вещи?, - он спрашивает: как должны нам являться вещи, чтобы они могли стать предметом нашего знания? Философия Канта – это наука об условиях возможности мира как человеческого явления. О вещи в себе мы не знаем ничего. Мы еще не выполнили своей задачи, если мы дошли лишь до чувственного созерцания многообразия во времени и в пространстве. Мы стремимся к тому, чтобы это многообразие собрать в единство. Именно это и является делом рассудка. Рассудок понимается как сумма деятельностей, цель которых – охватить чувственный мир определенными, свойственными рассудку, формами. Рассудок собирает вместе два чувственных восприятия. Когда он, например, одно определяет как причину, а другое - как действие, или одно – как субстанцию, а другое – как свойство, и т.д. Так же и здесь задачей философской науки является показать, при каких условиях рассудок может образовать систему мира. Таким образом, по существу, в смысле Канта, мир – это субъективное явление, выступающее в форме чувственного мира и рассудка. Есть уверенность лишь в том, что вещь сама по себе есть; а то, как она нам является, зависит от нашей организации. Естественно, что не имеет никакого

смысла приписывать миру, сконструированному рассудком совместно с чувствами, какое-нибудь иное значение, кроме значения для наших познавательных возможностей. Яснее всего это проявляется там, где Кант говорит о значении идейного мира. Идеи для него представляются ничем иным, как высшими точками зрения разума, постигающего низшие элементы, созданные рассудком. Например, рассудок устанавливает связь между душевными явлениями, разум, как возможность идей, охватывает эти взаимосвязи так, как если бы все исходило от одной души. Но для самой вещи это не имеет никакого значения, а является только лишь средством ориентирования для наших познавательных возможностей. Это и есть содержание теоретической философии Канта, постольку, поскольку нас это здесь интересует. Мы тотчас видим в ней противоположный полюс философии Гете. Данная действительность, по Канту, определена в соответствии с нами самими; она такова, поскольку мы ее таковой представляем. Кант перепрыгивает собственно теоретико-познавательный вопрос. При входе в свою критику разума он делает два неправомерных шага, и этим недостатком страдает все его философское здание. Он тотчас выставляет различие между объектом и субъектом, не задавшись вопросом, какое вообще значение имеет то, что рассудок осуществляет разделение двух областей действительности (здесь – познающий субъект и познаваемый объект). Затем он пытается понятийно установить отношение этих обеих областей, снова не задавая вопроса, какой смысл имеет такое установление отношений. Если бы Кант не просмотрел главного теоретико-познавательного вопроса, то он бы заметил, что разделение на субъект и объект – это лишь промежуточный пункт нашего познания, что в основе его лежит глубокое, постигаемое разумом единство, и что то, что вещи присуще как свойство, поскольку оно мыслится в отношении познающего субъекта, ни в коем случае не является лишь субъективно значимым. Для разума вещь есть единство, и разделение на «вещь в себе» и «вещи для нас» – лишь продукт деятельности рассудка. Поэтому нельзя говорить, что нечто является атрибутом<sup>26</sup> вещи в одном отношении, и отрицать в качестве ее атрибута в другом отношении. Ибо, рассматривая ли я вещь с той точки зрения, или с другой, она всегда остается единым целым.

---

<sup>26</sup> *Атрибут* (от лат. *attributio* — приписывание) в философии — необходимое, существенное, неотъемлемое свойство объекта. (Википедия).

Эта ошибка, которая пронизывает все построенное Кантом здание, что он чувственную множественность рассматривает как нечто прочное, и что он думает, что наука состоит в том, чтобы эту множественность свести в систему. Он не предчувствует, что множественность – это не есть окончательное, мы должны ее *преодолеть*, если хотим постичь; поэтому для него все теории – это просто цитаты, которые рассудок и разум дают к опыту. Идея для него – это не то, что является разуму как глубокая основа мира, когда он преодолел поверхностную множественность, но лишь методический принцип, на основе которого посредством легкого просмотра упорядочиваются явления. С позиции кантовского мировоззрения, мы делаем ошибку, если рассматриваем вещи как исходящие из идеи; по его мнению, мы можем лишь только упорядочивать наш опыт так, *как если бы* они исходили из некоего единства. Об основе вещей, о «вещи в себе», по Канту, мы не можем иметь никакого представления. Наше знание о вещах относится лишь к нам самим, имеет ценность лишь для нашей индивидуальности. Из такого воззрения на мир Гете много извлечь не мог. Для него рассмотрение вещи по отношению к нам имело подчиненное значение, т.е. как вещи действуют на наше чувство удовольствия и неудовольствия; от науки он требовал большего, чем определение, каковы вещи по отношению к нам. В статье «Опыт как посредник между объектом и субъектом» определены задачи исследователя. Масштаб для познания, данные для суждения он должен черпать не из себя, но из круга вещей, которые он наблюдает. Этим единственным предложением указано на глубокое отличие /противоположность/ образа мышления Канта и Гете. В то время как у Канта все суждения о вещах являются лишь продуктом, полученным из субъекта и объекта, и знание сообщает лишь то, как субъект рассматривает объект, у Гете субъект самозабвенно входит в объект /сливается с объектом/ и данные для своего суждения черпает из круга вещей. Поэтому Гете говорит об учениках Канта: «Они благожелательно выслушали меня, но не смогли мне ничего ни возразить, ни поспособствовать мне в чем-либо /ни быть чем-либо полезными/». Гете надеялся, однако, почерпнуть больше из кантовской критики способности суждения.

Несравненно больше, чем у Канта, Гете почерпнул в философском отношении у Шиллера. Благодаря ему он действительно продвинулся на одну ступень дальше в понимании собственного мировоззрения. До того знаменитого разговора с Шиллером Гете пользовался определенным способом рассмотрения мира. Он наблюдал растения,

положив в основу наблюдений прарастение, и выводил из него отдельные формы. Это прарастение (а также соответствующее праживотное) образовывалось в его духе, что и служило ему для объяснения соответствующих явлений. Но он никогда не задумывался о том, что по существу представляет собой это прарастение. Шиллер открыл ему глаза, когда сказал: «Это – *идея*». Только после этого осознал Гете свой идеализм. До этого разговора он называл прарастение опытным фактом, надеясь увидеть его глазами. Впоследствии во введении, добавленном к статье о метаморфозе растений, он говорит: «Я надеюсь теперь найти праживотное, т.е. понятие, *идею* животного». При этом устанавливается, что Шиллер сообщил Гете не нечто чуждое, но, скорее. Благодаря рассмотрению гетевского духа, Шиллер пришел к познанию объективного *идеализма*. Он только нашел термин для того, чтобы охарактеризовать то, что он видел в Гете и чему удивлялся.

Продвижению Гете способствовал также, хотя и в меньшей степени, Фихте. Фихте двигался в очень чуждой гетевскому мышлению сфере. Фихте явился создателем науки о сознании. Тончайшим образом проследил он деятельность, посредством которой «Я» преобразует мир данный в мир действительный /в мир помысленный/. Но при этом он делал ошибку в том, что рассматривал эту деятельность «Я» не просто как таковую, которая данное содержание приводит в удовлетворительную форму, связывая воедино разрозненное данное; он рассматривал ее как создание всего того, что разыгрывается внутри «Я». Поэтому его учение выступило как односторонний идеализм, который все свое содержание берет из сознания. Гете, постоянно шедший к объективному, мало нашел для себя привлекательного в философии Фихте. Для той области, где она справедлива, Гете не хватало понимания; ту же широту, которую дал ей Фихте (он рассматривал ее как универсальную науку), поэт мог оценить только как заблуждение.

Гораздо больше точек соприкосновения Гете нашел с молодым Шеллингом. Это был ученик Фихте. Но он не только продвинул дальше анализ деятельности «Я», но и проследил дальше ту деятельность сознания, которая ведет к познанию природы. То, что разыгрывается в «Я» при познании природы, представлялось Шеллингу объективным в природе, собственным ее принципом. Природа вовне была для него всего лишь застывшей формой наших понятий о природе. То, что в нас живет как воззрение на природу, является нам извне, только в разорванном виде, в пространственно-временной

форме. То, что вовне предстоит нам как природа, это готовый продукт, это лишь обусловленная, застывшая форма живого принципа. Этот принцип мы не можем получить путем внешнего опыта. Мы должны создать его внутри себя. «Философствовать о природе – значит создавать природу», - сказал однажды этот философ. - «Природу как голый продукт (*natura naturata*) называем мы «природой-объектом» (на нее направлена вся эмпирия). Природу как продуктивность (*natura naturans*) называем мы «природой-субъектом» (на нее направлены все теории)» (Introduction to Schelling's *First Sketch of a System of Natural Philosophy*) [ 63 ]<sup>lxiii</sup>. «Противоположность между эмпирией и наукой основано только на том, что та рассматривает свои объекты в бытии как нечто готовое и находящееся в определенном состоянии; наука, напротив, рассматривает объект в становлении, как некогда пришедший в свое состояние» (там же). Благодаря этому учению, которое Гете узнал частично из произведений Шеллинга, частично из личной с ним беседы, поэт поднялся еще на ступень выше. Теперь у него развилось воззрение, что его тенденция направлена на то, чтобы от готового, от продукта, продвигаться к становящемуся, продуцирующему. И в созвучии с Шеллингом он пишет в статье «Созерцательная сила суждения», что его стремлением было «посредством созерцания вечно творящей природы удостоиться духовного участия в ее продуктивности».

Благодаря Гегелю Гете получил, наконец, последнюю поддержку со стороны философии. Благодаря ему он достиг полной ясности относительно того, что представляет собой, с точки зрения философии, его *прафеномен*. Гегель глубоко постиг значение прафеномена и в своем письме к Гете 20 февраля 1821 года характеризует его следующими словами: «Простое и абстрактное, которое Вы очень удачно назвали прафеноменом, Вы ставите во главу угла, затем показываете конкретные явления как возникающие вследствие других влияний и обстоятельств, и, располагаете весь материал так, чтобы последовательность развертывалась от простых условий к сложным. Вы ранжируете весь ряд таким образом, что посредством этой декомпозиции запутанное выявляется самым ясным образом. Проследить прафеномен, освободив его от случайных обстоятельств, как мы это называем, постичь его абстрактно, я считаю это великим делом духовного постижения природы, как и вообще для истинного научного познания в этой области...» «Да будет мне позволено сказать Вашему Благородию об особенном интересе, который представляет извлеченный таким образом прафеномен для философии, так что такой

препарат мы можем использовать для философских целей! Если мы хотим наш вначале смутный или вообще очень темный абсолюте извлечь на свежий воздух, к свету, чтобы сделать его понятным, то мы нуждаемся в окнах, чтобы представить его при ясном свете дня; наши схемы покрываются туманом, когда мы пытаемся их представить в пестром запутанном сообществе противоречивого мира. Здесь очень кстати нам Ваш прафеномен; в этом двойном свете: духовный и понятийный, постигаемый вследствие своей простоты, и зримый или воспринимаемый вследствие своей чувственной природы, – приветствуют друг друга оба мира, наши абстракции и явленное бытие». Так Гегель сделал ясной для Гете мысль, что эмпирический исследователь должен идти до прафеноменов, и лишь отсюда начинается путь философа. Но отсюда следует, что основная мысль философии Гегеля – это продолжение гетевского образа мыслей. Преодоление действительности /в англ.: преодоление человеческой природы/, углубление в нее, чтобы взойти от сотворенного к творящему, от обусловленного к обуславливающему – это представляет собой основу как у Гете, так и у Гегеля. Гегель не хотел от философии ничего иного, как только найти вечный процесс, из которого исходит все конечное. Он хотел данное познавать как следствие того, что он считал необусловленным.

Так знакомство с философами и философскими направлениями помогло Гете уяснить себе то, что уже до того было в нем заложено. Он ничего не приобрел для своего воззрения, он только получил в руки средство, дающее ему возможность высказать то, что он делал, что происходило в его душе.

Так гетевский взгляд на мир предлагает достаточно исходных пунктов для философской обработки. Это по-настоящему было понято лишь учениками Гегеля. Остальные философии стоят в оппозиции к гетевскому мировоззрению. Только Шопенгауэр в некоторых пунктах ссылается на глубоко чтимого им поэта. О его апологетике учения о цвете мы будем говорить в следующих главах. Здесь же речь идет об общем отношении учения Шопенгауэра к Гете<sup>lxiv</sup>. В одном пункте смыкается франкфуртский философ с Гете. Шопенгауэр отклоняет всякий вывод данных нам феноменов из внешних причин и при выводе одного явления из другого опирается только на внутреннюю закономерность. Кажется, что это совпадает с гетевским принципом, когда данные для объяснения вещи берутся из самой вещи, но это только так кажется. Ибо Шопенгауэр хочет оставаться внутри феноменального, поскольку /он верит, что/ невозможно достичь



познания «в себе» лежащего вне этого феноменального, ибо все окружающие нас явления суть представления<sup>lxv</sup>, а наши возможности представления никогда не смогут вывести нас за рамки нашего сознания; Гете же хочет оставаться внутри феноменального, поскольку он в нем самом ищет данные для его объяснения.

В заключение мы еще хотим сопоставить гетевский взгляд на мир со значительнейшим явлением нашего времени, с воззрениями Эдуарда фон Гартмана. «Философия бессознательного»<sup>lxvi</sup> этого мыслителя – это произведение огромного исторического значения. Вместе с другими сочинениями Гартмана, которые представляют собой наброски, касающиеся различных вопросов, во многих отношениях открывающие новые точки зрения на это главное произведение, оно несет в себе общее духовное содержание нашего времени. Гартман демонстрирует удивительно глубокое чувство и удивительное владение материалом отдельных наук. Он находится сегодня на высшей точке образованности. Можно не быть его последователем, но его безоговорочно следует признавать.

Его воззрение не так далеко стоит от гетевского, как это могло бы показаться на первый взгляд. Тот, кто знаком только с «Философией бессознательного», легко может это проглядеть. Ибо решающие точки соприкосновения обоих мыслителей находятся там, где Гартман извлекает из своих принципов выводы. Которые он излагает в позднейших сочинениях.

Философия Гартмана – это идеализм. Но он не хочет быть голым идеалистом. Однако когда ему для объяснения мира требуется что-либо позитивное, он призывает на помощь идею. И, что самое важное, он везде мыслит идею как лежащую в основе всего. Ведь его принятие бессознательного имеет лишь тот смысл, что то, что в нашем сознании наличествует, как идея, не обязательно привязано к этой - сознательной - форме своего проявления. Идея не только тогда существует (действительна), когда она становится *осознанной*, но также и в другой форме. Она не есть просто субъективный феномен, она имеет значение сама по себе /дословно: **основанное в самой себе, или на самой себе, - Р.И.**/. Она не просто присутствует в субъекте, она суть объективный принцип. Хотя Гартман, *наряду* с идеей, признает также волю за конституирующий мировой принцип, все же непонятно, как еще находятся философы, которые считают его последователем Шопенгауэра. Шопенгауэр до конца придерживался мнения, что все понятийное содержание всего лишь субъективно, является лишь феноменом сознания. У него не может быть и речи о том, чтобы идея,

как реальный принцип, участвовала в конституции /конституировании?/ мира. У него воля – единственное основание мира. Поэтому Шопенгауэр никогда не мог привести ее к содержательной разработке специальных философских наук, тогда как Гартман свои принципы проследил во всех отдельных специальных науках. В то время как Шопенгауэр ничего не мог сказать о богатейшем содержании истории, кроме того, что она является манифестацией воли, Гартман знал, как в каждом отдельном историческом явлении найти идеальное ядро и вчленил его в общее историческое развитие человечества. Шопенгауэра не могло интересовать отдельное существо, отдельное явление, ибо он мог о них сказать лишь одно - что они являются преобразованной волей. Гартман берет каждое отдельное бытие и показывает, как повсюду можно воспринять идею. Основной характер философии Шопенгауэра – однообразие, Гартмана – единообразие. Шопенгауэр ставит в основу мира бессодержательное, однообразное побуждение, Гартман – богатое содержание идеи. Шопенгауэр кладет в основу абстрактное единство, у Гартмана мы находим конкретную идею как принцип, при котором единство, или, скорее, единообразие суть лишь свойство. Шопенгауэр никогда не смог бы, как Гартман, создать философию истории, науку о религии. Когда Гартман говорит: «Разум – это логический формальный принцип, неразрывно связанный с волей идеи, который регулирует и без остатка определяет содержание мировых процессов»<sup>lxvii</sup>, то эта предпосылка дает ему возможность в каждом явлении природного или исторического характера отыскивать и объяснять логическое зерно, которое не существует для чувств и постигаемо только мышлением. Тот, кто не сделает такой предпосылки, тот никогда не сможет обосновать, почему он вообще хочет узнать что-либо о мире посредством идей, достигнутых мышлением.

Со своим объективным идеализмом Гартман стоит целиком на почве гетевского мировоззрения. Когда Гете говорит, что «все, что мы утверждаем и о чем можем говорить есть лишь манифестация идеи» («Изречения в прозе»), и когда он требует, чтобы человек образовал себе такие познавательные возможности, чтобы для него идея была так же наглядна, как для чувств – внешнее восприятие, то он стоит на той почве, где идея является не голым феноменом сознания, но объективным мировым принципом. Мышление – это вспышки в

сознании того, что объективно конституирует<sup>27</sup> мир. Существенным же в идее является не то, чем она является для нас, для нашего сознания, но чем она является сама по себе. Ибо, благодаря самой себе, она лежит в основе мира как принцип. Поэтому мышление – это установление того, что существует в себе и для себя. Хотя идея и не могла бы найти проявления, если бы не было сознания, она должна постигаться так, что не осознанность характеризует ее, но то, что она есть в себе, что заложено в ней самой, что не существенно для ее становления осознанной. Поэтому идею, считает Гартман, независимо от ее становления в сознании, мы должны положить в основу мира как действительное бессознательное. Существенным у Гартмана является то, что мы должны искать идею во всяком бессознательном.

Но с различением сознательного от бессознательного сделано не много. Ведь это суть различия только *для моего сознания*. Нужно прийти к воплощению идеи в ее объективности, в ее полной содержательности, нужно не ограничиваться утверждением, что идея действует бессознательно, но выяснить, что суть это действующее. Если бы Гартман остановился на том, что идея бессознательна, и пытался бы из этого бессознательного, т.е. из одностороннего призрака идеи, объяснить мир, то он бы ко многим системам, которые выводят мир из какого-нибудь абстрактного формирующего принципа, добавил бы новую однообразную систему. И его первое главное произведение не совсем свободно от этого однообразия. Но дух Гартмана действует слишком интенсивно, слишком глубоко проникающее, чтобы он не сознавал: идея должна постигаться не просто как бессознательное, скорее, нужно углубляться в то, что определено здесь как бессознательное, нужно выйти за рамки этого свойства и прийти к конкретному содержанию и из него вывести мир отдельных явлений. Так Гартман из абстрактного мониста, каким он был еще в своей «Философии бессознательного», становится конкретным монистом. И эта конкретная идея суть та, которую провозгласил Гете в трех формах: ПРАФЕНОМЕН, ТИП и «ИДЕЯ В УЗКОМ СМЫСЛЕ».

Становление объективного в нашем идейном мире и следующее из этого становления углубление в него – это тот элемент гетевского мировоззрения, который мы снова находим в философии Гартмана.

---

<sup>27</sup> Конституировать (от лат. *constitue* - формировать) - одно из основных понятий так называемой "конститутивной феноменологии" Гуссерля. К. обозначает специфическую активность сознания, при которой сознание не просто воспринимает внешние предметы, а продуцирует их из самих составляющих сознания. (Национальная философская энциклопедия)

Благодаря своей философии Гартман бессознательно пришел к этому восхождению к объективной идее. Поскольку он познал. Что существо идеи лежит не в сознательном, то он признавал ее как нечто, существующее в себе и для себя, как объективное. Но то, что он включает в конституирующий принцип также и волю, отличает его от Гете. Однако /там/, где Гартман действительно плодотворен, там мотив воли не присутствует вовсе. То, что он вообще включает ее в рассмотрение, происходит оттого, что он рассматривает идею как нечто покоящееся, как то, что нуждается в волевом толчке, чтобы прийти к действию. По Гартману, воля никогда не могла бы прийти к сотворению мира, поскольку она суть пустое, слепое стремление к бытию. Если она должна произвести нечто, то должна выступить идея, ибо только она дает действию ее содержание. Однако к чему нам эта воля? Она отталкивает нас, когда мы хотим ее постичь, ибо мы не можем постигать бессодержательное пустое стремление. И, таким образом, оказывается, что все, что мы действительно постигаем от мирового принципа, суть идея, ибо *постигаемое должно иметь содержание*. Мы можем постигать только исполненное содержанием, но не лишенное содержания. Если мы хотим постичь понятие *воли*, то она должна выступить в содержании идеи; она может являться нам только при идее и с идеей как формой ее проявления, и никогда самостоятельно. Что существует, должно иметь *содержание*, это может быть только наполненное, но не пустое бытие. Поэтому Гете идея представляется действенной, действующей, не нуждающейся в точке бессодержательного, чтобы вступить в бытие. Поэтому идею, в смысле Гете, следует познавать как энтелехию<sup>28</sup>, т.е. как действенное бытие, и нужно абстрагироваться от ее формы как действенного, чтобы ее можно было ввести под именем воли. Т.е. для позитивной науки мотив воли не имеет никакой ценности. Также в ней не нуждается и Гартман, там, где он переходит к конкретным явлениям.

---

<sup>28</sup> Энтелехия (греч. имеющее цель в самом себе) - у Аристотеля и в схоластике - целеустремленность, целенаправленность как движущая сила (Телеология), самоцель, активное начало, превращающее возможность в действительность. Понятие Э. использовано в монадологии Лейбница. С этим понятием связано также идеалистическое истолкование биологических явлений (Витализм). – Философский словарь

Если мы в воззрениях Гартмана на природу находим отголосок гетевского мировоззрения, то в этике этого философа он звучит еще яснее. Гартман находит, что всякое стремление к счастью, всякое устремление эгоизма, с эстетической точки зрения, не имеют никакой ценности, поскольку на этом пути мы никогда не сможем найти удовлетворения. Действия из эгоизма и для удовлетворения его Гартман считает иллюзорными. Мы должны постичь задачи, которые стоят перед нами в мире, и желать действовать только согласно им, с устранением нашей самости. Мы должны найти нашу цель в полной отдаче себя объекту, без претензий извлечь что-либо для нашего субъекта. Но такие цели выражают основные черты этики Гете. Гартман не должен был бы избегать слова, выражающего характер его учения о нравственности, слова *любовь*<sup>lxviii</sup>. Там, где мы не имеем никаких личных претензий, где мы действуем, поскольку нас побуждает к этому объективное, где мы действительно сами находим мотивы деятельности, там действуем мы нравственно. *Но тогда мы действуем из любви.* Тогда все своеволие, все личное должно исчезнуть. Для мощно и здорово действующего духа Гартмана характерно, что, несмотря на то, что он в теории первоначально постигает идею односторонним образом в форме бессознательного, он все-таки продвинулся к конкретному идеализму, и несмотря на то, что он свою этику подернул пессимизмом, этот его недостающий пункт привел к *нравственному учению любви.* Пессимизм Гартмана необоснован, ибо его исповедуют те люди, которые охотно жалуются на бесплодность наших деяний, поскольку они надеются найти в нем оправдание того, что они сидят, сложа руки, и ничего не делают. Но Гартман не остается при этих жалобах, он поднимается над всеми этими наваждениями к чистой этике. Он показывает тщетность охоты за счастьем, поскольку он открывает эту бесплодность. Тем самым он указывает нам на нашу деятельность. То, что он сам является пессимистом – это заблуждение. Возможно, что это атавизм ранней стадии его мышления. С той позиции, на которой он **НАХОДИТСЯ** сейчас, он должен видеть, что эмпирический довод, что в мире действительности перевешивает непонятное, не может быть основанием для пессимизма. Ибо возвышенный человек не может желать ничего иного, кроме того, чтобы своими силами достигнуть счастья. Он хочет иметь счастье в своих деяниях. Пессимизм Гартмана рассеивается перед высшим мышлением (самого Гартмана). Поскольку мир не может нас удовлетворить, мы сами создаем себе счастье в наших деяниях.

Философия Гартмана снова является доказательством того, как, исходя из разных точек зрения, можно прийти к одной цели. Гартман исходит из других предпосылок, чем Гете, но в своих выводах он шаг за шагом сближается с гетевским ходом мыслей. Мы сделали эти выводы, чтобы показать глубокую внутреннюю самобытность гетевского мировоззрения. Оно так глубоко обосновано в существе мира, что мы должны встречать его основные черты всюду, где энергичное мышление продвигается к источнику знания. В своем мировоззрении Гете был настолько близок к первоистокам, настолько в нем не было ничего от модных воззрений времени, что также и его противники должны мыслить в *его* духе. В отдельных индивидуумах высказывают себя мировые загадки, и в отношении нового времени – всего явственней в Гете, поэтому можно сказать: высота воззрения человека сегодня *может быть измерена тем отношением, в каком он находится к воззрению Гете.*

## **XII. Гете и математика.**

К главным препятствиям, которые мешают оценить по достоинству значение Гете для науки, относится предрассудок, касающийся его отношения к математике. Этот предрассудок имеет двойственный характер. С одной стороны, Гете считают врагом этой науки, отрицавшим ее высокое значение для человеческого познания; и, во вторых, доказывают, что поэт только потому устранил всякий математический подход к физической стороне учения о природе, над которым он работал, поскольку ему, не имевшему математической культуры, это было неудобно.

Что касается первого пункта, то по поводу его можно сказать, что Гете неоднократно решительным образом так часто выражал свое восхищение математической наукой, что о недооценке ее не может быть и речи. Именно, он хотел бы все естествознание пронизать такой же строгостью, как это свойственно математике. «Этой способности ставить в ряд ближайшее за ближайшим, или, скорее, ближайшее выводить из ближайшего, мне следовало бы научиться у математиков; и именно там, где не требуется производить никаких расчетов, мы должны так излагать результаты исследования, как если бы мы обязаны были предъявить свои расчеты строгому геометру». «Я слышал, меня обвиняют в том, что будто бы я являюсь противником, врагом

математики вообще, которую, однако, вряд ли кто-нибудь может ценить выше, чем я...»

Что касается второго упрека, то он таков, что его вряд ли кто-нибудь может принять всерьез, кто внимательно вглядывался в существо Гете. Разве Гете не высказывался часто о начинаниях проблематических натур. Которые устремляются к цели, не заботясь о том, чтобы держаться в границах своих способностей! И разве он должен был сам переступить через это требование, разве он не должен был формировать свои естественнонаучные взгляды с учетом своей неискушенности в математических вопросах? Гете знал, что путей к *истине* бесконечно много, и что каждый должен идти тем, который соответствует его способностям, и которым он придет к цели. «Каждый человек мыслит на свой лад, и он всегда найдет на своем пути истинное или вид истинного, которое ему помогает в жизни, но он не должен плыть по течению, он должен себя контролировать...» «Самый маленький человек может быть очень сложным, если он движется в пределах своих способностей и навыков, но самые прекрасные задатки будут замутнены и потеряны, если он будет следовать требованиям уподобляться остальным».

Было бы смешно утверждать, что Гете, чтобы что-нибудь сделать, нужно было вступить в области, лежащие вне его поля зрения. Проблема заключается в том, чтобы установить, что математика может сделать, и где начинается ее приложение к естествознанию. В этом отношении Гете сделал действительно важные наблюдения. Там, где поэт заботится о том, чтобы определить границы своей продуктивной силы, он развивает такой острый взгляд, какой свойственен только его гениальному глубокому чувству. Мы хотели бы обратить внимание на тех, кто относительно научного мышления Гете не могут сказать ничего иного, кроме того, что ему было отказано в логически-рефлекторном образе мышления. То, как Гете определил границы между используемым им естественнонаучным методом и методами математиков, показывает его глубокий взгляд в *природу* математической науки. Он точно знал, каковы основания надежности математических предложений, он имел ясные представления о том, в каком отношении математические закономерности стоят к остальным. Природным закономерностям.

Если какая-нибудь наука вообще имеет познавательную ценность, то она должна открывать нам определенную область действительности. В ней должна быть выражена какая-нибудь сторона мирового содержания. Тот способ, которым она это делает, образует *дух* этой

науки. Этот дух математики Гете должен был знать, чтобы определить, чего может достичь естествознание без помощи расчетов, а чего – нет. Здесь и лежит точка опоры. Гете сам указывал на нее со всей определенностью. То, как он это делал, выдает глубокое понимание природы математического.

Рассмотрим поближе эту природу. Предметом математики является величина, то, что мы можем определить как большее или меньшее. Но величина не есть нечто в само себе сущее. В широком кругу человеческого опыта нет такой вещи. Которая суть только величина. Но поскольку математика занимается только величинами, то она своим предметом не имеет полноценных объектов опыта, но только все то от них. Что можно измерить и исчислить. Она отделяет от вещей все, что не входит в круг ее операций. Так ее окружает мир абстракций, с которым она работает. Она имеет дело не с вещами, а с вещами постольку, поскольку они суть величины. Она должна признать, что она занимается только одной стороной действительности, и что последняя имеет еще много сторон, над которыми она не имеет власти. Математические суждения – это не суть суждения, которые охватывают действительные объекты, но они имеют значение только внутри идеального мира абстракции, который мы сами в понятиях выделили как *одну* сторону действительности. Математик абстрагирует величины и числа от вещей, устанавливая идеальные отношения между величинами и числами, и, таким образом, движется в чистом мире мышления. Тогда действительные вещи, поскольку они суть величины и числа, допускают применение к ним математической истины. Поэтому решительным заблуждением является вера, что посредством математических суждений можно охватить природу в целом. Природа – это не просто количественное, она также и качественное, а математика имеет дело только с первым. Математическое исследование и исследование, основанное чисто на качественном, должны работать рука об руку; они должны встретиться в предмете, от которого каждая берет свою сторону. Гете говорит об этом отношении следующее: «Математика, как и диалектика, - это орган внутреннего высшего чувства; в приложениях она суть искусство, как ораторское. Для обоих нет ничего цельного, кроме формы, содержание им безразлично: считает ли математика пфеннинги или гинеи, утверждает ли риторика истину или ложь, обеим все равно». «Кто не знает, что математика, как один из высочайших органов человека, очень часто использует физику с одной стороны?» В этом знании Гете видел возможность того, что человек, который не одарен никакой математической культурой, может



заниматься физическими проблемами. Он должен только ограничиться изучением качественного.<sup>29</sup>

## ХІІІ. Основной геологический принцип Гете.

Гете часто находил там, где он вообще не надеялся ничего найти. Среди прочих вещей это видно также при обсуждении геологических исследований поэта. И здесь более чем где-либо было необходимо, чтобы все, что Гете написал о частностях, проявилось в свете величественной интенции, из которой он исходил. Здесь следовало бы обсудить прежде всего его собственные максимы: «В произведениях человека, так же, как в произведениях природы, преимущественно заслуживают внимания замыслы». «Дух, из которого мы действуем, - это высшее». Не то, чего он достиг, а *как* он к этому стремился, является для нас основным. Здесь дело заключается не в научных результатах, а во внесенном им методе. Первое зависит от научных средств времени и может быть повторено, второе исходит от великой духовной предрасположенности Гете и сохраняет свое значение даже если будут усовершенствованы все научные инструменты и расширится опыт.

К геологии Гете был приведен благодаря своим занятиям горными разработками Ильменау, к которым он был призван по службе. Когда Карл Август пришел к правлению, то со всей серьезностью занялся этими горными разработками, которые долгое время были запущены. Гете в этом деле стоял на стороне Карла Августа. Он энергично взялся за это дело. Он часто навещал Ильменау. Он сам хотел знать точно состояние дел. В мае 1776 года он побывал там впервые и затем часто туда приезжал.

Наряду с *практическими* заботами, он преследовал также научный интерес, он хотел познакомиться с законами тех явлений, которые он был в состоянии там наблюдать. Обширное воззрение на природу, вырабатывающееся в его душе со все большей ясностью, побудило его в своем духе объяснить то, что представлялось его глазам.

---

<sup>29</sup> Математика изучает не только количественные отношения, но и пространственные формы. А также функции, алгоритмы... с этим требуется разобраться.

1. Научная дисциплина о пространственных формах и количественных отношениях действительного мира. // *Учебный* предмет, содержащий теоретические основы данной научной дисциплины. (толковый словарь)

Здесь вступает в силу глубоко лежащее в натуре Гете свойство. У него были совсем другие потребности, чем у остальных исследователей. Если у последних главным предметом познания было отдельное, если они постольку имели интерес к идеальному зданию, к системе в целом, поскольку это могло им помочь в наблюдении отдельного, для Гете отдельное было лишь промежуточным пунктом к общему пониманию существующего. Мы читаем в его статье «Природа»: «Она живет в младенце и в матери, где же она?» То же стремление к познанию не только непосредственно существующего, но и его глубочайших основ, находим мы также в «Фаусте» («Наблюдай все действующие силы и семена»). Все, что он наблюдал на поверхности и в недрах земли, было для него средством, чтобы проникнуть в загадку образования мира. То, что он 28 декабря 1789 года писал герцогине Луизе «Природные творения действуют всегда как свежеизреченное слово Бога», одушевляло все его исследования, и чувственно-воспринятое было для него лишь буквами, с помощью которых он надеялся прочесть слово творения. В этом смысле он пишет 22 августа 1784 года госпоже фон Штейн: «Великие и прекрасные письма всегда могут быть прочитаны, и лишь тогда они не поддаются расшифровке, когда человек хочет перенести на бесконечное существо свои мелочные представления и свою ограниченность. Ту же тенденцию мы находим в «Вильгельме Мейстере»: «Разве ты имеешь что-либо против, если я эти трещины и обрывы буду рассматривать как буквы. Пытаясь их расшифровать, образовать в слова и прочесть?»

Так с конца семидесятых годов мы видим поэта стремящимся расшифровать эти письма. Его стремления направлены на то, чтобы выработать такое воззрение, которое позволило бы ему то, что он наблюдал в разрозненном виде, увидеть во внутренней необходимой связи. Его методы были «развивающие, развертывающие, но не собирательные, упорядочивающие». Для него было недостаточно наблюдать там гранит, здесь порфир и т.д., и просто сопоставлять их по внешним признакам, но он стремился к закону, лежащему в основе всякого горного образования, и он должен был только подготовить себя в духе, чтобы понять, как возник гранит и как – порфир. Он возвращался от различий к общему. 12 июня 1784 года он пишет госпоже фон Штейн: «Простая нить, натянутая мной, прекрасно ведет меня через все эти подземные лабиринты, и в самом этом переплетении дает мне возможность обзора». Он ищет общий принцип, который в зависимости от обстоятельств, при которых он проявляется,

производит то тот, то этот вид горной породы. Ничего в опытных данных нет для него надежного, на чем он мог бы остановиться. Таковым является только *принцип*, который лежит в основе всего. Поэтому он всегда стремится найти *переходы* от камня к камню. Ведь из этих переходов легче узнать замысел, тенденцию становления, чем из особым образом сформированного продукта, в котором природа лишь односторонним образом раскрывает свое существо и даже «своей спецификацией часто заводит в тупик».

Было бы заблуждением надеяться низложить методы Гете, указав на то, что сегодняшней геологии неизвестны такие переходы одного камня в другой. Гете ведь никогда не утверждал, что гранит действительно переходит в нечто иное. То, чем является гранит, это готовый законченный продукт, и больше он не имеет в себе внутренних движущих сил стать сам по себе чем-то иным. Но того, что искал Гете, чего не хватает и сегодняшней геологии, это *идея*, принцип, который конституирует и гранит, прежде чем он стал гранитом, и эта идея суть та же самая, которая лежит в основе всех прочих образований. Итак, если Гете говорит о переходе одного минерала в другой, то он имеет в виду не фактическое превращение, но развитие объективной идеи, которая формируется в отдельные образования: утверждается одна форма - и появляется гранит, затем является другая возможность - и появляется сланец. Не некое пустое учение о метаморфозе, но конкретный идеализм является воззрением Гете в этой области. Свое полное значение, со всем заложенным в нем, этот горнообразующий принцип может выявить лишь в отношении всего тела Земли. Поэтому история образования Земли является для Гете главным вопросом, и все частности приводятся в отношение к нему. Его интересует вопрос, какое место занимает определенная порода в целом /организме/ Земли. Отдельное интересует его не более как часть целого. Ему представляется правильной лишь та геологическая система, которая отражает события, происшедшие на Земле которая в состоянии объяснить, почему на этом месте Земли образовалось одно, а на том – другое. Происхождение играет для него решающую роль. Он порицает учение Вернера, которое он в остальном высоко ценил, что оно упорядочивает минералы не по их происхождению, дающему представление об их становлении, а скорее по случайным внешним признакам. *Совершенную систему создаем не исследователь, ее создает сама природа.*

Следует отметить, что Гете во всей природе видел единое великое царство, видел гармонию. Он утверждает, что все природные вещи

одушевлены одной тенденцией. Поэтому то, что встречается у одного вида, представляется ему обусловленным одинаковой закономерностью. Он не мог допустить и мысли, что в геологических явлениях, которые суть ничто иное, как неорганические сущности, действуют другие производящие силы, чем в остальной неорганической природе. *Распространение законов действия неорганической природы на геологию – это первое деяние Гете в геологии.* Этот принцип был тем самым, который вел его при объяснении Богемских гор, при объяснении явлений, наблюдаемых в Серапис-Тампле. Тем самым он стремился внести принципы в /представления о/ мертвой земной коре, так, чтобы она представлялась образовавшейся по тем законам, которые мы видим всегда действующими в физических явлениях. Геологические теории /Джеймса/ Хуттона, Элие де Бомонта вызывали в нем внутренний протест. Что он мог поделать с объяснениями, которые разрушают всякий природный порядок? Это же банально, когда мы слышим часто повторяемую фразу, что гетевская *спокойная природа*, противоречит теории подъема и опускания. Нет, эта теория противоречила его чувству *единого* мировоззрения. Он не мог ее приложить к природному. И этому чувству он обязан тем, что довольно рано (уже с 1792 г.) он пришел к воззрению, к которому специалисты в геологии пришли лишь спустя десятилетия: что окаменевшие остатки животных и растений находятся в необходимой связи с горной породой, в которой они находятся. Вольтер говорил о них еще как об игре природы, поскольку он не имел никакого представления о последовательности природной закономерности. Гете лишь тогда считал какую-либо вещь понятной, когда он находил простую естественную связь этой вещи с окружающей средой. Это тот же принцип, который привел Гете к плодотворной *идее о ледниковом периоде* (см. "Геологические проблемы и попытки их разрешения", Natw. Шредингера .., т. 2, стр. 308)<sup>lxix</sup>. Он искал простое естественное объяснение происходящему на обширных поверхностях отдаленных гранитных массивов. Объяснение, что при ледниковом подъеме далеко на континенте лежащие горы *были туда сдвинуты*, он должен был отклонить, поскольку оно выводит природный факт не из постоянных действующих природных законов, а вследствие пренебрежения ими. Он принял, что на территории Северной Германии некогда была температура значительно ниже точки замерзания воды, что значительная поверхность была покрыта ледником, и что эти огромные гранитные блоки остались лежать после того, как растаял ледник. Тем

самым было получено объяснение, опирающееся на известные, понятные нам законы. В этом признании общей природной закономерности и следует искать значение Гете для геологии. *Как он объяснил Каммерберга, было ли справедливо его мнение относительно карлсбадского источника, это не имеет значения. «Здесь речь идет не об определенном мнении, а о примененном методе, который каждый может использовать, как инструмент, на свой лад»* (из письма Гете к Гегелю от 7 октября 1820 г. [WA 33, 294]).

## **XIV. Метеорологические представления Гете.**

Относительно метеорологии заблуждаются так же, как и относительно геологии, когда исходят от действительно достигнутого Гете и это считают за главное. Его метеорологические опыты нигде не завершены. Повсюду мы видим только замыслы<sup>lxx</sup>. Его мышление всегда направлено на то, чтобы найти опорный пункт, исходя из которого внутренне можно упорядочить весь ряд явлений. Все объяснения, которые вводят внешнее, случайное, чтобы получить закономерный ряд феноменов, не соответствовали его духовному складу. Когда перед ним вставал какой-нибудь феномен, он старался связать с ним все родственное ему, все, принадлежащее этому же кругу явлений, так, чтобы возникло целое, тотальность. В этом круге явлений нужно было найти принцип, при котором все закономерности, все родственные феномены, принадлежащие этому кругу явлений, проявились бы как необходимость. Пытаться объяснить явления этого круга, привлекая вне его лежащие отношения, представлялось ему неестественным. В этом мы должны искать ключ к пониманию принципа, установленного им в минералогии. «С каждым днем я все более ощущаю недопустимость приписывать неизвестным потокам и течениям воздуха влияние планет, Луны...» «Мы отклоняем все такие влияния, погодные явления на Земле мы не считаем ни за космические, ни за планетарные, но мы должны объяснять их чисто земным».

Гете хотел атмосферные явления привести к причинам, лежащим в существе земного. Вопрос заключался в том, чтобы найти пункт, при котором непосредственно заговорят все остальные обуславливающие основные закономерности. Одним из таких феноменов является показание барометра. Также и Гете рассматривал его как прафеномен и надеялся из него вывести все остальное. Он изучал таблицы Шрона и

нашел, что «подъем и падение в различных, ближе или дальше лежащих, не слишком различных по широте и высоте местах наблюдения, показывают *почти параллельные результаты*. Поскольку ему подъем и падение представлялись непосредственными явлениями силы тяжести, то он надеялся в изменениях показания барометра найти непосредственное выражение для качества силы тяжести. Но не следует только в это гетевское объяснение вносить ничего лишнего. Гете ведь отклонил всякую постановку гипотез. Он не хотел ничего иного, как только найти выражение наблюдаемых явлений, а не собственные фактические причины, в смысле сегодняшнего естествознания. В отношении к этому явлению должны быть взяты и все остальные атмосферные явления. Более всего интересовало Гете образование облаков. Для этого он нашел метод в учении Говарда: постоянно меняющиеся образования устанавливать в определенных основных состояниях и так, чтобы то, «что живет в переменных явлениях», «утвердить в пребывающих мыслях». Он искал лишь средство объяснить преобразование формы облаков, так же как он в той «духовной направляющей нити» нашел средство объяснить преобразование типичного облика листа растения. Так же, как там - та духовная нить, так и в метеорологии - различные «свойства» атмосферы на различных высотах, давали ему нить, на которую он нанизывал отдельные образования. И так же, как там, мы должны установить, что Гете никогда не было свойственно рассматривать такую нить как действительное образование. Он ясно осознавал, что лишь отдельные образования могут рассматриваться как существующие для чувств *в пространстве*, а все высшие принципы существуют только для *духовного глаза*. Поэтому сегодняшние возражения в отношении Гете напоминают борьбу с ветряными мельницами. В его принципы вкладывают форму действительности, которую он отрицал сам, и надеются таким образом его ниспровергнуть. Но той формы реальности, которую он положил в основу конкретной идеи, сегодняшнее естествознание не знает. С этой стороны Гете остается для нее чуждым.

## **XV. Гете и естественнонаучный иллюзионизм.**

Не следует воспринимать, что данное представление написано /лишь/ для того, чтобы снабдить введением также /гетевское/ *учение о*

*цвете*, представленное в данном издании /в Кюршнеровском издании национальной немецкой литературы/. Оно проистекает из глубокой духовной потребности издателя этого издания /Р.Ш./, которая, исходя из изучения *математики* и *физики*, через множество противоречий, пронизывающих систему наших воззрений на природу, приводит с внутренней необходимостью к критическому рассмотрению их методологических основ. Анализ этих противоречий указал ему на принцип строгого опытного знания, на строгую научную теорию познания. От увлечения чисто гегелевскими понятийными конструкциями он был защищен своим позитивным исходным пунктом. И, наконец, благодаря своим теоретико-познавательным занятиям, он нашел основание многих заблуждений современного естествознания в ложной позиции, которую оно занимает в отношении простого чувственного восприятия. Наша наука все чувственные восприятия (тон, цвет, тепло и т.д.) относит к субъекту и придерживается мнения, что *вне* субъекта этим качествам соответствуют только процессы движения материи. Эти процессы движения, которые единственно должны существовать в «царстве материи», естественно, не доступны нашему восприятию. Они открываются на основе субъективных качеств. Но в отношении выводов последовательного мышления это представляет собой не что иное как половинчатость. Движение – это, прежде всего, лишь понятие, которое мы черпаем из чувственного мира, поскольку нам являются лишь вещи с чувственными качествами. Мы не знаем другого движения, кроме движения чувственных объектов. Если мы этот предикат переносим на нечувственные существа, каковыми и являются элементы материи (атомы), то нам необходимо ясно осознавать, что в результате этого переноса чувственно-воспринимаемого атрибута появится нечто иное, отличное от чувственно-мыслимой формы бытия. Впадают в противоречие с этим, когда хотят прийти к действительному содержанию для вначале совершенно пустого понятия атома. Тогда его наделяют также чувственными качествами, возможно, сильно сублимированными. Один приписывает атому непроницаемость, силовое воздействие, другой – вращение, и т.д., т.е. каждый вкладывает в него какое-нибудь заимствованное из чувственного мира свойство. Если этого не делать, то атом останется совершенно пустым.

В этом заключается половинчатость. Проводят в чувственно-воспринимаемом линию и одну часть объясняют объективным, другую – субъективным. Последовательно одно: если есть атомы, то эти

простые частички материи со свойствами материи невоспринимаемы в силу их недоступной для наших чувств малости.

Но тем самым исчезает возможность искать в движении атомов нечто, что должно быть, как объективное, противопоставлено субъективным качествам тона, цвета и т.д. И, тем самым, исчезает возможность в связи между движением и ощущением, например, «красного» искать чего-либо иного, кроме как связи двух явлений, которые целиком принадлежат чувственному миру.

Для издателя ясно: движения эфира, группирование атомов и т.д. принадлежат тому же плану /в англ.: той же категории/, что и сами чувственные восприятия. Считать последние лишь за субъективные – это результат неясной рефлексии<sup>30</sup>. Если мы чувственные качества считаем субъективными, то мы должны сюда же отнести и движение эфира. Мы не воспринимаем последнее не по какой-то принципиальной причине, а поскольку наши органы недостаточно тонко организованы. Но это чисто случайное обстоятельство. Может оказаться, что при прогрессивном развитии органов чувств человечество придет к тому, чтобы непосредственно воспринимать также движения эфира. И если в том отдаленном будущем человек примет наши субъективистские теории, то он точно так же будет считать субъективными движения эфира, как мы сегодня считаем цвет, тон и т.д.

Итак, очевидно, что эти физические теории ведут к противоречию, которое нельзя устранить.

Второй камень преткновения – это субъективное воззрение при *физиологических рассматриваниях*. Физиология доказывает, что ощущение происходит лишь как последний результат механического процесса, который, развертываясь в области телесного мира, лежащего вне нашей телесной вещественности, затем в органах чувств передается окончательным органам нашей нервной системы и отсюда сообщается

---

<sup>30</sup> Рефлексия (от лат. reflexio — обращение назад) — процесс самопознания субъектом внутренних психических актов и состояний. Понятие рефлексия возникло в философии и означало процесс размышления индивида о происходящем в его собственном сознании. Р. Декарт отождествлял рефлексия со способностью индивида сосредоточиться на содержании своих мыслей, абстрагировавшись от всего внешнего, телесного. Дж. Локк разделил ощущение и рефлексия, трактуя последнюю как особый источник знания (внутренний опыт в отличие от внешнего, основанного на свидетельствах органов чувств). - Психологический словарь

<http://psychology.net.ru/dictionaries/psy.html?word=820>



высшим центрам, и только тогда разрешается в ощущение. Противоречия этой физиологической теории изложены в главе «Гете против атомизма» /в англ. – «в главе «прафеномен»/. В качестве субъективного может быть здесь рассмотрена лишь форма движения мозгового вещества. Как бы далеко мы ни продвигались в исследовании процессов в субъекте, мы всегда на этом пути будем оставаться на позициях механистического. И нигде мы не обнаружим ощущения.

Итак, остается только философское рассуждение, позволяющее нам получить выводы о субъективности и объективности ощущения. Оно сообщает нам следующее: что может быть названо в восприятии «субъективным»? Без точного анализа понятия «субъективное» мы вообще не сдвинемся с места. Естественно, что субъективность вообще не может быть определена ни через что другое, как только через самое себя. Все, что не может быть доказано как обусловленное субъектом, не может быть названо «субъективным». Спросим себя: что можем мы считать *собственным* человеческого существа? То, что он может узнать о себе посредством внешнего или внутреннего восприятия. Посредством *внешнего* восприятия мы познаем телесную конституцию, посредством *внутреннего* восприятия – наши собственные чувства, мышления и волю. Но что здесь мы должны в первую очередь назвать субъективным? Конституцию всего организма, т.е. также органы чувств и мозг, которые, вероятно, у каждого человека проявляются в несколько иной модификации. Но все, что на этом пути может быть доказано /выявлено/, это всего лишь определенная организованность структуры и функционирования вещества, посредством которого сообщается ощущение /восприятие?/. Т.е. субъективным является лишь путь, который проделывает ощущение /восприятие?/, прежде чем оно может быть названо моим ощущением /восприятием?/. Наша организация сообщает нам ощущения /восприятия?/, и этот посредствующий путь субъективен, само же ощущение /восприятие?/ таковым не является.

Итак, остается путь внутреннего опыта. Что испытываю я внутри себя, когда я ощущение /восприятия?/ называю своим? Я испытываю то, что я в своем мышлении устанавливаю отношения к моей индивидуальности, что я область моих знаний распространяю на это ощущение /восприятия?/, но я не сознаю того, что я произвожу содержание ощущений /восприятий?/. Я лишь устанавливаю его отношение ко мне, качество же ощущения /восприятия?/ – это на самом себе основанный факт.

Откуда бы мы ни начали, изнутри или снаружи, мы не находим того места, где мы могли бы сказать: здесь нам дан субъективный характер ощущения /восприятия?/. К содержанию ощущения /восприятия?/ понятие «субъективное» не применимо.

Эти рассуждения вынудили меня к тому, чтобы те теории природы, которые принципиально выходят за рамки воспринимаемого мира, отклонить как неправомерные, и только в чувственном мире искать объект для естествознания. Но тогда я должен также во взаимосвязи фактов чувственного мира искать то, что мы называем законами природы.

И тогда мы приблизимся к тому взгляду на естественнонаучный метод, который лежит в основе гетевского учения о цвете. Тот, кто посчитает эти рассуждения за правильные, тот совсем другими глазами посмотрит на это учение о цвете, чем это делают современные естествоиспытатели. Он увидит, что здесь не гетевская гипотеза противостоит ньютоновой, но здесь во всей полноте встает вопрос: можно ли принять сегодняшнюю теоретическую физику или нет? Если нет, то тогда нам следует отказаться и от того, что эта физика может сказать об учении о цвете. Каковы наши теоретические основания физики, читатель может узнать из последующих глав, чтобы затем на этой основе в правильном свете увидеть гетевские выводы.

## **XVI. Гете как мыслитель и исследователь.**

### **1. Гете и современное естествознание**

Если бы я не чувствовал долга без обиняков высказать истину, если бы ее можно было считать известной, то последующие строки не были бы написаны. Я не сомневаюсь в том суждении, которое при господствующем сегодня направлении в естествознании составят о них специалисты. В них увидят попытку дилетанта, который пытается говорить о вещах, которые уже установлены со всех точек зрения. Когда я представляю себе оценку тех, кто считает себя единственно призванными говорить о естественнонаучных вопросах, я не нахожу ничего соблазнительного для себя в предпринимаемой мною попытке. Но я могу не слишком опасаться предполагаемых мною возражений. Ибо я сам себе сделал все эти возражения и поэтому знаю, как мало они стоят. Мыслить «научно», в смысле современного естествознания,

совсем не трудно. Не так давно мы были свидетелями замечательного случая. Эдуард фон Гартман выступил со своей «Философией бессознательного». Сегодня автор этой книги сам меньше всего склонен отрицать ее несовершенства. Но направление мыслей, которое мы там находим, – глубокое, идущее к основам вещей. Поэтому оно захватило все те умы, которые испытывали потребность в более глубоком познании. Но оно шло наперекор всем естествоиспытателям<sup>31</sup>, держащимся поверхности вещей. Они выступили против него. После того, как всевозможные атаки с их стороны оказались безуспешными, появилось сочинение анонимного автора: «Бессознательное с точки зрения физиологии и теории дисценденции»<sup>lxxi</sup> (1872), которое со всей возможной критической остротой против новой философии привело все, что может быть сказано против нее с точки зрения современного естествознания. Это сочинение сделало сенсацию. Приверженцы современного направления были удовлетворены им в высшей степени. Они решили, очевидно, что автор принадлежит к числу их сторонников, и пропагандировали его рассуждения как свои собственные. Какое разочарование их ожидало! Когда автор назвал себя, – им оказался Гартман! Тем самым можно утверждать одно: не незнакомство с результатами естественных наук, не дилетантизм явились основанием того, что он указал, что духовной личности, стремящейся к глубокому познанию, невозможно ограничиться тем направлением, которое сегодня хотят рассматривать как господствующее. Это сознание того, что этот путь неверен. Философии не трудно, ради пробы, встать на точку зрения современного воззрения на природу. Это Гартман показал тем, кто хочет видеть. Для укрепления моих вышеприведенных утверждений я скажу, что мне не трудно самому привести возражения, которые могут быть сделаны в отношении моих рассуждений.

Ныне вообще считают дилетантом всякого, кто серьезно относится к философским рассуждениям о существе вещей. Иметь мировоззрение для наших современников с «механистическим» или «позитивным» образом мышления представляется идеалистической причудой. Понятным это воззрение становится только тогда, когда подумаешь, в каком беспомощном незнании находятся эти позитивные мыслители, когда они берутся за такие вещи, как «существо материи», «границы познания», «природа атома». На этих примерах можно составить себе

---

<sup>31</sup> Выверить по оригиналу. Строка отрезана при копировании. Р.И.

истинное представление о дилетантском подходе к решающим вопросам науки.

Требуется мужество, чтобы все это противопоставить современному естествознанию, несмотря на мощные, удивительные достижения, которые естествознание сделало в технической области. Но эти достижения не имеют ничего общего с истинной потребностью в познании природы. Как раз можно видеть по нашим современникам, которым мы обязаны открытиями, значение которых для будущего еще долго не будет оценено по достоинству, что в основе их изысканий лежала глубокая научная потребность. Это разные вещи: наблюдать природные процессы, чтобы все их силы поставить на службу технике, и пытаться с помощью этих процессов проникнуть в существо природы. *Истинная наука присутствует только там, где дух ищет удовлетворения своих потребностей без внешнего побуждения.*

Истинная наука, в высшем смысле слова, имеет дело только с идеальными объектами, *она может быть только идеализмом.* Ибо основы ее лежат в потребностях, которые происходят из духа. Природа пробуждает в нас вопросы, проблемы, которые нуждаются в разрешении. Но она сама по себе не может дать решения этих вопросов. Только то обстоятельство, что вместе с нашими познавательными возможностями выступает высший мир природы, создает также и высшие требования. Для существа, которому эта высшая природа не была бы свойственна, эти проблемы просто бы не существовали. Поэтому они не могут найти разрешения ни от какой другой инстанции, кроме как от самой этой высшей природы. Поэтому научные вопросы, в сущности, есть обстоятельства, которые дух решает с самим собой. Они не выводят его из его собственного элемента. Но область, в которой как в собственном элементе живет дух, – это идея, мир мыслей. Давать на мыслительные вопросы мыслительные ответы – это и есть научная деятельность в высшем смысле слова. И все остальные научные устремления направлены только к тому, чтобы служить этой цели. Возьмем научное наблюдение. Оно должно привести нас к познанию какого-нибудь закона природы. Сам закон – чисто идеален. Уже потребность найти за явлением господствующую закономерность происходит от духа. Недуховное существо такой потребности бы не имело. Итак, мы приступаем к наблюдению! Чего, собственно говоря, мы хотим посредством его достигнуть? Должен ли на вопрос, поставленный нашим духом, прийти ответ извне благодаря чувственному наблюдению? Никогда! Ибо почему при втором наблюдении мы

должны себя более удовлетворенными, чем при первом? Если бы дух вообще удовлетворялся наблюдаемым объектом, то он мог бы оставаться и при первом наблюдении. Но собственно вопрос относится не ко второму наблюдению, а к идеальной основе наблюдаемого. Как относится наблюдение к его идеальному объяснению, как должен я *мыслить*, чтобы он представилось мне возможным? Это вопросы, которые предлагает нам чувственный мир. Из глубины моего духа я должен извлечь то, чего мне не достает в чувственном мире. Если я не могу создать в себе высшую природу, к которой стремится мой дух, в отношении к чувственному, то этого не создадут для меня никакие силы внешнего мира. Таким образом, результаты науки могут прийти к нам только от духа, они могут быть только *идеями*. Против этого необходимого рассуждения возразить ничего невозможно. Тем самым утверждается идеалистический характер всякой науки.

Современное естествознание по своему существу не может верить в идеальность познания. Ибо для него идея является не первым, первоначальным, творящим, а последним *продуктом* материального процесса.

Но при этом оно не сознает того обстоятельства, что эти его материальные процессы принадлежат только чувственно-материальному миру, который, рассматривая глубже, совершенно растворяется в идее. Рассматриваемый процесс представляется наблюдению следующим образом: посредством наших чувств мы воспринимаем факты, которые развиваются по законам механики, затем явления теплоты, света, магнетизма, электричества и, наконец, жизненные процессы. На высшей ступени жизни мы находим, что то же самое поднимается к образованию понятий, идей, носителем которых является человеческий мозг. Из такой мыслительной сферы мы видим прорастающим наше собственное «Я». Оно представляется нам высшим продуктом, идущим через целый ряд физических, химических и органических явлений. Но исследуя идеальный мир, составляющий содержание этого «Я», мы найдем в нем существенно больше, чем просто окончательный продукт этих процессов. Мы обнаружим, что отдельные части его связаны совсем иначе, чем части этих наблюдаемых нами процессов. Когда в нас всплывает какая-нибудь мысль, которая требует вторую, мы находим, что идеальная связь между этими двумя объектами – иного рода, чем та, при которой бы я рассматривал цвет какого-либо вещества как следствие химического агента. Само собой разумеется. Что последовательные стадии мозгового процесса имеют источником органический обмен

веществ, поскольку мозговой процесс сам является носителем этого мыслительного образования. Но почему вторая мысль следует за первой, для этого я не нахожу причин в этом обмене веществ, но только в логической последовательности мыслей. Таким образом, в мыслях, кроме *органической необходимости* господствует *еще высшая идеальная*.

Но эту необходимость, которую дух находит внутри своего идейного мира, он ищет также и в остальной вселенной. Ибо эта необходимость является нам только потому, что мы не только *наблюдаем*, но также *мыслим*. Или, иными словами: вещи являются нам уже не просто в фактической связи, но связанными внутренней идеальной необходимостью, когда мы постигаем их не просто посредством наблюдения, но и в мышлении.

На это нельзя возразить следующим образом: как может произойти постижение мира явлений в мышлении, если вещи этого мира, быть может, по своей природе недоступны такому постижению? Такой вопрос может задать только тот, кто не постигает существа предмета. Мир мышления изживается внутри нас, он выступает навстречу чувственно-наблюдаемым объектам и спрашивает: какое отношение имеет этот выступающий передо мной мир ко мне самому? Что представляет собой он в отношении меня? Я нахожусь здесь с моей простирающейся через все мое прошлое идеальной необходимостью; я имею в себе силу, чтобы объяснить себя самого. Но как мне объяснить то, что выступает предо мною?

Здесь следует ответить на важнейший вопрос, который, например, часто задавал Фридрих Теодор Фишер, и считал его за исходный пункт всякого философского размышления. Это вопрос о взаимосвязи духа и природы. Что за связь существует между этими постоянно кажущимися нам раздельными сущностями? Но если этот вопрос поставить правильно, то тогда ответ на него будет не таким сложным, как это кажется. Какой же смысл может иметь этот вопрос? Ведь этот вопрос ставится не неким существом, которое стояло бы над природой и духом как третье, и исследовало бы его с этой исходной позиции, но этот вопрос ставит одно из этих двух существ, а именно, сам *дух*. Он спрашивает: какая взаимосвязь существует между мной и природой? Но это может иметь только следующий смысл: как я могу себя привести в отношение к природе? Как могу я выразить эти отношения в соответствии с живущими во мне потребностями? Я живу в *идеях*. Что за идея соответствует природе, как могу я то, что я рассматриваю *как природу*, выразить *как идею*? Это происходит /должно происходить

точно/ так же, как когда мы, ставя необходимые вопросы, сами прокладываем себе путь к удовлетворяющему нас ответу. Правильно поставленный вопрос – это уже наполовину ответ.

Дух повсюду стремится выйти за пределы последовательности фактов, как они ему представляются в наблюдении, стремится проникнуть *к идее вещи*. Наука начинается там, где начинается мышление. В ее результатах в идеальной необходимости лежит то, что чувствам представлено только как последовательность фактов. Эти результаты являются только кажущимся последним продуктом вышеописанных процессов. В действительности же они таковы, что во всей вселенной мы должны рассматривать их как основу всего. Где они затем являются наблюдению, это безразлично, ибо, как мы видели, от этого их значение не зависит. Они простирают сеть своей идеальной необходимости надо всей Вселенной.

Мы можем взять это за исходную точку, если мы имеем достаточно духовной силы, мы, наконец, подойдем к *идее*.

Поскольку современная физика это полностью игнорирует, она приходит к целому ряду заблуждений. Для примера я хочу здесь привести одно из них.

Возьмем из физики определение *инерционности*, входящее в число «общих свойств тел». Это свойство обычно определяется следующим образом: «Никакое тело не может изменить состояние движения, в котором оно находится, без внешней причины». Это определение вызывает представление, что понятие инерционного абстрагировано из мира явлений. И Милль, который нигде не исходит из самого предмета, но в подтверждение вымученной теории все ставит с ног на голову, ни на мгновение не усомнился, чтобы объяснить предмет таким образом. Но это совершенно неправильно. Понятие инерционного тела возникло чисто посредством понятийной конструкции. Поскольку я говорю о протяженном в пространстве «теле», то я могу себе представить такие тела, которые изменяются под действием внешних влияний, и такие, которые изменяются под действием собственных побуждений. Если во внешнем мире я найду нечто, что соответствует моему понятию «тело, которое не может измениться без внешнего воздействия», то я назову его инерционным. Мои идеи получены не посредством абстрагирования, но свободно сконструированы из идеи, и только с их помощью я могу ориентироваться в чувственном мире. Вышеприведенное определение должно звучать так: «Тело, которое не может само по себе изменить свое состояние, называется

инерционным». И если я познал его как таковое, то я могу применить к нему все, что связано с понятием инерционного тела.

## **2. «Графеномен»**

Если бы мы могли проследить весь ряд явлений, которые происходят при каком-нибудь чувственном восприятии, начиная от периферического окончания нервов в органах чувств и вплоть до мозга, то мы нигде не сможем достичь пункта, в котором прекращаются механические, химические и органические, т.е. пространственно-временные процессы и наступает то, что мы, по существу, называем чувственным восприятием, например, ощущение тепла, света, тона и т.д. Невозможно найти место, где обуславливающее движение переходит в его действие, в восприятие. Можем ли мы тогда вообще говорить о том, что обе вещи находятся друг к другу в отношении причины и действия?

Вначале исследуем факт совершенно объективно. Допустим, что в наше сознание вступило определенное восприятие. Оно возникает так, что оно указывает нам на какой-нибудь объект, от которого оно пришло. Если я получаю ощущение красного, то, как правило, в силу содержания этого представления я связываю с ним определенное место, т.е. положение в пространстве или поверхность какой-нибудь вещи, которой я приписываю то, что выражает это ощущение. Этого не происходит только в том случае, если орган чувств сам отвечает на какое-нибудь внешнее раздражение, как, например, ощущение света при ударе по глазу. От этих случаев, при которых ощущение вообще никогда не выступает с его особенной определенностью, мы должны отвлечься. Они выступают перед нами как особые случаи, вообще ничего не говорящие о природе вещи. Если я ощущение красного имею вместе с определенным местом, то я указываю на какую-нибудь вещь во внешнем мире, как на носитель этого ощущения. Я могу задать себе вопрос: какие пространственно-временные процессы разыгрываются в этой вещи, когда она представляется мне окрашенной в красный цвет? Тогда ответом на мой вопрос могут быть указания на механические, химические или другие процессы. Теперь я могу пойти дальше и исследовать процессы, которые происходят на пути от этой вещи к моему органу чувств, сообщающие мне ощущение красного цвета. И снова мне не может быть представлено ничего иного, кроме процессов движения, или электрических токов, или химических реакций. Такой же результат я получу, если смогу исследовать путь от органа чувства до мозга. То, что происходит по всему этому пути, это и есть



обсуждаемое восприятие красного. Как представлено это восприятие в определенном месте, которое лежит на пути от возбуждения до восприятия, зависит исключительно от природы этого места. Ощущение присутствует в каждом месте, лежащем на пути от возбуждения до мозга, но не как таковое, а в таком виде, что оно соответствует природе предмета, лежащего в этом месте.

Отсюда мы получаем истину, которая может пролить свет на все теоретические основы физики и физиологии. Что узнаю я из исследования вещи, которая охвачена процессом, который выступает в моем сознании как ощущение? Я узнаю ничто иное, как вид и способ, каким эта вещь отвечает на действие, исходящее от ощущения; или, иными словами: как ощущение изживается в каком-нибудь предмете пространственно-временного мира? Это очень далеко от того, чтобы такой пространственно-временной процесс считать *причиной*, которая *во мне* вызывает ощущение; скорее, правильным будет совсем иное: пространственно-временной процесс – это действие ощущения в пространственно-временной вещи. Я могу еще сколько угодно вещей поставить на пути от возбуждения до органа восприятия; в каждой из них произойдет только то, что свойственно им по их природе. Но при этом *ощущением* будет то, что изживается во всех этих процессах.

Таким образом, в колебаниях воздуха при передаче звука, или в гипотетической осцилляции эфира при передаче света, можно видеть только как данные ощущения выступают в среде, которая по своей природе способна к разрежению и уплотнению, т.е. к колебательному движению. Ощущения как такового я в этом мире не найду, *поскольку его там просто нет*. В каждом процессе мне вообще не дана объективная форма ощущения, но только форма его проявления.

Спросим себя теперь: какой вид имеют эти посредствующие процессы? Можем ли мы исследовать их другими средствами, отличными от наших органов чувств? А сами мои органы чувств могут ли я исследовать другими средствами, отличными от моих органов чувств? Периферические нервные окончания, мозговые извилины, разве мы не ощущаем их посредством чувственного восприятия? Все это так же субъективно, как и объективно, если только вообще такое отличие оправдано. Теперь мы можем рассмотреть предмет еще более точно. По мере того, как мы прослеживаем восприятие на пути от возбуждения до органа восприятия, мы исследуем ничто иное, как постоянный переход от одного восприятия к другому. «Красное» вообще предлагается нам как то, вокруг чего мы вообще проводили все исследования. Они указывают нам на его возбудитель. В нем мы

замечаем другие ощущения, связанные с красным. Это процессы движения. За ними следуют другие процессы движения между возбудителем и органом чувства. Но все это, в то же время, – есть воспринятые ощущения. И они не представляют ничего иного, как только метаморфозу процессов, которые, поскольку они вообще даны чувственному наблюдению, без остатка разрешаются в восприятие.

*Воспринятый мир – это ничто иное, как сумма метаморфизированных восприятий.*

Мы должны были ради удобства выбрать способ выражения, не совсем созвучный с полученными результатами. Мы сказали, что каждая *вещь*, находящаяся в промежуточном пространстве между возбудителем и органом восприятия, таким образом выражает ощущение, как это свойственно ее природе. Строго говоря, сама вещь представляет собой ничто иное, как сумму тех процессов, с которыми она является.

Нам могут возразить, что нашим заключением мы убираем все пребывающее в протекающем мировом процессе, мы, подобно Гераклиту, провозглашаем единственным мировым принципом поток вещей, в котором ничто не постоянно. За явлениями нужно оставить «вещь в себе», за миром изменений – «пребывающую материю». Но мы хотели бы еще поточнее рассмотреть обстоятельства, связанные с этой «пребывающей материей», с этой «вещью в себе».

Если я направлю взгляд на красную материю, то в моем сознании всплывет ощущение красного. В этом ощущении мы можем различить начало, продолжение и конец. С этим ощущением мы должны связать объективный процесс, который, как таковой, объективно ограничен во времени, т.е., имеет начало, продолжение и конец. Но этот процесс должен проходить в материи, которая не имеет ни начала, ни конца, она неразрушима, вечна.

Это и должно быть пребывающим в смене процессов. Эта последовательность заключений, возможно, и была бы оправданной, если бы понятие времени вышеприведенным образом было правильно обращено на ощущение. Но разве мы не должны при этом строго различать между содержанием ощущения и выступлением его? В моем восприятии они суть одно и то же. Но в нем должно присутствовать содержание ощущения, иначе оно вообще не могло бы быть для меня предметом рассмотрения. Однако, /разве/ для этого содержания, взятого чисто как таковое, не совершенно безразлично, что оно в данный момент времени вступает в мое сознание и через столько-то секунд покидает его? То, что составляет содержание ощущения, что

единственно объективно принимается к рассмотрению, от этого совершенно независимо. Но то, что для этого содержания совершенно безразлично, не может рассматриваться как существенное условие постоянства вещи. Но также для объективного процесса, имеющего начало и конец, наше применение понятия времени является неправильным. Если в определенной вещи проявляется новое свойство, которое на протяжении некоторого отрезка времени сохраняется в различных состояниях ее развития, а затем снова исчезает, то также и здесь *содержание* этого свойства мы должны рассматривать как нечто существенное. И это, как таковое, не имеет абсолютно никакого отношения к понятиям начала, продления и конца. Под существенным мы понимаем здесь то, благодаря чему вещь является тем, чем она представляется. Дело не в том, что нечто возникает во времени, а в том, что возникает. Сумма всех этих выраженных «что» определений и составляет содержание мира. Но это «что» изживается в многообразных определениях, в различных обликах. Все эти облики находятся в отношении друг к другу, они всесторонне взаимообуславливаются. Вследствие этого они выступают в различных *пространственно-временных отношениях*. Однако возникновением понятия «материя» мы обязаны ошибочному постижению понятия времени. Считали, что мир испарится как внесущее явление, если не мыслить в основе этой суммы явлений нечто неизменное, пребывающее во времени. Но время – это не сосуд, внутри которого разыгрываются все изменения. Оно существует не *до* вещей и не *вне* их. Время – это чувственное выражение того обстоятельства, что факты по их содержанию зависят друг от друга. Предположим, что мы имеем дело с комплексом воспринятых нами фактов  $a^1b^1v^1\gamma^1d^1e^1$ . От них, с внутренней необходимостью, зависит другой комплекс  $a^2b^2v^2\gamma^2d^2e^2$ , я рассматриваю содержимое последнего как если бы я его идеально вывел из первого. Теперь допустим, что оба комплекса выступили как явления. То, что мы ранее обсудили, это совершенно невременное и непространственное существо этих комплексов. Если  $a^2b^2v^2\gamma^2d^2e^2$  должны выступить как явление, то  $a^1b^1v^1\gamma^1d^1e^1$  должен также выступить как явление, и именно так, чтобы  $a^2b^2v^2\gamma^2d^2e^2$  проявился в своей зависимости от него. Т.е. явление  $a^1b^1v^1\gamma^1d^1e^1$  должно быть в наличии, чтобы обеспечить место явлению  $a^2b^2v^2\gamma^2d^2e^2$ , после чего выступает это последнее. Здесь мы видим, что время вступает в силу там, где *существо* вещи выступает как *явление*. Время принадлежит миру явлений. Оно с самим существом не имеет ничего общего. Это существо постигается только идеально. Тот, кто не может пройти

мысленно путь от явления к существу, тот гипостазирует время как предшествующее фактам. Но тогда ему требуется бытие, которое перекрывает все изменения. Но таковой является неразрушимая материя. Тем самым он создает вещи, с которыми время не может ничего поделать, вещь, пребывающую во всех изменениях. Но, разумеется, он также показывает свою невозможность проникнуть от временного явления фактов к их существу, которое не имеет никакого отношения ко времени. Могу ли я о существе какого-нибудь факта сказать: оно возникает или проходит? Я могу сказать только, что его содержание обуславливает другое, и что это условие проявляется как последовательность во времени. Существо предмета не может быть разрушено, ибо оно пребывает вне всякого времени и само обуславливает последнее. Тем самым мы одновременно бросили свет еще на два понятия, относительно которых мы встречаем еще мало понимания: *существо* и *явление*. Тот, кто в нашем смысле правильно понимает предмет, тот не будет искать доказательства неразрушимости существа вещи, поскольку разрушение включает в себя временное понятие, которое не имеет никаких отношений с существом.

В соответствии с этими рассуждениями мы можем сказать: *чувственный образ мира – это сумма метаморфизированных содержаний восприятия, без лежащей в их основе материи.*

Наши рассуждения показали нам и еще нечто иное. Мы видели, что не может быть и речи о субъективном характере восприятий. Мы можем при наличии восприятия проследить процессы от возбудителя до центрального органа в нашем мозгу; нигде здесь мы не найдем пункта, где происходит перескок от объективности невоспринимаемого к субъективности восприятия. Тем самым оказывается низложенным субъективный характер мира восприятий. Мир восприятий представляет собой основанное на себе содержание уже там, где еще речи нет об объекте и субъекте.

В вышеприведенных рассуждениях мы столкнулись только с тем понятием материи, которое лежит в основе рассмотрения физиков, и которое идентично с также неверным старым понятием субстанции у метафизиков. Одно дело – это материя как реальное, лежащее в основе явлений, другое – это материя как феномен, как явление. Наше рассмотрение направлено только на первое понятие, второго мы не касались. Но если я наполняющее пространство назову «материей», то это будет только слово для обозначения феномена, которому приписывается не большая степень реальности, чем другим

феноменам. Но я должен при этом постоянно сознавать, что я имею в виду только этот характер материи.

Мир того, что представлено нам в восприятии, т.е. протяженность, движение, покой, сила, свет, тепло, цвет, тон, электричество и т.д. – суть объект всякой науки.

Если бы воспринимаемый нами образ мира был таковым, что в том виде, в каком он предстает нашим чувствам, он не был бы замутнен относительно своей сущности, иными словами. Если бы все, что выступает в явлении, было совершенным, ничем не нарушаемым отпечатком внутреннего существа вещи, тогда наука была бы самым бесполезным в мире делом. Ибо задача познания была бы тогда полностью и без остатка разрешена в восприятии. И мы бы тогда вообще не могли различать между существом и явлением. Оба совпадали бы полностью.

Но на самом деле все обстоит иначе. Предположим, что содержащийся в мире фактов элемент «А» находится в определенной связи с элементом «В». Естественно, что по нашим рассуждениям оба элемента представляют собой ничто иное как феномены. Связь между ними тоже проявляется как феномен. Этот феномен назовем «С». То, что мы можем установить внутри мира фактов, это отношения, в которых находятся между собой А, В, С. Но кроме А, В и С в воспринимаемом мире содержится еще бесконечно много таких элементов. Возьмем любой четвертый элемент «Д», он добавляется сюда, и тотчас все представляется модифицированным. Вместо того, чтобы А в соединении с В дали С, вследствие добавления Д выступает существенно иной феномен «Е».

Когда перед нами выступает какой-нибудь феномен, то мы видим его многообразно обусловленным. Мы должны, если хотим понять феномен, рассмотреть все эти отношения. Но эти отношения различны, близкие и далекие. Для того, чтобы проявился феномен «Е», для этого должны дать побуждения другие феномены, стоящие с ним в более близкой или далекой связи. Наличие некоторых из них безусловно необходимо для появления этого феномена, другие, если их удалить, не помешают появлению данного феномена, но они обуславливают то, что он появляется именно *так*. Отсюда ясно, что мы должны различать между необходимыми и случайными условиями явления. Феномены, которые возникают так, что при этом действуют только необходимые условия, могут быть названы *первоисходными* /ursprüngliche/, другие – *производными*. Если мы первоисходные феномены поняли из их

условий, тогда добавлением новых условий мы также поймем и производные.

Здесь нам становится ясной задача науки. Она должна так далеко проникнуть в феноменальный мир, чтобы найти там явления, которые зависят только от *необходимых* условий. И языково-понятийным выражением для такой необходимой связи является *закон природы*.

Когда мы вступаем в некую сферу явлений, тогда нужно, прежде всего, помимо голого описания и регистрации, установить те элементы, которые необходимо взаимно обуславливают друг друга, и определить их как прафеномены /или первофеномены, или архетипы – Р.И./ . Вслед за этим следует добавить те условия, которые находятся в более отдаленном отношении к этим элементам, чтобы увидеть, как модифицируются эти первоначальные феномены.

Это и есть отношение науки к миру явлений. В мире явлений феномены выступают вообще как производные, и поэтому они первоначально непонятийны /или непонятны? – Р.И./ . В мире явлений /сначала/ выявляются прафеномены, и /затем/ производные выводятся как следствия их, благодаря чему вся связь становится понятной. Наука нигде и ничего не добавляет к миру явлений, но только просто полагает /выявляет, делает понятными, описывает? – Р.И./ скрытые в нем отношения. Всякое употребление рассудка должно быть ограничено только этой работой. Обращаясь для объяснения явлений к неявленному, рассудок и все научные устремления преступают свои полномочия.

Только тот, кто рассматривает эти наши выводы как безусловно правильные, может понять гетевское учение о цвете. Гете был далек от мысли приписывать таким восприятиям, как свет и цвет, еще что либо иное, кроме той сущности, в какой они выступают перед нами. Ибо он знал это свойство рассудочного мышления превышать свои полномочия. Свет он рассматривал как данное в ощущении. Если он хотел объяснить связь света с цветом, то это должно было происходить не посредством неких спекуляций, но посредством *прафеноменов*, отыскивая необходимые условия, которые должны добавиться к свету, чтобы мог возникнуть цвет. Ньютон также рассматривал цвет совместно со светом, но он при этом рассуждал спекулятивно. Как из света возникает цвет? Это было свойственно его спекулятивному характеру мышления. Предметному и правильно понимающему самое себя характеру гетевского мышления это было несвойственно. Поэтому предпосылка Ньютона «Свет состоит из смеси одноцветных цветов» представлялась Гете результатом неверной спекуляции. Он считал себя

вправе говорить только о связи света и цвета при наличии определенных условий, но не о самом свете – посредством добавления неких спекулятивных понятий. Отсюда его предложение: «Свет – это одна из самых простейших, неразложимых, гомогенных сущностей, какие мы знаем. Он не является составным». Все высказывания о составном характере света – это только высказывания рассудка о феномене. Но права рассудка ограничены только высказываниями относительно *связей между* феноменами. В этом и лежат глубокие основания, почему Гете, проводя опыты с призмой, *не мог* прийти к признанию теории Ньютона. Призма должна была бы представлять *первое условие* для возникновения цвета. Он же указал еще на другое условие: темноту, присутствие которой еще более необходимо для появления цвета. Призма же в этом случае представляет собой второе условие.

Этими рассуждениями я надеюсь устранить все препятствия, лежащие на пути понимания читателями гетевского учения о цвете. Если бы не искали постоянно этого различия обоих учений о цвете в двух противоречащих друг другу способах изложения, которые хотят затем испытать на справедливость, то уже давно бы гетевское учение о цвете было бы признано в его научном значении. Только тот, кто целиком наполнен ложными в своей основе представлениями, такими, как, например, утверждение, что от восприятия посредством понятийного размышления можно прийти к причине восприятия, тот может задавать такие вопросы, какие задают сегодняшние физики. Но кому действительно ясно, что объяснение явлений суть ничто иное, как *рассмотрение* их в установленной рассудком форме взаимосвязи, тот в *принципе* должен принять гетевское учение о цвете. Ибо оно является следствием правильного воззрения на отношения нашего мышления к природе. Ньютон не имел такого воззрения. Я не собираюсь защищать все отдельные положения гетевского учения о цвете. То, что я хочу здесь утверждать, это только *принцип*. Также не является здесь моей задачей еще не известные во времена Гете явления в учении о цвете выводить из его принципа. Если бы мне посчастливилось иметь достаточно досуга и средств, чтобы написать, на высоте современных достижений естествознания, учение о цвете в гетевском смысле, то только в нем могли бы быть разрешены все эти вопросы. Я бы рассматривал такой труд как самую прекрасную в моей жизни задачу. Это введение я мог посвятить только научно строгому обоснованию гетевского *образа мыслей* в учении о цвете. В последующем мы должны будем еще пролить свет на внутреннее строение этого учения.

### 3. Система естественных наук

Легко может показаться, что мы нашими исследованиями, которые отказывают мышлению в праве заниматься еще чем-либо, кроме сопоставления между собой восприятий, ставим под вопрос самостоятельное значение понятий и идей, которое мы так энергично утверждали вначале. Только неудовлетворительное положение этих исследований может привести к такому взгляду.

Чего достигает мышление, когда оно входит в связь восприятий? Рассмотрим два восприятия А и В. Вначале они даны нам как два свободных от понятий единства. Качества, которые даны моему чувственному восприятию, я не могу превратить в другие посредством какого-либо размышления. Также я не могу найти никаких мыслительных качеств, посредством которых то, что дано мне как чувственная действительность, я мог бы сконструировать, если бы мне не хватало восприятия. Я никогда не смогу создать у слепого представления о качестве «красного», даже если я буду ему это описывать всеми мыслимыми понятийными средствами. *Тем самым, чувственное восприятие имеет в себе нечто, что никогда не входит в понятие; то, что вообще должно стать предметом нашего познания, должно быть воспринято.* Но какую роль играет понятие, которое мы связываем с каким-нибудь чувственным восприятием? Это должно быть, очевидно, совершенно самостоятельным элементом, вносящим что-то новое, которое, хотя и принадлежит к чувственному восприятию, но в нем не проявляется.

Но нет сомнения в том, что это новое «нечто», которое понятие добавляет к чувственному восприятию, провозглашает только то, что соответствует нашей потребности в объяснении. Мы только тогда в состоянии понять какой-нибудь элемент чувственного мира, когда имеем о нем понятие. То, что предлагает нам чувственная действительность, на это мы всегда можем указать; и каждый, кто имеет возможность воспринять именно этот элемент, знает, о чем идет речь. Посредством понятия мы в состоянии сказать нечто о чувственном мире, что не может быть воспринято.

Отсюда непосредственно ясным становится следующее: если бы существо чувственного восприятия исчерпывалось чувственными качествами, тогда мы не могли бы внести нечто полностью новое в форму понятия. Таким образом, чувственное восприятие не представляет собой тотальности, но является только одной его стороной, и именно той, которую мы можем просто наблюдать. Только благодаря понятию нам становится ясным то, что мы наблюдаем. Здесь



мы можем высказать *содержательное* значение того, что в предшествующей главе было развито *методически*. Только посредством понятийного постижения данного в чувственном мире проявляется *что /was/* данного в наблюдении. Мы не можем выразить содержания наблюдаемого, поскольку это содержание исчерпывает себя в *как /wie/* наблюдаемого, т.е. в *форме* его проявления. Вместе с этим в *понятии* мы находим *что*, другое содержание данного нам в чувственном мире в форме наблюдения.

Итак, только в понятии получает мир свое полное содержание. Но мы находим, что понятие, выводя нас за пределы отдельного явления, указывает на связь вещей. Тем самым, то, что в чувственном мире разделено, выступает в отдельностях, для понятия предстает как единое целое. Так посредством нашей естественно-научной методики прорисовывается конечная цель – *монистическое естествознание*, но не абстрактный монизм, который делает предпосылкой единство и затем принудительным образом втискивает туда отдельные факты *конкретного* бытия, но это – конкретный монизм, который шаг за шагом показывает, что кажущаяся множественность чувственного бытия в конце концов проявляется как идеальное единство. Множественность – это только форма, в которой выражает себя единое мировое содержание. Чувства, которые не в состоянии постичь это единое содержание, держатся за множественность, они – прирожденные плюралисты. Мышление же преодолевает множественность и в результате длительной работы возвращается к единому мировому принципу.

Но вид *как* понятие (идея) изживается в чувственном мире, определяя различия в царствах природы. Если чувственно-действительное существо достигает только такого бытия, что оно стоит полностью вне понятия и только находится под властью его, осуществляемой в форме *закона*, во всех своих изменениях, тогда мы назовем это существо *неорганическим*. Все, что происходит с таковым, указывает на влияние другого существа; и то, как оба взаимодействуют между собой, можно объяснить посредством вне их стоящего закона. В этой сфере мы имеем дело с феноменами и законами, которые. Если они первичны, можно назвать *прафеноменами*. В этом случае воспринимаемое понятийно находится вне воспринимаемого многообразия.

Однако чувственное единство само может указывать на нечто, находящееся вне себя; оно может, когда мы хотим его постигнуть, принудить нас к дальнейшим определениям, выходящим за рамки

воспринимаемого. Тогда понятийно постигаемое проявится как чувственное единство. Хотя и то, и другое – понятие и восприятие – не идентичны, но понятие является нам не *вне* чувственного многообразия как закон, но *внутри* его как принцип. В основе его лежит уже больше не чувственно-воспринимаемое, но его пронизывает то, что мы называем *типом*. Тогда мы имеем дело с органической естественной наукой.

Но и здесь понятие проявляется не в собственной своей форме как понятие, но только как *тип*. Но там, где он проявляется не только как пронизывающий явление принцип, но само выступает в собственной понятийной форме, там оно проявляется как *сознание*, там, наконец, вступает в явление то, что на нижней ступени было только в наличии по своему существу. Понятие само становится здесь восприятием. Тем самым, мы имеем здесь дело с самосознающим человеком.

*Закон природы, Тип, Понятие* – это три формы, в которых изживается идеальное. Закон природы абстрактен, он стоит над чувственным многообразием, он господствует в неорганическом естествознании, здесь полностью распадаются идея и действительность. Тип же объединяет оба в одном существе. Духовное становится действующим существом, но оно действует еще не как таковое, оно присутствует там еще не как таковое, но, если хотят его рассматривать согласно его бытию, оно должно быть *созерцаемо* как чувственное. Таково оно в царстве органической природы. Понятие присутствует в воспринимаемой форме. В человеческом сознании понятие само становится воспринимаемым. Созерцание и идея покрывают друг друга. Это также идеальное, доступное наблюдению. Поэтому на этой ступени может прийти также к проявлению идеальное ядро низших ступеней природы. Вместе с человеческим сознанием дана возможность, чтобы все, что на нижних ступенях бытия просто *есть в наличии*, теперь стало явленной действительностью.

#### **4. Система учения о цвете.**

Деятельность Гете падает на то время, когда духовной жизнью мощно овладело стремление к абсолютному, в себе самом находящему собственное удовлетворение, знанию. Познание снова со священным рвением устремилось к тому, чтобы испытать все средства, позволяющие приблизиться к решению высших вопросов. Время восточной теософии, Платона и Аристотеля, затем Декарта и Спинозы, в предшествующие исторические эпохи представляло такие же периоды внутреннего углубления. Гете не мыслим без Канта, Фихте,

Шеллинга и Гегеля. Если этим духовным личностям был свойствен взгляд в глубину, если они направляли свои взоры на высшее, то он устремлял свой взгляд на вещи непосредственной действительности. Но в самом этом его созерцании лежит нечто от той глубины. Гете упражнял свой взгляд в созерцании природы. Дух того времени как бы разлил свои флюиды над его рассмотрением природы. В этом и есть причина того, что при рассмотрении отдельных частных мы узнаем мощное единое направление. Гетевская наука всегда ориентирована на центральное.

Более чем где-либо мы можем почувствовать это в гетевском учении о цвете. Оно ведь, наряду с опытами по метаморфозу растений, единственно дано как единое замкнутое целое /в себе самом заключенное целое/. И какую же строго замкнутую, как этого требует сама природа объекта, систему оно представляет!

Давайте рассмотрим это строение в его внутренних чертах. Для того, чтобы нечто, имеющее основу в природе, пришло к проявлению, необходимым условием является наличие органа, в котором оно будет представлено. Хотя вечные, благородные законы природы и господствовали бы, даже если бы они и не были представлены в человеческом духе, однако явление их было бы невозможно. Они были бы просто существом, но не были бы проявлением. Так же обстояло бы дело и с миром света и цвета, если бы на него не был направлен воспринимающий глаз. Про цвет нельзя, на манер Шопенгауэра, думать так, будто он производится глазом, соответственно сущности глаза, но в глазу есть возможность для того, чтобы проявился цвет. Глаз не обуславливает свет, но является причиной его проявления.

Здесь вступает в силу учение о цвете. Оно должно исследовать глаз, его природу. Поэтому в начале Гете ставит физиологическое учение о цвете. Но его исследование существенно отлично от того, что понимают под этим названием в оптике. Гете не собирается объяснять функции глаза, исходя из его строения, но он хочет наблюдать глаз при различных условиях, чтобы прийти к познанию его способностей и возможностей. Его подход здесь существенно *созерцательный*. Что происходит, когда на глаз действуют свет и тьма? Что, если в поле зрения попадают ограниченные образы? Он не спрашивает вначале, какие процессы разыгрываются в глазу, когда осуществляется то или иное восприятие, но он старается установить то, что посредством глаза осуществляется в *живом* зрительном акте. Для его целей это единственно важный вопрос. Другой вопрос, строго говоря, принадлежит не области физиологического учения о цвете, но скорее

учению о человеческом организме, т. е. общей физиологии. Гете имеет дело только с глазом, поскольку он видит, но не пытается объяснить зрение на основе таких наблюдений, которые мы можем сделать лишь на мертвом глазу.

Отсюда он переходит к объективным процессам, которые обуславливают цветовые явления. И здесь важно отметить, что Гете под этими объективными явлениями понимает не недоступные больше восприятию гипотетические вещественные процессы или процессы движения, но он остается в пределах воспринимаемого мира. Его *физическое учение о цвете*, составляющее вторую часть, определяет условия, независимые от глаза и связанные с возникновением цвета. Но при этом эти условия все еще остаются восприятиями. Здесь он исследует, как с помощью призмы, линзы и т. д. в свете возникает цвет. Но он постоянно держится того, чтобы цвет в его становлении проследить как таковой, наблюдать, как он возникает сам по себе, независимо от тел.

И только в одной главе, *химическом учении о цвете*, он переходит к фиксированным на телах цветах. Если в *физиологическом* учении о цвете дается ответ на вопрос, как вообще может цвет прийти к явлению, в *физическом* учении – как возникают цвета при внешних условиях, то здесь он отвечает на вопрос, как проявляется телесный мир как цветной.

Так шествует Гете от рассмотрения цвета как атрибута мира явлений к нему самому как проявляющемуся в этом атрибуте. Но он не останавливается на этом, он рассматривает высшие отношения цветного телесного мира к душе в главе «Чувственно-нравственное действие цвета».

Это суть строгий замкнутый путь науки: от субъекта, как условия, снова к субъекту, как к существу, удовлетворенного в своем мире и своим миром.

Кто не узнает здесь тенденцию времени – движения от субъекта к объекту и снова к субъекту, которую Гегель положил в основу архитектоники всей своей системы.

В этом смысле существует единственное собственно-оптическое главное произведение Гете: «Entwurf einer Farbenlehre»<sup>lxxii</sup>. Оба других произведения «Beitrage zur Optik»<sup>lxxiii</sup> и «Elemente der Farbenlehre»<sup>lxxiv</sup> могут рассматриваться как вводные. «Enthüllungen der Theorie Newtons»<sup>lxxv</sup> – это полемическое приложение к его работам.

## 5. Гетевское понятие пространства.

Поскольку только при условии полного совпадения нашего мировоззрения с гетевским воззрением на *пространство* возможно полное понимание его физических работ, мы разовьем здесь это воззрение. Кто хочет прийти к этому воззрению, тот должен из предыдущих рассуждений согласиться со следующими положениями:

1. Вещи, которые в опыте даны нам как отдельные, находятся между собой во внутренней связи. Они в действительности находятся в единой мировой связи. В нас живет единый общий принцип.
2. Когда наш дух подступает к вещам и стремится разрозненное охватить единой духовной связью, то понятийное единство, которое он устанавливает, не навязывается им внешне, но извлечено из внутреннего существа самой природы. Человеческое познание – это не вне вещей разыгрывающийся, исходящий из голого субъективного произвола, процесс, но то, что в нашем духе выступает как закон природы, что изживается в нашей душе, это сердечный пульс самого мироздания.

Для наших целей мы рассмотрим самые внешние отношения, которые наш дух устанавливает между опытными объектами. Мы рассмотрим простейший случай, когда опыт побуждает нас к духовной работе. Пусть нам будут даны два простейших элемента мира явлений. Чтобы не усложнять наши исследования, возьмем наипростейшее, например, две светящиеся точки. Отвлечемся от того, что в каждой из этих светящихся точек мы, возможно, имеем нечто сложное. Отвлечемся также от качеств конкретных элементов чувственного мира и примем к рассмотрению только то обстоятельство, что мы имеем перед собой два разделенных, т.е. являющихся для чувств разделенными, элемента. Два фактора, каждый из которых может произвести впечатление на наши чувства – это все, что является нашей предпосылкой. Далее условимся, что бытие одного из этих факторов не исключает бытие другого. *Один* и тот же орган восприятия может воспринять оба.

А именно, если мы примем, что *бытие* одного элемента каким-нибудь образом зависит от бытия другого, то перед нами будет другая проблема, отличная от той, которую мы собираемся обсуждать в этом разделе. Если бытие А таково, что оно исключает бытие В, но оба эти существа связаны между собой, тогда А и В находятся во временном *отношении*. Ибо зависимость В от А обуславливает (если

одновременно условиться, что бытие В исключает бытие А), что последнее предшествует первому. Но это уже другая проблема.

Для нашей же цели мы такие отношения рассматривать не будем. Условимся, что вещи, с которыми мы имеем дело, с точки зрения их бытия, не исключают друг друга, а /сосуществуют, т.е./ являются самостоятельными, совместными существами. Если мы отвлечемся от всех отношений, обусловленных их внутренней природой, то останется только то, что я могу переходить от одного к другому. Я могу от одного элемента опыта перейти к другому. Никто не усомнится, что такое отношение между вещами может быть установлено, не вдаваясь в их свойства, в само их существо. Тому, кто спросит, какой переход можно найти от одной вещи к другой, причем обе эти вещи при этом остаются совершенно неизменными, безусловно можно дать ответ: *пространство*. Всякие другие отношения должны опираться на качественные различия рассматриваемых предметов. Только пространство указывает ни на что иное, как на то, что вещи *обособлены*. Когда я говорю: А вверху, В внизу, то мне совершенно безразлично, чем являются А и В. Я не связываю с ними никакого иного представления, кроме того, что они суть разделенные факторы доступного моим чувствам мира. Чего хочет наш дух, подступающий к опыту? Он хочет преодолеть обособленность, он хочет показать, что в отдельном видна сила целого. При пространственном созерцании он хочет преодолеть только обособленность как таковую. Он хочет установить *самые общие* отношения. То, что А и В не представляют каждый сам по себе отдельного мира, но принадлежат одной общности, об этом говорит пространственное созерцание. Это смысл рядоположенности. Если бы каждая вещь была существом для себя, то не было бы никакой рядоположенности. Я бы тогда не смог установить вообще никакого отношения между существами.

Рассмотрим дальше, что следует из этого установления внешнего отношения между двумя отдельными элементами. Два элемента я могу мыслить находящимися в таком отношении только одним способом. Я мыслю А *наряду* с В. То же самое могу я сделать с двумя другими элементами чувственного мира, с С и D. Теперь я хочу отвлечься от элементов А, В, С и D и сравнить между собой эти два конкретных отношения. Ясно, что эти две сущности я могу так же привести в отношения друг с другом, как я делаю это с А и В. То, отношение чего друг к другу я рассматриваю, это конкретные отношения. Я могу назвать их «а» и «b». Если я продвинусь еще на шаг дальше, то я могу теперь рассматривать отношение «а» к «b». Но здесь я уже теряю

всякое особенное. Когда я рассматриваю «а», я уже не нахожу более особенных А и В, относящихся друг к другу, так же как и при «b». В обоих я нахожу ничто иное как то, что вообще может относиться друг к другу. Это определение совершенно одинаково как для «а», так и для «b». То, что мне позволяет еще различать «а» и «b», это то, что они указывают на А, В, С и D. Если я удалю этот остаток особенности и буду иметь только отношение «а» и «b», т.е., то обстоятельство, что они вообще могут относиться друг к другу, тогда я приду к совершенно общему для пространственных отношений, которые я взял за исходную точку. Дальше я уже идти не могу. Я достиг того, к чему стремился: само пространство стоит пред моею душой.

*В этом лежит тайна трех измерений.* То, что мы сейчас проделали с пространственным представлением, это всего лишь специальный случай всегда нами применяемого метода, когда мы созерцательно подходим к вещам. Мы ставим конкретные объекты под общую точку зрения. Тем самым мы получаем понятия об отдельных вещах. Эти понятия мы снова рассматриваем с той же точки зрения, так что имеем уже понятие о понятиях; когда мы уже связываем эти последние, тогда они сплавляются в то идеальное единство, которое уже имеет дело ни с чем иным, как только с самим собой, взятым с определенной точки зрения. Приведем один особенный пример. Я знаю двух людей, А и В. Я рассматриваю их с точки зрения дружбы. В этом случае я получаю определенное понятие «а» о дружбе обоих этих людей. Я рассматриваю двух других людей, С и D, с той же точки зрения. Я получаю другое понятие «в» об этой дружбе. Теперь я могу пойти дальше и найти отношение между собой обоих этих понятий дружбы. То, что остается, когда я отвлекся от всего полученного мной конкретного, это *понятие дружбы вообще*. Я могу еще его углубить, если я рассмотрю с той же точки зрения людей Е и F, а также G и H. В этом, как и во многих других случаях, сохраняется *понятие дружбы вообще*. Но все эти понятия по существу идентичны друг другу, и если я рассматриваю их с одной и той же точки зрения, то оказывается, что я нашел единство. Я снова вернулся к тому, с чего начал.

Итак, пространство – это воззрение на вещи, способ, которым наш дух собирает их в единство. Три измерения играют при этом следующую роль. Первое измерение устанавливает отношение между двумя чувственными восприятиями, т.е., оно суть *конкретное представление*. Второе измерение соотносит два конкретных представления друг с другом и переходит поэтому в область *абстракции*. И, наконец, третье измерение устанавливает еще

идеальное *единство* между абстракциями. Поэтому неправильно три измерения считать совершенно равноценными. Какое из измерений будет первым, естественно, зависит от воспринятых элементов. Но тогда другое получит уже совершенно определенное, отличное от первого, значение. Кант совершенно ошибочно считал, что пространство постигается как тотум, тогда как на самом деле оно является понятийно в себе определенным существом.

До сих пор мы говорили о пространстве как об отношении. Но теперь спросим: существует ли только это отношение рядоположенности? Или существует абсолютная определенность места для всякой вещи? Этот вопрос совершенно не затронут вышеприведенными рассуждениями. Но исследуем, существует ли такое отношение местоположений, такое определенное «здесь»? Но это будет ничто иное, как если я укажу на такой объект, который будет непосредственно соседствовать с данным. «Здесь» означает соседство с выбранным мною объектом. Но, тем самым, и абсолютное задание места приводит к *пространственному* отношению. Тем самым, предпринятое исследование закончено.

Теперь зададим совершенно определенный вопрос: что же такое, в свете предшествующих исследований, пространство? Ничто иное, как свойственная вещам необходимость преодолевать свою обособленность совершенно внешним образом, безотносительно к их собственному существу, способ объединить их в чисто внешнее единство. Т.е., пространство – это способ постигать мир как единство. Пространство – это идея, а не созерцание, как это казалось Канту.

## **6. Гете, Ньютон и физики.**

Когда Гете приступил к рассмотрению существа цвета, то привел его к этому предмету, в основном, интерес к искусству. Его интуитивный дух скоро познал, что использование цвета в живописи подчиняется глубоким законам. В чем состоит эта закономерность, этого он не мог найти сам, поскольку он двигался в области живописи, лишь теоретизируя, и ни один из художников не мог дать ему удовлетворительных объяснений. Художники лишь знали практически, как смешивать краски и как их применять при написании картины, но не могли выразить свои знания в понятиях. Когда в Италии Гете наблюдал не только великолепные произведения живописи, но также яркие краски природы, в нем особенно сильно пробудилось стремление к познанию природных законов существа цвета.



Историческую сторону сам Гете подробно изложил в «Истории учения о цвете»<sup>lxxvi</sup>. Здесь мы рассматриваем только психологическую и объективную стороны.

Вскоре после возвращения из Италии Гете приступил к изучению цвета. Тогда он уже пришел к величественной мысли о метаморфозе органического мира. К этому времени, благодаря открытию им межчелюстной кости, он пришел к воззрению о единстве всего бытия природы. Отдельное представлялось ему особенной модификацией идеального принципа, который господствует во всей природе. Уже в своих письмах из Италии он говорил, что растение только потому и является растением, что несет в себе «идею растения». Эта идея представлялась ему как нечто конкретное, как наполненное духовным содержанием единство во всех отдельных растениях. Эта идея не могла быть постигнута телесными глазами, но только глазами духа. Тот, кто может ее видеть – видит ее в каждом растении.

Тем самым все царство растений, а при дальнейшем развитии этого воззрения – и все царство природы вообще, – представлялось ему как постигаемое духом единство.

Но никто не может из голой идеи сконструировать множественность, представленную /предстоящую/ внешним чувствам. Идею может постигать интуитивный дух. Отдельные же облики будут доступны ему лишь тогда, когда он направит чувства на внешнее, когда он наблюдает, созерцает. Почему модификация идеи именно так, а не иначе, выступает как чувственная действительность, – основания для этого должны быть не измышлены, но *найдены* в царстве действительности.

Это присущее Гете мировоззрение лучше всего будет назвать *эмпирическим идеализмом*. В общем, словесно, оно может быть выражено так: *«В основе вещей, принадлежащих некоей чувственной множественности, поскольку они суть одного вида, лежит духовное единство, которое осуществляет эту принадлежность одному виду и взаимную принадлежность»*.

Отправляясь от этой точки зрения, Гете встал перед вопросом: Какое духовное единство лежит в основе множественности цветовых восприятий? Что воспринимаю я в *каждой* модификации цвета? И тогда ему стало ясно, что необходимой основой всякого цвета является свет, без света нет цвета. Итак, цвет – это модификация света. И теперь ему нужно было найти в действительности тот элемент, который модифицирует, специфицирует свет. Гете обнаружил, что этим элементом является лишенная света материя, действительная темнота

/сущностная тьма/, короче говоря, противоположное свету. Таким образом, всякий цвет представлялся ему светом, модифицированным посредством темноты. Совершенно ошибочно представлять себе, что Гете в качестве света рассматривал солнечный свет, обычный «белый свет». Только то обстоятельство, что ученые не смогли освободиться от этого представления и рассматривали такой сложный по составу солнечный свет как представитель света как такового, затруднило понимание гетевского учения о цвете. Свет, как понимал его Гете, и как он противостоит темноте как своей противоположности, – это чисто духовная сущность, просто общее всем цветовым ощущениям. Хотя Гете нигде и не высказывал такой мысли, но его учение о цвете изложено таким образом, что понимать его можно только так. И хотя он для подтверждения своей теории экспериментировал с солнечным светом, но причиной этому было то, что солнечный свет, хотя и является результатом сложных процессов, которые разворачиваются в теле Солнца, но для нас представляется как единство, которое все свои части несет в себе скрытыми. То, что с помощью солнечного света мы получаем для учения о цвете, это только приближение к действительности. Теорию Гете надо понимать не так, как если бы согласно ей в каждом цвете содержался свет и темнота. Нет, в действительности то, что является нашему глазу, это только определенные цветовые нюансы. Только дух может разделить эти чувственные факты на две духовные сущности: свет и не-свет.

Внешние устройства, посредством которых это происходит, материальные процессы в материи, этим ни в малейшей степени не затронуты. Это совсем другое дело. То, что в эфире происходит колебательный процесс, когда мы видим «красное», это не отрицается. Но то, что реально осуществляет восприятие, как мы уже показали, не имеет ничего общего с *существом содержания*.

Можно привести следующее возражение: можно указать, что в ощущении все является субъективным, и только процесс движения, лежащий в основе его, реально существует вне нашего мозга. Тогда вообще нельзя говорить о *физической теории* восприятия, но только о теории лежащих в основе восприятия процессов движения. С этим доказательством дело обстоит примерно так: если кто-нибудь из некоего места А посылает мне телеграмму в место В, тогда то, что от этой телеграммы попадает в мои руки, все без остатка возникло в В. В пункте В находится телеграфист, он пишет на бумаге, которая никогда не была в А, чернилами, которые никогда не были в А. Короче говоря, можно доказать, что в том, что мне предлагается, совсем ничего нет от

А. Однако все то, что исходит от В, совершенно безразлично для *содержания*, для существа телеграммы. То, что для меня является существенным, сообщается мне посредством В. Но если я хочу объяснить содержание телеграммы, тогда я должен совершенно отвлечься от того, что затронуто В.

Таким же образом обстоит дело с миром глаза. Теория должна распространяться на воспринимаемое глазом и должна внутри него /т.е. **внутри воспринимаемого глазом, а не внутри самого глаза – Р.И./** исследовать взаимосвязи. Материальные пространственно-временные процессы могут быть очень важными для *осуществления* восприятия, но с существом его они не имеют ничего общего.

Так же обстоит дело сегодня с многократно обсуждавшимся вопросом: не лежит ли в основе различных природных явлений одна и та же форма движения в эфире? Герц показал, что распространение электрического действия в пространстве подчиняется тем же самым законам, как и распространение света. Отсюда можно заключить, что волны, являющиеся носителями света, лежат в основе также и электричества. Было уже показано, что в солнечном спектре действует только один вид волнового движения, который, в зависимости от того, на какой реагент он падает (тепловой, световой или химический), производит тепловое, световое или химическое действие.

Но это заранее ясно. Если исследовать, что происходит в пространстве в то время, как оно передает обсуждаемую нами сущность, то мы придем *единственно* к движению. Ибо среда, в которой возможно *только* движение, будет на все реагировать только движением. А также все, что она передает, она осуществляет посредством движения. Если я затем исследую формы этого движения, то я все равно не узнаю того, что суть передаваемое, но лишь то, каким образом оно мне передается. Просто бессмысленно говорить, что тепло или свет есть движение.

Гете сам не отрицал волновой теории и не видел в ней ничего, что нельзя было бы привести в соответствие с его выводами о существовании цвета.

Нужно только освободиться от представления, что свет и тьма у Гете являются реальными существами, но их нужно рассматривать как принципы, духовные сущности, тогда мы получим совсем другой взгляд на его учение о цвете, отличный от общепринятого. Если с точки зрения Ньютона свет понимают как смесь всех цветов, то тогда исчезает понятие о конкретном существе света. Оно полностью расплывается в пустом общем представлении, которому в

действительности ничего не соответствует. Такие абстракции были чужды мировоззрению Гете. Для него каждое представление должно было иметь *конкретное* содержание. Для него не прекращалось «конкретное» и при рассмотрении «физического».

Для света в современной физике нет никакого понятия. Она знает только специфицированный свет, т.е. цвета, которые в определенной смеси дают впечатление белого. Но это «белое» не должно идентифицироваться со светом. Что такое «свет» в гетевском смысле, современная физика не знает, еще менее она знает «тьму». Тем самым, учение о цвете Гете движется в такой области, которая совершенно не затронута системой понятий физиков. Физикам просто неизвестны все основные понятия гетевского учения о цвете. Поэтому со своей точки зрения они просто не могут судить об этой теории. Гете начинается там, где прекращается физика.

Поверхностное понимание существа вопроса является причиной того, что постоянно говорят об отношении Гете к Ньютону и к современной физике, не думая при этом, что тем самым указывают на два совершенно различных способа рассмотрения мира.

Я уверен, что те, кто правильно поймут наши объяснения относительно природы чувственных ощущений, получат впечатление от гетевского учения о цвете, совпадающее с описанным. Но те, кто не примет эту нашу основополагающую теорию, те останутся на позициях оптики и, тем самым, отклонят гетевское учение о цвете.

## XVII. Гете против атомизма.

### 1.

Сегодня много говорят о плодотворном развитии наук в XIX столетии. Я думаю, что правильнее будет говорить о важнейших открытиях и практическом применении этих открытий. Что же касается основополагающих представлений, посредством которых современное естествознание пытается *постичь* мир опыта, то я считаю их нездоровыми и недостаточными для энергичного мышления. Об этом я уже говорил ранее. В последнее время именитый современный естествоиспытатель Вильгельм Освальд выражал те же взгляды<sup>lxxvii</sup>. Он говорил: «От математика до практикующего врача каждый естественнонаучно мыслящий человек на вопрос, как ему представляется устроенным мир «внутри», скажет, что вещи состоят из

движущихся атомов, между которыми действуют силы, представляющие последнюю реальность, и из этих атомов состоят отдельные явления. Сотни раз можно прочесть и услышать это предложение, что для физического мира невозможно найти другого понимания, кроме того, которое приводит к «механике атомов»; материя и движение кажутся последними понятиями, к которым может быть приведена множественность природных явлений. Такое постижение может быть названо научным материализмом». Я уже говорил, что современные физические представления несостоятельны. То же самое выражает Освальд следующими словами: *«Что этот механический взгляд на мир не достигает цели, для которой он был создан, поскольку он вступает в противоречие с несомненной общеизвестной и признанной истиной»*. Совпадение выводов Освальда и моих собственных заходит еще дальше. Я сказал: *«Чувственный образ мира – это сумма метаморфизированных содержаний восприятия без лежащей в основе их материи»*. Освальд говорит: *«Но если мы представим себе, что все, что мы знаем об определенном веществе, является знанием его свойств, то мы увидим, что утверждение, что определенное вещество, хотя и есть в наличии, но не обладает более никакими из его свойств, недалеко стоит от чистого нонсенса. Действительно, это чисто формальное соглашение служит только для того, чтобы обычные факты химических явлений, в особенности стехиометрические законы, связать с произвольными понятиями неизменяемой в себе материи»*. Также мы читаем у него следующее: *«Такие рассуждения побудили меня всякую теорию природы, которая принципиально выходит за рамки воспринимаемого мира, отклонять как неверную, и единственно в чувственном мире искать объект естествознания»*. То же нахожу я в лекциях Освальда: что знаем мы о физическом мире? Очевидно, только то, что сообщил нам о нем наш аппарат органов чувств». *«Реальности, обнаруженные и измененные величины, привести в определенные отношения так, что если даны одни, то другие могут быть выведены из них, - это и есть задача науки, и она может быть решена не построением какого-нибудь гипотетического образа, но только определением всесторонних отношений зависимости между измеримыми величинами»*. Если отвлечься от того, что Освальд говорит в духе современного естествоиспытателя и поэтому в чувственном мире видит только наблюдаемые и измеряемые величины, то его воззрение полностью соответствует моему, как высказано было мною в предложении:

«Теория должна распространяться на воспринимаемое и *среди* него /в нем самом – Р.И./ искать взаимосвязи».

В моих рассуждениях относительно гетевского учения о цвете я веду ту же самую борьбу против основных современных естественнонаучных представлений, какую вел профессор Освальд в своей лекции «Преодоление научного материализма». Но то, что я ставлю на место этих основных представлений, не всегда согласуется с установкой Освальда. Ибо он берет исходной точкой, как это ниже будет показано, те же самые поверхностные представления, какими пользуются его противники – научные материалисты. Я говорил также, что основные представления современного воззрения на естествознание являются причиной нездорового осуждения гетевского учения о цвете.

Я хочу теперь основательно заняться современным воззрением на природу. Я постараюсь узнать, здоровое оно или нет, рассматривая цели. Которое оно ставит перед собой.

Не будет ошибкой, если основную формулу, по которой современное воззрение на природу судит о мире восприятий, высказать словами Декарта: «Когда я внимательно изучаю телесные вещи, то я нахожу, что они содержат довольно мало того, что я могу видеть ясно и отчетливо, а именно, величину, т.е. протяженность в длину, глубину и ширину; форму, которая определяется границами этой протяженности; положение, которым характеризуются различные тела между собой; и движение, или изменение этого положение, к которому можно причислить /присовокупить?/ субстанцию, длительность и число /количество?/. Что же касается других свойств, таких. Как свет, цвет, тон, запах. Вкус, тепло, холод, и прочее, то они вступают в мой дух такими *смутными и спутанными*, что я не знаю, истинны они или ложны, т.е. я не знаю, являются ли идеи, которые я получаю от этих предметов, в самом деле идеями о каких-то реальных вещах, или же они представляют собой химерические существа, которых не существует». Приверженцы современных воззрений на природу настолько привыкли мыслить в духе этого предложения Декарта, что любой другой образ мыслей они едва ли найдут заслуживающим внимания. Они говорят: «То, что воспринимается как свет, вызвано определенным процессом движения, который может быть выражен математической формулой». Если в мире явлений возникает цвет, то они приводят его к колебательному движению и рассчитывают число колебаний за определенный промежуток времени. Им кажется, что весь чувственный мир будет объяснен, если все восприятия привести к

отношениям, которые могут быть выражены такими математическими формулами. Тот, кто мог бы дать такое объяснение, тот достиг бы, по мнению таких ученых, высшего из того, что возможно для человека, в отношении познания природных явлений. Дюбуа Раймон, один из представителей таких ученых, говорит о таком человеке: «Им были бы исчислены волосы на нашей голове, и ни один воробей не упал бы на землю без того, чтобы этот человек не знал об этом»<sup>lxxviii</sup>. Превратить мир в расчетную задачу – это идеал для современного воззрения на природу.

Поскольку нужны определенные силы для того, чтобы привести в движение частицы этой материи, то современные ученые естествоиспытатели включают в состав элементов также *силы*, с помощью которых объясняют мир, и Дюбуа Раймон говорит: «Познание природы – это приведение изменений в телесном мире к движению атомов, которое осуществляется посредством независимых от времени центральных сил, или растворение явлений природы в *механике атомов*» Посредством введения понятия силы математика переходит в механику.

Современные философы настолько подпали под влияние ученых-естественников, что потеряли всякое мужество, необходимое в самостоятельном мышлении. Они безоговорочно принимают основоположения естествоиспытателей. Один из видных немецких философов Вундт говорит в своей «Логике»: «В приложении основоположения, что вследствие неизменяемости материи все природные процессы суть движение, физика находит свою цель в полном переводе их в процессы *прикладной механики*».

Дюбуа Раймон считает: «Это психологически-опытный факт, что там, где достигается такое полное растворение /природных процессов в механике атомов/, там наша потребность в каузальности полностью находит свое удовлетворение!. Это могло быть опытным фактом для Дюбуа Раймона, но нужно заметить, что есть еще и другие люди, которые не чувствуют себя удовлетворенными таким банальным объяснением телесного мира, которое имеет в виду Дюбуа Раймон.

К числу таких других людей принадлежит Гете. Тому, чья потребность в каузальности удовлетворяется сведением природных явлений к механике атомов, тому недостает органа для понимания Гете.

## 2.

Величина, форма, положение, движение, сила и т.д. являются такими же восприятиями, как свет, цвет, тон, запах, вкус, тепло, холод и т.д. Тот, кто величину некоей вещи отделяет от остальных свойств и рассматривает ее саму по себе, тот уже имеет дело не с *действительной вещью*, но с рассудочной абстракцией. Это самое бессмысленное из того, что можно помыслить, когда мы абстракции, извлеченной из чувственного восприятия, приписываем большую степень реальности, чем самому предмету чувственного восприятия. Пространственные и числовые отношения не имеют никакого преимущества перед другими чувственными восприятиями, кроме большей простоты и легкой обозримости. На этой простоте и обозримости зиждется надежность математических наук. И если современное воззрение на природу стремится привести все явления телесного мира к математическому и механическому способу выражения, то причиной этого является удобство в оперировании математическими и механическими понятиями. И человеческое мышление склоняется к такому удобству. Это можно видеть в упомянутой лекции Освальда. Этот естествоиспытатель хочет на место материи и силы поставить *энергию*. Послушаем же его: «Каково условие, чтобы начал действовать наш чувственный инструмент? Мы как угодно можем крутить и вертеть этот предмет, но не найдем ничего кроме того, что чувственный инструмент реагирует на разницу энергии между нами и окружающей средой. В мире, температура которого была бы повсюду равна температуре нашего тела, мы ничего не могли бы узнать о теплоте, так же как мы не имеем никакого ощущения от постоянного атмосферного давления, при котором мы живем; и только когда в пространстве давление меняется, мы его познаем». И далее: «Представьте себе, что вы получили удар палкой! Что вы почувствуете тогда – палку или энергию? Ответ может быть только один: *энергию*. Ведь палка – это самая безобидная вещь на свете, пока она меня не ударила. Но мы можем также наткнуться на находящуюся в покое палку! Совершенно верно: то, что мы ощущаем, – это, как мы уже говорили, различие состояний энергии относительно нашего чувственного аппарата, и поэтому безразлично, палка ли ударила нас или мы ударились о палку. Если мы с палкой имеем одинаковую. Направленную в одну сторону скорость, то палка для моих чувств просто не существует, ибо она не может вступить со мной в соприкосновение, и поэтому не возникает разности энергий». Эти рассуждения показывают, что Освальд из области мира восприятий



обособил энергию, т.е. абстрагировался от всего, что не является энергией. Все воспринимаемое он приводит к единственному свойству воспринимаемого – к проявлению энергии, к абстрактному понятию. Привязанность Освальда к современным естественнонаучным привычкам здесь очевидна. Так же и он, если его спросить об этом, не сможет ничего привести в обоснование своих выводов, кроме того, что это для него является психологическим опытным фактом, что его потребность к каузальности будет удовлетворена, если он все природные явления выразит *энергетически*. В сущности, безразлично, приводит ли Дюбуа Раймон природные явления к механике атомов или Освальд приводит их к энергии. И то, и другое происходит из склонности человеческого мышления к удобству.

Освальд говорит в заключение своей лекции: «Является ли понятие энергии, необходимое и полезное для понимания природы, достаточным для этой цели / а именно, для объяснения телесного мира/? Или есть явления, которые не полностью могут быть представлены известными энергетическими законами? ... Мне кажется, что ответственность, которую я беру на себя, излагая вам свои рассуждения, заставляет меня ответить на эти вопросы: *нет*. Как ни велики преимущества, которые имеет энергетическое описание мира перед механическим и математическим, но можно уже сейчас, как мне кажется, отметить некоторые пункты, которые не полностью покрываются известными основоположениями энергетики, и которые, тем самым, указывают на принципы, которые выходят за рамки энергетики. Энергетика будет продолжать существовать наряду с этими новыми положениями. Только в будущем она не будет представлять собой всеобъемлющий принцип для овладения природными явлениями, но будет рассматриваться как частный случай еще более общих отношений, *форму которых мы едва ли можем предчувствовать в наше время*».

### 3.

Если бы наши ученые-естественники читали также сочинения людей, стоящих вне их гильдии, то профессор Освальд не мог бы сделать такого замечания. Ибо уже в 1891 году, в упомянутом введении в гетевское учение о цвете, я говорил, что о таких «формах мы можем иметь даже больше, чем предчувствие, и что в развитии основных

естественнонаучных представлений Гете заключается задача естествознания будущего».

Так же, как явления телесного мира не могут быть разрешены в механику атомов, так же они не могут быть разрешены в форму энергетических отношений. Посредством таких методов может быть достигнуто только то, что внимание будет отвлечено от содержания действительного чувственного мира и повернуто в сторону недействительных абстракций, нищенский фонд свойств которых взят из того же чувственного мира. Нельзя одну группу свойств чувственного мира: свет, цвет, тон, запах, вкус и т.д. объяснять, сводя их к другой группе свойств того же чувственного мира: величине, форме, положению, числу /количеству/, энергии и т.д. Не «разрешение» одного вида свойств в другой должно стать задачей естествознания, а отыскание связей и отношений между воспринятыми свойствами чувственного мира. Мы обнаруживаем тогда определенные условия, при которых одно чувственное восприятие с необходимостью влечет за собой другое. Мы находим, что между определенными явлениями существует более тесная связь, чем между другими. Мы уже больше не связываем явления между собой так, как это представляется голому наблюдению. Ибо мы познаем, что определенные связи явлений являются *необходимыми*. Им противостоят другие связи как *случайные*. Необходимые взаимосвязи между явлениями Гете называет *прафеноменами*.

Выражение прафеномена и состоит в том, что об одном чувственном восприятии говорят, что оно необходимо вызывает другое. Это выражение и есть то, что называют *законом природы*. Когда говорят: «При нагревании тела расширяются», - то тем самым выражают необходимую связь между явлениями чувственного мира (теплота, расширение). Познается *прафеномен* и выражается в форме *закона природы*. Прафеноменами являются искомые Освальдом формы для общих отношений неорганической природы.

Законы математики и механики – это выражение прафеноменов, так же, как и законы, которые в одну формулу сводят и другие чувственные связи. Когда Кирхгофф говорит: «Задача механики заключается в *полном и простейшем* описании движений, встречающихся в природе», то он заблуждается. Механика описывает встречающиеся в природе движения не только полностью и простейшим образом, но она отыскивает определенные необходимые процессы движения, которые она выделяет из общей суммы природных движений, и определяет эти необходимые процессы движения как

*механические законы.* Можно считать вершиной бездумности тот факт, что это предложение Кирхгоффа все снова и снова повторяется как нечто значительное, не чувствуя того, что с ним вступает в противоречие принятие простейших основных законов механики.

Прафеномен представляет собой необходимую связь элементов мира восприятий. Поэтому вряд ли можно сказать что-нибудь более нелепое, чем Гельмгольц в своей речи на веймарском собрании, посвященном Гете, 11 июня 1892 года: «Можно сожалеть, что Гете была неизвестна уже открытая к тому времени Гюйгенсом волновая теория света, она дала бы ему в руки более правильный и наглядный прафеномен, чем этот едва ли подходящий сюда и спутанный процесс прохождения света через мутные среды»<sup>lxxix</sup>.

Итак, невоспринимаемое волновое движение, которое примысливается к световым явлениям сторонниками современного воззрения на природу, должно было дать в руки Гете более правильный и наглядный «прафеномен», чем ни в коем случае не запутанный, но разыгрывающийся перед нашими глазами процесс, который состоит в том, что свет, проходя через замутненную среду, выглядит желтым, а темнота, наблюдаемая через подсвеченную среду, видится голубой. Понятие растворения чувственно воспринимаемых процессов в чувственно не воспринимаемых механических движениях настолько стало привычным у современных физиков, что они совершенно не чувствуют, что на место действительности они ставят абстракцию. Высказывания, подобные Гумбольтову, можно делать, только изъясив из трудов Гете все предложения, подобные следующим: «Самым высшим постижением было бы видеть в фактическом, что это уже теория. Голубизна неба открывает нам основной закон хроматики. *Не надо искать ничего за феноменами, они сами суть учение.* Гете остается внутри мира явлений, современные физики вырывают куски из мира явлений и помещают их за феноменами, чтобы потом, исходя из этой гипотетической реальности, отклонять действительно опытно-воспринимаемые феномены.

#### 4.

Некоторые современные физики утверждают, что в понятие подвижной материи они не вкладывают никакого смысла, выходящего за пределы опыта. Один из них, создавший замечательное художественное произведение, одновременно является приверженцем и механистического учения о природе, и индийской мистики, Антон

Лампа<sup>lxxx</sup>, заметил в отношении рассуждений Освальда, что он «ведет сражение, как некогда храбрый рыцарь с ветряными мельницами. Где же мощь научного (Освальд считает – естественнонаучного) материализма? Ее нет. Существует так называемый естественнонаучный материализм господ Бюхнера, Фохта, Молешотта, в самом же естествознании его нет, в естествознании он никогда не был у себя дома. Это Освальд совершенно просмотрел, иначе он боролся бы просто против *механического* способа постижения, что он, вследствие своего непонимания, делал только попутно, что без своего заблуждения он, возможно, вообще бы не делал. Возможно ли помыслить, чтобы исследование природы, которое идет путем, проложенным Кирхгоффом, можно было бы постигать в том смысле, как это делают материалисты? Это невозможно, это очевидное противоречие. Понятие материи, так же, как и ее сил, может быть введено только для удовлетворения требования наиболее простого описания или, выражаясь в духе Канта, иметь просто эмпирический смысл. И если какой-нибудь естествоиспытатель со словом материя свяжет какое-нибудь выходящее за рамки понятие, то он делает это не как естествоиспытатель, но как материалистический философ».

Антон Лампа, в свете сказанного им, представляет собой тип нормального современного естествоиспытателя. Он применяет механический метод объяснения природы, но постольку, поскольку находит его удобным. Но он отказывается размышлять об истинном характере такого объяснения природы, поскольку он опасается запутаться в противоречиях, для разрешения которых его мышление не созрело.

Как может кто-нибудь, любящий ясное мышление, вкладывать в понятие материи какой-нибудь смысл без того, чтобы не покинуть мир опыта? В опытном мире тела имеют определенную величину и положение, здесь есть движение и силы, феномены света, цвета, тепла, электричества и т.д. О том, что величина. Теплота, цвет и т.д. развертываются в некоей материи, об этом мир опыта не говорит нам ничего. Мы нигде не находим материи в опытном мире. Тот, кто хочет мыслить материю, тот должен примыслить ее к опыту.

Такое примысливание материи к явлениям опытного мира можно заметить в физических и физиологических теориях, которые укоренились в современной науке под влиянием Канта и Иоганна Мюллера. Эти теории привели к представлению, что внешние процессы, которые вызывают восприятие звука в ушах, света в глазах, тепла в теле, не имеют ничего общего с ощущением звука, света и

тепла. Эти внешние процессы должны быть определенными движениями материи. Затем естествоиспытатели исследуют, какой вид внешних процессов движения вызывает в душе человека ощущение света, цвета, звука и т.д. Затем приходят к заключению, что вне человеческого организма во всем мировом пространстве нет красного, желтого или голубого, но только волновое движение тонкой эластичной материи, эфира, которая, если она ощущается глазом, представляется ему как красное, желтое, голубое. Если бы не было воспринимающего глаза, то не было бы никакого цвета, а повсюду был бы только подвижный эфир, - так думает современный естествоиспытатель. Эфир – это объективное, цвет – чисто субъективное, образующееся в человеческом теле. Профессор вундт, который причисляется к величайшим философам нашего времени, говорит о материи, что она суть *субстрат*, *«который никогда не является нам сам, но становится виден только в своих проявлениях»*. И он считает, что *«непротиворечивое объяснение явлений только тогда может быть достигнуто»*, когда принят такой субстрат. Декартово мнение об отчетливых и спутанных представлениях стало основополагающим образом представлений физики.

## 5.

Тот, чья способность представления не до основания испорчена Декартом, Локком, Кантом и современными физиологами, тот никогда не поймет, почему свет, цвет, тон, теплота и т.д. рассматриваются как просто субъективные состояния человеческого организма и, тем не менее, утверждается, что вне организма существует объективный мир явлений. Тот, кто считает человеческий организм производителем тона, цвета и т.д., тот должен его считать также производителем величины, протяженности, положения, движения, сил и т.д. Ибо математические и механические качества в действительности нераздельно связаны с остальным содержанием мира опыта. Отделение пространственных, числовых отношений, так же как силовых проявлений тепловых, звуковых, цветовых и других чувственных ощущений, – это всего лишь функция абстрагирующего мышления. Законы математики и механики распространяются на абстрактные предметы и процессы, которые получены из мира опыта и поэтому могут найти применение только в мире опыта. Но если математические и механические формы и отношения считать просто за субъективные состояния, то ничего более

не остается, чтобы дать содержание понятию объективной вещи и объективного мышления.

Пока современные ученые-естественники и их подхалимы – современные философы будут настаивать на том, что чувственные восприятия – это только субъективные состояния, вызванные объективными процессами, до тех пор здоровое мышление будет им возражать, что они либо играют пустыми понятиями, либо они объективному приписывают содержание, которое они позаимствовали из считаемого им субъективным мира опыта. В ряде сочинений я показал уже бессмысленность доказательств субъективности чувственных ощущений<sup>lxxxix</sup>.

Однако я хочу отвлечься от того, можно ли процессам движения и вызывающим их силам, к которым в современной физике приводятся все природные явления, приписать другую форму реальности, чем чувственные восприятия, или нельзя. Я теперь просто хочу спросить, чего достигает механико-математическое воззрение на природу? Антон Лампа считает: «Математические методы и математика – не идентичны, ибо математические методы могут быть проводимы без математики. Классическим примером такого факта в физике являются экспериментальные исследования электричества Фарадеем, который едва ли мог возвести в квадрат бином. Математика – это ничто иное, как средство сокращать логические операции, и потому применяется в сложных случаях, где обычное логическое мышление вызывает затруднения. Но кроме этого она достигает еще большего: поскольку каждая формула выражает процесс ее становления, она перебрасывает живой мост к элементарным явлениям, которые могут служить исходной точкой исследования. Но методы, которые не могут быть приведены к математике, что бывает всегда, когда подлежащие исследованию величины не являются соизмеримыми, - чтобы быть равноценными математическим, должны быть не только строго логичными, но также приведение их к основным явлениям должно проводиться особенно старательно, поскольку они, лишенные математической поддержки, очень легко могут споткнуться; но если они правильно применены, то они по праву могут быть награждены титулом математических, выражая тем самым степень их точности».

Я бы не занимался Антоном Лампа так обстоятельно, если бы благодаря одному обстоятельству он не являлся бы особенно подходящим примером современного естествоиспытателя. Он удовлетворял свои философские потребности индийской мистикой и поэтому в чистом виде проводил механистическое воззрение на

природу, не загроможденное, как у других, всевозможными побочными философскими воззрениями. Поэтому учение о природе, которое он имел в виду, является, так сказать, химически чистым современным воззрением на природу. Я нахожу, что Лампа совершенно не коснулся главной черты математики. Действительно, каждая математическая формула перебрасывает «живой мост» к элементарным явлениям, которые могут служить исходным пунктом исследования. Но эти элементарные явления имеют ту же самую природу, как и не элементарные, от которых к ним переброшен мост. Свойства сложных числовых и пространственных образований математики приводят к свойствам и отношениям простых числовых и пространственных образований. Так же механики поступают в своей области. Они приводят сложные явления движения и силовые воздействия к простым легко обозримым движениям и силовым воздействиям. При этом они прибегают к помощи математических законов, поскольку движения и силовые воздействия выразимы посредством пространственных образований и чисел. В математической формуле, выражающей механический закон, отдельные члены уже не означают более математических образований, но силы и движения. Отношения, в которых находятся друг к другу эти члены, определены не чисто математической закономерностью, но посредством сил и движения. Поскольку мы отвлечемся от особенного содержания этих формул, мы будем иметь дело уже не с механической, а исключительно с математической закономерностью. Как механика относится к чистой математике, так физика относится к механике. Задачей физики являются сложные процессы в области цветовых, звуковых, тепловых явлений, электричества, магнетизма и т.д. привести к простейшим явлениям *той же сферы*. Физик должен, например, сложные цветовые явления привести к простейшим цветовым явлениям. При этом он может использовать математические и механические закономерности, поскольку цветовые явления разыгрываются в пространственных и исчисляемых формах. Не приведение цветовых, звуковых и других процессов к явлениям движения и силовым отношениям бесцветной и беззвучной материи, но отыскание взаимосвязей внутри цветовых, звуковых и т.п. явлений. Это и будет соответствовать применению математического метода в физической области.

Современная физика перепрыгивает звуковые, цветовые и т.п. явления как таковые и рассматривает только неизменные силы притяжения и отталкивания и движение в пространстве. Под влиянием такого способа представлений физик стал уже сегодня прикладным

математиком и механиком, и другие области естествознания находятся уже на пути, чтобы стать такими же.

Невозможно перекинуть «живой мост» от факта: «в этом месте пространства разворачивается определенный процесс движения бесцветной материи», - к другому факту: «человек видит на этом месте красное». Из движения можно вывести как следствие только движение. И, согласно механическим и математическим методам, из факта, что движение действует на орган чувств и, тем самым, на мозг, следует только, что мозг побуждается внешним миром к определенным процессам движения, но не то, что он воспринимает конкретные тона, цвета и т.д. Это было известно также Дюбуа Раймону. Вот что он говорит о «границах познания природы»: Какие мыслимые связи устанавливаются между определенными движениями атомов в моем мозгу, с одной стороны, и, с другой стороны, первоначальными для меня, далее не определяемыми непренебрегаемыми фактами: я чувствую боль, чувствую удовольствие; я вкушаю сладкое, вдыхаю аромат розы, слышу звук органа, вижу красное...» И дальше: «Движение может производить только движение». Дюбуа Раймон поэтому придерживается мнения, что тем самым отмечена граница познания природы.

Причину, почему факт «я вижу красное» нельзя вывести из определенных процессов движения, по-моему, указать легко. Качество «красное» и определенный процесс движения – это в действительности нераздельное единство. Разделение обоих явлений может быть только понятийное, проводимое рассудком. Процесс движения, соответствующий красному, - это не действительность, это абстракция. Пытаться факт «я вижу красное» вывести из процесса движения – это так же абсурдно, как пытаться вывести действительные свойства кубического кристалла поваренной соли из математического куба. Мы не можем из движения вывести никаких других чувственных качеств не потому, что нам не дают этого сделать границы познания, а потому, что такого рода требования не имеют никакого смысла.

## 6.

Стремление перепрыгнуть цвета, тона, тепловые явления и т.д. и рассматривать только соответствующие им механические процессы может проистекать только из мнения, что простые законы математики и механики соответствуют высшей /более высокой – Р.И./ ступени



понятийности, чем свойства и разнообразные отношения остальных образований мира восприятий. Но это вовсе не так. Простейшие свойства и отношения пространственных и числовых образований безоговорочно названы понятными, поскольку они легко и полностью обозримы. Сведение к простым, ясным при непосредственном наблюдении фактам – это все математическое и механическое постижение. Предложение, что две величины, равные третьей, равны между собой, познается при непосредственном наблюдении выражающего его факта. В таком же смысле познаются непосредственным созерцанием также простые явления цвета и тона.

Только вследствие предрассудка, что простые математические и механические факты понятнее элементарных звуковых и цветовых явлений как таковых, современная физика отделяет от явлений специфику тона или цвета и рассматривает только процессы движения, соответствующие чувственным восприятиям. А поскольку движение нельзя мыслить без того, что движется, мы вводим как носителя движения материю, лишенную всяких чувственных свойств. Кто не находится во власти предрассудков физиков, тот должен видеть, что процессы движения – это состояния, связанные с чувственными качествами. Содержание волнообразных движений, соответствующих звуковым явлениям – это сами звуковые качества. То же справедливо для остальных чувственных качеств. Посредством прямого наблюдения мы познаем содержание осциллирующего движения мира явлений, но не посредством примысливания к явлениям абстрактной материи.

## 7.

Я знаю, что, высказывая эти взгляды, я говорю нечто, чего не может слышать ухо современного физика. Но я могу стать на позицию Вундта, который в своей «Логике» мыслительные привычки современных естествоиспытателей принимает за логические нормы. Бездумность, проявляемая им, особенно видна на том месте, где он обсуждает попытку Освальда поставить на место движущейся материи осциллирующее движение энергии. Вундт изрекает следующее: «Из существования явления интерференции вытекает необходимость предпосылки какого-нибудь осциллирующего движения. Но, поскольку движение немислимо без субстрата, который движется, вывод световых явлений из механических процессов является необходимым требованием. Однако Освальд пытается этого избежать, поскольку он

«излучающую энергию» не сводит к колебаниям материальной среды, но определяет как некую, находящуюся в осциллирующем движении, энергию. Как раз это двойное понятие, состоящее из созерцательной и чисто понятийной составных частей, мне кажется, ясно доказывает, что понятие энергии само нуждается в разделении, которое приведет к элементам созерцания. Реальное движение может быть определено только как изменение места в пространстве реального субстрата. Этот реальный субстрат мы можем обнаружить благодаря силовым воздействиям, исходящим от него, или благодаря силовым функциям, носителем которых он является. Но чтобы такие чисто понятийно-зафиксированные силовые функции двигались сами, это представляется мне требованием, которое не может быть выполнено, если не *примыслить* сюда какой-нибудь субстрат».

Понятие энергии Освальда стоит ближе к действительности, чем так называемый «реальный субстрат» Вундта. Явления мира восприятий: света. Теплоты, электричества, магнетизма и т.д., – можно подвести под общее понятие работы, выполняемой силой, т.е. энергии. Когда свет, теплота и т.д. в каком-либо теле вызывает изменения, тем самым силы совершают определенную работу. Когда свет, теплоту и т.д. характеризуют как энергию, то это означает абстрагирование от отдельных специфических свойств и рассмотрение общего присущего им свойства.

Это свойство не исчерпывает всего, что в вещах есть в действительности, но оно является реальным свойством этих вещей. Понятие же свойства, которое физики и их защитники-философы вкладывают в гипотетическую материю, является полной бессмыслицей. Эти свойства заимствованы из чувственного мира и должны, тем не менее, быть присущи субстрату, который не принадлежит чувственному миру.

Непостижимо, как Вундт может доказывать, что понятие «излучающейся энергии» невозможно потому, что содержит *созерцательную* и *понятийную* составные части. Философ Вундт не подозревает, что всякое понятие, имеющее отношение к вещам чувственной действительности, необходимо содержит созерцательную и понятийную составные части. Понятие «кубик каменной соли» включает в себя *созерцательную* постоянную часть чувственно воспринимаемой каменной соли и другую, *чисто понятийную*, которую устанавливает стереометрия.

## 8.

Развитие естествознания в последние столетия привело к разрушению всех представлений, согласно которым эта наука может быть членом мировоззрения, удовлетворяющего высшим человеческим потребностям. Оно привело к тому, что современные «научные головы» рассматривают как абсурд слова всякого, кто говорит о том, что *понятия* и *идеи* так же принадлежат действительности, как действующие в пространстве силы и наполняющая пространство материя. Для них понятия и идеи являются продуктом человеческого мозга и не более. Еще схоластики знали о том, как обстоит дело. Но схоластика презираема современной наукой. Ее презирают, но ее не знают. И прежде всего не знают, что в схоластике является здоровым, а что болезненным. Здоровым в ней является то, что она имела чувство, что понятия и идеи – это не вызванные работой мозга призраки, которые измышляет человеческий дух для того, чтобы понимать действительные вещи, но что идеи и понятия более тесно связаны с самими вещами, чем вещества и силы. Это здоровое чувство схоластов является наследием великих мировоззренческих перспектив Платона и Аристотеля. Болезненным в схоластике является смешение этих ощущений с представлениями, которые она внесла в развитие средневекового христианства. Это развитие /это христианство? – Р.И./ находит источник всего духовного, а следовательно, понятий и идей, в непознаваемом, поскольку оно находится вне мира, в Боге. Это требует веры в нечто, стоящее за пределами этого мира. Но здоровое человеческое мышление держится этого мира. Его не интересует никакой другой. Но оно, в то же время, одухотворяет этот мир. Оно видит действительность этого мира как в воспринятых посредством чувств вещах и явлениях, так и в понятиях и идеях. Греческая философия представляет собой проявление этого здорового мышления. Схоластика приняла в себя некое подобие этого здорового мышления. Но она стремилась к тому, чтобы это подобие уточнить посредством христианской веры в потустороннее. Не понятия и идеи должны быть глубочайшим из того, что человек видит в процессах этого мира, но Бог, потустороннее. Кто знает идею какой-нибудь вещи, тому незачем докапываться до более «глубокого» ее происхождения. Он достигает того, что приносит удовлетворение человеческим потребностям в познании. Но к чему схоласту беспокоиться о человеческих потребностях в познании? Он хочет защитить то, что рассматривает как

христианское представление о Боге. Схоласты хотят найти первоисток мира в потустороннем Боге, хотя их поиски внутри вещей приводят к понятиям и идеям.

## 9.

В ходе столетий христианские представления были более действенными, чем темные ощущения, унаследованные от греческой древности. Было потеряно ощущение действительности понятий и идей. И тем самым была потеряна вера в сам дух. Началось поклонение чисто материальному: в естествознании началась эра Ньютона. Теперь не могло и речи быть о единстве, которое лежит в основе множественности мира. Теперь отрицалось всякое единство. Единство было низвергнуто до уровня «человеческого» представления. В природе видели только множественность. Эти общие основные представления проводились Ньютоном, когда в свете он видел не единство, а составное. В «Материалах к истории учения о цвете»<sup>lxxxii</sup> Гете представил часть развития естественнонаучных представлений. Из его представлений видно, что новое естествознание, вследствие общих представлений, служивших ему для постижения природы, в области учения о цвете пришла к нездоровым воззрениям. Эта наука потеряла представление о том, чем является свет в ряду прочих природных качеств. Поэтому она так же мало знает, как при определенных условиях свет является нам окрашенным, как в царстве света возникает цвет.

## **XVIII. Мироззрение Гете в его «Изречениях в прозе».**

Человек не удовлетворяется тем, что природа непосредственно предлагает его созерцающему духу. Он чувствует, что она, чтобы произвести множество своих творений, использует силы, которые вначале скрыты от наблюдателя. Природа сама не договаривает свое последнее слово. Наш опыт показывает нам, что природа творит, но не говорит нам, как происходит это творчество. В самом человеческом духе заключено средство для раскрытия творящей силы природы. Из человеческого духа поднимаются идеи, объясняющие, как природа

производит свои творения. То, что скрыто за явлениями внешнего мира, открывается внутри человека. То, что человек мыслит в природных законах, того он не добавляет к природе, – это собственное существо природы, а дух – это только сцена, на которой природа демонстрирует тайны своего творчества. То, что мы *наблюдаем* в вещах, это только одна часть вещи. То, что проявляется в нашем духе, когда мы наблюдаем вещи, это ее другая часть. Это одна и та же вещь, говорящая нам извне и говорящая внутри нас. И только тогда, когда мы речь внешнего мира согласуем с нашей внутренней, мы получаем полную действительность. Чего хотели истинные философы всех времен? Ничего иного, кроме того, чтобы вещи сообщали свое существо, чтобы они высказывались сами, когда дух предоставляет себя им как орган речи.

Когда человек свое внутреннее побуждает говорить о природе, он узнает, что природа отстает от того, что она могла бы произвести своими творческими силами. То, что содержится в опыте, дух видит в совершеннейшем облике. Он находит, что природа своими творениями не достигает своих целей. Он чувствует себя призванным представить эти замыслы в более совершенной форме. Он создает облики, в которых он показывает: вот чего хотела природа; но она смогла это выполнить только до определенной степени. Эти облики суть творения искусства. В них человек совершенным образом создает то, что производит природа несовершенно.

Философ и художник имеют одну цель. Они стараются создать совершенное, которое видит их дух, когда он подвергается воздействию природы. Но им заповеданы разные средства для достижения цели. В философе, когда он наблюдает природный процесс, восходит *мысль, идея*. Он высказывает ее. В художнике возникает *образ* этого процесса, в более совершенной форме, чем это можно наблюдать во внешнем мире. Философ и художник преобразуют наблюдение различными путями. Художнику не нужно знать творческие силы природы в той форме, в какой они открываются философу. Когда художник воспринимает какую-нибудь вещь или процесс, то в его духе непосредственно образуется образ, в котором законы природы вычеканиваются в более совершенной форме, чем в соответствующей вещи или процессе внешнего мира. Нет необходимости, чтобы эти законы выступили в его духе в форме мыслей. Но внутренние процессы познания и искусства родственны между собой. Они показывают *замыслы* природы, которые не могут полностью развернуться во внешней природе.

Если в духе истинного художника кроме совершенных образов вещей также проявятся творящие силы природы в форме мыслей, то особенно отчетливо бросится в глаза общий источник философии и искусства. Гете и был таким художником. Он открывает нам одни и те же тайны в форме своих художественных произведений и в форме мыслей. То, что он образует в своих стихотворениях, то же высказывает он в своих научных и искусствоведческих статьях, то же представляет он в форме мыслей в своих «Изречениях в прозе»<sup>lxxxiii</sup>. Причиной глубокого удовлетворения, которое мы чувствуем при чтении этих изречений, является то, что мы видим совместное звучание искусства и науки в одной личности. Мы чувствуем нечто возвышенное, звучащее в каждой мысли Гете: это говорит некто, кто совершенное, выражаемое им в идеях, может видеть также и в образах. Действие таких мыслей усиливается благодаря этому чувству. То, что исходит из высших потребностей *одной* личности, должно находиться во взаимном согласии. Гетевское учение о мудрости отвечает на вопрос: что за философия соответствует истинному искусству? Я попытаюсь показать их во взаимной связи, исходя из духа философии, рожденной истинным художником.

\* \* \*

Созерцание мыслей, исходящих из человеческого духа, когда он стоит перед внешним миром, – это истина. Человек не может достичь никакого другого познания, кроме того, что он сам производит. Кто за вещами ищет еще чего-нибудь, что должно представлять их собственное существо, тот не достигает сознания, что все вопросы о существе вещи проистекают из одной человеческой потребности: пронизать мыслями то, что воспринято. Вещи говорят нам, и когда мы наблюдаем вещи, говорит наше внутреннее. И та, и другая речь проистекает из одного и того же прасущества, и человек призван совместить в понятиях то и другое. В этом и состоит то, что называют познанием. Именно этого и ничего иного ищет тот, кто понимает потребности человеческой природы. Кто не достигает такого понимания, для того вещи внешнего мира остаются чуждыми. Он не слышит изнутри обращенную к нему речь существа вещи. Поэтому ему кажется, что это существо скрывается за вещами. Он верит, что за миром восприятий скрыт еще один внешний мир. Но вещи только постольку являются внешними вещами, поскольку мы их просто воспринимаем. Когда мы начинаем о них размышлять, они перестают

быть вне нас. Они сплавляются с нашим внутренним существом. Для человека только постольку существует противоположность объективного внешнего мира восприятия и субъективного внутреннего мыслительного мира, поскольку он не познал взаимную принадлежность обоих этих миров. Человеческий внутренний мир и есть внутреннее существо природы.

Эти мысли не противоречат тому факту, что различные люди имеют разные представления о вещах, а также тому, что различные люди по-разному организованы, так что неизвестно, одинаково ли различные люди видят один и тот же цвет. Ибо дело не в том, образуют ли люди в точности одинаковые суждения об одной и той же вещи, а в том, что речь, которая звучит внутри человека, это та же самая речь, посредством которой выражает себя существо вещи. Отдельные суждения различаются в зависимости от организации человека и от точки зрения, с которой он рассматривает вещи. Но все суждения проистекают из одного элемента и ведут к существованию вещи. Это может выражаться в различных нюансах мыслей, но все же они ведут к существованию вещи.

Человек – это орган, посредством которого природа открывает свои тайны. В субъективной личности проявляется глубочайшее содержание мира. «Когда здоровая натура человека действует как целое, когда он чувствует себя в мире как в великом, прекрасном, достойном и дорогом целом, когда гармоническое наслаждение вызывает в нем чистое, свободное восхищение, то вселенная, если бы она могла ощутить себя, *поразилась бы, видя себя достигшей своей цели на вершине собственного становления и существа*». Не в том, что предлагается внешним миром, лежит существо бытия, но в том, что живет в человеческом духе и исходит из него. Поэтому Гете рассматривает как заблуждение факт, когда естествоиспытатель посредством инструментов и объективных экспериментов пытается проникнуть внутрь природы, ибо «человек сам по себе, поскольку ему служат здоровые чувства, представляет собой величайший и точнейший физический аппарат, какой только может быть, и крупнейшим нездоровым проявлением в физике является то, что эксперимент отделяется от человека, и по данным, полученным посредством искусственных инструментов, естествоиспытатель хочет познавать природу». «Ведь именно потому человек стоит так высоко, что не представляемое никаким другим способом представлено в нем. Что такое струна и все ее механическое устройство по сравнению с ухом музыканта? Можно считать, что сами элементарные явления в

природе существуют для человека, который должен их связать друг с другом и модифицировать, чтобы мочь их ассимилировать».

Человек должен заставить вещи говорить внутри себя, если он хочет познать их существо. Все, что он может сказать об их существовании, заимствовано им из своего внутреннего духовного опыта. Только опираясь на свое внутреннее, человек может судить о мире. Он *должен* мыслить антропоморфически. В простейшие явления, как, например, столкновение двух упругих шаров, вносится, когда говорят о них, антропоморфизм. Суждение «одно тело ударяется о другое» уже антропоморфично. Ибо если хотят выйти за пределы голого наблюдения процессов, нужно перенести на них опыт, который имеет наше собственное тело, когда оно приводит в движение какое-нибудь внешнее тело. Все физические объяснения – это скрытый антропоморфизм. Когда объясняют природу, ее очеловечивают, вносят в нее внутренний опыт человека. Но этот субъективный опыт и есть внутреннее существо вещей. Однако из этого не следует, что человек не может познать объективную истину, «вещь в себе», поскольку он может создавать о ней только субъективные представления<sup>lxxxiv</sup>. О какой-нибудь иной, не субъективной человеческой истине не может быть и речи. Ибо истина – это вложение субъективного опыта в объективную взаимосвязь явлений. Этот субъективный опыт может принять даже совершенно индивидуальный характер. Но, тем не менее, он является выражением внутреннего существа вещи. Можно вложить в вещь только то, что сам испытал в себе. Поэтому каждый человек согласно своему индивидуальному опыту вкладывает в вещь нечто, в определенном смысле другое. Как я представляю себе определенные процессы в природе, другому, не испытывавшему внутренне то же самое, кажется непонятным. Здесь дело не в том, чтобы они, думая о вещах, жили в элементе истины, потому что мысли другого человека нужно рассматривать не как таковые и принимать их или отклонять, но нужно их рассматривать как сообщение о его индивидуальности. «Те, которые возражают и спорят, должны подумать о том, что не всякий язык понятен каждому». Философия никогда не сообщает общезначимые истины, но она описывает внутренний опыт философа, посредством которого он объясняет внешние явления.

\* \* \*

Когда какая-нибудь вещь высказывает свое существо через орган человеческого духа, то полная действительность может осуществиться



только посредством слияния внешнего объективного и внутреннего субъективного. Ни посредством одностороннего наблюдения, ни посредством одностороннего мышления человек не познает действительности. Она не дана как нечто готовое в объективном мире, но достигается посредством связи человеческого духа с вещами. Объективные вещи – это только часть действительности. Тому, кто исключительно восхваляет чувственный опыт, можно возразить словами Гете: «Опыт – это только половина опыта», «Все фактическое – это уже теория», т.е. когда человек рассматривает фактическое, в его духе уже открывается идеальное. Постигание мира, которое в идеях познает существо вещи и познание понимает как вживание в существо вещи, не является *мистикой*. Но оно имеет с мистикой то общее, что оно объективную истину рассматривает не как нечто, имеющееся в наличии во внешнем мире, но как нечто, которое мы действительно можем постигать только внутри человека. Противоположное воззрение помещает основу вещей за явлениями, в потустороннюю область, недоступную человеческому опыту. Оно может тогда либо предаваться слепой *вере* в эту основу, содержание которой берется из позитивной религии откровения, либо создавать рассудочные гипотезы и теории о том, как устроена эта потусторонняя область действительности. Мистик, так же как сторонник гетевского мировоззрения, отклоняет как веру в потустороннее, так и гипотезы по поводу его, и держится действительного духовного, которое высказывает себя в самом человеке. Гете пишет Якоби: «Бог *тебя* наказал *метафизикой*, меня благословил *физикой*... Я держусь атеистов в их почитании Бога (Спиноза) и предоставляю вам все, что вы называете и должны называть религией. Ты держись *веры* в Бога, я – *видения* Его». То, что Гете хочет *видеть*, – это выраженное в его мире идей существо вещей. Так же и мистик пытается, погрузившись внутрь себя, познавать существо вещей, но он отклоняет ясный и прозрачный мир идей как недостаточный для достижения высшего познания. Он стремится развить не свои идейные возможности, но другие внутренние силы, чтобы *видеть* прaosнову вещей. Обычно это неясные ощущения и чувства, в которых, как это кажется мистикам, они видят существо вещей. Но чувства и ощущения принадлежат только субъективному существу человека. В них не выражают себя вещи. Вещи высказывают себя только в идеях. Мистика – это поверхностное мировоззрение, хотя мистики в отношении рассудочных людей претендуют на «глубину». Они ничего не знают о природе чувств, иначе они не считали бы их выражением существа мира; и они ничего не знают о природе идей,

иначе они не считали бы их поверхностными и рационалистическими. Они не могут себе представить, что люди, действительно имеющие идеи, живут в них. Но для многих людей идеи – это голые слова. Они не могут приобщиться к бесконечной полноте их содержания. Не удивительно, что они свою собственную безыдейную словесную шелуху ощущают как *пустую*.

Тот, кто существенное содержание объективного мира ищет внутри себя, тот также и существенное *нравственного мирового порядка* возлагает на саму человеческую природу. Тот, кто верит в наличие потусторонней действительности позади человеческой, тот должен в ней искать также и источник нравственного. Ибо нравственное, в высшем смысле слова, может проистекать только из существа вещей. Поэтому верующие в потустороннее принимают нравственные приказы, которым человек должен подчиняться. Эти приказы доходят до него либо посредством откровения, либо они как таковые возникают в его сознании, как в случае «категорического императива» Канта. Как они из потусторонней «вещи в себе» приходят в наше сознание, об этом ничего не говорится. Они просто находятся здесь в наличии и им нужно подчиняться. Философ опыта, который всех благ ожидает от чистого чувственного созерцания, видит нравственное только в действии человеческих побуждений и инстинктов. Из изучения таковых должны следовать нормы, которые станут мерой для нравственных деяний.

У Гете нравственное возникало из идейного мира человека. Не объективные нормы и не мир голых побуждений направляют нравственные деяния, но ясные в себе идеи, посредством которых человек сам дает себе направление. Идеям следуют не из долга, как это происходит при объективно-нравственных нормах, и не из принуждения, которое исходит от его побуждений и инстинктов. Но человек следует им из любви. Он любит их так же, как любит свое дитя. Он хочет его воплощения и защищает его, поскольку дитя является частью его существа. Идея – это путеводная нить, а любовь – побуждающая сила гетевской этики. Для Гете «Долг – это когда любят приказывать самому себе».

Деяние в смысле гетевской этики – это *свободное* деяние. И человек не зависит ни от чего, кроме своих собственных идей. И он не отвечает ни перед кем, кроме самого себя. В «Философии свободы» я уже ответил на возражение, что последствием такого нравственного порядка, при котором каждый прислушивается только к себе, может быть общий беспорядок и дисгармония во всех человеческих делах.

Тот, кто делает такое возражение, не сознает, что люди – это существа однородные, поэтому они никогда не произведут нравственные идеи, которые в силу их существенного различия будут производить негармонические сочетания<sup>lxxxv</sup>.

\* \* \*

Если бы человек был неспособен производить творения, которые сформированы таким же образом, как произведения природы, и только таким образом в совершенной форме представлять их созерцанию, каким делает это природа, то не могло бы быть искусства в том смысле, в каком понимал его Гете. То, что создает художник – это природные объекты на более высокой ступени совершенства. Искусство – это продолжение природы, «ибо, поскольку человек поставлен на вершину природы, он рассматривает себя как природу в целом, которая, в свою очередь, в себе производит новую вершину. К ней восходит он, проникаясь всеми совершенствами и добродетелями, взывая к избранному, к порядку, к гармонии, к значительному, и поднимается, наконец, до сознания произведения искусства...». Рассматривая греческие произведения искусства в Италии, Гете пишет: «Высшие произведения искусства – это в то же время и высшие произведения природы, вызванные к жизни человеком согласно *истинным и естественным законам*». В отношении голой чувственной опытной действительности произведения искусства представляют собой прекрасные видения. Для того, кто способен видеть глубже, они суть «манифестация сокровенных законов природы», без которых они навсегда бы остались сокрытыми.

Не вещество, которое художник извлекает из природы, создает произведение искусства, но только то, что художник изнутри себя вкладывает в творение. Высшее произведение искусства таково, что оно заставляет забыть, что в его основе лежит природное вещество, и пробуждает наш интерес тем, что художник сделал из этого вещества. Художник творит естественно (природно), но он творит не как сама природа. В этих предложениях, кажется мне, изложены основные мысли, которые Гете вложил в свои афоризмы о искусстве.

1883 год

Из Антропос

545. "Художник не нуждается в познании движущих сил природы в той форме, в которой их вскрывает философ. Когда он воспринимает вещь или процесс, то непосредственно в его духе возникает образ, в котором законы природы отпечатлены в более совершенной форме, чем в соответствующей вещи или процессе внешнего мира. И нет нужды этому закону вступать в его дух в форме мысли. Познание и искусство родственны внутренне. Они выявляют *задатки* природы, которые в обыкновенной внешней природе не приходят к полному развитию.

И когда в духе истинного художника кроме совершенных образов вещей еще высказываются в форме мыслей движущие силы природы, то всеобщий источник философии и искусства особенно отчетливо выступает перед нашим взором. Таким художником является Гете. Одни и те же тайны он открывает нам и в форме своих художественных произведений, и в форме мыслей". (Напр. "Изречения в прозе".) 1(18)

## ПРИМЕЧАНИЯ

(Взяты из английского перевода

[http://wn.rsarchive.org/Books/GA001/English/MP1988/GA001\\_index.html](http://wn.rsarchive.org/Books/GA001/English/MP1988/GA001_index.html) и пока не переведены на русский – Р.И.)

---

<sup>i</sup> Whoever declares from the very beginning that such a goal is unattainable will never arrive at an understanding of the Goethean views of nature; on the other hand, whoever undertakes to study them without preconceptions, and leaves this question open, will certainly answer it affirmatively at the end. Doubts could very well arise for many a person through several remarks Goethe himself made, such as the following one, for example: "... *without presuming to want to discover the primal mainsprings of nature's workings*, we would have directed our attention to the manifestation of the forces by which the plant gradually transforms one and the same organ" But with Goethe such statements never direct themselves against the possibility, in principle, of knowing the being of things; he is only cautious enough about the physical-mechanical conditions underlying the organism not to draw any conclusions too quickly, since he knew very well that such questions can only be resolved in the course of time.

<sup>ii</sup> We do not mean in any way to say that Goethe has never been understood at all in this regard. On the contrary, we repeatedly take occasion in this very edition to point to a number of men who seem to us to carry on and elaborate Goethean ideas. Belonging among them are such names as: Voigt, Nees von Esenbeck, d'Alton (senior and junior), Schelver, C.G. Carus, and Martius, among others. But these men in fact built up their systems upon the foundation of the views laid down in the writings of Goethe, and, precisely about them, one cannot say that they would have arrived at their concepts even *without Goethe*, whereas to be sure, contemporaries of Goethe — Josephi in

Göttingen, for example — did come independently upon the intermaxillary bone, and Oken upon the vertebral theory.

<sup>iii</sup> See *Poetry and Truth*, part 2, book 6

<sup>iv</sup> All quotations from *Faust* are from George Madison Priest's translation

<sup>v</sup> *Poetry and Truth*, Part 2, Book 8.

<sup>vi</sup> *Poetry and Truth*, Part 3, book 11

<sup>vii</sup> *Das Neueste aus dem Reiche der Pflanzen*, (Nürnberg 1764)

<sup>viii</sup> *Auserlesene mikroskopische Entdeckungen bei Pflanzen, Blumen und Blüten, Insekten und anderen Merkwürdigkeiten*, (Nürnberg 1777-81)

<sup>ix</sup> *Ideen zur Philosophie der Geschichte*

<sup>x</sup> “I would gladly send you a little botanical essay, if only it were already written.” (Letter to Knebel, April 2, 1785)

<sup>xi</sup> *Geschichte meines botanischen Studiums*

<sup>xii</sup> *Italian Journey*, October 8, 1786

<sup>xiii</sup> *Italian Journey*, September 8, 1786

<sup>xiv</sup> It is certainly unnecessary to state that the modern theory of evolution should not at all be placed in doubt by this, or that its assertions should be curtailed by it; on the contrary, only it provides a secure foundation for them

<sup>xv</sup> What we have here is not so much the theory of evolution of those natural scientists who base themselves on sense-perceptible empiricism, but far more the theoretical foundations, the principles, that are laid into the foundations of Darwinism; especially by the Jena school, of course, with Haeckel in the vanguard; in this first-class mind, Darwin's teachings, in all their one-sidedness, have certainly found their consequential development

<sup>xvi</sup> We will have occasion at various places to demonstrate in what sense these individual parts relate to the whole. If we wanted to borrow a concept of modern science for such working together of living partial entities into one whole, we might take for example that of a “stock” in zoology. This is a kind of statehood of living entities, an individual that itself further consists of independent individuals, an individual of a higher sort.

<sup>xvii</sup> *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*

<sup>xviii</sup> “A troublesome service of love that I have undertaken is bringing me closer to my passion. Loder is explaining all the bones and muscles to me, and I will grasp a great deal within a few days.”

<sup>xix</sup> “He (Loder) has demonstrated osteology and myology for me during these eight days, which we have used almost entirely for this purpose; as much, in fact, as my attentiveness could stand.”

<sup>xx</sup> *Lehrbuch der Naturphilosophie*

<sup>xxi</sup> In: *Natural Scientific Discussions on the Orangutan* (“Natuurkundige verhandeligen over den orang outang”)

<sup>xxii</sup> An animal, see page 38 — Ed.

<sup>xxiii</sup> An animal, see page 38 — Ed.

<sup>xxiv</sup> “I have found — not silver or gold, but something that gives me inexpressible joy — the os *intermaxillare* in man!”

<sup>xxv</sup> “*Morphologische Hefte*”

<sup>xxvi</sup> Until now, one has assumed that Camper received the treatise anonymously. It came to him in a roundabout way: Goethe sent it first to Sömmerring, who sent it to Merck, who was supposed to get it to Camper. But among the letters of Merck to Camper (which are not yet published, and whose originals are to be found in the Library of the Netherlands Society for the Progress of Medicine in Amsterdam), there is one letter of January 17, 1785 containing the following passage (I quote it verbatim): “Mr. Goethe, celebrated poet, intimate counselor of the Duke of Weimar, has just sent me an osteological specimen that is supposed to be sent to you after Mr. Sömmerring has seen it ... It is a small treatise on the intermaxillary bone that teaches, us among other things, the truth that the manatee has four incisors and that the camel has two of them.” A letter of March 10, 1785, in which the name Goethe is again expressly present, states that Merck will shortly send the treatise on to Camper: “I will have the honor of sending you the osteological specimen of Mr. von Goethe, my friend ...” On April 28, 1785, Merck expressed the hope that Camper received the thing and again the name “Goethe” is present. Thus there is no doubt that Camper knew who the author was.

<sup>xxvii</sup> *Anatomie der Säugetiere*

xxviii *Vom Baue des menschlichen Körpers*

xxix *Handbuch der vergleichenden Anatomie*

xxx “*Versuch, die Metamorphose der Pflanze zu erklären*”

xxxii A few philosophers maintain that we can indeed trace the phenomena of the sense world back to their original elements (forces), but that we can explain these just as little as we can explain the nature of life. On the other hand, one can say that those elements are *simple*, i.e., cannot themselves be composed of still simpler elements. But to trace them, in all their simplicity, further back, to explain them, is an impossibility, not because our capacity for knowledge is limited, but rather *because these elements rest upon themselves*; they are present for us in all their immediacy; they are self-contained, cannot be traced back to anything else.

xxxiii This is precisely the contrast between an organism and a machine. In a machine, everything is the interaction of its parts. Nothing real exists in the machine itself other than this interaction. The unifying principle, which governs the working together of the parts, is lacking in the object itself, and lies outside of it in the head of its builder as a plan. Only the most extreme short-sightedness can deny that the difference between an organism and a mechanism lies precisely in the fact that the principle causing the interrelationship of the parts is, with respect to a mechanism, present only externally (abstractly), whereas with respect to an organism, this principle gains real existence within the thing itself. Thus the sense-perceptible components of an organism also do not then appear out of one another as a mere sequence, but rather as though governed by that inner principle, as though resulting from such a principle that is no longer sense-perceptible. In this respect it is no more sense-perceptible than the plan in the builder's head that is also there only for the mind; this principle is, in fact, essentially that plan, only that plan has now drawn into the inner being of the entity and no longer carries out its activities through the mediation of a third party — the builder — but rather does this directly itself

xxxiiii Readers familiar with German philosophy in English will remember that the conventional translation of *Verstand* is “understanding.” — Ed.

xxxv *Critique of Judgment (Kritik der Urteilskraft)*

xxxvi Certain attributes of God within the things

xxxvii *Von den göttlichen Dingen and ihrer Offenbarung* ( 1811 )

xxxviii The fruit arises through the growth of the lower part of the pistil, the ovary (1); it represents a later stage of the pistil and can therefore only be sketched separately. With the fruiting, the last expansion occurs. The life of the plant differentiates itself into an organ — the actual fruit — that is closing itself off, and into the seeds; in the fruit, all the factors of the phenomenon are united, as it were; it is mere phenomenon, it estranges itself from life, becomes a dead product. In the seed are concentrated all the inner essential factors of the plant's life. From it a new plant arises. It has become almost entirely ideal; the phenomenon is reduced to a minimum in it.

xxxix *Italian Journey*, December 1, 1786

xl In modern natural science one usually means by “archetypal organism” (*Uroorganismus*) an archetypal cell (archetypal cytode), i.e., a simple entity standing at the lowest level of organic development. One has in mind here a quite specific, actual, sense-perceptibly real entity. When one speaks in the Goethean sense about the archetypal organism, then one does not have this in mind but rather that essence (being), that formative entelechical principle which brings it about that this archetypal cell is an organism. This principle comes to manifestation in the simplest organism just as in the most perfect one, only differently developed. It is the animalness in the animal; it is that through which an entity is an organism. Darwin presupposes it from the beginning; it is there, is introduced, and then he says of it that it reacts in one way or another to the influences of the outer world. For him, it is an indefinite X; Goethe seeks to explain this indefinite X.

xli Goethe often experienced this unconscious behavior of his as dullness.

xlii *Von der Weltseele*

xliii *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*

xliiii *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*

xliiii *Über die Spiraltendenz der Vegetation*

xliiii *Wissenschaftslehre*

xliiii *The Science of Knowing: Outline of an Epistemology Implicit in the Goethean World View* (*Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*), also translated as *Theory of Knowledge*.

xlvii *Kritik der Urteilskraft*

xlviii *Bedeutende Fördentis durch ein einziges geistreiches Wort*

lix *Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert*

<sup>1</sup> *Die Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung.*

li *Vorstellung* is often translated as “representation” in philosophical works. — Ed.

lii This separation is indicated by the solid lines.

liii This is represented by the dotted lines.

liv Meaning: *that* it exists — Ed.

lv *Der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt*

lvi Later footnote of the author: “In my introduction to the thirty-fourth volume, I said that the essay appears, unfortunately, to have been lost that could serve as the best support to Goethe's views on experience, experiment, and scientific knowledge. It has not been lost, however, and has come to light in the above form in the Goethe archives. It bears the date January 15, 1798, and was sent to Schiller on the seventeenth. It represents a continuation of the essay *The Experiment as Mediator between Subject and Object*. I took the train of thought of his essay from the correspondence between Goethe and Schiller and presented it in the above-mentioned introduction in exactly the same way in which it is now found to be in the newly discovered essay. With respect to content nothing is added by this essay to what I expressed there; *on the other hand, however, the view I had won from Goethe's other work; about his method and way of knowing was confirmed in every respect.*

lvii *Entwurf einer Farbenlehre*

lviii *Zur Naturwissenschaft*

lix *Die ethische Freiheit bei Kant (Philosophische Monatshefte)*. Published by Mercury Press as *Spiritual Activity in Kant*.

lx *Geisteswissenschaften*, literally: “spiritual sciences” — Ed.

lxi *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*

lxii All quotations in this paragraph are from *Aphorisms in Prose*.

lxiii *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (Introduction to Schelling's *First Sketch of a System of Natural Philosophy*) [ 63 ]

lxiv An essay suite worth reading is Dr. Adolf Harpf's *Goethe and Schopenhauer* (Philosophische Monatshefte, 1885). Harpf, who has also already written an excellent treatise on *Goethe's Principle of Knowledge (Goethes Erkenntnisprinzip)*, Philos. Monatshefte, 1884), shows the agreement between the “immanent dogmatism” of Schopenhauer and the objective knowledge of Goethe. Harpf, who is himself a follower of Schopenhauer, did not discover the principle difference between Goethe and Schopenhauer that we characterized above. Nevertheless, his reflections are quite worthy of attention.

lxv Usually translated as “representations” in English versions of Schopenhauer's work — Ed.

lxvi *Philosophie des Unbewussten*

lxvii *Philosophische Fragen der Gegenwart* (Leipzig, 1885)

lxviii This does not mean to say that the concept of love receives no attention in Hartmann's ethics. He dealt with this concept both phenomenologically and metaphysically (see *The Moral Consciousness, Das sittliche Bewusstsein*). But he does not consider love to be the last word in ethics. Self-sacrificing, loving devotion to the world process does not seem to Hartmann as something *ultimate* but rather only as a means of deliverance from the unrest of existence and of regaining our lost, blissful peace.

lxix *Geologische Probleme und Versuch ihrer Auflösung*

lxx See the essay: “*Significant Help from One Single Intelligent Word*” (“*Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort*”)

lxxi *Das Unbewusste vom Standpunkte des Darwinismus und der Deszendenztheorie* (1872)

lxxii *Entwurf einer Farbenlehre*

lxxiii *Beiträge zur Op*

lxxiv *Elemente der Farbenlehre*

lxxv *Enthüllungen der Theorie Newtons*

lxxvi *Geschichte der Farbenlehre*

<sup>lxxvii</sup> “*The Overcoming of Scientific Materialism*” (“*Die Überwindung des Wissenschaftlichen Materialismus*”); a lecture held in the third general session of the meeting of the Society of German Scientists and Physicians in Lübeck on September 20, 1895. (Leipzig 1895)

<sup>lxxviii</sup> *Über die Grenzen des Naturerkennens*, p. 13.

<sup>lxxix</sup> H.L.F. v. Helmholtz, *Goethe's Pre-inklings of Future Scientific Ideas (Goethes Vorahnungen kommender wissenschaftlicher Ideen usw.)*, p. 34. (Berlin 1892)

<sup>lxxx</sup> *Nächte des Suchenden* (Braunschweig 1893)

<sup>lxxxii</sup> *The Science of Knowing: Outline of an Epistemology Implicit in the Goethean World View with Particular Reference to Schiller* (1886) (*Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*); *Truth and Science, Prelude to a Philosophy of Spiritual Activity* (1892) (*Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer 'Philosophie der Freiheit'*); *Philosophy of Spiritual Activity, Basic Features of a Modern World View* (1894) (*Philosophie der Freiheit, Grundzüge einer modernen Weltanschauung*).

<sup>lxxxiii</sup> *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*

<sup>lxxxiiii</sup> *Sprüche in Prosa*

<sup>lxxxiv</sup> Goethe's views stand in the sharpest possible opposition to Kantian philosophy. The latter takes it start from the belief that the world of mental pictures is governed by the laws of the human spirit and that therefore everything brought from outside to meet this world can be present in this world only as a subjective reflection. Man does not perceive the “in-itself” of things, but rather the phenomenon that arises through the fact that the things affect him and that he connects these effects according to the laws of his intellect and reason. Kant and the Kantians have no inkling of the fact that the essential being of the things speaks through this reason. Therefore the Kantian philosophy could never hold any significance for Goethe. When he acquired for himself some of Kant's principles, he gave them a completely different meaning than they have in the teachings of their originator. It is clear, from a note that only became known after the opening of the Goethe archives in Weimar, that Goethe was very well aware of the antithesis between his world view and the Kantian one. For him, Kant's basic error lies in the fact that he “regards the *subjective* ability to know as an *object* itself and, sharply indeed but not entirely correctly, he distinguishes the point where *subjective* and *objective* meet.” Subjective and objective meet when man joins together into the *unified* being of things what the outer world expresses and what can be heard by his inner being. Then, however, the antithesis between subjective and objective entirely ceases to exist; it disappears in this unified reality. I have already indicated this on [page 167 ff.](#) of this book. Now K. Vorländer, in the first number of “Kant Studies,” directs a polemic against what I wrote there. He finds that my view about the antithesis between the Goethean and the Kantian world conception is “strongly one-sided at best and stands in contradiction to Goethe's own statements,” and is due to a “complete misunderstanding on my part of Kant's transcendental methods.” Vorländer has no inkling of the world view in which Goethe lived. It would be utterly pointless for me to enter into polemics with him, because we speak a different language. The fact that he never knows what my statements mean shows how clear his thinking is. For example, I make a comment on the following statement of Goethe: “As soon as the human being becomes aware of the objects around him, he regards them with respect to himself, and justifiably so. For, his whole destiny depends upon whether he likes or dislikes them, whether they attract or repel him, whether they help or harm him. This entirely natural way of looking at things and of judging them seems to be as easy as it is necessary ... Those people take on a far more difficult task whose active drive for knowledge strives to observe the objects of nature *in themselves* and in their relationships to each other; they seek out and investigate what is and not what pleases.” My comment on this is as follows: “This shows how Goethe's world view is the exact polar opposite of the Kantian one. For Kant, there is absolutely no view of things as they are in themselves, but only of how they *appear* with respect to us. Goethe considers this view to be a quite inferior way of entering into a relationship with things.” Vorländer's response to this is: “These words of Goethe are not intended to express anything more than, in an introductory way, the trivial difference between what is pleasant and what is true. The researcher should seek out ‘what *is* and not what *pleases*.’ It is advisable for someone like Steiner — who dares to say that this latter, in fact *very* inferior, way of entering into a relationship with things is Kant's way — to first make clear to himself the basic concepts of Kant's teachings: the difference between a subjective and an objective sensation, for example, which is



---

described in such passages as section three of the *Critique of the Power of Judgment*.” Now, as is clear from my statements, I did not at all say that that way of entering into a relationship with things is Kant's way, but rather that Goethe does not find Kant's understanding of the relationship between subject and object to correspond to the relationship in which man stands toward things when he wants to know how they are in themselves. Goethe is of the view that the Kantian definition does not correspond to human knowing, but only to the relationship into which man enters with things when he regards them with respect to his pleasure or displeasure. Someone who can misunderstand a statement the way Vorländer does would do better to spare himself the trouble of giving advice to other people about their philosophical education, and first acquire for himself the ability to learn to read a sentence correctly. Anyone can look for Goethe quotes and bring them together historically; but Vorländer, in any case, cannot interpret them in the spirit of the Goethean world view.

<sup>lxxxv</sup> The following story shows how little understanding is present in professional philosophers today both for ethical views and for an ethic of inner freedom and of individualism in general. In 1892, in an essay for “Zukunft” (No. 5), I spoke out for a strictly individualistic view of ethics. Ferdinand Tönnies in Kiel responded to this essay in a brochure: “‘Ethical Culture’ and its Retinue. Nietzsche Fools in the ‘Future’ and in the ‘Present’” (Berlin 1893). He presented nothing except the main principles of philistine morality in the form of philosophical formulas. Of me, however, he says that I could have found “no worse Hermes on the path to Hades than Friedrich Nietzsche.” It struck me as truly humorous that Tönnies, in order to condemn me, presents several of Goethe's *Aphorisms in Prose*. He has no inkling of the fact that if I did have a Hermes, it was not Nietzsche, but rather Goethe. I have already shown on [page 149 ff.](#) of this book the connections between the ethics of inner freedom and Goethe's ethics. I would not have mentioned this worthless brochure if it were not symptomatic of the misunderstanding of Goethe's world view that holds sway in professional philosophical circles.