

Российские  
ропилеи

Густав  
ШПЕТ

История  
как проблема  
ЛОГИКИ

Часть первая  
Материалы



Российские Пропилеи

Густав Шпет

**История как проблема логики.  
Часть первая. Материалы**

«ЦГИ Принт»

2014

УДК 1(470)(09)(082.1)  
ББК 87.3

### **Шпет Г. Г.**

История как проблема логики. Часть первая. Материалы /  
Г. Г. Шпет — «ЦГИ Принт», 2014 — (Российские Пропилеи)

Настоящим томом продолжается издание сочинений русского философа Густава Густавовича Шпета. В него вошла первая часть книги «История как проблема логики», опубликованная Шпетом в 1916 году. Текст монографии дается в новой композиции, будучи заново подготовленным по личному экземпляру Шпета из личной библиотеки М. Г. Шторх (с заметками на полях и исправлениями Шпета), по рукописям ОР РГБ (ф. 718) и семейного архива, находящегося на хранении у его дочери М. Г. Шторх и внучки Е. В. Пастернак. Том обстоятельно прокомментирован. Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся историей русской философии и культуры. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 1(470)(09)(082.1)

ББК 87.3

© Шпет Г. Г., 2014  
© ЦГИ Принт, 2014

## Содержание

Татьяна Щедрина	8
Густав Шпет	11
Введение	15
1	15
Конец ознакомительного фрагмента.	49

**Густав Шпет**  
**История как проблема логики.**  
**Критические и методологические**  
**исследования. Часть первая. Материалы**



Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам, Института философии Российской академии наук

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи» С. Я. Левит

Редакционная коллегия серии:

Л. В. Скворцов (председатель), В. В. Бычков, Г. Э. Великовская, И. Л. Галинская, В. Д. Губин, П. С. Гуревич, А. Л. Доброхотов, В. К. Кантор, И. А. Осиновская, Ю. С. Пивоваров, Б. И. Пружинин, М. М. Скибицкий, А. К. Сорокин, П. В. Соснов, Т. Г. Щедрина

Ответственный редактор-составитель: Т. Г. Щедрина

© С. Я. Левит, составление серии, 2014

© Т. Г. Щедрина, составление тома, комментарии, вступительная статья, археографическая работа, 2014

© Е. В. Пастернак, М. Г. Шторх, наследники, 2014

© В. И. Коцюба, пер. с лат., 2014

© В. Л. Махлин, пер. с нем. и англ., 2014

© Н. С. Автономова, пер. с франц., 2014

© М. А. Солопова, пер. с др. – греч., 2014

© Университетская книга, 2014

## Татьяна Щедрина Вместо предисловия

Перед вами первая часть фундаментального труда русского философа Густава Шпета «История как проблема логики», впервые увидевшая свет в 1916 году и переизданная репринтом в 2002<sup>1</sup>. Отличие этого издания от предыдущих прежде всего в том, что здесь впервые представлены заметки, сделанные Г. Г. Шпетом на полях личного экземпляра книги. Данный том (уже одиннадцатый в собрании его трудов) продолжает знакомить современных философов не только с работами Г. Г. Шпета, но и с археографическими исследованиями и публикациями его подготовительных материалов. Цели и задачи данного тома могут быть сформулированы более широко, а именно: не только представить читателям еще одну «архивную находку», но и позволить современным специалистам, работающим в различных областях социально-гуманитарного знания, актуализировать его философско-исторические и логико-методологические идеи, которые поразительно созвучны современным концептуальным поискам в области философии и методологии истории<sup>2</sup>.

Иначе говоря, эта книга своевременна. Ведь, как писал сам Шпет: «идеи истории в собственном смысле не имеют; они имеют достоинство...»<sup>3</sup>. Эти строки можно отнести и к идейному содержанию книги «История как проблема логики». Философские и научные идеи Шпета представляют реальный научный интерес не только для узкого круга специалистов-шпетоведов. Они приобретают актуальность для историков, непосредственно работающих с эмпирической тканью истории, выявляющих новые наиболее эффективные методы исторического исследования; историков философии, интересующихся динамикой самих идей; филологов, стремящихся переосмыслить историческое движение языковых структур и семантических универсалий; психологов, пытающихся актуализировать поворот от «догматической теории деятельности» к проблемному исследованию сознания, личности, души и духа; философов-методологов, ищущих нетривиальные подходы к проблеме социокультурной обусловленности когнитивных процессов. На мой взгляд, такая широта исследовательских возможностей актуализации шпетовского труда напрямую связана с многогранностью его идейных замыслов и научных устремлений.

Актуальность этого произведения Шпета состоит не столько в том, что здесь он ставит проблему герменевтики как особой теории познания исторической действительности, и не только в том, что он задается вопросом о семиотическом характере исторического предмета<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Шпет Г. Г. История как проблема логики. Ч. I, II. М., 2002.

<sup>2</sup> См., например: Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997; Хвостова К. В., Финн В. К. Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М., 1997.

<sup>3</sup> Шпет Г. Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 28.

<sup>4</sup> Шпет исходил из знаковой природы предмета истории, обосновывая необходимость его понимания и интерпретации. Социальные объекты заключают в себе признак цели, говорил он, «следовательно, одно это уже побуждает определять смысл их; источники, из которых мы почерпаем знание о социальных объектах, суть не сами эти объекты сплошь и рядом, а знаки их, следовательно, эти знаки должны быть интерпретированы» (Шпет Г. Г. История как проблема логики. Ч. II. Гл. VII: Вильгельм Дильтей // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 73). Интерпретация может осуществляться только человеком, который является разумным, мыслящим существом, наделенным сознанием. «Мы разумны, мы разумеем, мы понимаем, мы сочувствуем, мы подражаем и прочее, и прочее, – одним словом, мы обладаем интеллектуальной интуицией, потому что мы рождаемся. Мы не только разумны, обладаем инстинктами, понимаем... от рождения, но и благодаря рождению. Чем ближе родственные узы, связывающие нас, тем больше места разумному, тем больше места пониманию» (Шпет Г. Г. История как проблема логики (возможно продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 247). Именно благодаря пониманию и достигается социальное единство, которое является, по мнению Шпета, двигателем истории. Из этого единства человека может вырвать только абстракция, которая, сама являясь безжизненной, тем не менее, не умерщвляет того, что лежит в основе человеческих социальных отношений, а связывает человека со всем органическим миром. Только через нее «... мы получаем

Эти вещи, хоть и актуальны сегодня, но во многом пришли к нам, увы, из других источников. Для нас приобретает особую значимость сам путь Шпета, создающего текст, сам способ его изложения, его стиль мышления. Он оказывается поразительно созвучным динамичности нашего времени, в котором осознание своей современности равносильно осознанию своей историчности.

«История как проблема логики» написана человеком, который осознал свою историчность, почувствовал себя в истории. Это выражается прежде всего в том, что он не ставит точки над «і», или, говоря словами Л. Шестова, «не пишет в этой книге “концов”»<sup>5</sup>. Лишь в нескольких местах (в отступлениях, в примечаниях) Шпет как будто «проговаривается», переходит к «положительному» изложению. В основном же он хранит «пифагорейское молчание»<sup>6</sup> в отношении самого себя, своей собственной точки зрения на исторический предмет.

Предметом размышлений Шпета становится то, что мы сегодня можем назвать философско-методологическим сознанием эпохи<sup>7</sup> (хронологически он ограничивает первую часть своих исследований XVIII веком). Шпет не только актуализирует значимость семиотического и герменевтического анализа для историка, но сам идет этим путем. Для того чтобы понять и осмыслить сознание эпохи как сознание социальное<sup>8</sup> (читай: историческое), недостаточно ознакомления только с выдающимися произведениями времени. Нужно собрать как можно больше «свидетельств», в которых это сознание выражается, чтобы на их перекрестье обозначилось смысловое зерно исследования: истина, остававшаяся неизменной в каждом свидетельстве, создающая историческую устойчивость эпохи. Вот основная мысль Шпета, которая ведет его на протяжении всей работы над «Историей как проблемой логики». Поэтому наряду с известными произведениями по философии истории эпохи Просвещения (Вольтера, Руссо и др.) в книге этой мы встречаем также имена, практически забытые (о таких философах истории, как И. Изелин и Я. Д. Вегелин, мало кто вспоминает сегодня, да и во времена Шпета они не были на слуху).

А те философы, которые хорошо известны нам сегодня: Юм, Локк, Бэкон, – предстают у Шпета совершенно в новом свете. Он акцентирует внимание в их произведениях совсем не на привычных для нас идеях и объяснительных схемах. Для него важно понять, какова структура сознания философствующих историков эпохи Просвещения: какие вопросы они ставили, как мыслили предмет истории, исторический процесс, движущие силы, исторические источники, в чем они усматривали проблему исторического познания. Поэтому и Юм, к примеру, для него важен прежде всего как историк (философствующий историк), способный рефлексивно осмыслить свой предмет и метод. Замечу, что таким путем, только значительно позже, пошел Р. Дж. Коллингвуд в своей «Идеи истории».

И еще один момент, на который я хочу обратить внимание в предисловии к этой работе Шпета: насколько уважительно его отношение к русской философско-исторической традиции. Позволю воспроизвести здесь его оценку, данную в предисловии к «Истории как проблеме

---

новое указание на то, в каком направлении может идти истинная философия социального и истории» (Там же. Л. 248).

<sup>5</sup> См.: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 69.

<sup>6</sup> Там же. С. 326.

<sup>7</sup> Такое понимание исторического предмета во многом предвосхищает теорию ментальности Школы Анналов и концепцию исторической антропологии А. Я. Гуревича.

<sup>8</sup> Шпет утверждает: «человек берется в историю в значении социального человека, и человеческое – в значении социально-человеческого» (*Шпет Г. Г. История как проблема логики (возможно продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1*). Именно «социальное» является тем понятием, которое требует уразумения и последующей интерпретации в процессе формирования той или иной региональной области гуманитарного знания. Он не только постулировал это положение, но поставил вопрос о смысле понятия «социальное»: Как оно (социальное) возможно, какова его природа, в чем его смысл? Только ответив на эти вопросы, полагал он, можно будет сказать, что история есть идеал чистого познания действительности, именно ей «принадлежит руководящая роль среди всех эмпирических наук, так как она являет собой образец наиболее совершенного познания конкретного в его неограниченной полноте». См.: *Шпет Г. Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988. С. 299*).

логики»: «Наша философская литература и возникла прежде всего как философско-историческая, и никогда не переставала интересоваться историей, как проблемой, – об этом говорить много не приходится. Но и наука история у нас стоит особенно высоко. Здесь больше всего проявилась самостоятельность, зрелость и самобытность нашего научного творчества. Как не гордиться именами Соловьева, Ключевского, Антоновича, Владимирского-Буданова и многих, многих других? И замечательно, что это все – *школы*, т. е. *методы*, свои методы, и в конечном счете, следовательно, свои философские принципы. Какой интерес среди современных русских историков вызывают методологические и философские вопросы, видно из большого количества соответствующих работ наших историков. Не говоря уже о многочисленных статьях, назову только такие курсы, как курсы проф. Виппера, проф. Лаппо-Данилевского, проф. Кареева, проф. Хвостова, – это из появившихся в печати; иные выходят “на правах рукописи”; иные не появляются в печати, но читаются у нас почти в каждом университете». Здесь, помимо всего прочего, мы видим и шпетовские критерии наличия интеллектуальной традиции: свои школы, свои методы, рефлексия. И я хочу выразить надежду, что издание данной книги будет способствовать развитию русской философии в том смысле, о котором мечтал Шпет: философии профессиональной, т. е. как знания, как строгой науки.

\* \* \*

Благодарю Российский Гуманитарный научный фонд за поддержку исследований, в рамках которых эта книга была подготовлена.

С чувством глубокой признательности благодарю Марину Густавовну Шторх и Елену Владимировну Пастернак за предоставление материалов семейного архива Г. Г. Шпета и поддержку всех моих начинаний.

Благодарю Светлану Яковлевну Левит за те издательские усилия, которые она приложила для издания одиннадцати томов собрания сочинений Г. Г. Шпета.

## Густав Шпет Предисловие

*Весьма те ошибаются, кои думают, что всякой тот, кто, по случаю, мог достать несколько древних летописей и собрать довольно количество исторических припасов, может сделаться историком; многого ему не достаёт, если кроме сих ничего больше не имеет. Припасы необходимы, но необходимо также и уметь располагать оными.*

*И. Н. Болтин*

Еще на студенческой скамье меня увлекала тема, к выполнению которой я приступаю только теперь. Мы вступали в университет зачарованные радикализмом и простотой того решения исторической проблемы, которое обещал заманчивый тогда исторический материализм. Более углубленное изучение истории, – ознакомление с источниками исторической науки и методами обработки исторического материала, – разбивало много схем, но главное – наглядно обнаруживало ту бедность и ограниченность, которые вносились в науку их кажущейся «простотой». Оживленные споры, возникавшие тогда под влиянием философской критики материализма и «возрождения» идеализма, скоро увели внимание от эмпирических задач исторической науки к ее принципиальным и методологическим основаниям. Идеями Риккерта и, завязавшейся вокруг его книги, борьбою мнений, казалось, открываются новые пути для философского и методологического уразумения исторической проблемы.

Самостоятельная работа в этом направлении тем более привлекала, что при новой постановке вопроса все широкое поприще исторической проблемы в философии казалось только-только открытым, но совершенно свободным для его обработки. Эпидемия новокантианства распространилась с молниеносной быстротой, – и много ли философски настроенных представителей нашего поколения избежали ее более или менее острой заразы? С вершин кантианства мелким и ничтожным представлялось то, что располагалось по обе стороны этого философского кряжа: догматическая, и, – что еще того хуже, – скептическая докантианская философия; философия эпигонов – послекантианская...

Словом, я приступил к своей работе с уверенностью, что скажу, если не новое слово, то, во всяком случае, – в новой области. Прекрасное требование, предъявляемое к академической работе: отдавать себе отчет в том, что уже сделано по изучаемому вопросу, побудило меня прежде всего обследовать области, расположенные по сю сторону кантианского хребта. К моему удивлению спуск в долину был настолько короче и легче того, что я ожидал, что одно это уже зарождало сомнение в высоте кантианских вершин. То, что я нашел, – каково бы оно ни было по своей принципиальной ценности, – в воспитательно-философском отношении подсказывало определенное повеление: ограничивать притязания на «собственность» и стараться связать себя с философской традицией и ее заветами.

Итак, следовало, не претендуя на философскую оригинальность, в свете прочно установленных традиций и методологических навыков осветить все стороны, в которых выступает перед нами историческая проблема. Я думал, что уже подхожу в своей работе к намеченной мною цели: мне оставалось только, – удовлетворяя уже названному требованию академической работы, которое теперь представлялось только «формализмом», – сделать «историческое введение», как меня постигло новое разочарование. Уже в процессе работы над материалом, который доставляет XIX век, мне казалось удивительным, как история, как эмпирическая и философская проблема, *вдруг* возникает и расцветает именно в XIX веке... Это противоречило прежде всего духу самого исторического метода, требующего доискиваться первых корней и истоков. Но моя работа не была сама исторической, в систематическом же исследовании

это казалось не столь существенным. Важнее, однако, что то же отсутствие *начал* обнаруживалось для меня и в порядке диалектическом: пучок нитей, откуда-то идущих, не сводящихся к одному началу, просто отрезанных как будто у самого узла. Я все еще находился под гипнозом кантианского заблуждения, я все еще «верил», например, тому же Риккерт, его категорическому заверению: «в докантовской философии прошлого и настоящего для выяснения вопросов логики исторической науки не сделано решительно ничего». Я уже убедился, что это неправда, что касается «философии настоящего», теперь пришлось отправиться по ту сторону кантианства и Канта.

«Решительно ничего», – разумеется, гипербола; «немножко» я все-таки рассчитывал найти. Поиски были тем более трудными, что в большинстве случаев мне приходилось идти не по проложенному или хотя бы только исследованному пути, а прямо по новине. Чем шире я знакомился с литературой XVIII века и чем глубже мне удавалось проникнуть в смысл вопросов, которые волновали этот век, тем более я рисковал отойти от первоначальной задачи методологического исследования и превратиться просто в повествователя. Нередко приходилось выходить за пределы собственно философской литературы, потому что научная литература того времени и в других областях, – юридической, политической, филологической, психологической, богословской, – открывалась с новых, неожиданных и интересных сторон. Но нужно было насильно ограничить себя, так как, невзирая на значительную самодовлеющую важность нового материала, я обогащался только материалом, а прежние мои догматические и критические выводы собственно методологического характера находили в этом материале подтверждения и иллюстрации, но существенно не задевались.

Прежде чем воспользоваться этим материалом для систематических целей, я решаюсь представить его, как *instantiae negativae* против некоторых утвердившихся в истории философии предрассудков и предвзятых суждений. Такова задача этой первой части моих исследований. Здесь прежде всего возник вопрос о выборе из всего того материала, которым я сам располагал. «Хронологически» этот вопрос я разрешил, ограничив себя только XVIII веком, временем непосредственно предшествовавшим кризису, который пережила философия благодаря реформам Канта. Из предыдущего ясно, почему меня интересует больше всего именно этот момент. Но в особенности подробнее остановиться на нем побуждало меня и то впечатление, которое я вынес о роли Канта для решения логической и философской проблемы истории в свете своего систематического анализа, так как, кажется мне, Кант был помехой, а не подмогой в решении вопросов логики и философии истории.

Труднее было найти руководящую нить для выбора материала, который должен был иллюстрировать положение проблемы в XVIII веке, со стороны его содержания и состава. Чтобы сохранить в нем цельность и не распылить его, пришлось обойти много частных и останавливаться только на том, без чего получается вовсе неверное изображение духовной работы XVIII века в нашей области. В общем мне здесь нетрудно было бы достигнуть сжатого и цельного изображения, если бы я не убедился, что привычные и авторитетные для нас изображения страдают не только отсутствием полноты, но, – что много хуже, – отсутствием правильной перспективы, и, – что совсем плохо, – искажением некоторых, иногда весьма важных, мотивов целого. Пришлось жертвовать законченностью и симметрией плана, что легко было бы соблюсти, если бы речь шла об области более исследованной. От этого получилось, что на некоторых, – именно, менее известных фактах, – я вынужден был останавливаться более подробно и роль критика менять на роль повествователя; и обратно, более известные факты можно было затрагивать не так подробно, или даже только называть, – уже больше для полноты представления о целом, чем для извлечения новых мотивов и аргументов. В некоторых немногих случаях, – в особенности, что касается французского Просвещения, – я мог опереться на руководства, вроде «Истории философии истории» профессора Флинта, и позволять себе большую роскошь сокращения, подчеркивая только некоторые пункты расхождения во

мнениях и оценках, и не повторяя всем известного. В результате привычные нашему уху имена едва называются, или я останавливаюсь на них мимоходом, а «мелкие» и, следовательно, менее знакомые имена надолго требуют к себе внимания. Впрочем, я думаю, что это и соответствует перспективе моей, в конце концов, только частной проблемы.

Эта частная по существу проблема, однако, сохраняет большое общее значение, и притом не только философское. Споры, о которых я упомянул выше, и в период которых началась моя работа, как будто умолкли. Но все говорит за то, что это молчание происходит от усиленной работы над поднявшимися тогда вопросами. Они задевали философию с самых разнообразных сторон, и можно было бы назвать целый ряд уже вышедших философских исследований, которые передумывают и перерешают старые проблемы под влиянием и возбуждением особенностей «новой науки». Не менее глубоко, однако, эти споры задевали и представителей специальных наук, – и не только истории, хотя, разумеется, прежде всего именно истории. Одним уже своим количеством об этом свидетельствует соответствующая литература.

Я хотел бы здесь обратить внимание только на *нашу* литературу. Наша философская литература и возникла прежде всего как философско-историческая, и никогда не переставала интересоваться историей, как проблемой, – об этом говорить много не приходится. Но и наука история у нас стоит особенно высоко. Здесь больше всего проявилась самостоятельность, зрелость и самобытность нашего научного творчества. Как не гордиться именами Соловьева, Ключевского, Антоновича, Владимирского-Буданова и многих, многих других? И замечательно, что это все – *школы*, т. е. *методы*, свои методы, и в конечном счете, следовательно, свои философские принципы. Какой интерес среди современных русских историков вызывают методологические и философские вопросы, видно из большого количества соответствующих работ наших историков. Не говоря уже о многочисленных статьях, назову только такие курсы, как курсы профессора Виппера, профессора Лаппо-Данилевского, профессора Кареева, профессора Хвостова, – это из появившихся в печати; иные выходят «на правах рукописи»; иные не появляются в печати, но читаются у нас почти в каждом университете.

При таком отношении к теоретическим проблемам истории со стороны представителей этой науки, кажется прямо-таки обязанностью и со стороны нашей философии внести свой вклад и свой свет в решение этих трудных и сложных вопросов. Как возбуждающе должны на нас действовать такие статьи, как, например, интересная статья профессора Виппера, «Несколько замечаний о теории исторического познания», где, в сущности, философии задается целая программа для методологических исследований, нужных самой науке. И как поощряюще должны быть приняты нижеследующие слова одного из лучших представителей нашей исторической науки: «Прибавим к этому, что начавшаяся в самое последнее время энергичная работа философско-критического пересмотра основных исторических (социологических) понятий, в значительной мере вызванная недавними и еще до сих пор не замолкнувшими спорами материалистов и идеологов и обещающая очень ценные результаты для общественной философии и науки, да уже и теперь оказывающая свое освежающее и оздоравливающее влияние на научную атмосферу, успела уже поколебать немало общепризнанных воззрений и давно утвердившихся в исторической науке рубрик, схем и классификаций, показав всю их, в лучшем случае, поверхностность и наивную (в философском смысле) субъективность, и поставила ряд вопросов там, где до сих пор царила догматическая уверенность и определенность» (Д. М. Петрушевский). Значение работы задаваемой таким образом логике и методологии понятно само собою. Первым шагом к достижению хотя бы самых скромных целей должно быть тщательное собирание соответствующих *материалов*.

Я прошу читателя, который хотел бы ознакомиться предварительно, или только, с результатами, к которым я пришел в этой работе, обратить внимание на следующие параграфы: Гл. I, 12; Гл. II, 9; Гл. III, 8; Гл. IV, 9; Гл. V, 6 и 12.

*Историко-филологическому Факультету Московского Университета* я обязан двойной благодарностью: 1, за исходатайствование мне продолжительной заграничной командировки, доставившей мне столь необходимый для ученой работы досуг, – лучше сказать, *σχολή*; 2, за щедрую денежную помощь, покрывшую большую часть издержек по напечатанию этой книги.

Особой благодарностью я обязан моему учителю *Георгию Ивановичу Челпанову*, чей исключительный педагогический дар я испытывал не только в пору своего образования, но и при всякой самостоятельной пробе, когда так неизбежны сомнения, колебания и неуверенность, и когда снисходительность – лучшая помощь и поддержка. Моя книга выходит в год, который отмечает *его* двадцатипятилетнее служение нашей науке и нашему философскому образованию, – я гордился бы, если бы он захотел признать в моей работе один из плодов своей собственной деятельности.

*Москва. 1916, февраль.*

*Густав Шпет.*

## Введение

### 1

Господствующая в настоящее время философия есть философия *отрицательная*. Отрицание является в ней не конечным только результатом, оно принадлежит к самому существу современной философии, – с отрицания она начинается, на отрицании строится и к отрицанию приходит. Это – существенная черта ее и основной недостаток ее, так как в этом всеобщем отрицании лежит коренное, нестерпимое противоречие: она отрицает то, что призвана утверждать, и, отрицая, тем самым утверждает отрицаемое, так как философское отрицание по существу своему, как и философское утверждение, должно быть *абсолютным*. Таким образом, отрицательная философия, последовательно проводимая, необходимо кончается отрицанием самой философии, – такой смысл имеет желание сгладить нестерпимость названного противоречия признанием *относительного* характера философских утверждений и отрицаний; всякая «относительная» философия есть отрицательная философия и, следовательно, отрицание философии.

Несмотря на это современная философия называет себя по преимуществу философией *позитивной*. Это наименование не должно вводить в заблуждение, так как подлинное значение этого термина остается совершенно отрицательным. Уже в провозглашении критики и критицизма, как основных и единственных своих методов, эта философия обнаруживает свой отрицательный характер, но еще ярче он сказывается в самом определении задач позитивной философии. При всем разнообразии оттенков и направлений ее, один признак позитивной философии остается всеобщим признаком: отрицание метафизики, – позитивная философия есть философия *не-метафизическая*. От самых воинственных до самых квиетически-мертвенных форм позитивизма, – мы всюду встречаем одно громадное *НЕ*, не-метафизика.

Но это «не» не есть просто внешний знак, который выносится за скобки современной философии и ставится перед ними, его скорее можно уподобить прилипчивой болезни, которая, проникая через маленькую ссадину в организм, оказывает влияние на все его функции, на всю жизнедеятельность организма. Это «не» преобразует и трансформирует философию таким образом, что все ее развитие оказывается развитием болезненным и полным борьбы за самое существование свое.

При сравнении современной господствующей философии с другими моментами в общей истории философии приходит в голову немало аналогий, – чаще других повторяется теперь сравнение ее со схоластикой. Действительно, господствующая философия есть философия «школ» по преимуществу, есть философия «слов», есть философия *ancillaris*. Но все же мы склонны видеть в этом более внешнее сходство, чем сходство по существу, – можно сказать, это сходство результатов, но не тех внутренних мотивов, которые воодушевляют к работе. С этой стороны мы усматриваем больше сходства между господствующей философией и софистикой. Философский ум никогда не знал пеленок, он сразу ставит свой вопрос серьезно и зрело: в чем подлинно сущее? Но философский ум знает усталость и разочарование, которые выражаются у него в недоверии к самому себе, из этого недоверия рождается софистика. Софистика начинается с отрицания, с отрицательного утверждения по отношению к подлинно сущему, с провозглашения его иллюзорности; софистика заканчивает призывом, императивом, обращенным к самому философскому уму, и это знаменует его переход к новой творческой работе. Софистика Протагора с его заявлением о человеке как мере вещей кончается Сократом с его императивом: познай себя.

Роковая черта современной философии в том, что ее софистика начала с конца и кончила началом. Она начала с императива Локка – найти для самого ума твердую почву, а привела к кичливому «коперниканству» Канта, чьим именем украшена наша господствующая философия. Это сравнение кантовской философии с коперниканством однако слишком формально. Более основательна, на наш взгляд, параллель, проводимая Фихтеанцем, одно время профессором Харьковского университета, Шадам, – это параллель между Кантом и Лютером, между философией Канта и *протестантизмом*<sup>9</sup>. Кант – «*философский Лютер*». Заслуга Лютера, по мнению Шада, в том, что он низверг в высшей степени вредную для человечества религиозную систему, а не в том, что он создал новую систему, которая соответствовала бы достоинству разума. Точно так же у Канта. Он ниспроверг все прежние учения философов силою своего гения, но у него не хватило силы создать новую, законченную, вполне удовлетворяющую разум, систему. Но, продолжает Шад, протестантизм не есть *цель*, а есть *путь* к цели. И он прав, говоря, что на *протесте* нельзя остановиться. «*Религиозный протестантизм не есть еще истинная религия сама по себе, а только путь к тому. Точно так же и философский протестантизм еще не есть единственно истинная философия, но он ведет к ней*».

Фихтеанец, современник Канта, мог еще так думать, – к чему в самом деле привел кантовский протестантизм, об этом теперь можно составить более верное представление. Но важно, что уже на первых же порах, при первых попытках перейти от Канта к творческой работе в области философии обнаружилось это отрицательное *κατ' ἐξοχήν* значение его учения. Критика Канта может иметь только отрицательное, разрушающее значение, и философия, которая хочет быть воздвигнута только на ней, необходимо будет *отрицательной* философией.

Кант был прав, говоря о своей философии, что она будет понята только через сто лет, – заметные, не единичные усилия вырваться из пут кантианства обнаруживаются только теперь. Теперь только начинает все глубже проникать сознание, что самая большая опасность для философии в той черте кантианства, которая имеет видимость творческого и строящего, – здесь именно замаскированный источник всего современного отрицания. Софистика Канта – не наивная софистика Протагора, она не просто и открыто отрицает, а имитирует утверждение. Она не отвечает на вопрос о подлинно существе, что его нет, напротив, ее вопрос полон благочестия, – как возможна природа? – но по ответу, который мы получаем, можно судить о степени искренности, которая скрывается за этим вопросом. Ответ кантианства гласит: подлинно существе возможно, как возможно и его познание, в силу *творческой способности* философского разума. Но стоит задаться вопросом о подлинной сущности самого этого разума и о подлинных источниках его творчества, чтобы обнаружить чисто отрицательную природу этого ответа. Истинный смысл современной софистики в том, что на вопрос об источниках творческой способности философского разума она отвечает полным к нему *недоверием*: подлинно существе и познаваемое есть таково, как оно есть, потому что *иначе разум неспособен мыслить!* Ум не обвивает многообразия предметов, и не обнаруживает на них неисчерпаемого запаса своих творческих сил, а своей неспособностью иначе мыслить подчиняет все существе однообразному регламенту и распорядку. И это называется: *предписывать природе законы!*.. Слишком, слишком *юридическое* представление о деятельности разума. *Quaestio juris...*

«Невозможность мыслить иначе», – как только при определенных предпосылках и определенных *a priori*, – признак большого жизненного опыта и старости. Старость нередко отказывается понимать юность; разочарованная собственным опытом, она и в порывах нового творчества предвидит неудачу, раздражается стремлением выйти за пределы того, на чем остановилась сама, и по отношению к тому, что в них не вмещается, реагирует скептическими насмешками и софистическим самоограничением. Но философский разум не знает ни пеле-

---

<sup>9</sup> *Schad I. B. Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems. B. I–III. Erfurt, 1800–1802. См.: B. III. S. 2–7.* Что современное либеральное протестанство связывает себя с кантианством, общеизвестно.

нок, ни старческих костылей, – он не дряхлеет, хотя временами устаёт. Современная софистика в своем отрицании есть выражение только этой временной усталости, но чувствуется и настоятельно требуется новая работа. Философский разум не помещается в одной голове, – несмотря на господствующее отрицание, положительная философия в отдельных своих представителях никогда не прекращала своей утверждающей деятельности, придет пора и ей стать общим достоянием. Без этого она – клад за семью печатями. И только став общим достоянием, она может обнаружить все свои ценности и драгоценности. Философское сознание есть человеческое сознание, но не человека, а человечества, его творчество не распыленно-индивидуальное, а социально-коллективное творчество. Нужно только сдвинуть философию с мертвой точки индивидуализма и субъективизма, на которой она стала, и она выйдет из тупика отрицания, чтобы перейти на путь положительного строения.

2. Внутренняя природа отрицания состоит в том, что неопределенность негативного дает ему возможность принимать бесконечное множество форм, носящих по внешности характер утверждения: не-А, противостоящее А, может бесконечно варьировать свое содержание. Поэтому при определении отрицательной философии, когда она принимает форму утверждения, в высшей степени важно фиксировать, в чем именно выражается это отрицание, на что оно направлено, но не менее важно также знать, *как* производится в данном случае отрицание. Отрицание имеет свою излюбленную методологию, нужно проникнуть в ее секрет, чтобы преодоление отрицания было делом успешным и плодотворным.

Нетрудно видеть, что та форма отрицания, на которой строится современная господствующая философия, есть *privatio*, – позитивная философия есть философия *привативная*. Достаточно указать на один всеобщий ее признак: в силу некоторых чисто исторических условий не все представители господствующей философии прибегают к обозначению своего учения, как позитивного, но зато охотно объединяются под термином, в котором и выражается искомая нами форма отрицания, – господствующая философия есть философия *научная*. Привативный характер научной философии есть вещь самоочевидная. Именно из привативности этой философии и вытекает, что она специализируется в своих формах, и что внутри ее происходит постоянная борьба специальных направлений в зависимости от того или иного «научного» пристрастия. Натурализм, механизм, биологизм, психологизм, историзм и т. д., – все это разные названия и разные «миросозерцания», имеющие между собою то общее, что они характеризуют разные типы одной привативной, «научной» формы отрицательной философии.

Нельзя сказать, чтобы *все* течения господствующей философии так понимали свою задачу, или по крайней мере, открыто выражали ее в такой форме, напротив, именно в кантианстве эта привативность замаскирована наиболее умело, а потому, как сказано, и как очевидно, здесь и кроется наиболее изысканная софистика и наибольшая опасность для философии. При оценке кантианства никогда не следует забывать принципа, провозглашенного самим Кантом: примеры математики и естествознания достаточно замечательны, чтобы пытаться подражать им. Философия с идеалом «математического естествознания» есть столь же привативная философия, как и всякая другая научная философия. Но опасность, о которой мы говорим, кроется здесь в том, что философия не просто отождествляется с наукой или трактуется как совокупность «наиболее общих» выводов науки, – это слишком наивно, – а ей придается видимость совершенно самостоятельной сферы знания. Софистика здесь состоит в том, что на место действительности как предмета философии подставляется его научное познание, – привативность философии, таким образом, не уничтожается, но сильно замаскировывается. Таким образом, философия из «теории познаваемого» превращается в «теорию познания». Но всякий субъективизм в философии, – будь то субъективизм психологический или трансцендентальный, или иной, – есть софистика и *privatio*.

Нередко, наконец, привативный характер современной философии выражается и в том, что при кажущейся самостоятельности философии, ее прямые задачи познания сущего подчи-

няются задачам нашего практического поведения. Опять-таки и эта форма привативной философии находит свое самое замаскированное выражение в кантианстве, поскольку у подлинно сущего отнимается его самоопределение и оно подчиняется моральным или иным мотивам и ценностям.

Эти общие черты господствующей отрицательной философии одинаково проявляются как при решении ею принципиальных, основных вопросов философии, так и при решении отдельных частных проблем, даже, можно сказать, в последнем случае нередко ее специфический характер обнаруживается с большей яркостью и отчетливостью, так как легче снимается та маскировка, которая в обосновании принципов доводится до виртуозной изощренности.

Именно один из таких частных вопросов и составляет тему последующих исследований: на примере логики исторического познания мы убедимся, что общие черты отрицания проникли и в решение этой проблемы, равно как на ней же обнаружатся и те разнообразные формы *privatio*, которые имеют место в философии вообще, т. е. и натурализм, и психологизм, и различного рода субъективизм, и, наконец, отрицание автономии познания и подчинение его практическим и моральным оценкам.

Но не только как «пример» рассматриваем мы свою тему: всякая философская тема по существу своему есть тема общая, всякое философское рассуждение и доказательство имеет всегда и принципиальное значение, касается основ самого философского ума, таким образом, частная тема приобретает и общеприкладное значение *an und für sich*. Мы хотим на примере решения частного философского вопроса показать, с одной стороны, отрицательный характер господствующей философии, как и возможный выход для положительной философии, а с другой стороны, дать критику и попытку положительного решения самой нашей частной проблемы.

Само собою разумеется, что здесь нет ни малейшей претензии на какую бы то ни было реформу философии. Положительная философия не есть новая философия, она была всегда, – это философия истинная. Мы только намерены следовать ей. И современная философия во многих отношениях есть философия истины и является прямой продолжательницей философского дела донынешнего софистического периода, но только это не есть философия господствующая. Разумеется, и в господствующей философии не все подлежит огульному опровержению, – у самых крайних представителей ее можно встретить немало истинного: господствующая философия должна быть отвергнута вообще, но не все в ней можно и позволено игнорировать. Неблагодарная, может быть, задача – собирать эти крупинки истины, но обязательная, поскольку тут заблуждения суть заблуждения *добросовестные*, – не запрещения и огульная брань могут вывести философию на новый путь, а добросовестное же противопоставление положительной истины. Если, действительно, настало время возрождения философии, время нового порыва к творчеству после прожитого длинного периода усталости и слабости, то это дело должно быть делом всеобщим. Так как речь идет не о преобразовании и реформе философии, то становится не только возможным, но даже необходимым искать опоры у тех представителей ее в прошлом, а равно у тех из современников, кто шел прямым и верным ее путем, не поддаваясь соблазну софистики, – здесь не только наша опора, но и вехи по пути и руководящие идеалы.

Таким образом, по самой своей постановке наша задача предполагает работу в двояком направлении: критическом по отношению к отрицательной философии и положительном по отношению к положительной философии. Но критика бывает двоякого рода: также – отрицательная и положительная. Можно критиковать, уличая автора в непоследовательности, недоследности его мыслей до конца, внутренних противоречиях и т. п., – такую критику называют иногда имманентной критикой, но мы предпочитаем ее называть отрицательной, так как это критика для себя самой, и не видно, какому положительному творчеству может она послужить, пока положительно же не раскрыты задачи последнего. Напротив, положительная кри-

тика начинается именно с того, что раскрывает свои цели, показывает свои идеалы, укрепляет их истинность, и в критике ложного видит не самоцель, а только средство отстоять свое положительное. В конце концов, критика положительная может включить в себя и критику имманентную, но явно, что при этом эта имманентность теряет все свое значение, так как и эта критика подчиняется обнаруженным и защищаемым идеалам и целям. Но можно пойти и еще дальше, – в строгом смысле имманентная критика едва ли и осуществима. Хотя бы скрыто, но критика всегда предполагает некоторое основание, как регулятивную идею собственной работы, иначе она рискует выродиться в простое и утомительное отыскивание мелких недочетов, противоречий в словах и выражениях, и т. п. Разумеется, если бы мы стали буквально придерживаться указанных определений критики, то и положительная критика могла бы показаться невыполнимой: ведь нужно было бы осуществить до конца всю творческую работу основания, на которое становится критика для того, чтобы отчетливо открыть всякий пункт, с которого ведется нападение, а такая работа, конечно, есть работа, завершение которой лежит в бесконечности. Эта трудность разрешается тем, что можно раскрыть свою хотя бы основную принципиальную позицию, обнаруживая ее в ее частностях в процессе самой критики, тогда облегчается и последующее построение, которое в значительной своей части превращается в собирание того, что было рассеяно в процессе критической борьбы.

3. Названная позиция ясна сама по себе из того принципиального противопоставления, которое мы делаем между философией положительной и философией отрицательной. Речь идет, следовательно, о дилемме, которая, в какой бы словесной и формально-логической оболочке ни была высказана, по существу носит характер безусловной противоречивости. Предлагаемая здесь формулировка преследует не столько цели точности в выражениях и понятиях, сколько имеет в виду подвести к основному смыслу и тенденциям названного противопоставления, беря его в его типических чертах<sup>10</sup>.

Всякая индивидуальная философия и всякое философское направление определяются, как совокупностью проблем, которым придается особенно важное значение, и которые ставятся в центр интересов данной философии, так и способом решения этих проблем. Проблематика и методика – две логических координаты, относительно которых определяется логическое значение философского направления, – остальное зависит от индивидуальных и временных условий. Каждый пункт, откладываемый на оси проблематики, имеет свой соответственный пункт в методике, и обратно, по применяемому методу можно узнать соответствующую проблему. Поэтому, когда философская рефлексия направляется на самую философию, т. е. когда она делает философию своей проблемой, она должна обратиться к готовому «историческому» чертежу и истолковывать его, как логический символ, представляющий философию в ее идее и сущности.

Обращаясь с этим к самой философии, ее характерной особенностью приходится признать ее принципиально *диалектический* характер. Философия в целом и любой ее «отрывок» есть диалог, есть некоторое «да» и «нет», как свет и тень, как явь и сон, – не только рядом друг с другом, но всегда вместе и пронизывая друг друга. В истинности этого положения легко убедиться при рассмотрении даже совершенно индивидуальных философских систем и построений, – в каждой прихотливо переплетаются моменты положительные и отрицательные, оба одинаково необходимые. Источник действительных философских недоразумений и апорий – в ошибочных попытках придать положительному отрицательное значение, и обратно, отрицательному – положительное значение; в своем действительном значении – оба момента необходимы. Но философское направление может состоять преимущественно из тех или других

---

<sup>10</sup> Я подробнее изложил свои мысли в книге «Явление и смысл» (М., 1914), где я сочетал свои тенденции с интерпретацией феноменологии Гуссерля. Выводы, к которым я пришел в этой книге, отчасти оправдывают и делаемое здесь противопоставление.

элементов, и тогда приходится говорить о преимущественно положительной или преимущественно отрицательной философии. Философия, как целое, позволяет выделить в себе положительный момент, как один непрерывный последовательный ряд, звенья которого связаны традицией и непосредственным преемством как в области проблематики, так и методики. Если отрицательная философия не представляет такого же единства последовательности и связи, то это, как легко понять, всецело обуславливается самой природой отрицания, всегда дающего в своем частном утвердительном выражении неопределенное количество возможностей. Но именно эта сторона отрицательной философии представляет часто особенную ценность для общего развития философии, так как ее отрицания и сомнения приводят к новым проблемам или побуждают осветить старые проблемы с новой стороны.

Говоря о том, что нужно обратиться к *готовому философскому чертежу*, я имею в виду следующее. Термин «философия» омонимичен и ведет иногда к нежелательной игре словами. Философия обозначает не только некоторую систему проблем и методов, но также известное жизненное настроение или миропонимание и отношение к миру. Философия в первом смысле есть некоторая система знания, принимающая наукообразную форму и составляющая логическое выражение некоторой совокупности переживаний, обнимаемых термином «философия» во втором смысле. Много напрасных упреков было высказано по адресу философии, с одной стороны, за то, что она претендует на научное значение, тогда как она есть только переживание, а с другой стороны, за то, что она желает давать «миросозерцание», тогда как она есть только наука. Оба значения термина должны быть различаемы, тогда такие упреки теряют смысл. Никто не станет смешивать религии и ее объекта с теологией, но есть области, где отсутствие специальных обозначений ведет к такому смешению, как например, психология и психология, мораль и мораль и т. п. Философия возникла из того, что есть особый тип, *homo philosophus*, как есть *homo religiosus*, который характеризуется и своим постоянным настроением, и темой или предметом своих размышлений. Философия может включить в свое содержание, т. е. в темы своих размышлений, и этот предмет – *homo philosophus*. Но философия, как логическое выражение всех этих размышлений, всегда остается областью принципиально иной, чем сами эти размышления. Философия в ее выражении и есть, в конце концов, «чертеж» соответствующих переживаний. Этот чертеж должен быть истолкован и понят, как знак, изображающий самую действительность в ее полноте или в какой-либо ее части. Как схема, этот чертеж есть изображение философии в ее идее, как некоторого идеального же предмета; как символ, этот чертеж есть знак, за которым лежит сама конкретная действительность, к которой мы можем проникнуть только *сквозь* этот знак. Так через философию, как выражение, мы можем проникнуть к самой философии, как действительной жизни.

Таким образом, философия в своем выражении и через него узнает самое себя, поскольку она рефлегирует на самое себя. Совершенно так же, в самонаблюдении изучаемый процесс изучается как уже выраженный, объективированный, законченный, но оставшийся в памяти процесс. Тот факт, что философия как наука, рефлегируя, среди своих предметов встречает самое себя, сообщает этой науке одно особенное свойство, общее ей с некоторыми науками и отличающее ее от других. Физика, ботаника, минералогия и др. не имеют среди своих предметов самих себя, напротив, логика, психология, подобно философии, изучают, между прочим, и самих себя. Таким образом, вышеотмеченная эквивокация имеет, по-видимому, основание в самом характере соответствующего знания. И этот характер есть до такой степени философский характер, что мы не без основания соответствующие науки называем *философскими*.

Если мы теперь пожелаем ответить на вопрос, чем же характеризуется такое знание, то одну его черту нетрудно заметить с первого взгляда. Это – всегда знание самих источников нашего знания, или, точнее сказать, знание *с самого начала*, знание самих начал или принципов. Знание физики, ботаники и пр. предполагает уже эти начала в качестве своих предпосылок, в философии мы изучаем самые предпосылки, – вокруг них сосредоточивается вся

философская проблематика и методика. Особенность названных проблем связана с одной особенностью метода, которую необходимо отметить здесь же. Начиная познавать, мы всегда начинаем, так сказать, с середины, – это естественный процесс, но логика требует от наук, чтобы они начинали с начала, с принципов. Где эти принципы заимствованные, как в физике и под., там это требование легко выполнимо, но где речь идет о самих этих принципах, там только один способ обеспечить себя от ложных или предвзятых начал: постоянно оглядываться назад и проверять таким образом каждый свой шаг, давая в то же время отчет о каждом своем новом шаге, показывая, как мы приходим к нему, и доводя каждое высказывание до степени первичной данности и непосредственной очевидности.

Таким образом, философия всегда изучает *начала*, ее предмет – «принципы» и источники, основания; философия всегда и по существу есть *первая философия*. Тот вовсе уничтожает ее смысл и значение, кто думает, будто философия есть «конец» или «последнее обобщение», – такие утверждения лежат *вне* сферы даже отрицательной философии, хотя и являются иногда результатом ее. Они вытекают из смешения первого и последнего *τῆ φύσει* и *πρὸς ἡμᾶς*. Только там может идти речь о философии, где имеет место искание первых начал, оснований и принципов. Только внутри этой сферы имеет место названное нами противоречие положительной и отрицательной философии.

Само это противоречие начинается, следовательно, не с вопроса о том, что называется философией, а с вопроса о том, что же является «началом»? Как ни разнообразными кажутся те ответы на этот вопрос, которые даны философствующим человечеством, как ни многочисленны противоречия этих ответов, т. е. все философские «да» и «нет», – во всех утверждениях, как и во всех отрицаниях, можно подметить нечто одно, некоторое *ταύτόν*, что и проходит, как лейтмотив, через всю философию, основное, изначальное в ней Да и Нет.

4. Под именем *положительной философии* я собираю следующие основные признаки. Все высказываемое нами в качестве нашего знания имеет свое основание. Можно условиться называть это основание – *ratio cognoscendi*. Каково оно, в чем оно состоит, или где его искать? Ответ на этот вопрос уже относится к содержанию философии, потому что это есть вопрос о «началах». Сами *rationes cognoscendi* суть эти начала, *они*, следовательно, составляют прямой предмет философии, так как они – *основания*. Но основание всякого высказывания лежит в высказываемом, – каково высказываемое, т. е. то, о чем делается высказывание, таково и основание. Какой бы частный характер ни носило наше высказывание, оно *implicite* заключает в себе несравненно «больше» того, к чему мы непосредственно обращаемся в своем высказывании. Само по себе оно как бы оторвано от некоторого целого, в котором оно обозначает часть или член или звено или момент и т. д. Высказываемое разворачивается таким образом в некоторую неисчерпаемую полноту, которая выступает перед нами прежде всего как *действительность*. Под действительностью здесь не следует понимать ничего, что носило бы характер объясняющего начала, в качестве реальности или производящего начала или чего-либо подобного. Действительность есть та обстановка, в которой мы живем и философствуем, к которой мы сами принадлежим, как ее часть и член, это – то, что нас окружает, что дает пищу для всех наших размышлений, забот, волнений, восторгов и разочарований, как равным образом, конечно, и сами эти размышления и волнения. Это – та «естественная» действительность, которую хорошо знает каждый. В философии она выступает, таким образом, как первая проблема и первый вопрос, – она не объяснение и не ответ, а именно вопрос, то, что требует объяснения и разрешения. Как нельзя уйти от действительности, так нельзя уйти и от философии. Цвета и краски, звуки, препятствия, на которые мы наталкиваемся, перемены пространственных форм и отношений, боль и сладость ощущения, любовь и ненависть, – все это действительность, единственная *подлинная* действительность, действительность нашей жизни во всей ее жизненной полноте. Это – первая и это – самая всеобщая проблема философии, потому что она, действительно, обнимает собою *все*. Все остальные философские проблемы – или части, непо-

средственно входящие в состав этой проблемы, или «искусственные» пути, косвенно ведущие к ней.

Эта действительность, как она расстилается перед нами, обозначается также, как то, что нам «дано», как то, что мы «находим», как то, что нам является, *τό φαίνόμενον*, наконец, как то, что сознается нами, *σознаваемое*. Но она «дана» нам, повторяю, как *вопрос* и загадка, а так как в ней – все, и ничего больше нам не «дано», то и условий для решения возникающей задачи мы должны искать в ней же самой. И первое, с чем мы сталкиваемся, это – факт, что здесь нам дано *вместе* и то, что есть, и то, что «кажется», – окружающая нас действительность в части своей есть, она – истинна, и в другой части – только «кажется», иллюзия. Раскрытие того, что есть, и его отличие от того, что кажется, составляет теперь ближайшую задачу философии, – то, что есть, называется *истиной*. В целом действительности нужно отличить истинное от иллюзорного, нужно рассказать о том, что составляет *τὰ ὄντα*, что есть *τὸ ὄν*.

Действительность не «стоит» перед нами, – «все» движется и меняется, сходится и расходится, появляется и исчезает. Все во «всем» есть только стечение и случай. Философское констатирование этого факта, столь банального для жизни, имеет знаменательную важность, так как вместе с утверждением случайности утверждается также коррелятивная ей необходимость. Вместе со случайным, со многим, утверждается проникающее его необходимое и единое, в меняющемся открывается «то же», *ταυτόν*. Пункты тождества дают не только точки опоры и соотнесения для явлений действительности, но сами выступают как особый предмет и особое основание для познания, – *ιδέαι*. Образуется особый мир, идеальный, или мир идеального предмета с прочной внутренней закономерностью и порядком. Этот мир во всем проникает мир действительности, открывая себя в каждой его форме и в каждом явлении его. Он наполняется текущим и меняющимся, но сохраняет в нем свою закономерность и свой порядок, давая нам, таким образом, возможность изображать в его плановности и по его единствам текучее и случайное окружающей нас действительности. В нем, оказывается, заложены *начала* того порядка, который позволяет сделать из действительности не только предмет жизни, но и созерцания и изучения, философского, как и всякого другого.

Положительная философия, определяя свои проблемы и устанавливая принципы и основания всякого знания, в то же время, как было указано, освещает и тот путь, каким она достигает своих результатов. Все являющееся и все идеально существующее объединяется в одно в сознаваемом, которое покрывает и все дальнейшие виды и формы бытия, – мир действительный и мир идеальный одинаково суть миры сознаваемого. Сознание, таким образом, является новым общим титулом для философской проблемы. Но как выделяются в сознаваемом различные области предметов и различные формы их бытия, так коррелятивно и в сознании приходится говорить о некотором едином и многих путях его. Если из этих многочисленных путей нас особенно интересуют пути познания, то это происходит в значительной степени в силу критического требования философии отдавать себе отчет в высказывании нашего знания и формах его выражения вообще.

Положительная философия всегда отмечает в качестве основного пути, каким мы приходим к утверждению действительного, как истинного, и идеального, как необходимого, путь разума в широком смысле. То, что есть, есть, и потому оно всегда истинно; заблуждение происходит от того, что мы приписываем бытие тому, чего нет, или отрицаем бытие за тем, что есть; заблуждение происходит также от того, что мы приписываем одной форме или одному виду бытия то, что присуще другим формам и видам. Действительность, оказывается, есть не только сложное сплетение и наслаение различных видов и форм бытия, но и различных временных моментов. Протекая по внутреннему закону последовательности, она в каждый момент своего настоящего содержит в себе прошлое и предугадывает будущее. Наше собственное творческое участие привносит в нее новые моменты. Непосредственно и первично данное выступает в среде примышляемого, воспоминаемого, воображаемого, ожидаемого и т. д., и т. д. Нужно тща-

тельно выделить *первичное* и непосредственное от привносимого таким образом. И все это, как и простое утверждение бытия там, где его нет, или небытия там, где есть бытие, есть область суждения. Суждение вообще есть источник заблуждения, но не источник истины, – истина есть, и ее источником может быть только то, что призвало ее к бытию.

Но если бы дело состояло только в предосторожности по отношению к такого рода утверждениям истины, философия, вероятно, не так страдала бы, как она страдает от «полуистин», т. е. от мнений, от субъективных суждений, поспешных обобщений и т. п. Между тем у нас есть постоянный источник такого именно рода высказываний. Положительная философия видит путь к истинному бытию в разуме, или более специфицировано, в уме, интеллекте и т. п. Путь к субъективному положительная философия всегда обозначала, как путь через чувства. Эта философия не думает, что в каждом показании чувств заключается непременно обман и ложь, скорее напротив, в них заключается истина, но только частично или неясно, или смутно, – и притом степень ясности или истинности постоянно колеблется, меняясь не только от одного эмпирического субъекта к другому, но даже у одного и того же субъекта в зависимости от условий момента. Но если тем не менее оказывается возможным усмотрение одного и того же за разнообразными чувственными показаниями, если оказывается, что различные субъекты говорят об одном и том же, невзирая на различие чувственно данного им, то это всегда приписывалось разуму или уму. Здесь видели тот путь, который приводит к самому предмету в его идее, здесь, следовательно, лежит путь к истине.

Но на этом нельзя остановиться, и положительная философия всегда видела труднейшую свою проблему в том, чтобы найти тот же разум и в самом предмете. Она не могла забыть, что путь через разумное, идеальное, есть путь к действительности, которая встала перед философией, как ее первая и основная проблема. История философии показывает, какой это длинный и утомительный путь, и мы не можем быть уверены, что мы подходим уже к его концу. Этот путь далеко вперед лежит открытый перед нами, и современная задача положительной философии состоит в том, чтобы идти этим путем дальше, но все в том же направлении раскрытия того, что есть, что истинно, к раскрытию смысла существующего, разума в действительности.

Поскольку философия обращается в сфере названных проблем, она все время остается *первой философией*. Какие бы новые проблемы ни поставило перед нею время или сам разум в своем имманентном раскрытии, она остается на этой своей почве. Поскольку ее высказывания складываются в форму и образ науки, поскольку, следовательно, ее выражения должны руководиться логикой, постольку и философия принимает вид теории. И если бы можно было одним словом, хотя бы приблизительно характеризовать предмет этой «теории», мы бы сказали, что положительная философия, как первая философия, как область начал и оснований, всегда была «теорией» *истины*, т. е. того, что есть, существующего, являющегося, познаваемого, или уже, поскольку речь идет об основании познания (*ratio cognoscendi*), она была «теорией познаваемого».

5. Намеченные общие черты положительной философии под разным терминологическим одеянием, с различными оттенками в подчеркивании то тех, то других сторон философской работы в смысле их важности, тем не менее могут быть признаны довольно постоянной и устойчивой суммой ее признаков. Труднее дать такую суммарную характеристику отрицательной философии, именно потому, что, как само собою разумеется, не может быть такого знания или такой философии, которые состояли бы из одного только чистого отрицания. Но так как всякое отрицание влечет за собою неопределенное количество ограничивающих утверждений, то количество типов отрицательной философии с течением времени возрастает, и самые виды отрицательной философии иногда вступают в контрадикторные отношения. Часто даже одно, по-видимому, определенное название прикрывает ряд весьма разнообразных направлений. Достаточно сопоставить, с одной стороны, например, позитивизм, как тенденцию к принципиальному отрицанию философии и, следовательно, признанию одного только специального

знания, и, с другой стороны, материализм, как последовательную и догматическую объяснительную метафизическую систему. Точно так же легко обнаружить многообразие форм отрицательной философии, если обратить внимание на то, как много возникает типов позитивизма, в зависимости от того, какая из специальных наук берется за «образец» для всеобщих объяснений, или как разнообразны и иногда взаимно противоположны виды скептицизма, где то утверждается достоверность одного только единичного и отрицается достоверность общего, то отрицается достоверность одного только разума, а в качестве источника познания выступают и опыт и инстинкт и другие биологические функции.

Тем не менее, имея в виду опыты отрицательной философии, не достигающие совершенно всеобщего отрицания самой философии, можно попытаться собрать некоторые, хотя и очень общие и по необходимости ограниченные по количеству, признаки также и отрицательной философии, имея в виду опять-таки главным образом *тенденции*. Но и еще в одном отношении мы считаем полезным ограничить себя, чтобы не расплыться в слишком общих и неопределенных признаках. Мы ограничимся только теми образцами отрицательной философии, которые не отвергают принципиального характера философии, но только самые принципы определяют отрицательно.

Едва ли не самым общим признаком отрицательной философии служит ее принципиальное отрицание непосредственной данности какого бы то ни было рода, т. е. будет ли то данность интуиции или внутреннего опыта или разума или откровения, – все равно. Это отрицание есть отказ от решения той проблемы, с которой начинает положительная философия. Именно это – отказ от выделения в окружающей нас действительности того, что есть, в противоположность тому что кажется. Отрицательная философия склоняется к убеждению, что *вся* эта действительность есть только кажущееся, и ничто в ней не дано непосредственно как существующее. Являющееся, *τό φαίνόμενον*, есть сплошь или проявление чего-нибудь от нас навсегда скрытого, «непознаваемого» ни прямо, ни косвенно, или являющееся есть только явление, т. е. некоторый «субъективный» акт или процесс, – понимается ли дальше под субъектом человек или душа или дух, это – вопрос более частный. Таким образом, с самого начала философский интерес переносится с действительности или на некоторую ее часть, поскольку сам субъект понимается как действительный, или на нечто стоящее вне действительности, но тем не менее ее определяющее. Действительность в целом перестает быть проблемой философии, субъективное определение ее нельзя уже рассматривать даже как средство, оно становится всецело себе довлеющей целью.

Сообразно новой возникающей отсюда проблематике и основная проблема истины принимает совершенно иной характер в отрицательной философии, чем тот, какой был присущ ей в философии положительной. Если действительность, как то, что есть вокруг нас, сплошь подвергается сомнению, то и истина должна быть ему подвергнута, собственно должно бы утверждать, что и ее нет. Но здесь именно и раскрывается подлинный смысл подмены в философской проблеме действительности субъектом познания. Истина, оказывается, не есть, как бытие в действительном мире, а она – только в нашем познании. Истина из познаваемого переходит в сознание, и притом в ту ограниченную его часть, которая называется познанием. Поскольку познание есть процесс, постольку в нем сказывается достижение истины, стремление к ней. Она сама только в этом процессе находит свое осуществление. Процесс познания вообще есть весьма ограниченный процесс, включенный в более обширный процесс суждения. И вот, оказывается, что в суждении и приходится искать истину.

Отрицательная философия, невзирая на присущую ей в большинстве случаев крайнюю формалистичность, однако не может обойтись в анализе суждения вовсе без всякого содержания. Но содержание, как мы видели, отодвигается в область для нас недоступного, позади мира действительности помещается мир непознаваемого, «вещей в себе». Вопрос теперь и идет о том, в каком отношении должно стоять суждение к этому миру вещей в себе, к непостижи-

тому для нас X? И здесь, в то время как положительная философия ищет истину в непосредственно данном, отрицательная философия создает из истины проблему согласования суждения с названным X-ом. Эта проблема в самой постановке своей подсказывает двураздельное решение, вследствие чего она принимает видимость дилеммы: или познание согласуется с вещами или вещи согласуются с познанием. Самая постановка этой мнимой дилеммы характерна для отрицательной философии, еще больше – ее разрешение в пользу второго ее члена.

Соответственно и вопрос о необходимости выступает в отрицательной философии в совершенно ином виде, чем в философии положительной. Необходимость не есть порядок и связь в предмете, а есть общеобязательность или общегодность, общая правомочность или полносильность (*Allgemeingültigkeit*) суждения. Так как свои правомочия суждение получает не от своего содержания и предмета, т. е. не от субъекта, как подлежащего суждения, а от субъекта, высказывающего суждение, то последний, – так как санкция со стороны «вещей» отвергается отрицательной философией, – ищет этой санкции в чем-либо суждению и познанию постороннем, преимущественно, в практическом поведении, в действовании, в морали, в пользе и т. п.

Разумеется, вместе с этим изменением философской проблематики меняется и методика. Мало того, в отрицательной философии происходит знаменательное перемещение функций самой методики. Вследствие перенесения философского интереса с проблем действительности на изучение самого субъекта, пути познания понимаются как субъективные пути, а вследствие отрицания и самого предмета, как предмета действительного мира, для философского изучения ничего не остается кроме изучения одних только путей или методов. Методология, логика или «философия наук» остаются, таким образом, единственной сферой философии. Действительность, как предмет философии, находит свой суррогат в «предмете» науки, природа, например, не есть часть окружающей нас действительности, а есть содержание физики или естественных наук, и т. п. Необходимость и закономерность в действительности не есть ее порядок и связь, а есть умственное построение. Разум в действительности есть только разум самого этого построения. И он выступает не как особый предмет, а как идеал, парящий перед нами, но лишенный творческих способностей, – попытки творчества с его стороны ведут к новым заблуждениям.

Если мы не хотим сходить с пути истины, мы должны держаться в пределах строгого самоограничения. Всякий выход за границы ведет в область «иррационального». Сама действительность отодвигается в область исключительно «иррационального». Истинное познание движется всецело в сфере «образования понятий», внутри круга суждений, не только отделенного точными границами от действительности, но все больше от нее удаляющегося по мере приближения к истине. Как указано, истина в самом деле отрывается от действительности, ибо ее санкция лежит в сферах прагматических. Обращения к действительности здесь нет и не может быть, потому что не должно быть. Другими словами, там, где начинается самая серьезная и самая глубокая проблема положительной философии, там отрицательная философия запрещает ставить вопросы.

Нигде так не расходятся положительная и отрицательная философия, как в этом последнем результате. Но никогда, кажется, так не чувствовалась необходимость в разрешении именно этой проблемы, как в настоящее время. Вот почему и приходится выбирать между этими двумя основными типами философского построения, между «теорией познаваемого» и «теорией познания», – ибо в силу тех же аргументов, которые позволили нам назвать положительную философию «теорией познаваемого», отрицательная философия по причине ей присущего субъективизма может быть названа «теорией познания».

В своем противопоставлении положительной и отрицательной философии мы не обобщали, а типизировали. Типическое для разного рода представителей той и другой философии мы объединяли в целое. Поэтому, может, ни одно конкретное философское направление не совпадает до последней точности с данными здесь характеристиками. Но если бы пришлось

искать конкретного воплощения намеченных типов, то наиболее полно и исчерпывающим образом такое противопоставление мы представили бы себе в философии Платона, как пример положительной философии, и в философии Канта, как пример отрицательной философии. Нетрудно затем отнести к положительной философии Платона, Декарта, Спинозу, Лейбница и т. д., как и к отрицательной – Протагора, скептиков, Локка, Кондильяка и др. Каждое новое течение в философии имеет также своих систематизаторов, – впрочем, часто отступающих от духа и смысла основателей учения, – через них передается преемственность и создается традиция. Самый яркий пример Лейбниц и Хр. Вольф, но, кажется, всякая эпоха в философии может быть отмечена также своим Вольфом, – древность знала своего Вольфа в лице Аристотеля<sup>11</sup>, Кант нашел своего Вольфа в лице Рейнгольда, а позже в лице Германа Когена. Так создаются «школы», принадлежность которых к одному из двух основных типов философии нетрудно определить по принадлежности их главы.

6. Именно на почве положительной философии мы хотим попытаться поставить и решить вопрос нашей темы, там же мы найдем основания для своей критики. При рассмотрении любой точки зрения, как и при собственном построении, мы никогда не должны забывать, что первой проблемой философии является проблема действительности, а ее конечной целью должно быть разрешение этой проблемы. Одно это условие уже выдвигает с необычайной силой значение исторической проблемы, так как *«история»* ведь и есть в конце концов та действительность, которая нас окружает, и из анализа которой должна исходить философия. Только в истории эта действительность выступает в своей безусловной и единственной полноте, – по сравнению с историей всякая другая действительность должна представляться как «часть» или абстракция. Всякая специальная наука извлекает свой объект в конце концов из исторического целого, как анатом может извлечь из целого организма составляющие его части: костяк, нервную систему, систему кровеносных сосудов, мышечную систему, и т. п. Философия от своего общего учения о предметности бытия и сущности может переходить к своим более частным вопросам, о каждом предмете в отдельности, путем спецификации своего общего учения согласно особенностям этих предметов. В числе этих спецификаций найдет свое место также «социальное», как предмет, в частности также «историческое», – и, по-видимому, это самый простой и естественный путь для решения исторической проблемы.

Но есть основания подойти к вопросу и с иной стороны. Именно обилие таких решений этой проблемы, которые составляют только «вывод» или «приложение» общих точек зрения, уже предостерегает против соблазна увеличивать число их. С другой стороны, если принять в расчет тот пункт, перед которым останавливается положительная философия и в настоящее время, т. е. «переход» от идеального к действительному, то особенно привлекательным кажется именно через посредство решения исторической проблемы попытаться разрешить и философскую. Словом, является желание выполнить старое предложение Шеллинга: если нет перехода от идеального к действительному, то нельзя ли найти переход от действительного к идеальному? Ответ на этот вопрос, следовательно, и на вопрос о значении исторической проблемы для философии должен однако стоять только в конце нашей работы. Этим же характером «введения» оправдывается некоторая, может быть, неясность и *предварительность* вводимых мною определений, так как иначе я должен был бы представить уже *результат* исследований, т. е. начать с того, чем нужно кончить. Всем сказанным я хотел только оправдать тот прием «обзора», критики и имманентного решения нашего вопроса, к которому я счел себя вправе обратиться.

---

<sup>11</sup> Аналогично сопоставляет Вольфа и Аристотеля Гегель: «Für Deutschland, und auch allgemeiner, hat Wolf die Welt des Bewusstseyns definiert, wie man es auch von Aristoteles sagen kann» (*Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Brln., 1844. 3. Th. S. 427).

Но в интересах ясности в критике и в принципе подбора материала, которым мы воспользуемся, может быть полезно наперед указать один пункт, которому я придаю особенно важное значение.

Подходя к проблеме истории, как проблеме действительности, мы не можем игнорировать одного обстоятельства, являющегося, в конце концов, решающим при самом описании и определении исторического и социального вообще. Дело в том, что непредвзятое описание действительности во всей ее конкретной – исторической, – полноте, разрушает гипотезу о том, будто эта действительность есть только комплекс «ощущений». Действительность не только имеет цвет, не только оказывает сопротивление и выступает как гладкая, шероховатая, скользкая и т. п., но и не только необходимо добавить к этому наличность так называемого внутреннего опыта, поскольку речь идет о субъективных переживаниях, т. е. переживаниях ограниченной индивидуальной сферой психофизического организма. С равной несомненностью в этой действительности констатируется наличность *фактов*, не разрешаемых в теориях и терминах индивидуальной психологии, а явно указывающих на то, что человеческий индивид, – вопреки утверждению одного современного логика, – не есть заключенный одиночной тюрьмы. Ближе к действительности слова историка (Дройзен), который говорит: «В общении семьи, государства, народа и т. д. индивид возвышается над узкими пределами своего эфемерного я, чтобы, если позволительно так выразиться, мыслить и действовать из я семьи, народа, государства». Факты и акты коллективного, «соборного», именно *социального* порядка так же действительны, как и факты индивидуальных переживаний. Человек для человека вовсе не только сочеловек, но они оба вместе составляют нечто, что не есть простая сумма их, а в то же время и каждый из них и оба они, как новое единство, составляют не только часть, но и «орган» нового человеческого целого, социального целого.

Самые изощренные попытки современной психологии «свести» социальные явления к явлениям индивидуально-психологического порядка, – как мы надеемся показать на страницах этой работы, – терпят решительное крушение перед фактами непосредственной и первичной данности социального предмета как такового. В современной объяснительной психологии все чаще приходится наблюдать любопытное явление, – целый ряд фактов, подлежащих объяснению, вдруг выступает в качестве факторов объясняющих. Симпатия, симпатическое понимание, подражание, конгениальность, «вчувствование» и подобные переживания самым безжалостным образом разбивают схемы и аналогии объяснительной психологии.

Философски (и психологически) я пытаюсь подойти к анализу первичного данного в социальном и историческом явлении путем анализа понимания или *уразумения*. Здесь я вижу философский источник социальности. Если я прав, если в самом деле нельзя свести уразумение к процессам «умозаключения», то в этом и лежит специфический признак социального, принципиально отличающий его как предмет от всех других предметов, – не только так называемых наук о природе, но и науки о душе. Никогда социальные науки и история не изучают «души», а потому не изучают и «душевных явлений». Из этого ясно, что и методологические задачи этих наук суть задачи специфические и в некоторых отношениях единственные. Там, где мы обходимся одним, – весьма условно, конечно, – умом, там перед нами всегда только «внешность», там для научного знания достаточно, может быть, одних практических или прагматических целей, *savoir pour agir*; только философское знание может и от этих наук потребовать большего, но на современном языке все, что выходит за пределы *техники*, что не находит своего технического и индустриального применения, есть *метафизика*.

Другое дело история. Она по существу не может довольствоваться «внешностью», ибо *начинает* с утверждения, что то, что ей дано, есть только *знак*. Раскрытие этого знака ее единственная задача. Документы и памятники суть знаки, требующие прежде всего уразумения некоторых действий, которые сами только знаки, прикрывающие некоторые движущие историей факторы, постигаемые опять-таки с помощью уразумения. Философия может идти еще

далее в поисках за уразумением самого субстрата истории, но в существенной своей основе за всеми этими интерпретациями: филологической, технической, исторической, философской, лежит один и тот же путь уразумения. История есть по существу наука не техническая, а *герменевтическая*.

В этом именно ее особое философское значение. Она научает, что не путем технического приложения постигается смысл и значение конкретного, а путем его интерпретации и уразумения. Философский предмет ведь есть именно конкретный предмет, и притом в его *абсолютной* полноте. Что предметом философии является абсолютное, это утверждение имеет смысл только в том случае, если под абсолютным понимается конкретно абсолютное. Но раскрыться и обнаружиться абсолютное может только в историческом процессе, потому что это есть единственная область полной и не сокращенной действительности. Философское изучение исторического в таком случае всецело должно быть направлено на связь и внутреннее единство в самом абсолютном или в *свободе*, как единственной форме деятельности абсолютного. Как история, если бы она состояла только из «кусков», из решений индивидуальных волей и изволений, была бы лишена единства и цельности, так и философия требует для своего творчества абсолютного источника единства – свободы.

Изучение свободы как предмета, как конкретной целостности, есть одна из основных тем философии, как первой философии или как *принципов*. Поскольку философское изучение простирается не только на анализ и описание предметов, но поскольку оно изучает также «вещи», постольку на почве принципов развивается специальное онтологическое учение о соответствующей вещи действительного бытия. Носитель социального и исторического, – дух, – составляет предмет такой онтологической дисциплины, носящей название *философии истории* или *историософии*. Философия истории в этом понимании есть все-таки, как подчеркивал уже Гегель, история. Наконец, история как наука имеет своим предметом тот же исторический процесс, но не в истолковании его онтологического носителя, а в изображении этого процесса в его эмпирическом обнаружении.

7. Было бы неправильно думать, будто наука истории ограничивает свои задачи только пониманием и интерпретацией, т. е. обходится без выполнения того логического требования, которое предъявляется ко всякой эмпирической науке и которое называется объяснением или составлением *теории*. Такое допущение противоречило бы как факту, так и логике. Исторические теории суть не менее теории, чем теории физики или биологии, какие бы свои особенности не имели эти теории и науки. Кажущееся противоречие между единичным и неповторяющимся характером исторических явлений и закономерностью явлений «природы», проистекающей именно из повторения их, является в результате только совершенно произвольного отождествления теоретического и подчиненного «закону». Но даже крайний случай объяснения из «произвола» или «каприза» есть логически такая же правомерная гипотеза и теория, как и объяснение из необходимости «законов природы». История может не быть наукой законоустанавливающей и тем не менее *она есть наука объяснительная*, т. е. наука, логической задачей которой является установление объяснительных *теорий*.

Историография обнаруживает, однако, что история не сразу становится на путь выполнения чисто логических задач науки. Напротив, подобно другим наукам она проходит сперва подготовительные стадии беспорядочного накопления материала и затем упорядочения его по соображениям посторонним науке, и сравнительно поздно приходит к сознанию своих научных логических задач. Наиболее простое и ясное разделение последовательных моментов в развитии исторической науки устанавливает три ступени в образовании исторической науки (Бернгейм): 1, история повествовательная или реферирующая, 2, история поучающая или прагматическая, 3, история развивающая или генетическая.

Повествовательная история есть простой рассказ о событиях, вызываемый чисто эстетическими потребностями, и в этом смысле он занимает некоторое место рядом с другими

видами словесного «литературного» творчества. Наряду с этим это есть хроника или летопись, имеющая в виду запечатлеть для потомства или для подрастающего поколения некоторые славные или замечательные события из жизни отцов и предков. Наконец, это – некоторые памятные записи, вызываемые практическими нуждами по урегулированию и руководству взаимных отношений членов данного общежития. Во всех этих случаях записываемое важно, или ценно, или интересно «само по себе». Напротив, в прагматическом изложении преследуются уже цели практического применения или использования сообщаемых фактов по их житейскому обобщению и поучительности. Такого рода обобщения выступают в качестве как бы правил или максим поведения, в виде «исторической морали». Необходимость обоснования или оправдания этих правил заставляет историка углубляться в отыскание причин и мотивов сообщаемых им событий. Указываемые причины сами сводятся к разного рода моральным и психологическим побуждениям житейской же морали и психологии, – страсти, желания, намерения, побуждения справедливости, возмездия и т. п. играют здесь первенствующую роль. Прагматическая история в целом всегда есть резонирующая история.

Только генетическая история имеет целью чистое познание некоторого своеобразного материала, изображение которого подчиняется не посторонним ему соображениям, а правилам, проистекающим из самого этого своеобразия. Задача генетической истории есть изображение событий в их развитии. Собственно это и есть впервые научная стадия в развитии истории. Здесь история изображается, подчиняясь некоторым предпосылкам, которые могут найти свое оправдание только в логическом анализе ее научных задач. Научная история предполагает уже соответствующее понимание своего предмета, где на первом плане стоит идея единства человеческого рода, события в развитии которого стоят во внутренней и непрерывной связи и взаимодействии как друг с другом, так и с внешними физическими условиями.

Лучше было бы эту последнюю стадию называть не генетической, а стадией истории *объяснительной*. Теория всегда есть логический признак науки, а какой характер носит эта теория, может быть решено только логическим же анализом соответственного предмета, а не предварительным определением науки. В частности название истории «генетической» совершенно предвзято и подсказывает биологические или органические аналогии, что не только само по себе подвержено сомнению, но сильно может стеснить свободу и непредубежденность дальнейшего анализа.

В целом, однако, приведенное разделение приемлемо и мы хотели бы обратить внимание только на одну подробность, которая, как будет показано в своем месте, имеет весьма существенное и плодотворное значение. Как известно, все разделения, подобные приведенному, «условны». Несовершенство такой условности до известной степени устраняется тем, что в разделение вводятся новые подразделения и намечаются особые, «промежуточные» или «переходные» формы, связывающие те моменты, которые кажутся слишком резко друг от друга оторванными. Необходимо обратить внимание наперед на один такого рода «переход», который можно констатировать между историей прагматической и объяснительной, и который мы предлагаем назвать моментом или стадией *философской истории*.

Этот момент можно предусмотреть совершенно априорно, если иметь в виду довольно прочно установившееся мнение о том, что «все науки возникают из философии». Фактически и исторически это положение весьма спорное, но в порядке логическом оно имеет свое оправдание в том, что известное знание становится, действительно, научным только тогда, когда оно сознательно рефлексировано о своих началах и когда оно сознательно обращается к логическим, т. е. также и философски оправданным, средствам своего выражения. Философия есть рефлексия на всякое духовное творчество, она легко подмечает его типы и виды, и стоит ей заметить зарождение новой науки, как она уже на страже ее интересов. Сократовский образ «повивальной бабки» заключает в себе много истинного. Философия тотчас принимает новорожденную науку в свое лоно, и этот момент *философской стадии* в развитии науки

есть момент собственно исторический для нее, в противоположность прежнему доисторическому. Этот момент характеризуется некоторой дифференциацией сперва неопределенного по составу знания, так что из него выделяется некоторая объединенная и однородная система. В исторической науке этот момент наступает тогда, когда она достигает стадии спецификации своего предмета и, следовательно, приходит к идее какого-то особенного методологического единства. На первых порах это – чисто отрицательная работа разграничения и отделения, но с течением времени в ней все больше намечается положительный результат, точная формулировка или сознание которого уже приводит к научной объяснительной истории.

В исторической науке это методологическое самоопределение начинается с отграничения исторического метода и исторического предмета прежде всего от методов математического и естественно-научного. История представляется тогда как исключительная область чистой эмпирии, и между эмпирическим и историческим обнаруживается как бы взаимно покрывающееся совпадение. Место для истории найдено и остается за нею, но она его еще не занимает. В неопределенной сфере эмпирического заключен не один предмет и не единственный метод. Самым важным здесь является дальнейшая дифференциация и отделение методов *сравнительного* и исторического в применении к предмету социального. Это – весьма плодотворный момент, так как он дает толчок к логическому оформлению истории, но вместе с тем и к конституированию целого длинного ряда систематических наук о социальном. Развитие юриспруденции, политической экономии, богословия, филологии, эстетики идет рука об руку с развитием истории, – это как бы момент горения химически сложного тела, когда из него выделяются составляющие его элементы. Может быть, наиболее интересным здесь является момент, когда проникнутая идеей «эволюции» философская история приводит к мысли об одной *общей* систематической науке о социальном и, таким образом, приводит к созданию *динамической социологии*, с основной идеей прогресса (Конт). Наконец, наступает момент для расчета и с самой философией, история перестает быть философской историей и становится историей научной, когда она выделит из себя в виде особой и самостоятельной дисциплины *философию истории*. В целом можно поэтому сказать, что период философской истории есть тот именно ее период, в который зарождается и конституируется научная история. Ниже будет показано, что таким периодом для исторической науки является XVIII век, в частности эпоха Просвещения.

Так как в последующем изложении нам придется начать именно с этой эпохи, то к вышеприведенной схеме Бернгейма<sup>12</sup> необходимо сделать еще некоторые разъяснения. Переходя от истории повествовательной к истории прагматической, Бернгейм имеет в виду, главным образом, античную историографию, но нельзя игнорировать также того обстоятельства, что прагматизм XVIII века выступает преимущественно против так называемой «эрудиции» и «эрудитов»<sup>13</sup>. Таков просто факт. Как факт же мы можем констатировать, – не входя, следовательно, в его объяснение, – тесную связь, которая существует, по всей вероятности, не случайно, между прагматической и так называемой «политической» историей<sup>14</sup>. Но сама по себе *политическая* история может рассматриваться уже как изложение истории («деяний») с определенной точки зрения» и, поскольку она может быть «всеобщей», она приближается к *философской истории* в нашем определении. Прагматическая история в ее целом и в широком смысле характеризу-

<sup>12</sup> Схема Бернгейма вообще ясна, но несовершенна. Мы не имеем в виду подвергать ее критике, а пользуемся ею, как одной из принятых схем, по поводу которой мы только высказываем нужные нам в последующем соображения. Методологически несравненно тоньше и фактически совершеннее схема, предлагаемая Дильтеем и стремящаяся охватить развитие «истории» в его полной последовательности. Дильтей намечает ступени: непритязательное повествование (Геродот), резонирующее (*bohrende*) объяснение (Фукидид), применение систематического знания (Полибий; Макиавелли, Гвиччардини), разложение на отдельные связи (XVIII век, Вольтер) и принцип эволюции (Винкельман, Ю. Мезер, Гердер). *Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Brl., 1910. S. 95–97.*

<sup>13</sup> Ср. ниже о Болингброке.

<sup>14</sup> Ср.: *Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. 2 изд. СПб., 1887. Т. II. С. 309.*

ется, между прочим, тем, что одним из обычных приемов ее «объяснения» является резонирующее и морализирующее привнесение телеологии, которая остается для самого исторического предмета «внешней», т. е. *внешне* предначертанным планом или *внешне* заданной целью и т. п. Этот же признак остается заметным и в философской истории, хотя в нее проникает уже сознание того, что мораль и резонерство не должны иметь места в историческом изложении. Прагматическая история, признавая «единичность» исторического предмета, тем не менее ищет в истории «постоянств», которые прежде всего понимает, как «повторения», единство коих и дает ей соответствующую «точку зрения». «Точка зрения» также выступает с претензией на объясняющую роль и в этом смысле призвана заменить *мотивы* («побуждения», страсти и т. п.), к которым обращается прагматическая история. Сама прагматическая история говорит, как известно, о «причинах», но поскольку в ней указываются преимущественно побуждения, движущие в направлении к практическим целям и моральным оценкам, мы вправе говорить именно о мотивах, так как «мотив» и есть не что иное, как побуждающее представление с более или менее яркой чувственной окраской, где в конце концов само чувство выступает как движущий момент. В силу этого психологического факта «мотив» обычно признается движущим началом, исходящим от «характера» индивидов или «лиц», «личностей». Напротив, философская история больше интересуется «закономерностью» вообще, чем просто «повторяемостью» явлений, что само по себе уже влечет ее к некоторым опытам методологического анализа соответствующих понятий, и что в конце концов определяет ее переход к научным понятиям «оснований» и «причин», или так называемых «факторов», неиндивидуальных и «безличных». В философской истории могут беспорядочно перемешиваться «мотивы» с объединяющей их «точкой зрения» и причинными факторами, но тенденция к настоящей философии и науке истории выражается именно в методологическом очищении этих понятий. В целом можно сказать, что для философской истории является существенным внесение в рассмотрение исторических событий *рационального* метода на место психологического мотивирования прагматической истории. Обратная сторона этого рационализма в истории состоит в том, что история здесь строится нередко так, как она *могла бы только быть*. Но *то, что может быть*, в свою очередь, принимается ею за *то, что должно быть*, и в результате просто утверждается, как *то, что было*. Поскольку «возможность» есть гипотеза и может перейти в теорию, постольку это – движение в сторону научной истории, а поскольку «возможность» возводится в «долженствование», определяемое внешним планом или целью истории, постольку здесь – возвращение опять к прагматизму. С этой стороны философская история и определяется преимущественно, как «переходная ступень» в развитии самой исторической науки.

Внешним признаком, по которому можно определить наступление и наличность в исторической науке периода философской истории, является прежде всего ее стремление обнять свой предмет во всей его конкретной полноте и всеобщности. Поэтому, это есть период по преимуществу *всеобщих* или *универсальных* историй. Но, как констатирует историография, наряду со стремлением к универсальности всегда обнаруживается также стремление к составлению историй национальных, народов и государств, но опять-таки «в целом», в их конкретном единстве. Другой, более углубленный признак дает возможность перенести понятие философской истории и на такого рода «национальные» истории. Можно заметить, что в характеризуемый нами период, прагматизм истории, ее стремление к поучению сменяется стремлением найти в ней какое-то внутреннее единство. При отсутствии строгой методологии и точных логических средств такое стремление не сразу приводит к нужным результатам по причине исключительной сложности и многообразия объединяемых в предмет явлений. Результатом этого бывает то, что в качестве объединяющего момента или «идеи» выдвигается либо совершенно субъективное понимание исторического процесса, как целого, либо подчеркивание одного какого-нибудь момента в сложном целом, как момента руководящего или направляющего. Другими словами, вместо «идеи» в историческом процессе устанавливается «точка зрения» на этот

процесс. Так история изображается или понимается с «точки зрения» религиозной (Боссюэ), с точки зрения развития нравов (Вольтер), успехов интеллекта (Кондорсе), гражданственности (Фергюсон), образованности и благосостояния (Изелин), размножения и экономических потребностей (Аделунг), государства и международных отношений (Кант), и т. д., и т. д. Все такие «точки зрения» суть частные точки зрения и возведение их в степень общего и философского принципа философски и логически не может быть принято. Свое оправдание они могут найти только с момента *обращения* всех отношений, когда самая постановка вопроса, так сказать, переворачивается, и начинают говорить об историческом методе в праве, экономике, филологии, богословии и пр. Для философов философская история сменяется *философией истории*, когда удается подметить идею и смысл исторического процесса, не путем внешнего привнесения «точек зрения», а путем имманентного раскрытия смысла самого предмета, а для историков философская история сменяется научной историей, когда ее объяснения и теории проникаются сознанием своей специфичности.

Таким образом, разница между философией истории и наукой истории не в предмете, предмет один – исторический процесс. Но этот предмет изучается в его проявлениях и закономерности и в его смысле, это изучение эмпирическое и философское. Это – не две точки зрения на предмет, а «степени» углубления в него, проникновения в него. Научное изучение ограничено тем, что оно – научное, т. е. своей логикой и своим методом, у философии иная логика и иной метод, ибо она берет *тот же* предмет, но не в его эмпирической данности, а в его идее или в его идеальной данности. Философия истории остается все-таки философией.

8. Итак, определение и место философии истории, по-видимому, ясно и недвусмысленно. То, что обозначается этим понятием, может отвергаться, потому ли, что оно скучно и неинтересно, когда превосходит нашу меру понимания и способностей, потому ли, что оно бесполезно и даже вредно, так как не видно, с какой стороны оно может способствовать успехам техники и индустрии, – во всяком случае, отвергая это, не следует пользоваться термином для обозначения другого содержания. Между тем с таким явлением приходится не редко встречаться. Под философией истории иногда понимают не метафизическое или онтологическое изучение исторического процесса, а изучение исторического *познания*, т. е. или соответствующей психологии или соответствующей логики и методологии. К сожалению, и в употреблении терминов «теория исторического знания», «методология истории», «логика истории» и т. п. господствует полная разногласица и безграничный произвол. Необходимо и здесь соблюдать некоторое постоянство.

Процесс научной работы складывается из двух, в общем легко различимых, моментов: из момента познания и из момента сообщения познанного во всеобщее сведение<sup>15</sup>. Тот и другой моменты имеют свои средства, свои пути и приемы, свои *методы*. Но ясно, что они должны быть тщательно различаемы, когда мы их самих делаем предметом своего размышления. Строго говоря, для характеристики *науки* важен только второй момент, – как бы мы ни пришли к своему знанию, существенно, чтобы оно было сообщено так, чтобы не вызвало сомнений, чтобы было *доказано*. Но само собою разумеется, что в общей организации науки создается свой кодекс правил и наставлений к самому познанию соответствующего предмета, так как опыт этого познания показывает, что есть пути и приемы более короткие, более целесообразные, более удобные и т. п., которых и следует держаться в интересах большей производительности самой работы. Это не есть неподвижный список правил и рецептов, он постоянно меняется, пополняется, но в целом это – всегда некоторый регистр удачно применявшихся приемов, рекомендуемых и впредь. Только работавшие в области соответствующей науки могут оценить достоинство такого списка правил и советов, ими же он устанавливается и исправ-

<sup>15</sup> Ср. аналогичное разделение у Кюльпе (Die Realisierung. S. 7 f.). На этом у Кюльпе так же противопоставлены «Теория познания» и «Логика».

ляется. Естественно, что всякая наука имеет свою технику познания, и собрание соответствующих наблюдений может оказать ей большую услугу. При познании существенную роль играет, конечно, личное дарование, находчивость, догадка, подготовленность, иногда и «случайность», тем не менее совокупность специфических для каждой науки правил ее техники объединяется в некоторую вспомогательную для науки дисциплину. Поскольку речь идет о некоторых искусственных приемах в достижении нужного знания, это – *техника* его, поскольку речь идет в широком смысле об исследовании и нахождении его, это – *эвристика*, поскольку речь идет о путях и методах исследования, это – *методика* исследования. Такая дисциплина всегда специфична, и едва ли есть смысл говорить об «общей» методике или «общей» эвристике, имея в виду такие правила *исследования*, которые применялись бы и в математике, например, и в истории, в физике и богословии, в гистологии и лингвистике, и т. д.

Другое дело – сообщение уже приобретенных знаний. Оно имеет и свои совершенно общие требования, ибо средство сообщения, в конце концов, одно, – *слово*, – и свои специальные предписания, в зависимости от характера подлежащих изложению мыслей. Совокупность приемов и методов сообщения и выражения наших мыслей имеет в виду или эстетическое впечатление (также моральное воздействие) или изображение – самого познаваемого предмета в его бытии, свойствах, действиях и т. п. В последнем случае речь идет именно о *логическом* выражении наших мыслей и нашего познания. Поскольку возможно учение об общих и специальных методах такого выражения, постольку и говорят о *логике* или *методологии* как общей, так и специальной. Методология не есть дело удобства или принятости, она диктуется особенностями внутренне присущими предмету, как такому, и потому она не есть дело опыта или навыка соответствующего представителя науки, а есть в себе законченная система, которая в силу этого сама становится наукой *sui generis*. Это – не список правил, а внутренне связанный органон, служащий не лицам, а научному предмету в его изначальных и принципиальных основаниях. И в таком виде методология есть одна из философских основных наук. В противоположность методам исследования она говорит о методах *изложения* или *изображения*. Можно допустить, что кто-либо изобразит полученное им знание, описав путь своего исследования, – здесь как будто методы «совпадают», но призрачность этого «совпадения», разумеется, гораздо легче заметить, чем эквивокацию, вызываемую применением слова «метод». Между тем только этой эквивокации мы обязаны тем, что правила эвристики не редко обозначаются именем научной методологии, а логические анализы иногда выдаются за правила методики исследования.

Это имеет значение во всякой научной работе, но, кажется, своей крайней степени такое смешение достигает в исторической науке. Последняя имеет свой собственный термин, – удобный уже своей особенностью, – для обозначения методики исторического исследования или исторической эвристики, это термин – *историка*. Но значение этого термина, оказывается, у историков весьма многообразно, он употребляется наряду с названиями «теория исторического знания», «методология» и под., и применяется сам, по-видимому, в стольких значениях, сколько авторов пользовалось им.

Автором термина «историка» признается в соответствующей литературе<sup>16</sup> ученый историограф XVII века Фоссиус. Для него лежит вне спора, что *историку* следует отличать от исто-

<sup>16</sup> Например, *Bernheim E. Lehrbuch der historischen Methode*. Lpz., 1908. S. 222; *Кареев Н. И.* Теория исторического знания. СПб., 1913. С. 48, прим. – Книга Фоссиуса носит заглавие: *Gerardi Joannis Vossii ARS HISTORICA; sive, De Historiae, et Historices natura, Historiaeque scribendae praecceptis, commentatio / Ed. sec. Lugduni Batavorum, 1653* (цитирую по этому изданию, 1-е изд. 1623 г.). Книга *Dell' Arte Historica d'Agostino Mascardi*. Roma, 1636, говорит, действительно, об истории и *Arte historica* у Маскарди обозначает самое науку истории. Но, по словам Дону, книга Маскарди в значительной части есть заимствования, *pour ne pas dire plagiats*, и перевод из книги: *Ducci L. Ars historica in qua laudabiliter conscribendae historiae praeccepta traduntur*. Ferrare, 1604. Таким образом, Дуччи, – если судить по заглавию книги, – пользуется термином раньше Фоссиуса. (Книгу Дуччи я не видел, пользуюсь только указаниями Дону: *Daunou P. C. F. Cours d'études historiques*. T. VII: *Art d'écrire l'histoire*. Paris, 1844. P. 84.)

рии так же точно, как отличают поэтику от поэзии, так как обе излагают правила: историка для составления истории, поэтика – для поэзии<sup>17</sup>. Насколько знакомо, говорит он, имя истории, настолько большинству почти неизвестно, что есть «органическая» (*organica*) дисциплина, которая называется *историкой*, и которая ведет свое начало от Дионисия Галикарнасского и Лукиана<sup>18</sup>. Историка есть искусство, которое учит нас писать историю. Это не есть наука, что видно из ее цели и предмета, ибо из историкки научаются составлять надлежащим образом историю, а наука имеет в виду не действия, а знание, – *scientia vero est, non operationis, sed sciendi gratia*, – кроме того историка имеет дело с вещами случайными, тогда как наука говорит о вещах необходимых<sup>19</sup>.

Таким образом, историка есть не наука, а собрание предписаний и правил полезных при писании истории, – под чем подразумеваются, с одной стороны, правила исследования, главным образом, *критики*, а с другой стороны, советы литературные. В XVIII веке говорят преимущественно об «искусстве писать историю», – *l'art d'écrire l'histoire* или *la théorie de l'art d'écrire l'histoire* или *la manière d'écrire l'histoire*. Но встречается и термин *Ars historica*, передаваемый также в немецкой литературе через *Geschichtswissenschaft*, только позже ставшей синонимом *Geschichte*<sup>20</sup>. Здесь опять-таки речь идет о методах исследования, и только у Хладениуса к эвристике присоединяется логическое исследование в области исторического метода.

В XIX веке термином историка опять начинают пользоваться. Гервинус возобновляет вопрос Фоссиуса, – как случилось, спрашивает он<sup>21</sup>, что наряду с поэтикой не позаботились о месте для историкки? Ответ на этот вопрос Гервинус ищет в особенностях самого предмета истории и форме ее изложения. Никаких *правил* исследования он не предлагает, а ищет признаки, по которым можно было бы определить характер современной истории в отличие от истории повествовательной (хроники) и истории прагматической. Поскольку у него речь идет не только о внешелитературных формах изложения, этот трактат скорее относится к логике истории, чем к технике ее исследования, к эвристике.

Новое опять понимание историкки дает Дройзен<sup>22</sup>. «Историка, – говорит он, – не есть энциклопедия исторических наук, не есть философия (или теология) истории, и не физика нравственного мира, меньше всего поэтика для писания истории. – Она должна поставить себе задачей быть органом исторического мышления и исследования <...> Историка обнимает *методику* исторического исследования, *систематику* исторически исследуемого». Это было бы ясно и бесспорно, но оказывается, что Методика обнимает у Дройзена, наряду с эвристикой, критикой и интерпретацией, также *изложение* (*die Darstellung*).

В последнее время опять вышло сочинение под заглавием «Историка» Людвиг Рисса<sup>23</sup>. Как показывает подзаголовок книги: «Органон исторического мышления и исследования», автор имеет в виду выполнить задачу, поставленную историкке Дройзеном, но в действительности в этой, исключительно интересной по содержанию книге нет никаких правил «исследования». Речь идет о *принципе* истории и об ее предмете. Такое исследование может быть отнесено только к принципам философии и к логике.

---

<sup>17</sup> *Vossius G. J.* Op. cit. P. 1.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 6.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>20</sup> Например, *Gatterer J. Ch.* Handbuch der Universalhistorie. 2 Ausgabe. Göttingen, 1765. T. I. S. 1: «*die historische Kunst* oder *Geschichtswissenschaft (Ars historica* oder *Historiographia)* ist eine Wissenschaft von den Regeln, lesenswürdige Geschichtsbücher zu verfertigen». Ср.: *Geiger P.* Das Wort «Geschichte» und seine Zusammensetzungen. Freiburg, 1908. S. 22, 45.

<sup>21</sup> *Gerwinus G. G.* Grundzüge der Historik. Lpz., 1837. (Цитирую *новое* издание, представляющее точную перепечатку первого и отмеченное *также* годом 1837! Русский перевод в Приложении к переводу «Автобиографии Гервинуса». М., 1895, весьма не точен.)

<sup>22</sup> *Droysen J. G.* Grundriss der Historik. Lpz., 1868. См.: §§ 16, 18.

<sup>23</sup> *Riess L.* Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens. B. I. Brl., 1912.

Под другими терминами, вводимыми современными исследователями, как «теория исторического знания» и «методология» скрывается то же смешение задач эвристики и логики. Например, профессор Кареев<sup>24</sup> употребляет promiscue термины «историка» и «теория исторического знания», что вполне законно и последовательно, но когда он поясняет, что «специальные вопросы истории касаются, главным образом, того, что может быть обозначено, как техника исторической методологии», это способно вызвать недоумения. Ведь «историческая методология» есть *глава логики*, что значит ее «техника»? А если под методологией вопреки точному смыслу термина понимать «историческую методику», т. е. правила исторического исследования, то ведь «техника исторической методологии» значит *техника исторической техники*. В другой своей книге<sup>25</sup> наш уважаемый ученый дает совершенно безукоризненное определение истории: «Теория исторического знания, которую можно еще назвать “историкою”, имеет своим предметом выяснение того, как добывается познание прошлого и при соблюдении каких условий оно может быть действительно научным». Но в другом месте той же книги он говорит о вопросах, которые в истории, как теории исторического познания, «берутся с гносеологической и методологической точки зрения».

Наконец, термином «теория исторического познания» пользуется профессор Виппер<sup>26</sup>. Его книга богата весьма ценным содержанием, и она не есть «историка», как эвристика, — это исследование преимущественно по логике и методологии исторической науки. Сам автор сопоставляет термин «теория исторического познания» с терминами «философия истории» и «методология» истории. И действительно, наряду с методологическими вопросами, т. е. вопросами логической конструкции исторической науки, автор обсуждает также вопросы «философии истории», как учения об историческом *процессе*.

При таком многообразии понимания чего же держаться? Беря все в целом, нельзя ли сделать того обобщения, которое допускает, например, профессор Флинт<sup>27</sup>, который утверждает, что «ход развития истории, в целом, есть некоторый прогресс от общих мест рефлексии по поводу истории к философскому уразумению условий и процессов, от которых зависит историческая наука»? Однако такое обобщение было бы весьма спорно по соображениям чисто логическим. Имея в виду проведенное выше различие терминов, если их можно обнять в одном понятии развития истории, как перехода от вопросов техники к вопросам логики, то, по-видимому, это может быть достигнуто лишь путем *отказа* от рассмотрения методических и технических задач исторического исследования. Всякое же *соединение* задач обоого рода под одним титулом, «историка» ли или «методологии», ведет к смешению этих задач и приносит больше вреда, чем пользы. Позволю себе привести одну иллюстрацию. Ланглуа и Сеньобос<sup>28</sup> выделяют «синтетические процессы» в качестве «второй части методологии». Если говорить, действительно, о *методологии*, т. е. о логике, то, конечно, только тут *впервые* она находит свое применение. Но тогда к этому «отделу» должны быть предъявлены и соответственные требования. Однако то, что мы действительно встречаем у названных авторов, именно с логической точки зрения не может выдержать самой легкой критики. Например, говоря об «общности исторических фактов»<sup>29</sup> авторы на протяжении всего своего рассуждения не различают даже

<sup>24</sup> Кареев Н. И. Теория исторического знания. СПб., 1913. С. 48, 49. На досадное смешение терминов, столь затрудняющее взаимное понимание исследователей, Н. Кареев жалуется еще в своих «Основных вопросах философии истории» (2 изд. Т. I. С. 2 и сл.).

<sup>25</sup> Кареев Н. И. Историология. Пгр., 1915. С. 17 и 313.

<sup>26</sup> Виппер Р. Ю. Очерки теории исторического познания. М., 1911. С. 1, 115 {Против метафизики! Философия истории}.

<sup>27</sup> Flint R. History of the Philosophy of History. Edinburg, 1893. P. 15.

<sup>28</sup> Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш. Введение в изучение истории / Пер. А. Серебряковой. СПб., 1899. См. С. 169. То, что здесь обозначено словом «синтез», у Бернгейма называется *Auffassung*, но в обоих случаях мы имеем дело со смесью истории и логики.

<sup>29</sup> См.: Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш. Введение в изучение истории. С. 170, 173, 220 и др.

*общего и абстрактного*, отношения части и целого и отношения вида и рода, и т. п. Переход от частей к целому здесь толкуется, как переход от частного (видового) к общему (родовому), а реальное разделение и реальный анализ не раз выступают под именем «абстракции». Количество примеров можно было бы увеличить, но и без того, мне кажется, ясно, что правильнее было бы различать задачи истории и логики, чем искать между ними общего, – родового ли или конкретного.

Во всяком случае, при различении двух смыслов слова «метод», которым обозначаются, с одной стороны, приемы исследования в науке, а, с другой стороны, приемы и способы изложения или построения науки, неопределенность терминологии должна исчезнуть. Путаница в значении этого понятия несколько не удивительна, пока речь идет об авторах, специалистах в области истории, а не философии. К сожалению, сама современная логика дает повод к такому же смешению, включая в свое содержание не только проблемы научной методологии, но и вопросы эвристики. В логике нет места для правил, например, исторической критики, как не должно быть в ней места, например, для так называемых «методов индуктивного исследования», и т. п. Область эвристики есть дело компетенции самих представителей соответствующих наук. Поэтому и в *историке* компетентны только историки. Самое большее логик может пользоваться этим только, как материалом для суждения о специфических особенностях исторического предмета. Никто не вправе поэтому и здесь, в нашем исследовании, ожидать встретить какие-либо методические указания касательно работы исторического исследования. Здесь может рассматриваться только история как наука и как философия. История как наука есть объект логики и методологии. Историка остается совершенно в стороне, и она даже не наука, как правильно заметил уже Фоссиус; и по отношению к историке в ее узком, но точном значении всегда есть соблазн повторить характеристику, данную ей Флинтон: «весьма значительная часть ее до такой степени тривиальна и поверхностна, что едва ли когда-либо может пригодиться даже для лиц самых ограниченных способностей»<sup>30</sup>. Но как же понимать собственные задачи *логики и методологии* исторической науки?

9. Логика издавна понимается, как наука о *формах* познания или *формах* мышления. Но многозначность слова «форма» беспримерна, и это – источник постоянных недоразумений в определении задач логики. Одна группа значений во всяком случае должна быть оставлена вне анализа задач логики, это – субъективное истолкование термина «форма». Логика не имеет своим предметом ни субъекта познания, ни его деятельности, как субъекта. Выделение такого предмета есть задача специальной науки и совершенно недопустимо сводить основную философскую науку до «главы» специальной науки. Формы субъективного познания, с которыми приходится иметь дело такой науке, не суть те *общие* формы, с которыми имеет дело логика, и которые поэтому называются *логическими* формами. В этом отношении названная специальная наука не отличается от других наук. Было высказано мнение и совершенно, на наш взгляд, справедливое, что, в сущности, всякая наука имеет дело с формами, всякая наука – *формальна*. Но именно, поскольку она «формальна», она логична, форма *κατ' ἐξοχήν* есть предмет логики. Получается, как если бы логика была наукой о форме всех форм.

Это, конечно, не очень ясно, так как все-таки оставляет нас неудовлетворенными по вопросу о значении, в каком берется здесь термин «форма». Многообразие пониманий этого термина обуславливается в значительной степени многообразием пониманий и определений коррелятивного форме содержания. Но приведенная формула может быть полезна здесь тем, что она предостерегает против всякого такого понимания формы, как предмета логики, которое сколько-нибудь ограничивало бы сферу значения этого термина. Так, если бы мы ограничили содержание, или познаваемое, только областью *действительного* предмета, т. е. областью «вещей», мы, может быть, получили бы некоторую формальную науку онтологического

<sup>30</sup> Flint R. Op. cit. P. 15–16.

порядка, но это не была бы логика, так как вообще область применения логики шире области действительного предмета. С другой стороны, ограничение предмета логики может произойти и в том случае, если мы введем в круг рассматриваемых ею форм только одну какую-нибудь область идеального предмета, например, только математические формы, или вообще ограничим область форм областью идеального предмета, как предмета общего. Если в первом случае опасность для логики заключалась в том, что мы впали бы в ошибку онтологизма, то во втором случае мы пришли бы к своеобразной форме *логического материализма*, состоящего, – как и всякий материализм, – в «механизации» логики, т. е. в упрощении сложного, в симплификации квалифицированного и в элементарном схематизировании живого.

Те формы, с которыми имеют дело науки и логика, суть *понятия*. Всякое научное знание находит свое выражение в форме понятия, какие бы специальные или общие проблемы ни решала наука, какие бы конкретные или абстрактные положения она ни высказывала. Понятие своим содержанием всегда указывает на предмет и тем самым на границы своего приложения или на границы выражаемого понятием. Всякая наука, следовательно, направлена на какой-либо определенный предмет. Логика изучает не область какого-либо особого или специального предмета, а имеет в виду *всякий* предмет, и, следовательно, это не есть область того или иного понятия, а есть область всякого понятия. В этом смысле логика имеет дело с самыми «общими», или, точнее, с самыми *формальными* формами, она, действительно, имеет дело с формой форм, потому что она само понятие делает своим предметом. Понятие становится предметом логики, еще раз повторяю, отнюдь не как субъективная функция познания, а потому оно необходимо должно мыслиться вместе со своим коррелятом, т. е. с тем, что обнимается этим понятием. Вопрос о предмете, как носителе содержания всякого понятия, есть совершенно уместный и даже необходимый вопрос в логике.

Понятие есть прежде всего *слово*, или более обще, словесное *выражение*. Мы можем пользоваться иными понятиями, чем слово, например, жестом, рисунком, моделью, чертежом и т. п., но единственно слово остается самым общим из выражений. Все научное знание выражается, в конце концов, в слове. Если логика предпочитает термин *понятие*, то только для того, чтобы избежать эквивокции с грамматикой. Но в грамматике «слово» есть сравнительно определенный и замкнутый в себе элемент, тогда как «понятие» для логики есть и каждое грамматически отдельное слово и всякая связь слов: фраза, абзац, глава, целая книга и даже вся наука в ее совокупности может рассматриваться как «одно» понятие. Во всех своих объемах и приложениях понятие для логики предполагает свой коррелят в обнимаемом им, выражение есть выражение выражаемого, которое есть не что иное, как *значение* понятия. Вопрос о предмете понятия есть вопрос прежде всего об этом значении, ибо «предмет» и есть его носитель.

Логика имеет своим предметом понятие, каково же его значение в логике? Как мы указывали, речь идет не о понятии какой-либо ограниченной области, а о всяком понятии, поэтому понятия самой логики суть понятия, выражающие всякий предмет, или, как говорят еще, «предмет вообще». Понятия физики выражают узкую и определенную сферу бытия, ибо и предмет ее ограничен, то же самое во всякой специальной науке. Понятия логики приложимы ко всякому предмету, выражают *всякий* предмет, поэтому понятия логики выражают и предмет физики, и психологии, и социологии, и любой другой предмет. Когда логика оперирует с такими своими понятиями, как «род», «вид», «вывод», «противопоставление», «определение» и т. п., – то это – выражения, относящиеся ко всякому знанию без исключения. Как ни общи, например, понятия математики, но понятия логики еще общее, именно потому, что в ней говорится о выражении *всякого* предмета. Таким образом, выражаемое, как предмет логического изучения, есть предмет вообще. Поэтому, например, учение логики о понятиях: общем, частном, конкретном, собирательном и пр. и пр., есть учение о соответственном предмете, но «вообще», т. е. *вообще* о частном или общем предмете, *вообще* об абстрактном или общем предмете и т. д.

При таком отношении выражения к выражаемому логика действует совершенно так же, как и всякая специальная наука. Но как всякая специальная наука имеет не только форму, но и содержание, так, следовательно, и логика, будучи формальной наукой *κατ' ἐξοχήν*, тем не менее не есть, скажем, формалистическая наука в том смысле, будто она изучает «пустые» формы без содержания, – что, кстати, в себе противоречиво, – а изучает формы самого общего предмета, невзирая на свою общность, не лишённого вовсе какого бы то ни было содержания. Вот почему чрезвычайно односторонен тот взгляд, по которому логика, как формальная наука, имеет дело только с «объемами» понятий, так что все ее операции, в конце концов, сводятся к операциям над отношениями «рода» и «вида». Логика должна обращаться также к содержанию, потому что в нем значение понятий, оно есть выражаемое<sup>31</sup>. Формалистическая логика одного только объема никогда не могла выполнить своих задач, и это – не только эмпирический факт, а это вытекает из существа ее задач и предмета. По этой же причине и все попытки «математической» логики обречены на неуспех, поскольку они претендуют на то, чтобы заступить место логики; для логики они имеют только второстепенное значение. В целом логика есть не только логика объема, но и содержания. От этого и происходит, что нередко, говоря о логических связях, отношениях, основаниях и т. п., мы имеем в виду не собственно связи и отношения и пр. выражений, как таких, а именно выражаемого ими. Квалифицируя соответственное выражение определением: *логический*, мы только хотим сказать, что оно берется не в его эмпирической действительности и не в его частной принадлежности к какой-либо определенной области идеального предмета, а в его приуроченности к «предмету вообще», так что значение соответственной связи и т. д. простирается на *всякий* предмет и *всякую* вещь.

Обращение к значению понятия или выражения, к самому предмету делает возможным в самой логике спецификацию понятий и их систем, так что логика невероятно расширяется в своем содержании, ставя своей задачей изучение выражения не только предмета вообще, но и в его специфицированных формах. Система специфицированных по предмету понятий есть наука. Логика, следовательно, изучает не только науку «вообще», но и во всех ее специальных формах. А поскольку самые процессы спецификации и генерификации суть процессы взаимные, для нее науки, как понятия и выражения, представляют систему, которую она также может назвать своим предметом. В таком виде логика есть наука о формах выражения наук или *методология*.

Задачей методологии по-прежнему остается изучение форм выражения, но теперь не для предмета вообще, а для каждого специфицированного предмета в отдельности. Специальные понятия и формы их отношений изучаются методологией, как такие, в первичной и непосредственной данности предмета, следовательно, путем анализа тех предпосылок, которые наука вбирает в себя догматически, как условия своего построения. В этой своей особенности методология сохраняет весь характер и все особенности первой философии и остается по существу философской наукой. Ее проблемы определяются ее задачами и в общем идут в двух направлениях. С одной стороны, предмет науки изучается в его логических формах выражения, т. е. в понятиях, отношениях понятий, в принципиальных связях и взаимной координации, гесп. субординации, но, во всяком случае, в элементах, получаемых путем аналитическим. С другой стороны, методология направляется на логическое построение науки в целом, это – ее синтетическое направление, где речь идет о способах доказательства, об объяснительных теориях и их специфических особенностях в зависимости от специфичности предмета, об их характере, как теорий, устанавливающих законы или допускающих творчество и т. п.

Одно общее замечание должно еще пояснить наше понимание логики и методологии. Существует довольно распространенное мнение, – которое явно находится в противоречии

<sup>31</sup> Ее формы и есть отношение форм знака (внешних) к значению (оформленному предметом) предметному, – это внутренние формы. Хотя не все внутренние формы – психологические, есть еще, стало быть, грамматические и т. д.

со всем сказанным, – будто особый характер логики составляет ее «нормативность», будто логика есть нормативная наука. Что под этим понимать? Часто такое утверждение связывается с утверждением, будто логика призвана давать правила для научного мышления не в смысле его выражения, а в смысле его нахождения. Логика в таком случае понимается, как *ars inveniendi*. И, действительно, если бы логика была эвристикой, а не методологией наук, она могла бы быть собранием правил, рецептов и советов, и тогда она могла бы называться и «нормативной» дисциплиной. Но если логика есть *ars disserendi*, то что значит ее нормативность? Говорят о «долженствовании», которое будто бы усматривается помимо бытия и даже до такой степени противно ему, что от бытия к долженствованию нет никакого перехода; говорят даже об особой «логической совести», определяющей это долженствование. Происхождение этих аналогий от «этики» очевидно. Но аналогия – плохой способ доказательства, а по существу это вызывает много недоумений. Долженствование, – какое бы то ни было, как и совесть, – дает преимущественно отрицательные указания, так что, может быть, правильнее было бы тогда и логику определять, как науку о не-должном или не-позволительном. Но логика, как известно, никогда не ограничивалась одним анализом логических ошибок, а как усмотреть положительные указания на то, чего должно держаться без анализа того, что есть, – вещь исключительно непонятная. В конце концов, тут может быть только один выход, заключающийся в том, что логическое долженствование подчиняют какой-нибудь гетерономной санкции, вроде морали или нашего пожелания («кто хочет достигнуть того-то, должен держаться таких-то правил», «кто хочет цели, должен хотеть средств» и т. п.), и логика, претендующая быть основной дисциплиной, теряет всякий смысл.

Но на самом деле и правила как нормы предписываются не «субъектом», а самим предметом. Именно из его анализа раскрывается правило его поведения. Поэтому и логика, если и выставляет какое-либо правило, то только как закон самого предмета. Если, например, логика запрещает трактовать математический предмет, как предмет эмпирического мира, то это происходит не в силу желания «познающего субъекта» и не в силу его морального долга, а в силу особенностей, обнаруживаемых в сущности самого предмета. «Норма» вообще не есть особый вид суждений научного познания, а всякое правило предмета или его закон могут быть превращены в предписание, необходимость которого вызывается необходимостью поведения. Никто не говорит, что математика есть нормативная наука, между тем любое положение геометрии или арифметики является нормой, когда оно служит правилом для решения математической или даже технической задачи; точно так же положения физики или химии могут играть нормативную роль в технике, и т. п. Таким же образом могут и положения логики применяться в качестве «логических норм», но хотя бы *для этого* эти положения нужно уметь найти и установить.

В смысле стремления к автономности, в смысле стремления устранить всякие санкции этического или иного практического характера, логика, таким образом, есть «чистая логика», а какое потом из нее можно сделать применение, – это уже вопрос второй и для существа логики не имеющий ни малейшего значения. Если логика останется без всякого практического применения, она ни на одну минуту не перестанет быть ни логикой, ни наукой, – даже выиграет в своей философской ценности.

Но есть течение в современной философии, которое не только в нормативном характере видит спасение для самой логики, но вообще понятию «ценности» приписывает столь существенное для науки значение, что только с помощью этого понятия обещает разрешить все труднейшие вопросы философии, в том числе и наш вопрос об истории как науке, и даже этот вопрос в особенности. Это отрицательное учение об исторической науке и ее методе мы исследуем ниже с возможной полнотой, здесь же остановились на нем, только для того, чтобы ближе определить собственные задачи. Логика столь же мало есть наука о ценностях, как мало может быть какая-нибудь ценность, даже воображаемая, которая не имела бы некоторой опре-

деленной формы бытия и предметности. Но если бы какая-либо наука, действительно, оказалась наукой о ценностях, то, как ясно из всего вышесказанного, логика могла бы только эту *sui generis* форму бытия подвергнуть своему анализу в формах его выражения и, следовательно, в принципе ее задачи тут ничем не отличались бы от задач логики по отношению к другим наукам.

10. Логика и методология истории поэтому не есть какая-либо принципиально новая логика, которая уничтожала бы или делала ненужной остальную логику, это есть та же логика, но специфицированная сообразно особенностям исторического предмета. Именно особенности этого предмета, говорят иногда, таковы, что приходится выбирать одно из двух: или признать, что существующая логика недостаточна для истории, как науки, или признать, руководясь определениями существующей логики, что история не есть наука. И то и другое неверно: история есть наука, а если современная логика для нее недостаточна, то не в силу существенных особенностей этой логики, а в силу эмпирических условий ее развития. Не нигилизм по отношению к истории из этого вытекает, а, напротив, насущное требование пополнить существующие недостатки современной логики. Но принципиально для методологии истории должен быть руководящим постулат: условия истории как науки содержатся в понятии науки, как его определяет логика и как его понимает философия.

Современная логика, говорят, есть логика абстрактного, а история – конкретна, логика вообще бессильна перед конкретным, следовательно, и перед историей. Что современная логика имеет недостатки, и что она мало считалась с конкретным, кто же спорит, – но что это относится к ее сущности, что есть нечто, что может быть *выражено*, но по существу ускользает от логических и вообще рациональных форм выражения, это логика у себя называет: *qui nihil probat, nihil probat*. Если только история может быть «выражена», то ее логика существует, но быть выраженной для истории, значит, не что иное, как существовать, – если история существует, то есть и ее логика. Конечно, это также слишком широко, потому что и трагедия есть выражение, и лирика есть выражение, и Венера Милосская также. Трудно сомневаться, что в этих «выражениях» есть своя логика, как нельзя сомневаться в том, что все это выразимо также в «понятиях» рациональных, но можно усомниться в том, что это – «наука». И дело не просто в присоединении эмоциональных и других моментов в этих предметах выражения, но дело в определении *самой науки* как предмета. А это уже – дело логики, и я не думаю, чтобы логическое определение науки устраняло возможность включить в число наук также историю. Доказательство этого – одна из задач последующего изложения.

Но и наперед видно, что логика отнюдь не исключает изучения конкретного из области научного. И средства для этого у нее должны найтись. В противном случае из ведения логики выпала бы не только история, но прежде всего философия, которая именно конкретную действительность ставит задачей своего познания, но затем выпали бы и *все науки* о действительном мире. Это – одно из несовершенств в нашем употреблении терминов, когда утверждают, будто науки, которыми до сих пор только и интересовалась логика, изучают абстрактные предметы. Оставляя в стороне математику, которая изучает идеальные предметы, какая же из наук о действительном мире имеет предметом абстрактное? Мы слышим о том, что науки поделили мир на части и каждая изучает свою «область», т. е. известную *часть* этой действительности, но кто же станет утверждать, что «часть» есть абстракция? Сама наука для выражения тех свойств, которые она находит в своем предмете, обращается к абстракциям, как средствам выражения, и это допустимо, – просто необходимо, – во всех науках, но от этого наука не делается абстрактной в том смысле, будто она изучает только абстракции. И решительно непонятно, почему может быть запрещено истории пользоваться также абстрактными понятиями, как своими выражениями. И она ими пользуется ровно в такой мере, в какой это ей самой нужно.

Поэтому если логика при данном ее состоянии обнаруживает недостатки и некоторую узость, то, может быть, вовсе не отвергать ее нужно, а расширять и углублять. Если рассмотрение исторической проблемы может способствовать такому расширению и углублению, то оно становится прямо-таки необходимейшей проблемой современной логики.

Выражение, как мы говорили, зависит от предмета, который характеризуется и в порядке общелогическом, как конкретный или абстрактный, разделительный или коллективный, эмпирический или идеальный и т. п., но и в порядке специфическом, методологическом в узком смысле, как предмет природы или животного мира, или социального и пр. По отношению к истории здесь достаточное количество задач и работы. Но сверх того методологическое исследование должно показать также место истории в среде остального знания, и в частности научного знания, в особенности методологически важно отношение истории к другим наукам о том же предмете. Уяснение места истории как науки раскрывает во всей единственной особенности ее терминологию, номенклатуру, ее понятия и методы выражения. Не менее существенно методологически также возможное применение специфического метода истории, исторического метода, в других науках, о других предметах, но некоторого общего логического свойства. Наконец, высшие и конечные задачи методологии лежат в синтетическом направлении ее работы, где из особенностей исторического предмета, как предмета действительного мира, требуется показать свой особый характер исторической причинности, лежащей в основе всех исторических объяснений и теорий.

Таковы задачи, которые стоят перед логическими и методологическими исследованиями в области исторической проблемы. В этой первой части наших исследований мы собираем только материалы. Настоящим Введением мы хотели наметить те принципы, которыми определяется выбор этих материалов<sup>32</sup>, а равно критика и последующая конструкция. Разумеется, в области самих этих предпосылок есть много спорного. Их обоснование есть также дело будущего. Результаты могут дать для их оправдания больше, чем априорный спор о них. Это ожидание служит для меня также оправданием догматичности в вышеизложенном.

Таким образом, вопрос о методах истории и о специфическом характере истории как науки есть совершенно правомерный вопрос методологии. По своему объему он не является совершенно общим, так чтобы его можно было решить простой ссылкой на методологию другой какой-либо общей науки, но он и не представляет собою до такой степени частной проблемы, которая принуждала бы нас держаться возможно ближе к тому эмпирическому материалу, которым располагает сама история как наука, и к тем ее методам, которые имеют совершенно узкую сферу специального приложения. Это не крайнее положение нашей проблемы создает для решения ее своеобразные затруднения: с одной стороны, мы должны предполагать некоторые совершенно всеобщие предпосылки общей логики и методологии данными, с другой стороны, мы должны отказаться в значительной степени от помощи опыта самой эмпирической науки истории, по крайней мере, поскольку у представителей ее этот опыт не получает принципиального обоснования и освещения<sup>33</sup>. И, однако, в обоих случаях мы увидим себя вынужденными нарушать эти ограничительные требования.

Дело в том, что хотя философский анализ предмета *τῆ φύσει* предшествует методологическому но *πρὸς ἡμᾶς* он следует не только за методологическим, но и за эмпирическим. И это не историческая случайность, а это лежит в самой природе нашего познания: «естественное» понимание мира для нас необходимый первый шаг в его понимании вообще. Этим обстоятельством обуславливается и то, что общие методологические положения, в действительности, оказываются не вполне общими, мало того, они могут оказаться и вовсе ошибочными, если обобщению подвергается не то, что выражает подлинную сущность вещи, или если видовое

---

<sup>32</sup> Выбор обусловлен этими принципами – следовательно, правке подлежат именно принципы!

<sup>33</sup> Т. е. нет сознательной рефлексии.

принимается за родовое. Таким образом, в философии наряду с ее положениями накапливаются положения, представляющие собою мнения философов, – всякое специальное исследование, ведущееся на почве так или иначе установленных общих предпосылок, является вместе с тем *experimentum crucis* для них самих. Специальное философское исследование не может вестись без того, чтобы в то же время не ревизовались общие предпосылки самого исследования, – это характерно для философского исследования, как исследования, касающегося, даже в самых частных своих вопросах, основ нашего познания вообще, и притом касающегося *принципиально*; поскольку приходится наблюдать такое же или аналогичное явление и в самих науках, постольку это лишний раз подтверждает зависимость их от философских приемов и методов.

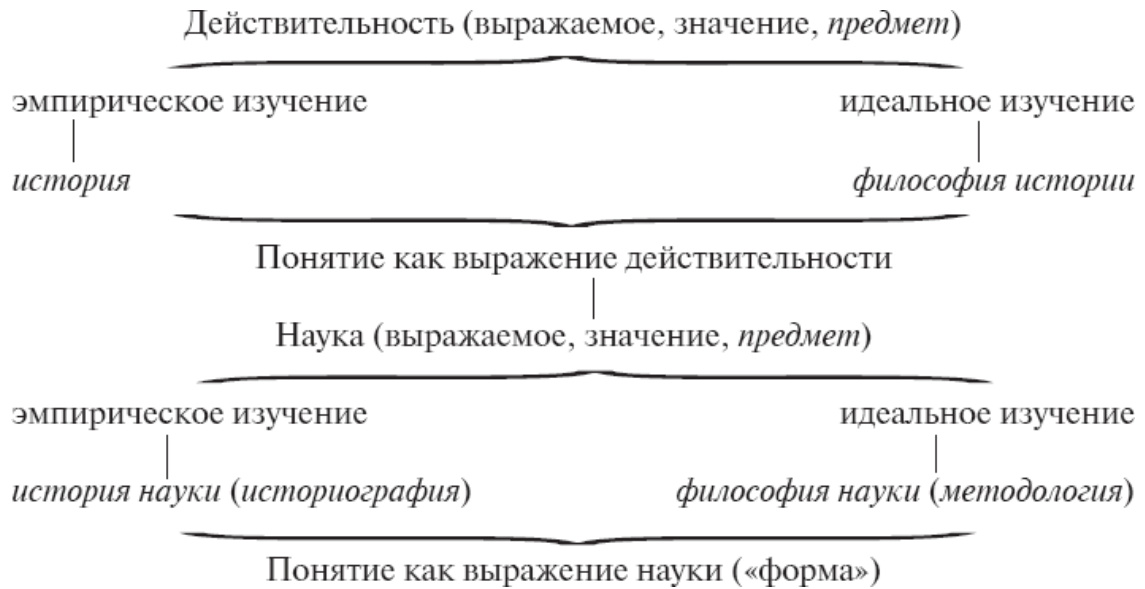
Таким образом, нам не раз придется останавливаться на выяснении некоторых общих вопросов методологии и логики, останавливаться подробнее, чем это может показаться с первого взгляда необходимым для исследования специального. С другой стороны, мы не можем отказать себе в праве обращаться и к чисто эмпирическому материалу, почерпаемому из суждений самих историков, – и не только в тех случаях, когда, можно думать, авторитет специалиста служит подтверждением методологического исследования, но и в тех случаях, когда, напротив, суждение специалиста служит только иллюстрацией того, как мало историк отдает себе отчета в тех методах, которыми он сам пользуется. Последнее даже будет встречаться чаще, и мы не можем здесь не подчеркнуть, – вопреки распространенному, может быть, мнению, – ту мысль, что представитель специальной науки, как такой, не призван и не компетент судить о методах и логической конструкции собственной науки. Здесь повторяется то же, что в отношении между техникой и наукой вообще: даже хороший *техник*-историк не всегда может высказать хорошее теоретическое суждение о своей работе, как не может, например, инженер-техник разрабатывать теоретические проблемы математики. Для суждения о философском и логическом значении своей науки у специалиста ученого нет ни нужной опытности в философской рефлексии, ни даже нужного запаса философской и логической терминологии, фактическое совмещение в одном *лице* историка и логика, разумеется, ни малейшим образом не колеблет принципиального различия их задач.

11. Но все эти трудности, будучи трудностями скорее литературного свойства, чем трудностями, проистекающими из существа дела, легче преодолимы, чем те затруднения, которые вытекают из существующего в науке и философии смешения многообразных проблем, группирующихся вокруг того материала, который доставляет понятие «истории» вообще. Один только вопрос мне не хотелось бы обходить молчанием, – и это побуждает меня даже здесь, в Введении, внести некоторый полемический элемент, – это – вопрос об отношении философии истории и логики исторической науки. Как ни кажется ясным различие исторического процесса и исторического познания, но софизм отрицательной философии и здесь затрудняет различие. Мы еще раз, хотя уже в самой частной форме, встречаемся с подменой философии, как теории познаваемого, как познания действительности, теорией познания, присущего логическому субъекту. Правильное разделение проблем, очевидно, необходимо как в интересах философии, так и в интересах логики.

Совершенно очевидно, как было указано, что термин «история» имеет омонимное значение, обозначая одновременно как некоторый действительный процесс, так и науку о нем. Само собою разумеется, что этими двумя значениями понятие «истории» не исчерпывается, так как и внутри каждого из этих значений оно приобретает новый ряд других более узких и специальных значений. Но это разделение остается основным и в этом виде не вызывает сомнений в своей правильности. Однако иначе дело обстоит, как только мы обратимся к суждениям, высказываемым по поводу предмета, обозначаемого словом «история», – как ни наивно смешение этих двух значений, но нам придется убедиться, что оно имеет место и служит иногда источником самых печальных недоразумений. Нетрудно видеть, что смешению этих двух зна-

чений особенно благоприятствует субъективистическое направление в философии, смешивающее два принципиально разнородных предмета, предмет логики и предмет науки.

Эмпирическая история как наука имеет дело только с «вещью» в ее эмпирической установке, как бы мы эту вещь ни определяли, логика и методология имеет дело с самой этой наукой, и притом не в эмпирической, а идеальной установке. Для наглядности этого различия позволим себе привести нижеследующую схему.



Различие между предметом логики и предметом истории само по себе, по-видимому, провести последовательно еще не так трудно. Но дело осложняется тем, что наряду с эмпирической историей существует *философия истории*, причем и этот термин далеко не свободен от эквивокации, в особенности благодаря влиянию той же негативистической философии. Именно, так как в отрицательной философии подчас само содержание философии рассматривается, как совокупность «последних» обобщений специальных наук, или «конечных синтезов» и т. п., то философия истории иногда понимается просто, как «универсальная» история, – это и есть главный источник эквивокации. Универсальная история представляет собою специальную методологическую проблему, и в этом виде своевременно нами будет рассмотрена. Поэтому, поставив вопрос об отношении эмпирической истории и философии истории, мы можем оставить в стороне те попытки трактования проблемы, которые не выходят за пределы смешения «общего» и философского, а ограничимся только принципиальным противоположением, которое имеет здесь место, эмпирического и философского. Все попытки затемнить эту ясную постановку вопроса введением в его рассмотрение проблем «универсальной» истории, уже потому априорно должны быть отброшены, что если только вообще возможна «универсальная» история как наука, она должна быть наукой эмпирической и, следовательно, ничего дать не может для решения вопроса о философии истории. Но возможно ли обратное, возможно ли вопреки смыслу и очевидности объявить тем не менее «универсальную историю» философией истории, не пребывая на точке зрения того наивного понимания философии, по которому философия есть «совокупность обобщений»?

Возможно только в том *единственном* случае, если мы произведем с тем вместе и известную софистическую подмену, т. е. на место предмета истории как науки, «вещи», подставим другой предмет, «понятие». В таком случае и рождается вопрос о более тщательном отделении логики и методологии истории от философии истории. Логика истории есть логика истории как науки; философия истории есть философия истории как эмпирической действительности.

Это положение – крайней очевидности. Но ведь логика тоже философская дисциплина, в каком же отношении стоит философия истории к логике? Ответ на этот вопрос опять-таки дается точным различением предметов. Это различие затемняется отрицательной философией.

Риккерт в своей статье под заглавием «Философия истории»<sup>34</sup> различает три понятия философии истории: философия истории, 1, как универсальная история, 2, как наука об исторических принципах, и 3, как «наука об историческом познании», как «часть логики в самом широком смысле этого слова». В первых двух значениях объектом истории остается действительность, в третьем под историей нужно понимать «не самое минувшую действительность, но изображение этой минувшей действительности, или историческую науку». Риккерт допускает, что «возможен» еще четвертый вид философии истории, где она по своему значению подходила бы к значению метафизики, но против такого значения он энергично восстает. Очевидно, отмеченная нами подстановка логики на место философии относится именно к третьему виду философии истории, но если мы примем во внимание, что Риккерт стоит на почве кантовского софизма, что предпосылкой его исследований является кантовский субъективизм, то мы должны ожидать, что, поскольку Риккерт вообще признает правомерность и первых двух пониманий философии истории, они должны в его интерпретации превратиться в «субъективную» философию истории и в логику в смысле теории познания.

В общем виде Риккерт намечает непосредственный переход от каждого из названных пониманий философии к другому. Универсальная история желает изобразить историческую жизнь как *единое* целое, но тотчас возникает вопрос, в чем это единство, в чем – *принцип* этого единства? Так, от первого вида философии истории мы приходим ко второму. Если мы, далее, рассмотрим понятия, которыми должна пользоваться философия истории как наука о принципах, то, встретившись с такими понятиями, как «закон», «смысл» и под., мы должны будем признать необходимость предварительного анализа этих понятий, а это уже есть дело логики. «Философия истории, как наука о принципах, не может даже приступить к своей работе, не ответив предварительно на поставленные вопросы. А она не сможет дать на них ответа без ясного проникновения в сущность исторического познания, т. е. без *логических* сведений. Так, вторая из трех рассматриваемых дисциплин наталкивает нас на изучение третьей, подобно тому, как первая привела нас ко второй <...> логика истории является исходным пунктом и основой всех философско-исторических исследований вообще».

Связь между тремя названными понятиями несомненная, и притом именно в таком виде, как это указывает Риккерт. И точно также несомненно, что каждая из этих дисциплин, раз они возможны, имеет совершенно самостоятельное значение и не исключает другой. Но именно эта мысль у Риккерта затемняется его утверждением, будто нельзя даже приступить к работе в области философии истории, не ответив предварительно на логические вопросы. Это не есть, конечно, отрицание факта: философии истории писались и пишутся, хотя логическая работа вообще, и в частности логический анализ философско-исторических понятий, далеки еще от своего конца. Следовательно, это есть нечто большее, – отрицание возможности, т. е. отрицание существенного значения подобного рода опытов философии истории. Но так ли это? Действительно ли философия истории по существу невозможна, пока логика не сделала своего дела?

Обратим внимание на переходы от одного понимания философии истории к другому, как это изображено у Риккерта. В то время как первый переход от универсальной истории к философии истории есть переход *от действительности к ее же* принципам, второй переход от философии истории к логике есть переход *от действительности* к понятиям и принципам *науки* об этой действительности. Философия истории с ее принципами и логика исто-

<sup>34</sup> В сборнике «Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts...» (Hrsg. v. W. Windelband. Heidelberg, 1904). Мы пользуемся русским переводом С. Гессена, сделанным со 2-го изд. 1907 г. (СПб., 1908).

рического познания (изображения этой действительности) с ее принципами – вещи до такой степени разные, что их смешение может быть допущено только при смешении двух здесь различных значений термина «принципы». И действительно, допустим, что универсальная история «необходимо приводит» к философии истории, – что это значит? Это значит, что универсальная история без принципов философии истории будет несовершенной, можно сказать «догматической», в том смысле, что она не критически установит свой *принцип единства*, т. е. «произвольно» поймет это единство, и следовательно, может субъективное мнение выдавать за нечто присущее самой действительности. Но может случиться и иначе, что автор универсальной истории совершенно адекватно выразит принцип единства, заключающийся в действительности, не прибегая вовсе к помощи философско-исторических анализов, – как можно, например, утверждать, что законодательная власть в Англии принадлежит парламенту, не изучая предварительно государственного права.

Совершенно иной характер носит переход от философии истории к логике исторической науки. Совершенно непонятно, почему в философии истории нельзя даже приступить к работе без предварительного ответа на логические вопросы, а в универсальной истории можно? Больше того, эмпирическая наука истории точно так же немыслима без логики и логических понятий, как и философия истории. Последовательно было бы требовать, чтобы и историки не приступали к своей работе, пока логика не ответит на свои вопросы. И смысл такого утверждения поймет всякий без предварительных «переходов» от одного вида знания к другому. Логика прежде всего *для себя* освещает пути исторического, как и всякого другого познания. История же и философия истории делают свое дело и тем только и доставляют материал для самой логики. Разумеется, взаимодействие между историей и логикой существует, но в интересах взаимной помощи, а не взаимного торможения работы. Логика своим анализом строения и метода науки освещает последней ее пути, но должны быть налицо и эти пути, чтобы было что освещать, – без работы истории и философии истории сама логика исторической науки оставалась бы не у дел. И нужны совершенно особые философские предпосылки субъективизма, чтобы «переходы» Риккерта не были вовсе лишены смысла.

После совершенно основательной критики претензий заменить философию истории социологией, Риккерт приходит к выводу, что поскольку речь идет о философии истории как науки об исторических принципах, ее дело – не установление «законов», а разрешение вопросов, касающихся общей сущности исторической жизни<sup>35</sup>. Это бесспорно верное утверждение однако интерпретируется Риккертом в том смысле, что все попытки к установлению таких законов были только попытками установить «*формулы ценности*», и именно в установлении системы ценностей лежит задача философии истории. Понятие «ценности» является центральным в теории Риккерта и мы впоследствии подвергнем его специальному разбору; здесь для нас интересен только вопрос: меняет ли это понятие отношение между логикой исторической науки и философией исторического процесса, и если меняет, то в каком направлении?

Понятие ценности, как руководящее понятие научного исторического изложения, Риккерт получает путем анализа понятия философии истории, в последнем из трех указанных им видов ее, и путем анализа научных задач историка. Из риккертовского противопоставления наук о природе и наук о культуре как-то само собою получается также противопоставление законов и ценностей. Этот дуализм есть наследие, в конце концов, кантовского дуализма в функциях самого разума, теоретических и практических. Но если подойти к вопросу не со стороны выводов из каких бы то ни было философских предпосылок, а попытаться решить его путем констатирования факта, то противопоставление «закона» и «ценности» покажется далеко не исключаящим и даже не обнимающим действительную наличность научного знания. Весьма возможно, что именно для исторической науки и для философии истории не явля-

---

<sup>35</sup> Op. cit. С. 89.

ется логически обязательной ни форма изложения законоустанавливающих наук, ни форма системы оценок. Риккерт настойчиво повторяет, что нужно при логическом анализе истории иметь в виду не несуществующую еще идеальную науку историю, а те ее формы, которые уже существуют. Но если руководствоваться именно этим критерием, то можно с уверенностью отметить, как признак истории, наличие в ней *теорий*. Эти теории могут быть «идеалистическими», могут быть «материалистическими» или даже «политическими», но современная история не может обойтись без *объяснительных* теорий. Риккерт считает, что если история не устанавливает естественно-научных законов, то значит нужно обратиться к «ценностям». Но неизвестно, почему объяснительная теория должна принять форму установления закона? Например, всем известно, как много было высказано теорий о происхождении Руси, – как ни разнообразны эти теории по своему содержанию, формально-логически они сходны в том, что не устанавливают естественно-научных законов, но все являются причинно-объяснительными гипотезами и теориями.

Неправильность выводов Риккерта коренится главным образом в его общих философских предпосылках. Еще в этой части наших исследований мы покажем, что кантианство представляло самую неблагоприятную почву для логики исторической науки, – тут источники большинства недоразумений и Риккерта. Но одной иллюстрацией из его рассуждений мы воспользуемся здесь же для пояснения своей мысли.

Риккерт считает, что понятие закона является в истории и в философии истории противоречивым, поэтому философия истории как наука о принципах должна говорить не о законах, но точно также, по его мнению, она не может говорить и о так называемых общих факторах или «силах» исторической жизни<sup>36</sup>. Это и есть смешение закона и объяснения. Все эти факторы вообще, по его мнению, могут быть разделены на факторы физические и психические, но в конце концов они являются только *условиями*, без которых не могли бы совершаться исторические события, и именно поэтому они не представляют интереса ни для историка, ни для философа истории. Это совершенно справедливо. Однако существенно другое: *почему* это суть условия, а не объяснительные причины? Только потому, что они не суть *производящие* исторический процесс причины, что они *для исторического* процесса *внешни*, как, например, сами физические условия «внешни» при психологических процессах и являются только их условиями, и т. п. Совершенно иначе обстоит дело с «внутренними» факторами исторического процесса, которые берутся как *действующие* силы. Для философии истории, как и для науки истории, не безразлично, будут ли этими факторами развитие производительных сил или социальная психология масс, но если только они понимаются как внутренние факторы исторического процесса, логически они являются совершенно законными факторами в объяснительных теориях. Если бы даже кто-либо увидел внутренние основания исторического объяснения в капризе и произволе Божественного Промысла, то логически это было бы правомернее, чем отказываться вовсе от объяснений в истории и обращаться для ее построения к системе ценностей. Но глубокий философский корень риккертского отрицания лежит в его кантианском понимании причинности, – оно признает только ту причинность, которая связывается с феноменалистическим истолкованием необходимой временной связи; все, что сверх этого, относится к «свободе», но не как абсолютной причинности, а как области морали и ценностей.

Риккерт в этой же статье сделал весьма рискованное утверждение: «В докантовской же философии прошлого и настоящего для выяснения этих вопросов (логики исторической науки) не сделано решительно ничего»<sup>37</sup>. Это не есть простое незнание истории вопроса, это есть нежелание ее знать, и, как видно из собственных заявлений Риккерта, нежелание, проис-

<sup>36</sup> Ibid. С. 88.

<sup>37</sup> Ibid. С. 9.

текающее из его убеждения, что он призван к борьбе с натурализмом Просвещения<sup>38</sup>, которого Кант до конца не одолел. Весь настоящий том моей работы посвящен исследованию того, что сделано было для исторической науки Просвещением, и я прихожу к выводу, что именно в Канте эта работа встретила свое первое серьезное препятствие. Но есть один вопрос, о котором можно говорить и до этих исследований, это – вопрос о «прогессе», так как уже ни для кого не новость, что это понятие введено в научный и философский обиход именно веком Просвещения. Общеизвестно также, что это – одна из основных проблем философии истории.

Риккерт считает, что все высказанные «формулы» прогресса или его «законы» также суть «формулы ценности»<sup>39</sup>. Я этого не думаю, но для логики это не важно, важнее для нее мнение Риккерта, что и по существу иначе быть не может, потому что само понятие «прогресса» есть понятие ценности, «точнее говоря, понятие о возрастании, либо уменьшении ценности, и поэтому о прогрессе можно говорить лишь тогда, когда уже предварительно имеется *критерий ценности*». Это превратное мнение опять-таки вытекает из общих философских предпосылок Риккерта и «докантовская философия прошлого и настоящего», как и нелюбезное Риккертю Просвещение, могли бы опровергнуть его фактами. Но, повторяю, важнее – принцип. В принципе же понятие «прогресса» необходимо связано с понятием ценности именно при кантовских предпосылках, так как оно может быть допущено только по постулатам практического разума, а не по законам природы. Однако ничего нет противоречивого в идее «прогресса», устанавливаемого *не* по «критериям ценности», если только не расширять понятия ценности таким образом, что под него подойдут также разность и знаменатель арифметической и геометрической прогрессий. Представить себе прогресс без внешних критериев ценности вовсе не трудно, допуская измерения имманентного, внутреннего порядка, где критерием является непосредственное сравнение каждых двух последующих моментов; в таком случае легко обойтись даже без «идеала». А при исследовании единичного процесса, каким является исторический процесс, это даже единственный способ избежать туманных рассуждений о прогрессе или регрессе «вообще», а дать адекватную картину самой конкретной действительности. Но такое понятие о прогрессе возможно опять только при предпосылке *внутренней* производящей причинности, раскрытие или реализация которой может рассматриваться как прогресс или регресс. Раскрытие, актуализация всякой потенции может рассматриваться как прогресс, и такой процесс можно изображать физически или метафизически, исторически или философско-исторически, обходясь без всяких «ценностей», которые всегда останутся для объяснения *внешним* привнесением.

Эти примеры уже достаточно уясняют основную тенденцию Риккерта: учение о действительности становится теорией познания, если действительность есть только представление, а философия истории становится логикой, если логика как философская наука есть наука о ценностях, а философия истории также. «Названия исторического *принципа* и заслуживает, говорит Риккерт, именно только то, что выполняет эту функцию конституирования исторического универсума, делая возможным объединение всех частей последнего, как индивидуальных членов, в единство исторического целого. Поэтому, если философия истории как наука о принципах, вообще имеет *raison d'être*, то она должна быть учением о *ценностях*, сообщающих единство историческому универсуму и вместе с тем расчленяющих его»<sup>40</sup>. Слово *ценность* само по себе ни страшно, ни драгоценно, можно было бы обойтись без него, и тогда формула Риккерта носила бы совершенно нейтральный вид и, может быть, была бы логически приемлема, так как едва ли кто сомневается, что философия истории имеет в виду именно объединение отдельных членов исторического процесса в некоторое историческое целое. Но для Риккерта с поня-

<sup>38</sup> Ibid. С. 1–2.

<sup>39</sup> Ibid. С. 94 и сл.

<sup>40</sup> Ibid. С. 99–100, ср. С. 107.

тием ценности связывается весь смысл его философского мировоззрения. Без этого понятия можно было бы говорить о философии истории, совершенно не касаясь тех орудий, которыми должно было быть сбито со своих позиций Просвещение: субъективизма и примата практического разума.

В самом деле, допустим, что в окружающей нас действительности есть род предметов, своеобразная форма бытия которых заставляет нас назвать их «ценностями». Все рассуждения Риккерта теряли бы смысл, – нужно, чтобы эти ценности конституировались *субъектом*, на манер того, как устанавливаются Кантом его категории, и нужно, чтобы они получили санкцию со стороны практического разума того же субъекта, – действительное бытие ценностей для Риккерта – такой же *poisens*, как действительное бытие истины, то и другое – только в «идее».

Единство, о котором говорит Риккерт, действительно может исходить от субъекта, и может быть присуще самой исторической действительности. Это может быть единство познаваемого и единство познания. Но это и есть дилемма, выбирать в которой предложено Кантом. Что этот выбор приведет к санкции практического разума – известно от Канта же.

Происхождение своего понимания философии истории из кантовского субъективизма и прагматизма Риккерт изображает не без пафоса в следующих строках: «Вполне признавая современное естествознание, Кант снова отводит человеку “центральное место” в мире. Правда, не в пространственном, но зато в еще более важном для философии истории смысле. Теперь снова все “вращается” вокруг *субъекта*. “Природа” не есть абсолютная действительность, но соответственно общей сущности своей она определена “субъективными” формами понимания, и именно “бесконечная” вселенная есть не что иное, как “идея” субъекта, мысль о необходимо поставленной ему и вместе с тем неразрешимой задаче. Этот “субъективизм” не только не затрагивает основ эмпирического естествознания, но еще более укрепляет их; зато он совершенно разрушает основы натурализма, не видящего в историческом никакого смысла. Значение этой разрушительной работы было огромно; она прежде всего уничтожала все препятствия, мешавшие историческому пониманию бытия, а благодаря тесной связи между гносеологией и этикой, она клала первый камень для построения положительной философско-исторической системы. Не только со своим теоретическим разумом человек стоит в центре “природы”, но в то же самое время он своим практическим разумом непосредственно постигает себя, как нечто, что дает культурной жизни объективный смысл, именно как сознающую долг, автономную, “свободную” личность, и этому практическому разуму принадлежит примат. Как незначителен в сравнении с этим тот факт, что место действия истории ограничено в пространстве и времени, что это бесконечно малая частица на одной из бесконечных точек мирового целого!»<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Ibid. С. 131–132.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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