

Российские
ропилен

Густав
ШПЕТ

История
как проблема
ЛОГИКИ

Часть первая
Материалы



Annotation

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.

- [Густав Шпет](#)
 -
 - [Татьяна Щедрина](#)
 - [Густав Шпет](#)
 - [Введение](#)
 - [1](#)
 - [Глава первая](#)
 - [1](#)
 - [Глава вторая](#)
 - [1](#)
 - [Глава третья](#)
 - [Глава четвертая](#)
 - [Глава пятая](#)
 - [Приложение 1](#)
 - [Объявление о назначении диспута:](#)
 - [Заметка о состоявшемся диспуте:](#)
 - [Приложение 2](#)
 - [Приложение 3](#)
 - [Густав Шпет. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I. Материалы. М., 1916. С. VIII+476](#)

- [Комментарий](#)
 -
 - [Предисловие](#)
 - [Введение](#)
 - [Глава первая](#)
 - [Глава вторая](#)
 - [Глава третья](#)
 - [Глава четвертая](#)
 - [Глава пятая](#)
- [Перевод иноязычных выражений и терминов](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)
 - [12](#)
 - [13](#)
 - [14](#)
 - [15](#)
 - [16](#)
 - [17](#)
 - [18](#)
 - [19](#)
 - [20](#)
 - [21](#)
 - [22](#)
 - [23](#)
 - [24](#)
 - [25](#)
 - [26](#)
 - [27](#)

- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)

- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)

- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)

- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)

- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)

- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)

- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)

- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)

- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)

- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)

- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)

- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)

- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)

- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)
- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)

- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)
- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)

- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)
- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)

- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)
- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)
- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)
- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)
- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)
- [670](#)
- [671](#)
- [672](#)
- [673](#)

- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)
- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)
- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)
- [698](#)
- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)

- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)
- [717](#)
- [718](#)
- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)
- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)
- [738](#)
- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)
- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)

- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)
- [764](#)
- [765](#)
- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)
- [777](#)
- [778](#)
- [779](#)
- [780](#)
- [781](#)
- [782](#)
- [783](#)
- [784](#)
- [785](#)
- [786](#)
- [787](#)

- [788](#)
 - [789](#)
 - [790](#)
 - [791](#)
 - [792](#)
 - [793](#)
 - [794](#)
 - [795](#)
 - [796](#)
 - [797](#)
 - [798](#)
 - [799](#)
 - [800](#)
 - [801](#)
 - [802](#)
 - [803](#)
 - [804](#)
 - [805](#)
 - [806](#)
-

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^[1]. 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^[2].

Иначе говоря, эта книга своевременна. Ведь, как писал сам Шпет: «идеи истории в собственном смысле не имеют; они имеют достоинство...»^[3]. 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^[4]. 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”»^[5]. Лишь в нескольких местах (в отступлениях, в примечаниях) Шпет как будто «проговаривается», переходит к «положительному» изложению. В основном же он хранит «пифагорейское молчание»^[6] 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^[7] (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^[8] (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 «Идее 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 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 достает, если кроме сих ничего больше не имеет. Припасы необходимы, но необходимо также и умение 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 докантовская философия; философия эпигонов – послекантовская...

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 Риккерту, 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

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 кончает 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, Шадом, – это параллель между Кантом и Лютером, между философией Канта и *протестантизмом*^[9]. 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 сущем, 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 сущее 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 сущее 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 сущее 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 а 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 пеленок, ни старческих костылей, – он не дряхлеет, хотя временами устает. 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 подчиняются 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 позволительно 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, недоведенности 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 критика 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^[10].

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 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 рефлектирует 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, рефлектируя, 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 *τῇ 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* включает 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 же полноте. Это – первая и это – самая всеобщая проблема философии, потому что она, действительно, обнимает собою *все*. Все остальные философские проблемы – или части, непосредственно

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, *tó φαίνόμενον*, наконец, как то, что сознается нами, *сознаваемое*. 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, – *idéai*. 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 планомерности 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 сущее 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 проистекает от того, что мы приписываем бытие тому, чего нет, или отрицаем бытие за тем, что есть; заблуждение проистекает 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 наложение 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, вспоминаемого, воображаемого, ожидаемого и т. д., и т. д. Нужно тщательно 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, создаваемого, 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 противоречивые 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, *tó φαivόμενον*, 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 непостижимому 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^[11], 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 сообразно 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.

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 ограниченных индивидуальной сферой психофизического организма. С равной несомненностью в этой действительности констатируется наличие *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 дальше 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 общесития. 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». Несвершенство 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^[12] 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»^[13]. 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^[14]. 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 характеризуется, 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 психологистического 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 удастся 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 разногласия 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^[15]. 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 исправляется. 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^[16] ученый историограф XVII века Фоссиус. Для него лежит вне спора, что *историку* следует отличать от истории так же точно, как отличают поэтику от поэзии, так как обе излагают правила: историка для составления истории, поэтика – для поэзии^[17]. 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^[18]. Историка есть искусство, которое учит нас писать историю. Это не есть наука, что видно из ее цели и предмета, ибо из истории 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^[19].

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*^[20]. 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^[21], что наряду с поэтикой не позаботились о месте для истории? 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 внешнелитературных формах изложения, этот трактат скорее относится к логике истории, чем к технике ее исследования, к эвристике.

Новое опять понимание истории дает Дройзен^[22]. «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» Людвига Рисса^[23]. Как показывает подзаголовок книги: «Органон исторического мышления и исследования», автор имеет в виду выполнить задачу, поставленную историке 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.

Под другими терминами, вводимыми современными исследователями, как «теория исторического знания» и «методология» скрывается то же смешение задач эвристики и логики. Например, профессор Кареев^[24] 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^[25] наш уважаемый ученый дает совершенно безукоризненное определение историки: «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 историке, как теории исторического познания, «берутся с гносеологической и методологической точки зрения».

Наконец, термином «теория исторического познания» пользуется профессор Виппер^[26]. 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^[27], который утверждает, что «ход развития историки, 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 историки, 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 обоего рода под одним титулом, «историки» ли или «методологии», ведет к

смешению этих задач и приносит больше вреда, чем пользы. Позволю себе привести одну иллюстрацию. Ланглуа и Сеньобос^[28] 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»^[29] авторы на протяжении всего своего рассуждения не различают даже *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»^[30]. 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 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 лишенного 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^[31]. 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, resp. 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 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 определенной 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 nimium 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^[32], 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^[33]. И, однако, в обоих случаях мы увидим себя вынужденными нарушать эти ограничительные требования.

Дело в том, что хотя философский анализ предмета *τῇ 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 принимается за родовое. Таким образом, в философии наряду с ее положениями накаплиются 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.

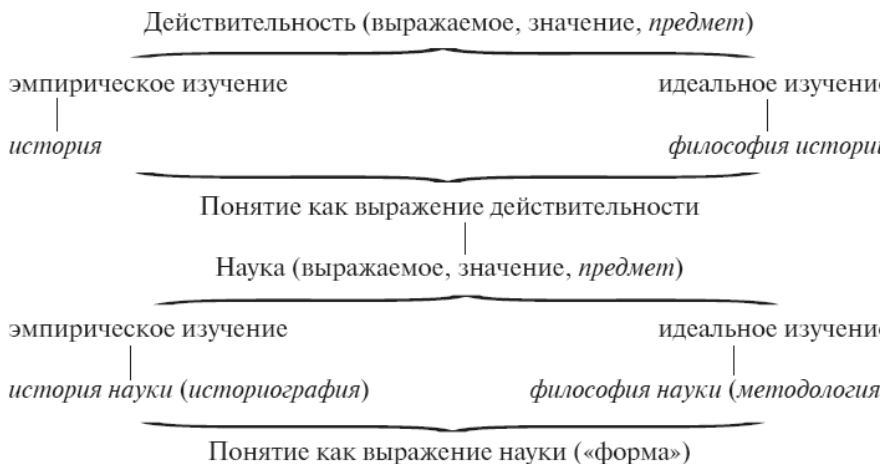
Таким образом, нам не раз придется останавливаться на выяснении некоторых общих вопросов методологии и логики, останавливаться подробнее, чем это может показаться с первого взгляда необходимым для исследования специального. С другой стороны, мы не можем отказать себе в праве обращаться и к чисто эмпирическому 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 компетентен 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 различение. 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 значений 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 различение затемняется отрицательной философией.

Риккерт в своей статье под заглавием «Философия истории»^[34] 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 исторического 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^[35]. 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 исключаяющим и даже не обнимающим действительную наличность научного знания. Весьма возможно, что именно для исторической науки и для философии истории не является 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, наличность 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^[36]. 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 феномениалистическим 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»^[37]. Это не есть простое незнание истории вопроса, это есть нежелание ее знать, и, как видно из собственных заявлений Риккерта,

нежелание, проистекающее из его убеждения, что он призван к борьбе с натурализмом Просвещения^[38], 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 «прогрессе», 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*»^[39]. 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 Риккерту Просвещение, могли бы опровергнуть его фактами. Но, повторяю, важнее – принцип. В принципе же понятие «прогресса» необходимо связано с понятием ценности именно при кантианских 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»^[40]. 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 понятием 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 называть 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

nonsens, 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!»^[41]

Остается, однако, факт, что, невзирая на эту благодарную для философии истории разрушительную работу Канта, впервые только

Риккерт нашел, как можно на почве изображенного субъективизма и прагматизма понять философию истории. Ее предмет – не действительность, как думают «докантовские» мыслители, а нечто совершенно иное: «предмет философии истории как науки о принципах есть “идея” в кантовском смысле, как всюду там, где предметом является безусловное в полноте своего содержания»^[42]. Эта «идея» и есть у Риккерта не что иное, как его система культурных ценностей^[43]. Но с точки зрения именно кантовского понимания «идеи» можно ли признать такую систему ценностей системой «действительности»? Ни в коем случае. От действительности тут ничего не остается, и всякая попытка придать «идее» конститутивный характер, ведь приведет только к иллюзии (Schein). Философию истории, действительно, можно принять, если ее предметом является *идея*, но не в кантовском, а в платоновском смысле. Платоновская идея может быть объясняющим началом, может раскрываться в историческом прогрессе, может быть имманентной силой в истории, и философия истории, как учение о ней, есть теория познаваемого во всяком случае. «Идея» же субъективизма, идея «теории познания», на место действительного или идеального предмета ничего не вносит, – это место остается пустым; от прагматичности этой «идеи», от того, что это – идея практического разума, дело нисколько не меняется, теоретическая философия ничего от этого не приобретает, а теряет всю свою автономию. Поэтому, когда Риккерт сводит и философию истории к логике, объявляя ту и другую царством ценностей, он не доводит дела до конца. Примат практического разума должен бы побудить его сделать еще один «переход», к этике, – здесь ведь последние основания и первые предпосылки. Но в этике ли, или в логике собственной науки, исторический процесс становится предметом философии истории, в обоих случаях философия истории выступает, как теория познания, а не теория познаваемого. И в этом пункте коренное различие в отношении к ней со стороны философии отрицательной и философии положительной.

Общее заключение Риккерта об отношении установленных им видов философии истории гласит: «задачи философии истории, которая сперва, казалось, распадается на три различных дисциплины, принимают совершенно единообразную форму»^[44]. Эмпирическое бытие предоставляется специальным наукам, философия же имеет дело

с «царством ценностей». «Одною из областей ценности является область науки, поскольку последняя стремится к осуществлению ценностей истины, и философия истории, поэтому, должна прежде всего иметь дело с сущностью исторической науки. Она понимает последнюю как индивидуализующее изображение неповторяющегося развития культуры, т. е. бытия и процесса, полнозначного в своей индивидуальности в смысле культурных ценностей. Отсюда получается тогда, что принципы исторической жизни сами суть ценности и обработка этих ценностей в смысле их правомочия (*Geltung*), поэтому есть вторая задача философии истории, которая, однако, в конце концов совпадает с задачею философии, как науки о ценностях вообще». Это – туманно, но смысл имеет короткий: философия изучает ценности, среди этих ценностей находится *наука история*, – философия, изучающая ценность под титулом: «наука история», есть логика исторической науки; но наука история также изучает ценности, именно ценности культуры, *изображение* которых она ставит своей задачей; принципы этих ценностей, т. е. ценностей культуры, которую изображает историческая наука, изучает философия истории; ergo, задача философии истории совпадает с задачей философии, как науки о ценностях вообще. Формально, это – *quaternio terminorum*, так как наука, как ценность, и предмет этой науки, как ценность, суть разные вещи. Но по существу, как будто все приемлемо: ведь и наука есть культурная ценность, с одной стороны, а с другой стороны, разве не правда, что философия истории есть философия?

Это – один из примеров того, как трудно разрешается кантовский основной софизм! Но стоит продумать все рассуждение Риккерта в порядке обеих частей кантовской дилеммы – и ошибка раскрывается сама собою. В порядке субъективном Риккерт рассуждает последовательно: как Кант предписывал законы природе, записывая их на страницах естествознания, так Риккерт хочет предписывать ценности историческому процессу, записывая их на страницах истории. Как для Канта нет природы вне естествознания, так для Риккерта нет исторического процесса вне исторической науки. История как процесс = история как наука. Понятно, что философия исторического процесса совпадает с логикой исторической науки, – непонятным остается разве только, – почему это совпадение касается только «принципов», а не всего содержания.

Но отбросим субъективистический софизм, и что же получится? Никто не спорит, что если назвать предметы культуры ценностями, то среди этих ценностей окажется наука, в том числе и история, но только если история как наука имеет в качестве предмета, например, нашествие вандалов, то это во всяком случае «ценность» иного порядка, чем сама наука. А потому, если философия есть наука о ценностях вообще, то, казалось бы, ее первейшая задача – не допускать «совпадения» этих ценностей, а различить их. И это различие было бы бесполезно. Риккерт сам говорит, что логика изучает науку как *изображение* культуры, каковая культура есть ценность, но так как и изображение культуры есть ценность, то все это попадает в один мешок субъективной философии. Почему же не сказать обратно: культура есть предмет истории, изображение культуры, также есть культура, а потому все совпадает в «истории», как и скажет любой эмпирик-позитивист. И пока не будет произведено принципиального различия между предметами, пока логика не будет логикой предмета, а не субъекта психологического или гносеологического, – каковое различие уже второстепенно здесь, – до тех пор она всегда стоит перед угрозой затемнения своих проблем даже в самой их постановке. И это субъективистическое смешение проблем для логики гораздо опаснее, чем совершенно ее незадевающее прямое ее отрицание эмпиризмом или только сужение ее задач, когда они ограничиваются только одним родом предметов, например, «вещей» (онтологизм в логике) или математических предметов (математизм).

Мы исходим из того, – и будем этого держаться в наших исследованиях, – что основная философская наука дает логике указание на вид и бытие предмета. Действительность в некоторой своей спецификации является предметом науки истории и философии истории, один раз в его эмпиричности, другой – в его идеальности. История и философия истории, следовательно, каждая по своему, изображают этот предмет, выражают его. Выражение идет от выражаемого, т. е. от предмета. Логика узнает предмет, потому что имеет указания на него от принципов философии, но собственным предметом она делает само это выражение, его форму. Логика исторической науки есть наука о форме выражения исторической науки.

Глава первая

Восемнадцатый век, и в частности эпоху Просвещения, нередко характеризуют, как век «неисторический» и даже «антиисторический»^[45]. Что следует понимать под этой характеристикой и на чем она основывается? Значит ли это, что в XVIII веке не было интереса к тому методу изучения общественных явлений и отношений, который мы называем историей или историческим методом? Или просто история как наука не установилась еще и не могла установиться в силу специфических особенностей научного и философского мышления XVIII века? Или, наконец, это суждение имеет в виду подчеркнуть, что к истории как науке в ту пору не было *теоретического* интереса, как не было также философского стремления понять и осмыслить историю как социальный процесс?

В ответ на эти вопросы мы можем услышать, что люди XVIII века под влиянием господствовавшего философского настроения слишком рационализировали, схематизировали, наконец, принимали собственное время за мерку и венец, слишком, чтобы понять и разрешить задачу восстановления действительной *картины прошлого*^[46]. Отсутствие «истории», естественно, влекло за собою отсутствие интереса к теоретическим вопросам о логическом значении исторического и о логическом месте истории как науки, а отсутствие научно и критически установленных исторических сведений не позволяло философски возвыситься над шаблонно-традиционным представлением о четырех монархиях, и т. п. В конечном счете, таким образом, и все мировоззрение XVIII века лишено исторических корней и исторического смысла.

Новая эра в философии, начавшаяся с Канта, на первых порах, по крайней мере, сохраняет сложившиеся «неисторические» традиции. Виндельбанд, один из первых в наше время выступивший с «новыми» взглядами на научную природу истории, так изображает роль Канта в отношении нашей темы: «Совсем в другом смысле (чем отрицание научности химии и психологии) имеет силу это относительно исторических дисциплин, которые, наконец, прямо исключены Кантом из сферы науки. Мы не можем за это упрекать Канта: до его времени, действительно, было, в сущности, только искусство деэписания (*eine*

Kunst der Geschichtsschreibung) и великие художники в нем; но историю причисляли именно к беллетристике, она не была еще наукой. Таковой она стала после Канта»^[47]. Несколько ниже, впрочем, Виндельбанд высказывает мнение, – которого мы не разделяем, – будто единственно «критическому духу» мы обязаны теперь сциентификацией истории, но существенным в этой характеристике остается общее отношение к XVIII веку. Правда, для нас ясно, что далеко не вся теоретическая мысль конца XVIII века представлена именно и только Кантом. Напротив, такое сужение интересов момента неизбежно должно привести к неполноте и односторонности представления о нем. Но, с другой стороны, роль и влияние Канта основательно побуждают видеть в нем новую эру философии. Таким образом, само собою обозначается тот момент, который завершает собою объем нашего исследования. Поскольку мы берем его не как хронологический только предел, очевидно, для нас имело бы немалое значение, если бы можно было обнаружить среди современников Канта, избегших его всестороннего влияния, иное отношение к интересующим нас проблемам «истории».

Ограничивая, таким образом, поле своего внимания, мы должны признать, что приводимая характеристика XVIII века, если ей придавать совершенно *общее значение, далеко не соответствует фактам*. Она сама страдает *неисторичностью*, так как она не столько констатирует факты, сколько представляет собою *выводы* из некоторых положений, схематизирующих состояние науки и философии в ту пору. В особенности такая характеристика должна показаться несправедливой, если иметь в виду все интеллектуальное развитие эпохи в ее местных и индивидуальных особенностях применительно к странам, игравшим руководящую роль в культуре эпохи. Единственно правильным методическим решением этого вопроса был бы не метод «выводов», а метод исторический же, или, по крайней мере, чистое, непредвзятое, констатирование фактов. Окажется прежде всего, что в XVIII веке очень энергично разрабатывались чисто исторические вопросы при помощи исторических методов, что хотя и остается преобладающей прагматической окраска в способе объяснения, но зато закладывается фундамент основательной филологической и материальной критики, наконец, что самый предмет истории приводится к тому его пониманию, которое господствует и в XIX, «историческом» веке. Вообще сравнение состояния истории в XVIII

веке с предыдущей эпохой точно так же, как и сравнение его с состоянием исторической науки в XIX веке, дает полное основание для того, чтобы искать семена возвращенного нашим временем, именно в XVIII веке. Все это ставит перед эпохой новые теоретические проблемы, сосредоточивающиеся, главным образом, на чисто теоретическом же определении самого предмета «новой науки», но побуждающие настойчиво как к чисто философским обобщениям, так и к логическому и методологическому анализу средств и путей этой новой науки, не говоря уж о психологических опытах теории исторического познания, выдвигающихся иногда на первый план и волнующих ученое общество. Показать это путем хотя бы общего обзора некоторых фактов мы ставим теперь своей ближайшей задачей, рассмотрев предварительно некоторые примеры тех оснований, которые побуждают к приведенной выше отрицательной характеристике.

В то же время необходимо подчеркнуть, что вышеназванный «метод выводов», столь противоположный действительному историческому методу, заключает в себе тем не менее некоторый смысл и может найти оправдание именно в философском исследовании специальных проблем. Философские предпосылки суть нередко не что иное, как «гипотезы», и тогда, естественно, чем больше применений можно найти им в решении частных проблем, тем больше они приобретают значения. С другой стороны, сама частная проблема иногда приобретает для нас особенный смысл в зависимости от того, на каком она покоится общем философском основании. Показать, что данная проблема возникает и решается в свете определенного направления философского сознания, значит, ввести эту проблему в общий план и в общую систему человеческой мысли, где ее определенное место предназначается названными основаниями. Во всем этом можно искать оправдания «метода выводов». Но не трудно предвидеть и те опасности, которые он несет с собою, подвергая соблазну существенно связывать объективно важные специальные проблемы с излюбленным философским направлением. Мы постараемся показать, что это имело место и по отношению к нашей проблеме, что из этого именно вытекла характеристика XVIII века, как «неисторического», а источник историзма стали искать в «критицизме».

Для решения наших задач мы обращаемся *не* к историческому методу хотя и может показаться, что он был бы здесь наиболее уместен.

Однако, исторический метод требует не только фактов, он требует также их *объяснения*, а для этого мы не располагаем достаточными данными. Мы ограничиваемся только анализом и интерпретацией отдельных примеров, которые приводим, как *instantiae negativae* против сложившихся в истории философии выводов и мнений. На отдельных мыслителях мы останавливаемся не в меру их *общего* значения и известности, а лишь постольку, поскольку они дают нам эти *instantiae*. Таким образом, мы получаем *материалы* как для будущего систематического построения, так и для немедленного ответа на вопрос о действительной связи исторической проблемы в XVIII веке с философскими основаниями того времени. Не будучи историческими, наши исследования могут пригодиться и для исторического построения, и постольку к ним применяются обязательные в таком случае приемы критики и интерпретации^[48].

Если иметь в виду вообще основания, которые служат исходным пунктом для характеристики отношения XVIII века к исторической проблеме, то они складываются обычно из двух теоретических компонентов, во-первых, из определенного представления о характере философского мировоззрения эпохи Просвещения вообще, и во-вторых, из определенного понимания предмета истории и ее метода. Таково, например, мнение Виндельбанда: «В то время как Возрождение XIV и XV веков было главным образом исторического характера и имело свое самое ценное научное достояние в *гуманитарных науках*, – начиная с XVI века все пышнее и пышнее расцветает естествознание и постепенно настолько завладевает интересами философского мышления, что в мышлении позднейшего времени совершенно исчезла историческая точка зрения; и XVIII век со своим естественно-научным Просвещением свидетельствовал об одностороннем непонимании сущности исторического развития»^[49]. Так устанавливается ни более ни менее как «исчезновение исторической точки зрения». Но нетрудно видеть, что это отрицание только *вывод* из признания расцвета естествознания и из *того* понимания истории, которое разделяет сам Виндельбанд, а в какой мере разностороннее «непонимание» исторической точки зрения в XIX веке может служить достаточным критерием для осуждения «непонимания» эпохи Просвещения, – это задача, решение которой мы будем искать ниже. Во всяком случае, приведенное мнение Виндельбанда есть попытка с его стороны

объяснить факт, которого он *не установил*, и притом попытка логически несостоятельная, так как при непредвзятом теоретическом отношении к истории остается непонятным, почему развитие естествознания может или должно вытеснять «историческую точку зрения».

Другой пример дает Вундт. У него мы встречаем другие «основания», но тот же прием схематического *вывода*. Он связывает «*неисторическое* рассмотрение человеческой социальной жизни» в XVII и XVIII веках с рационализмом и индивидуализмом этой эпохи. Оно возникало, «с одной стороны, из существенно различной *практической* оценки индивидуальных и социальных единиц, а с другой стороны, из соответственных представлений об их *возникновении*. В первом отношении индивидуальная личность признавалась единственной реальной целью человеческого существования, а общество в его многообразных формациях только средством для достижения индивидуальных целей^[50]. Во втором отношении образование всякого рода социальных объединений рассматривалось как произвольно и намеренно со стороны индивидов установленный процесс, имеющий в виду самое целесообразное достижение упомянутых целей»^[51].

Из рационализма, может быть, вытекало приложение абстрактно-математического метода и к объектам истории, но показывает ли *фактическая* наличность и развитие этой науки в рассматриваемую эпоху, что такая рационалистическая обработка социальных объектов считалась именно *историей*, – вот в чем вопрос. Разве не может быть попытки наряду с историей создать особую науку, «социальную физику», «науку о человеке» и т. п.? Опыты приложения абстрактных методов к самой истории могут никакого влияния на эту последнюю не оказывать, а привести только к созданию особой философской или специально-научной дисциплины. С другой стороны, индивидуализм, связанный с рационализмом, еще не ведет необходимо ни к атомизму, ни к отрицанию «реальной цели человеческого существования» вне и выше индивидуальной личности. И не следует забывать, что само понятие индивида не имеет однозначного противопоставления в понятие общества, а какую роль могла сыграть в развитии «истории» идея «человечества», во всяком случае вышедшая в XIX век не из пены, *ἐκ τῶν ἀφροῶν*^[52], – это вопрос, который путем *выводов* решен быть не

может. Еще больше щепетильности требуется для всеобщего отрицания идеи специфического объекта истории, и пока оно не будет иметь за собою фактических оснований, очень неточным оказывается утверждение, будто «образование всякого рода социальных объединений» рассматривалось как произвольное и намеренное. Это утверждение остается неточным до тех пор, пока не будет показано, что в этом взгляде на историю *исчерпывалось* представление о ее факторах и причинах. А играет ли телеологический момент в самом историческом процессе в виде идеи прогресса, как совершенствования, большую роль в мировоззрении рационализма и Просвещения, чем в философско-исторических и исторических построениях XIX века, – это еще большой и опять-таки фактический вопрос.

Приведем еще суждение К. Фишера, которое является тем более разительным примером, что мы имеем дело с крупным, по распространенному признанию, историком. Замечательно, что его историческое чувство, подсказавшее ему решительное различие англо-французского и немецкого Просвещения, все же должно было подчиниться логике его теории, так что само это различие оказалось *выведенным* из общего положения^[53]. По мнению К. Фишера, «неспособность исторически мыслить» объясняется отчужденностью от религии, – если Просвещение не в состоянии понять религии, то оно не может объяснить историю. «Если религия есть носитель исторической жизни в великом и философия – носитель научного образования в целом, то можно высказать положение: как философия относится к религии, так она относится к истории <...> Философия неспособна объяснить религию, если она или обращает ее в суеверие или объясняет побуждениями какой угодно только не религиозной природы: так рассуждало французско-английское Просвещение в своих самых свободных умах, его образ мысли был естественно *неисторическим* и *противоисторическим*». Напротив, немецкое Просвещение уже в самом источнике своем (Лейбниц) имело в виду соединение веры и разума, оно включает в себя религию и проникается ею, а потому, в силу установленного общего положения, оно, по крайней мере, по задатку своему способно исторически мыслить; оно владеет этим задатком уже в Лейбнице, разрешает и развивает его в Винкельмане, Лессинге и Гердере, но *не могло* развернуть его в пору господства Хр. Вольфа и его школы.

Эта характеристика апеллирует, как мы видим, к фактам и именам, но по существу есть также только *вывод* из предпосылки Фишера об отношении религии и философии. Не касаясь даже вовсе этой предпосылки, мы все же наталкиваемся на ряд сомнений: прежде всего не входит ли в противоречие с общими выводами К. Фишера также теоретическое соображение, что рационалистические основания философии кажутся вообще более противными духу историзма, чем ее эмпирические основы, родственные по существу «историческому»? Между тем с этой точки зрения можно было бы ожидать, что именно немецкое Просвещение окажется в большем противоречии с историзмом, чем Просвещение французское, впитавшее в себя большую долю английского эмпиризма^[54]. Правда, К. Фишер делает весьма существенное ограничение для «Вольфа и его школы», – но это повод к новым сомнениям, так как не только этим вносится разрыв в историческую преемственность философии конца XVIII века от философии ее начала, но игнорируется и столь существенный факт, как *прямая* преемственность Вольфа от Лейбница^[55]. Таким образом, прав ли Фишер в своей предпосылке или не прав, вопрос решается не ее отвлеченным анализом, а констатированием фактов, и только по установлении фактов мы имеем право переходить к попыткам их гипотетического и теоретического объяснения; тогда только могут быть непредвзято установлены и те факторы, которые способствовали или противодействовали тому, что философское мировоззрение эпохи складывалось определенным данным образом^[56].

2. Для того, кто под философией понимает не просто всякого рода туманности и отвлеченные рассуждения на заданную тему житейской мудрости, а имеет в виду специальную группу предметов и вопросов, разрешаемых по своеобразному методу, для того отождествление, – популярное в эпоху «Просвещения», – «философа» и «просветителя» должно показаться столь же нелепым, сколько и претенциозным. Единственным философским моментом в Просвещении можно признать его стремление в обсуждении всех волновавших в то время вопросов исходить из какого-то *общего* мировоззрения или прийти к нему. По нашим понятиям, поэтому Просвещение не есть эпоха в философии, не есть какое-либо философское течение или направление, не есть даже популяризация *философии*, хотя популяризация *знания вообще* составляет, несомненно, одну из характерных черт эпохи. Но

сама эта популяризация носит такой специфический характер, который, пожалуй, наиболее адекватно можно было бы передать современным термином *публицистика*^[57].

Действительно, проблемы, занимавшие писателей и деятелей, которых принято считать выразителями эпохи Просвещения, были проблемами текущей житейской практики вообще, и в частности насущными политическими, социальными, религиозными и т. п. темами, философских задач в собственном смысле эпоха перед собою не ставила, самое большое философия служила только *средством* для решения вопросов социальной или церковной политики, государственного переустройства, защиты свободы слова, веры и т. д. «Просвещение» должно было служить только средством пропаганды соответствующих идей, освободительный смысл которых *положительно* состоял в неопределенном убеждении, что власть должна принадлежать никому иному, как просвещенным^[58].

Это все, конечно, не исключает возможности найти в общем мировоззрении просветителей некоторые принципиальные, следовательно, философские основания. Но вопрос о них просто есть вопрос факта, так как по существу не видно, чтобы какая-либо философия могла быть преимущественно, – *privilegium odiosum!* – пригодна для указанных целей. И факт этот констатируется весьма наглядно в тех *эклектических* построениях, которые играют для просветителей нужную им роль. Несравненно существеннее другая сторона в деятельности и настроениях просветителей. Публицистическое обсуждение вопросов житейской практики неизменно выдвигает и для научной, и для философской любознательности *новые* вопросы, значительно расширяющие само содержание науки и философии.

Именно в этом смысле Просвещение XVIII века должно считать за собою особенно важную заслугу. Всякая наука и всякая философия может быть сделана предметом «просвещения», и рассматриваемая эпоха стремилась «просвещать» во всем том, что было до нее изобретено в области знания, – популяризовались особенно идеи, входившие в обиход науки «нового» времени. Но специальные задачи, – впервые тогда возникшей в широком масштабе, – публицистики наталкивали и на специальные философские темы. Вопросы права, политики, веротерпимости, свободного суждения и под. неизбежно

вытаскивали на первый план вопросы о самом *человеке*, во всех его значениях и отношениях. Что здесь необозримое поприще для научной и философской работы, теперь очевидно для всякого. А если сам XVIII век по преимуществу резонировал о *моралистической* стороне этих вопросов, то это столько же свидетельствует о его практических тенденциях, сколько о его философской слабости. Но и тут историческая справедливость требует признать, что моральные и прикладные выводы из философских предпосылок были в большей степени делом популяризаторов и публицистов, чем представителей философии; для последних во всяком случае они играли роль только «применений». И эпоха «Просвещения» в собственном смысле подходила к концу, когда Кантом был принципиально провозглашен *примат практического разума*.

Но было бы совершенно несправедливо за резонирующей и морализирующей стороной забывать те, в общем многочисленные, попытки серьезного научного отношения к новым проблемам, которые хотя и не исходили от самих просветителей, но тем не менее были выдвинуты временем Просвещения, в нем находили свою опору и пищу. Напротив, непредвзятое отношение к ним вызовет наше удивление перед их смелостью и разносторонностью, а их прямолинейность и некоторая примитивность имеет еще больший интерес в силу их новизны и начальности. Этика, эстетика, психология, антропология, этнография, юриспруденция, политическая экономия, филология, не говоря уже о науках, имеющих целью разрешение вопросов о физической стороне человека, – все эти дисциплины должны сохранить самое благодарное воспоминание о XVIII веке. Пожалуй, сравнительно в наименее благоприятном положении стояли вопросы *теории* и *методологии* исторической науки, но, как мы надеемся показать, и в этом отношении изучаемая нами эпоха не была слепой и немой^[59].

Следует точнее установить рамки своего внимания, так как тот факт, что *конец* XVIII века, время «*после*» Просвещения как бы «внезапно» узрело философские проблемы истории, не отрицается вообще, а часто даже подчеркивается в виде противопоставления Просвещению.

Можно было бы сравнительно точно установить хронологические рамки нужной нам эпохи, если бы мы вошли в рассмотрение

социальных причин просветительной публицистики, с одной стороны, и тех причин и условий, с другой стороны, в силу которых ее идеи воплотились, получив определенную общественную и государственную регламентацию и уступив место новым злобам дня и новым постановкам социальных проблем^[60]. Но решение *объяснительных* задач здесь не входит в нашу цель, и мы должны ограничиться простым констатированием некоторых фактов, и притом наиболее общеизвестных. Неизбежная условность такого определения должна быть рассматриваема как методическое самоограничение; неизбежную интерпретацию мы считаем позволительной лишь в рамках приведенного общего определения.

Англия, Франция, Германия – в такой последовательности выступают обычно важнейшие из культурных народов, внесших свой вклад в Просвещение, в такой последовательности распространялись самые идеи, в такой последовательности, по-видимому, выражается их преемственность и последовательное влияние. Не отрицая специфичности в развитии каждой из названных культур, тем не менее признают нередко особенную родственность английского и французского Просвещения, противопоставляя его Просвещению немецкому. По существу же дела все эти противопоставления и разделения не только условны, но прямо-таки произвольны, пока не установлено с точностью историческое содержание «Просвещения»^[61]. Наша задача не требует предварительного выполнения этой трудной и сложной работы; она проще в том смысле, что для нас важно не все явление во всем его объеме, а только *одна* сторона его: *философские источники* эпохи Просвещения. Однако исследование в этой области также ограничивается для нас конечной целью: местом исторической проблемы. Далее, так как мы не намерены остановиться вместе с «концом» эпохи Просвещения, то ее завершение и переход к новому периоду мы рассмотрим впоследствии полнее, и вопрос, таким образом, сводится только к условному фиксированию «начала» Просвещения в его философских источниках.

Последовательность в развитии мысли, как и всякого социального движения, не есть последовательность в смене династий и коронаций, а потому здесь не может быть и речи об указании года и дня. Априорно не может вызвать сомнений факт, отмечаемый, кажется, всеми историками культуры, что Просвещение XVIII века было во многих

отношениях завершением эпохи Возрождения наук и искусств. Но также не подлежит сомнению, что ближайшие философские источники Просвещения нужно искать в *результатах* так называемой «новой» философии, т. е. философии, идущей от методологических и метафизических реформ Бэкона и Декарта^[62]. Но, разумеется, наивно было бы думать, что названные «результаты» суть всецело и исключительно следствия *только* этих источников. Ни общее развитие культуры, ни в частности развитие наук, не должно оставаться без рассмотрения при анализе множителей этого произведения. С другой стороны, нельзя слепо принимать за определяющий факт простое *ante hoc*. Между тем по содержанию и по существу, какая же в самом деле «новая» философия была у Бэкона, если вообще у него была *какая-нибудь философия*? Если же и относить Бэкона к новой философии, то, во всяком случае, не за его философию, а скорее за его новое, «светское», настроение, выразившееся в провозглашении им *regnum hominis* и шедшее от настроений Возрождения и Гуманизма. Иное можно сказать о Декарте. Внутренняя связь его с церковной философией, в частности с философией отцов церкви, именно философией бл. Августина, факт достаточно веский, чтобы отнести Декарта к хранителям традиций античной и христианской философии, невзирая на то, что он является также учителем «новой» философии. А то, что, действительно, являлось *новой* философией, была *философия светская*, автономная и довлеющая себе *по идее*, хотя на деле часто отличающаяся от средневековой только господином: место у церкви она не редко меняет на место у государства. Сохранить традиции и в то же время освободиться от гипноза церковной догмы, — задача, требующая, действительно, непомерной силы. Пожалуй, только гений Спинозы впервые выполнил эту задачу философски вполне достойно.

Более легкими и более популярными опытами «новой» философии являются чисто скептические и отрицательные рассуждения по поводу традиционных проблем философии, связанные обычно с признанием последних результатов в области специального знания и с попытками обобщить эти результаты до значения философских принципов. Естественно, попытки такого рода само собою служат делу популяризации и просвещения, и с этой точки зрения понятнее было бы считать родоначальниками Просвещения такие примеры, как Гоббс или Бейль. От Бейля (1647–1705), в самом деле, нередко ведут историю

французского Просвещения и современные историки философии. Таково же было мнение *первого* историка XVIII века Йениша, который в своем изображении «духа и характера восемнадцатого столетия», вышедшем в первый же год нового века, следующим образом характеризует значение Словаря Бейля: «его влияние на просвещение XVIII века было так широко, так многосторонне и так глубоко, что я назвал бы труд Бейля – *электрофором новейшего просвещения*»^[63]. Но когда приходится искать *утверждающих* источников Просвещения, история останавливается на двух современниках Бейля – Локк и Лейбниц, которые, не будучи сами просветителями, тем не менее дают своим учением опору для Просвещения. Влияние Локка сказалось прежде всего в распространении психологизма и очень быстро имело своим последствием появление сенсуализма Кондильяка. Напротив, Лейбниц – продолжатель дела Спинозы, и всюду, где остается его влияние, мы встречаемся с онтологическим понятием «первой философии», что отодвигает появление и распространение субъективизма почти на целое столетие. Самый же субъективизм, выступивший здесь в форме кантовского «критицизма», оказывается гораздо более углубленным и лучше снаряженным учением, чем антропологизм Локка или сенсуализм Кондильяка. Происхождение Просвещения из локковской философии есть черта преимущественно французской публицистики; немецкое Просвещение, заимствовавшее также из Локка и непосредственно и косвенно через французских просветителей, всегда имело серьезный противовес этим влияниям, сперва в вольфовском систематизировании философии Лейбница, а затем, – с выхода в свет «Новых опытов» (1765), – в учении самого Лейбница и даже Спинозы (Лессинг, Гердер). Меньше всего «Просвещение» имело места в Англии, где на долю «деловой» публицистики выпали совершенно иные задачи, чем те, которые стояли перед континентальной культурой, поскольку на континенте еще только подготовлялся переворот, совершенный в Англии в конце XVIII века^[64]. Английская же философия пошла своим путем в деле доведения до конца предпосылки Локка.

3. Итак, мы склоняемся к мнению, что нет достаточных оснований говорить об эпохе Просвещения в собственном смысле в Англии^[65]. В то же время остается несомненным тот факт, констатируемый историографией, что наука история в период ближайший за Локком^[66]

не подвигалась вперед. И напротив, ее оживление к концу XVIII века^[67] происходит под обратным влиянием французского Просвещения (Юм, Робертсон, Гиббон)^[68]. Могло ли это зависеть от господствовавших в XVII и XVIII столетиях философских течений?

Согласно распространенному мнению, *рационализм*, по общему своему духу, был неблагоприятным условием для развития исторической науки. Но тогда именно Англия находилась в ту пору в благоприятных условиях, потому что *философский* рационализм в ней не имел широкого распространения. Одним из самых замечательных представителей картезианства был Норрис^[69]. Но как раз Норрис усвоил наименее рационалистическую систему рационализма, именно учение Мальбранша, и сам становится в ряды противников деизма. Правда, именно в деизме некоторые видят тот «рационализм», который мог стать на пути развития исторической науки. Конечно, желательно было бы строгое различие *этого* рационализма и философского рационализма, так как, очевидно, речь идет о совершенно разных вещах. Мне кажется, совершенно, правильно изображает положение вещей Р. Майр: «Рационалист Герберт Черберийский развивает самые свободомыслящие идеи о религии разума, сенсуалисты Бэкон и Гоббс – ортодоксы, сенсуалист Локк исследует разумность христианства, пантеист Толанд также, рационалист Шефтсбери мечтает о своей естественной религии, рационалист Кларк проповедует против деистов и т. д. Деистические сочинения образуют свой собственный круг; а позиция отдельных мыслителей в меньшей степени зависит от их гносеологических предпосылок, чем от их характера, опыта, политического направления»^[70].

Но, оставляя даже в стороне названную эквивокацию, мы можем прямо задаться вопросом: действительно ли деизм по существу своему мог способствовать антиисторическим направлениям?^[71] Я думаю, что если только отказаться от общей предпосылки о неисторичности рационализма, то для положительного ответа на поставленный вопрос нет достаточного основания. Скорее наоборот, деизм мог способствовать развитию исторического метода. Деистический рационализм в основе своей заключает требование свободной критики, направленной на всякое откровение и на всякую его историческую форму. Всякому очевидно, что такая критика прежде всего есть *историческая* критика. Некоторые утверждают^[72], что всю сущность деизма можно найти у

Спинозы, в его *Tractatus Theologico-Politicus*. Но едва ли было бы несправедливо видеть в этом трактате также зародыш позднейшего исторического метода в богословии. Во всяком случае наряду с филологической критикой в этом произведении немало образцов применения методов чисто исторической критики^[73].

Следует обратить также внимание и на другую сторону дела. Деизм тесно связывается с этическими учениями английских моралистов, а как ни разнообразны взгляды последних, все же есть черты, общие для всех направлений рассматриваемой эпохи. И если мы соберем эти черты, мы убедимся, что они заключают в себе данные, которые могли бы скорее благоприятствовать развитию исторической науки. Такими чертами являются, главным образом, следующие три черты. Прежде всего обращение к чувству или психологическое изучение не только, что касается индивидуального развития, но и социального; так, со времени Локка все чаще встречаются в научно-философском обиходе аргументы, заимствованные из этнографии. Далее, решительный и преобладающий интерес к психологии вообще, и опять-таки также в ее социальных проявлениях. Наконец, вообще преобладание социального и антииндивидуального истолкования вопросов морали перед истолкованием чисто индивидуалистическим^[74].

В таком случае перед нами остается вопрос о роли другого философского направления, господствовавшего в XVII и XVIII веках именно в Англии, эмпиризма. Что эмпиризм вообще и в частности эмпирическая психология могут представить благоприятную почву для историзма и исторической науки, априорно кажется несомненным в виду исключительно эмпирического характера самой этой науки. Правда, эмпиризм в силу своей внутренней логики переходит в феноменализм и английская философия прошла весь логический круг, который предначертывается внутренним смыслом эмпиризма, как философского мировоззрения, и в этом отношении она, действительно, попадает в конфликт с «историей», поскольку *действительность* объекта последней идет прямо против феноменистических схем. Но, как известно, в характеристику эмпиризма входит обычно также указание на его особую логику и особый «эмпирический» *метод*. А так как, с другой стороны, само собою напрашивается сопоставление, которое было сделано как рационализмом, так и эмпиризмом^[75],

эмпирического и исторического, то все-таки остается мысль о благотворном значении эмпиризма для исторической науки.

Таким образом, можно было бы ждать, поскольку в таком отождествлении есть основание, что именно в эмпирической философии *логика истории* должна бы найти свое признание и более глубокую обработку. Но фактически мы наталкиваемся здесь на новые препятствия. В эмпирической философии нового времени, следовательно, главным образом английской философии, логика со времени Бэкона понимается несколько своеобразно: то, что выступает с этого времени, как учение об индукции, есть в сущности учение об *эвристических* приемах отыскания причин. Трудно было бы ожидать углубленного понимания различия научных методов, объяснений, образования понятий, характера причинности и т. д., раз эти принципиальные вопросы вовсе не ставились в логике. Наконец, когда все же философски была решительно выставлена проблема причинности, то разрешение, которое она получила у Юма, не могло обосновать ни индукции вообще, ни оказаться сколько-нибудь пригодным специально для логики исторического объяснения. Центр тяжести юмовского обоснования заключения от причины или к причине состоял в признании *повторения*, как достаточного основания такого заключения. Могла ли идти речь о самой возможности обоснования единичной необходимой связи? История при таких условиях могла трактоваться либо как простое описание, само по себе не представляющее как будто никакой логической загадки, либо историческое приравнивалось в задачах объяснения «естественному», т. е. объяснялось из общего, и отыскание объяснения было равносильно исканию закона. Но и в последнем случае, при отсутствии специального анализа исторической работы, это объяснение понималось в высшей степени примитивно, как «психологическое» объяснение, но не в смысле установления тех или иных психологических обобщений или законов, а в смысле того практически-психологического объяснения, к какому мы прибегаем в обыденной жизни для истолкования поступков и действий отдельного лица. В такой форме, по крайней мере, выразилось понимание задач истории у крупнейшего из английских философов рассматриваемого времени, у Юма, в его *Истории Англии*. Юм оказывается типическим прагматистом^[76].

У Юма, действительно, легко привести в связь философские предпосылки и его понимание исторического процесса, так как он связывает свой способ исторического объяснения со своими общими философскими суждениями, главным образом, этического содержания^[77]. Но нас интересует другая сторона дела: влияние философии на методологическую конструкцию исторического изложения. И в этом отношении Юм – очень удобный пример, так как философски его интересует главным образом та проблема, в которой именно завершается работа научного объяснения. Если может быть сомнение в том, что общее учение о причинности предreshает направление научной методологии, то как раз Юм – прекрасный аргумент для опровержения этого сомнения. Хотя проблема причинности, действительно, занимает в философии Юма центральное место, но не трудно увидеть, что не только скептическое «решение» ее, но самая постановка проблемы возникает на почве феноменализма и только при феноменалистических предпосылках имеет смысл^[78]. Точно также «субъективизм» Юма только следствие его феноменализма. Тем же путем за Юмом пошел затем Кант. Последовательность этих вопросов может показаться безразличной только для того, кто думает, что можно говорить о методологии совершенно независимо от предмета науки и, следовательно, в конечном счете от принципов философии. Для противоположного взгляда на задачи логики и методологии должно быть ясно, что именно феноменализм лишает методологию последнего завершающего вопроса о научном объяснении, потому что феноменализм по существу не в состоянии разрешить проблему причинности^[79]. Феноменализм с внутренней необходимостью превращает всякую теорию, – онтологическую и методологическую, – *в теорию познания*. На почве феноменализма, поэтому невозможна никакая теория науки о действительном мире, – для него одинаково *невозможны* естествознание и история. Но если для обоснования естествознания все же еще остается уловка, заключающаяся в истолковании причинности как «необходимой» последовательности, раскрывающейся в закономерности и единообразии благодаря систематическому *повторению* связей опыта, то история, – самый сильный аргумент против феноменализма, – либо должна быть изъята из области причинных действий, либо само ее существование подлежит отрицанию. Одним из утвердительных

выражений этого отрицания является то понимание истории, согласно которому история, собственно – не история, а систематическая наука, т. е. что в ней *есть* свои повторения, даже «круговорот», следовательно, есть своя закономерность.

Юм тем более затрудняет себе представление исторической, т. е. единично обнаруживающейся причинности, что, как известно, причинная связь, по его мнению, ни в коем случае не устанавливается с помощью разума, а исключительно путем «механического» повторения, создающего *привычку* переходить от одного члена связи к другому. «Наше представление, – говорит он^[80], – необходимости и причинения возникает исключительно из единообразия, наблюдаемого в действиях природы, где сходные объекты постоянно связаны друг с другом и ум определяется привычкой при появлении одного делать вывод к другому». Но для истории, – и не только для истории, – существенны как раз случаи неповторяющихся связей. Как же там может идти речь о причинной зависимости? На этот вопрос Юм наталкивается в Трактате^[81], но здесь он волнуется вопросом только о том, как объяснить случаи единичной причинности (by one experiment) также из *привычки*, т. е. без помощи «размышления» или при минимальной его помощи. Что здесь также имеет место причинность, в этом он не сомневается, так как «многие миллионы опытов» должны были убедить нас, «*что одинаковые объекты, помещенные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия*». Юм как будто не знает, что в действительности есть много такого, что «ни на что непохоже». Ему кажется, что и в случае единичного опыта легко распознать причину, стоит только произвести опыт «толково (with judgment), и тщательно устранив все посторонние и излишние обстоятельства». Но вопрос только тут и *начинается*: что существенно и что «постороннее и излишнее»?

С такими предпосылками Юму пришлось излагать историю. О причинности в историческом процессе прагматическая история говорит уже устами своих античных представителей, и не меньше, чем история объяснительная. Юм исходит из признания единообразия в историческом процессе и понимает его совершенно согласно с «прагматизмом». Еще в Исследовании он писал^[82]: «Честолюбие, скупость, самолюбие, тщеславие, дружба, великодушие, здравый смысл, – все эти душевные движения, смешанные в различной степени

и распространенные в обществе, были от начала мира и являются до сих пор источником всех действий и предприятий, какие только наблюдаются в человечестве». И потом: «Вы хотите знать чувства, склонности и жизнь греков и римлян. Тщательно изучайте дух и поведение французов и англичан <...> Человечество до такой степени одно и то же во все времена и всюду, что история не сообщает нам о нем ничего нового и особенного <...> Как земля, вода и прочие элементы, которые исследовались Аристотелем и Гиппократом, подобны тем элементам, которые мы теперь исследуем, точно так же и люди, которых описывает Полибий и Тацит, подобны тем, которые теперь правят миром».

Как показывает пример из истории Англии, приводимый Гольдштейном, Юм именно к этим «факторам» и прибегает в своих исторических «объяснениях». Вполне понятно, что историография квалифицирует Историю Юма, как *прагматическую* историю. Для «философской истории» здесь нет объединяющей «точки зрения», для научной – нет идеи внутреннего фактора, лежащего в самом историческом процессе, и не только объединяющего, но и объясняющего его. Общие положения, которые могла бы установить такого рода история по своей логической структуре, и отдаленно не напоминают теоретических «положений» науки, так как суть только правила практического применения или точнее «уроки житейского опыта». Как мы указывали, здесь самое название «причины» не точно, речь идет не о причинах, а о *мотивах*, исходящих прежде всего от эмоционального характера человека и подлежащих моральной *оценке*, а не включению в систему действующих причин. Юм сам так понимает «мотив», когда говорит: «Очевидно, что когда мы хвалим какие-нибудь действия, мы смотрим только на мотивы, которые вызвали их, и рассматриваем действия, как знаки или указания на известные начала в душе и душевном состоянии. Внешнее выполнение не имеет цены. Мы должны заглянуть внутрь, чтобы найти моральное качество»^[83]. Но признание мотивов движущими факторами исторического процесса типично именно для прагматической истории.

Таким образом, в юмовском эмпиризме нельзя видеть логических оснований ни для науки, ни для философии истории; феноменализм имел для Юма большее значение, чем влияние «философии истории» Вольтера; феноменализм не знает ни действующих причин, ни

«внутренних оснований», и Юм обратился к прагматической истории с ее моральными и эмоциональными мотивами точно так же, как Кант, – мы это еще увидим, – при аналогичных условиях обратился к помощи «практического разума».

4. Философия Юма, однако, не может быть в действительности той основой, на которой строило свое понимание французское Просвещение, и тем более немецкое. Напротив, Юм сам писал Историю Англии под влиянием Вольтера, и можно предположить, что эмпиризм Юма только потому был непригоден для обоснования методологии истории, что его скептические и феноменистические выводы были крайностью, которой при других условиях можно было бы избежать. Другими словами, можно еще думать, что та *особая* логика, на которую претендует эмпиризм, не связана необходимо с феноменизмом. И так как фактически философским основанием и непосредственным источником французского Просвещения был Локк, а логикой Локка в основе своей была «логика» Бэкона, то остается еще вопрос о возможном значении *этой* логики. Но можно было бы априорно показать, что эмпиризм, поскольку он является субъективистической теорией, необходимо ведет к феноменизму, будет ли то импрессионизм Юма, или сенсуализм Кондильяка, или какая-либо другая форма психологистического истолкования опыта. А что касается *новой* логики эмпиризма, то следует отдавать себе более ясный отчет, в чем же собственно новизна Нового Органона?

Логика Аристотеля есть прежде всего логика изложения и доказательства, силлогизм есть ее замечательное орудие. Что *нового* предлагает Бэкон? – *Индукцию*, – но не как метод изложения, а как метод нахождения или открытия «законов», а по *современному* толкованию индукции, «причин». Едва ли нуждается в доказательстве, что аристотелевская силлогистика меньше всего претендует на то, чтобы быть *ars inveniendi*. Поэтому вся полемика Бэкона против силлогизма в его первой части Нового Органа не бьет мимо цели и попадает не в Аристотеля, а в Раймунда Луллия, например, и ему подобных, т. е. даже *не в логику* как *ars bene disserendi*^[84]. *Новое*, таким образом, в Новом Органоне состоит в том, что на место логики мы здесь получаем опыт естественно-научной *эвристики*. Но если, действительно, признать, что *spes est una in inductione vera*, как того хочет Бэкон, т. е. признать всеобщее и единственное значение

бэконовской индукции, как приема нахождения «причин», то ясно, что именно для истории вся его методика не может иметь никакого значения, если бы, в самом деле, к чему-нибудь служили все его *tabulae praesentiae*, *absentiae*, *graduum* и многочисленные *instantiae*, то все же меньше всего применения из них могла бы извлечь история. Наоборот, если допустить, что «индукция», есть, действительно, метод *всякой* эмпирической науки, то история никогда не сможет подняться с той ступени, на которую помещал ее сам Бэкон, отводя в ее ведение только «память» и лишая ее «разума». *Механическое* получение вывода по индукции Бэкона могло, однако, сочетаться с прагматическим пониманием истории, так как применение индукции к «нахождению» *мотивов* так же допустимо, как и применение ее в «интерпретации природы».

В одном отношении Бэкон, однако, мог сыграть значительную роль и, кажется, можно утверждать, что он ее сыграл. Бэкон не дал никаких теоретических оснований ни для науки вообще, ни для истории, но его идея изучать само научное исследование и, следовательно, самую науку в процессе ее возникновения, естественно, вела к идее *истории самой науки* и успехов человеческого разума. Но замечательно, что такая задача, правильно понятая *в своей идее* и соответственно выполненная, именно не могла бы дать *истории*, так как в ней речь должна была бы идти не о «вещах», а о «понятиях», которые *как такие* истории иметь не могут. Но лишь только, – как в эмпиризме, – сами «понятия» рассматриваются как «вещи», т. е. как некоторые *социальные явления*, постановка вопроса об их истории могла вести и к понятию истории «с точки зрения» (именно успехов умственной культуры) и к специальному изучению «социального» в *особого рода* науке («социология»). Неправомерное же логически применение исторического (resp. эмпирического) к понятиям, как таким, вело только к внутренне противоречивой мысли об эмпирической философии науки. И, действительно, бэконовская идея была чрезвычайно популярна во французском Просвещении, она именно послужила источником «философской истории» «с точки зрения» успехов и прогресса человеческого разума, что, в свою очередь, привело к той своеобразной «философии наук», основание которой было положено Контом. Трактат Бэкона *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* можно рассматривать, как прототип Контовского Курса

позитивной философии; а как посредник между ними стоит знаменитое Discours préliminaire д'Аламбера.

Всю человеческую образованность (Doctrina humana) Бэкон делит сообразно способностям человеческого ума, – памяти, воображения и разума, – на три группы: история, поэзия и философия. История собственно имеет дело с индивидуальным, которое ограничено местом и временем. Может показаться, что естественная история занимается видами, но это происходит благодаря сходству вещей, включаемых в вид, – раз известна одна из них, известны все. Философия отвлекается от индивидуального и имеет дело не с первоначальным впечатлением, а с отвлеченными понятиями. Бэкон отождествляет опыт и историю, с одной стороны, философию и науку, с другой^[85].

Бэкон, таким образом, повторяет ту opinio communis, которая сложилась под несомненным влиянием аристотелевского определения: *ἡ ἱστορία τὰ καθ' ἑλέγχι*^[86]. Из того же определения исходил рационализм, но рационализм, как мы убедимся, видел, что в «единичном» и в «опыте» заключены проблемы, которые этим определением только ставятся. Для Бэкона здесь не было проблемы, так как и вообще *эмпиризм* был для него способом разрешения вопросов, и не был сам вопросом. Действительно, интересовавший Бэкона вопрос о том, как от единичного или от опыта мы приходим к общему, разрешался его «индукцией», но для истории этот путь был закрыт. Либо история «относится к памяти», либо она может перейти в философскую область разума, но тут она должна утратить свою «историчность», так как это – область абстракции. Может ли разум проникать историю, не делая ее абстракцией, – в этом весь *вопрос*. Но Бэкон сам ценил, в конце концов, только абстрактное и общее знание, и логический смысл такого вопроса остался для него скрытым^[87].

Гражданская история делится, по мнению Бэкона, на три вида: история церковная или священная, собственно гражданская и история наук и искусств (Literarum et Artium). Первыми двумя мы обладаем, последняя относится к числу desiderata. Определение ее предмета, действительно, очень интересно, и неудивительно, что именно Просвещение видело свою задачу в выполнении этого desideratum. В виду исключительного интереса этого определения позволю себе привести его целиком^[88]: «Предмет всеобщей истории наук и искусств состоит в том, чтобы воспроизвести в памяти всех, какие науки и

искусства, в какие эпохи и в каких странах мира, процветали. Нужно рассказать об их состоянии в древности, об их успехах (*progressus*), и об их странствиях по различным странам света (ибо науки переселяются точно так же, как и народы), снова об их падении, забвении и возрождении. В то же время нужно отметить по отношению к каждому искусству повод и начало его открытия (*inventionis*); приемы и правила его передачи; образ действия и порядок в их разработке и совершенствовании. К этому нужно присоединить направления и наиболее замечательные споры, занимавшие ученых; клеветы, которым они подвергались; похвалы и почести, которыми они были украшены. Назвать главных авторов, лучшие книги, школы, преемственность, академии, общества, коллегии, ордена, вообще все, что касается состояния образования (*statum literarum*). Прежде всего мы хотим также, чтобы это было так выполнено, – чтобы это было украшение и как бы душа гражданской истории, – чтобы с событиями были связаны причины, именно, чтобы были указаны свойства стран и народов (*ut memorentur Naturae regionum et populorum*); дарования подходящие и пригодные и неподходящие и непригодные для разного рода обучения; случайности времени, благоприятные или неблагоприятные для наук; фанатизм и религиозные замешательства; благоволение или неблаговоление со стороны законов; наконец, замечательные проявления усилий и деятельности некоторых лиц в пользу развития образованности; и т. п. И мы советуем все это трактовать так, чтобы не терять времени, по примеру критиков, на хвалы и порицание; нужно рассказывать просто исторически о самих вещах, пореже вставляя оценки (*judicium*)».

Эта идея истории наук или просвещения у Бэкона тем была интересна, что она возникла не под влиянием философских и методологических предпосылок, а была, вероятно, подсказана настроением самого времени. Оставалось только подождать того момента, когда успехи разума стали выступать на первый план в сознании новой эпохи, чтобы в них увидеть настоящий исторический фактор и прийти к мысли о философской истории с «точки зрения» развития разума. Эпоха Просвещения, как мы увидим, выдвинула и другие «точки зрения» на историю, но само это новое понимание истории, – как и у Бэкона его история наук и искусств, – все же оставалось без методологического основания, пока оно было связано с

предпосылками эмпиризма. «Индукция» как метод, во всяком случае, оказывалась неприменимой даже к историческому исследованию.

Но необходимо обратить внимание еще на другую сторону бэконовской индукции: как подчеркнуто уже нами, при оценке возможной роли и влияния Бэкона существенно иметь в виду не только его учение о методе индукции как методе эвристическом, но также и то, *к чему приводит* применение этого метода, другими словами, что в самой действительности открывается тому, кто подходит к ней с приемами бэконовской индукции? *Современная* логика говорит о *причине*, имея в виду *действующую причину*, – в противоположность так называемым «условиям», – выделенную из некоторого комплекса «предшествующих» обстоятельств, но Бэкон имел в виду *нечто иное*. Вопрос таким образом уже выходит за сферу логики в строгом смысле, так как относится собственно к «первой философии» или Принципам. Это вопрос, в конце концов, о том, как понимал Бэкон тот *предмет*, к которому применима его индукция? И можно ли думать, что понимание этого предмета так широко у него, что под него может подойти также предмет истории?

Вопрос этот – не праздный, так как, как увидим сейчас, индукция Бэкона приложима не в физике и вообще не в познании *действительности*, а в метафизике и познании субстанциальных начал действительности. Но метафизика Бэкона сама по себе такого рода, что ею наперед ставятся границы не только для исторических, но и для психологических объяснений, так как эта метафизика есть *материализм*.

Бэкон отличает *первую философию* (philosophia prima sive Sophia) от *метафизики*, – в то время как первая философия, мать всех наук (Communis scientiarum parens; Scientia universalis, Mater reliquarum), с одной стороны, изучает положения *общие* всем наукам, а с другой стороны, трансцендентные или адвентивные условия вещей (величина, сходство, различие, возможность и пр.)^[89], метафизика есть только часть умозрительной или теоретической естественной философии^[90], которая делится на физику и метафизику. Различие между физикой и метафизикой устанавливается Бэконом в следующем порядке: физика изучает то, что заключено в материи и что подвижно, метафизика рассматривает абстрактное и постоянное; физика предполагает в природе только существование, движение и естественную

необходимость, метафизика также дух и идею (*mentem et Ideam*); наконец, имея в виду природу и разделение причин, физика исследует действующие причины и материю, метафизика – форму и цель^[91].

Что понимал Бэкон под *формой*? Это – центральный вопрос бэконовского учения об индукции, так как именно с ее помощью мы приходим к «открытию» форм^[92], – как говорит сам Бэкон: *Inventionem Formarum ex omnibus scientiae partibus dignissimam esse*. И это вообще коренной пункт различия между эмпиризмом и рационализмом: основная наука (=онтология) рационализма исходит из этого же вопроса, так как *essentia* или *essentialia* рационализма и есть не что иное, как бэконовская форма, аристотелевская *μορφή* или *τὸ τί ἦν εἶναι*, или *ἡ οὐσία*. Но в то время как разум (*ratio*) рационалистов в своей деятельности исходит из «сущности»^[93], Бэкон «открывает» ее с помощью «индукции». Пресловутое противопоставление-параллель: рационализм – эмпиризм, имеет оправдание только в этом пункте. По содержанию, рационалистическому онтологизму должен противопоставляться, начиная с Локка, эмпирический *психологизм*. Но Бэкон сам в своей метафизике одинаково далек как от психологизма, так и от рационалистического онтологизма, – как указано, он – материалист. Само собою напрашивается сопоставление Бэкона с тем учением об *εἶδος*, которое исходило не от Платона, а от Демокрита. Разъяснения Бэкона не оставляют в этом сомнений.

Бэкон сам сопоставляет свои «формы» с «идеями» Платона. Платон видел, что формы – истинный предмет науки, но ошибка его состояла в том, что он хотел проникнуть к формам совершенно отвлеченным от материи, а не предопределенным в материи^[94]. Формы субстанций, с которыми мы встречаемся в природе, так сложны и запутанны, что нужно было бы или вовсе отказаться от их исследования, или нужно предварительно открыть и исследовать более простые формы природы, или *формы первого класса* (*formae primae classis*). Бесполезно искать форму льва, дуба, воды, воздуха, необходимо ограничиться исследованием таких форм, как плотный, редкий, теплый, холодный, тяжелый, легкий и под. состояний и движений. Число таких форм ограничено, но из них можно получить сущности и формы всех субстанций, как из букв можно составить все слова. Физика рассматривает те же свойства, но только как причины преходящие (*causae fluxae*), и потому причины физики (*causae physicae*), т. е.

действующие причины, являются только посредствующими орудиями или *носителями формы* (*nihil aliud quam vehiculum formae*)^[95]. Термин «форма» выступает у Бэкона с большим количеством синонимов^[96], но всюду их *общий метафизический* смысл неизменен. По нашему ходу мысли, было бы важно найти субстанциальный коррелят этого понятия и его метафизическую спецификацию.

ет только в том, что оба они «практически» приводят к одному результату. Это – сомнительное разрешение противоречия, потому что признание его «практической» только разрешимости еще больше подчеркивает его *теоретическую* неразрешимость. Но, на самом деле, здесь нет надобности в различении, которое вело бы к противоречию и требовало примирения: выписанные Фаулером *логические* определения формы нужно также понимать *онтологически*. Bacon's Novum Organum / Ed. by Th. Fowler. Oxford, 1889. P. 54–59.

В своей «первой жатве» Бэкон получает искомую им форму теплоты, причем оказывается, что его вывод: теплота есть движение, нужно понимать не в том смысле, что теплота порождает движение или движение порождает теплоту, но что теплота *сама по себе* есть движение, *ipsissimus Calor, sive quid ipsum Caloris, sit Motus et nihil aliud*^[97]. Эта форма есть не что иное, как истинное определение теплоты, *definitio vera caloris*. Но что значит это *quid ipsum*, как не то, что мы теперь называем «вещью в себе»? А само это определение потому и называется *истинным*, что оно указывает не отношение теплоты к другим видам «явлений», а ее, в нашем (не бэконовском) смысле, *трансцендентность*, или, как поясняет Бэкон, это определение дается в порядке вселенной, а не по отношению к нашему чувству^[98]. Та же мысль яснее им выражена по другому поводу^[99], где противопоставление вещи и вещи в себе (*ipsissima res*) поясняется также, как противопоставление явления и существования, внешнего и внутреннего. Но каково же «содержание» этой «вещи в себе» в его специфицированном виде?

Общий ответ на этот вопрос дан в следующих словах Бэкона: ум человеческий по природе своей склонен к абстрактному и преходящее он воображает постоянным. Но лучше природу рассекать путем анализа, как делала школа Демокрита, проникая в природу глубже других, чем отвлекать. Нужно прежде всего рассмотреть материю и ее скрытые процессы и скрытые процессы этих скрытых процессов, а

также чистый акт и закон акта или движение; ибо формы суть выдумки человеческого духа, если эти законы акта нельзя называть формами^[100]. Этого *общего* ответа для нас достаточно, и представляется уже вещью второстепенной дальнейшее исследование вопроса о типе материализма, исповедуемого Бэконом, так как нам важен не генезис его метафизики, а констатирование его принципа^[101]. Выводы из этого принципа ясны сами собою, но Бэкон и сам не оставляет своего читателя без соответствующих разъяснений. Для нас может быть особенно важно следующее его рассуждение. Отступая несколько от Демокрита в представлении атомов, Бэкон решительно берет его под защиту против Платона и Аристотеля^[102]. Как ни разнообразны кажутся понятия материи у различных философов древности, в одном сходятся такие мыслители, как Эмпедокл, Анаксагор, Анаксимен, Гераклит и Демокрит, именно, что та «первая материя», которая является всеобщим принципом, не есть только чувственный образ и не есть только абстракция. Не отвлеченное и не химерическое, а согласное с опытом представление о материи требует, чтобы она понималась действующей, обладающей формой и являющейся источником движения (*principium motus*). Платон подчинял мир мышлению, а Аристотель само мышление – словам. Отвлеченная материя есть материя споров, а не вселенной. Для правильного познания нужно рассекать, а не отвлекать. Первую материю нужно брать так, как ее находят, в соединении с первой формой и с первым принципом движения. «Отвлечение движения так же породило бесконечные фантазии о духах, о жизнях и под., как если бы для них недостаточно было материи и формы, а они зависали от своих собственных принципов. Но материю, форму и движение ни в коем случае нельзя разделять, а нужно только различать и нужно полагать, что материя (какова бы она ни была) так устроена, упорядочена и оформлена, чтобы всякое качество, сущность, действие и естественное движение могли быть ее следствием и истечением»^[103]. Допускать при таких предпосылках еще какой-нибудь особый принцип социального или исторического было бы для Бэкона совершенно недопустимой непоследовательностью.

С Локка начинается уже *новая* философия, но как философия она ведет, с одной стороны, к Беркли, с другой, к Кондильяку. И у Локка, и у обоих его продолжателей и завершителей методологически новым

можно признать только анализ непосредственных данных сознания, но по существу именно это устремление отвлекало вовсе от методологических вопросов, имеющих столь мало общего с психологией. Психологическое истолкование причинности у Локка, как бы ни было оно интересно с точки зрения психологического же генезиса понятий, могло вести к критике материализма, – и, действительно, вело, как показывают примеры Беркли и философов идеологии, расцветшей на почве учения Кондильяка, – но оно не влияло на «новую» логику. Только рационализм, исходивший от Лейбница, обогащал и метафизику и методологию. Всякие же попытки логически разобраться в интересующей нас проблеме истории, как очевидно, не могли найти для себя в «эмпирической» методологии ни основания, ни поддержки. В целом, следовательно, *эмпиризм*, исходящий от Бэкона, вопреки возможному предположению, не представлял условий благоприятных для развития методологического интереса к истории и для теоретической разработки исторической проблемы. Истории, действительно, предоставлялось идти в своем развитии чисто эмпирическим путем и без всякой логической или принципиальной опоры. И только идея истории «успехов человеческого разума», высказанная Бэконом, как мы указали, найдет свое развитие впоследствии во французском Просвещении.

5. Мы остановились на примерах Бэкона и Юма с целью отыскать в эмпиризме основания, которые могли бы оказаться пригодными для логического уяснения метода исторической науки. Общий вывод может быть, по-видимому, тот, что с этой стороны развитие нашей науки в Англии находилось в неблагоприятном положении. Значение этого вывода приобретает еще большую силу, если мы примем во внимание, что, говоря о Бэконе и Юме, мы имели дело с двумя крайними моментами в развитии английского эмпиризма, из которых ни один не относится к «эпохе Просвещения». Но то, что падает на последнюю, – весь промежуток между Бэконом и Юмом, – еще беднее попытками определения задач исторического метода. Было бы важно найти иллюстрацию применения принципов Бэкона к обсуждению вопросов теории исторической науки.

Одновременно с Юмом и непосредственно после него, как свидетельствует историография, положение вещей меняется, хотя и не со стороны логического уразумения истории, но, во всяком случае, со стороны разработки прагматической истории, и отчасти, по крайней

мере, философской и научной истории. Наиболее существенно для новой эпохи, что ее мировоззрение начинает проникаться подлинным «историзмом», так что не только конституируется сама историческая наука, но исторический метод как такой и самый дух его все глубже проникают в области, подлежащие историческому истолкованию – на первом плане в область филологии (Jones) и права (Burke)^[104]. Рассмотрение этого периода уже не входит в наш план, но для уяснения картины целого необходимо подчеркнуть, что какими бы причинами ни был вызван этот переворот, не подлежит ни малейшему сомнению, что и сам Юм, и Робертсон, и Гиббон уже шли по стопам *Вольтера*^[105]. А следовательно, если бы и можно было так широко раскинуть понятие «Просвещения», то пришлось бы говорить не об англо-французском, а об франко-английском Просвещении^[106].

Как бы ни было, все это свидетельствует, что интерес к истории и сама идея историзма зародилась и развилась прежде всего на континенте, т. е. там, где, действительно, имело место Просвещение. И только на одном писателе мы можем иллюстрировать непосредственное применение принципов Бэкона (и Локка)^[107] к истории, на *Болингброке* (1678–1751).

Вслед за Бэконом Болингброк горячо нападает на Платона и Аристотеля, а также на Мальбранша и Лейбница, по адресу которых он не щадит бранных и насмешливых характеристик^[108]. Но Болингброк не «пересказыватель», – он мыслит, хотя и не глубоко, но самостоятельно, он не философский гений, но иногда не лишен оригинальности. Он решительный приверженец индукции, но расходится с Бэконом^[109] в философских и принципиальных суждениях, точно так же, как расходится с Локком, опираясь все же на его психологию даже в пунктах расхождения с Бэконом. Не по своему философскому значению, но по общему направлению, Болингброк должен быть сопоставлен с Беркли и Юмом, как с мыслителями, искавшими последовательного завершения локковских предпосылок^[110]. Болингброк прежде всего делает вывод, который сам собою напрашивается, из «логики» Бэкона и психологии Локка, вывод об *относительности* нашего знания, и является, таким образом, последовательным проповедником релятивизма^[111]. Это одно уже накладывает на все рассуждения Болингброка своеобразный отпечаток, свойственный всякому релятивизму, – опровержение всякого другого

мнения, усердное доказательство относительности всякого познания, но очень мало положительного, и то в противоречии с собственными основаниями.

Наиболее интересным философски у Болингброка представляется мне тот своеобразный феноменализм, к которому дал толчок Локк, и который в противоположность берклеевскому имматериализму можно характеризовать как *материалистический феноменализм*^[112]. Феноменализм Болингброка связывается, разумеется, как всякий феноменализм, с агностицизмом, но у Болингброка это отказ только от познания «вторых причин»^[113], тогда как «первая причина» допускается им, хотя и не вполне по теоретическим основаниям. Болингброк признает большую достоверность материального, телесного мира в силу его непосредственной сенсуальной данности. Он готов говорить даже о материальной субстанции, но это не только не ведет у него к объяснительному материализму, но даже не связано с безусловным отрицанием специфичности «духовного», которое лишь не должно быть изысканно субстанциально^[114]. Это хотя бы первичное различие «предметов» представляется нам важным с методологической точки зрения, так как оно должно быть связано с признанием разнообразия и специфичности путей и методов познания этих предметов. Болингброк признает единственным научным методом индукцию или «аналитический» метод, но в то же время он углубляет локковское разделение «представлений» от ощущений и рефлексии до степени принципиального различия методов, обусловленного различием самих предметов^[115]. Я не хочу сказать, что у Болингброка было ясное понимание методологического значения этого различия, или что оно у него было возведено в принцип, из которого он исходил в обсуждении задач науки, в частности интересующей нас истории, но это, во всяком случае, предпосылка, дающая большую свободу в постановке и решении этих задач, чем единый материалистический объяснительный принцип Бэкона. Нельзя поэтому рассматривать взгляды Болингброка на историю, как безусловно чистое и некритическое применение принципов Бэкона и Локка, тем не менее они сильно в духе английского эмпиризма и в этом смысле показательны.

«Письма об изучении и применении истории»^[116] Лорда Болингброка (1678^[117] – 1751), имеют значение для истории

английского деизма и политических учений XVIII века, но, не касаясь этих сторон их содержания, мы остановимся на них^[118], лишь поскольку в них обнаруживается понимание Болингброком не истории, как хода событий, а истории как науки. «Письма об изучении истории» написаны «вольнодумцем», врагом «ученых лунатиков», весьма пренебрежительно настроенным по отношению к авторитетам всякого рода и церковным в особенности^[119]. Автор остроумен, выразителен, не без вкуса цитирует древних, пишет живо, легко и ясно, иногда с афористической яркостью. Идеи его не глубже идей Вольтера, часто не продуманы до конца, но скорее обнаруживают «историзм», чем отсутствие его. Вытекают ли они из его «вольнодумства» и «безнравственности», или его вольнодумство вытекает из его критического отношения к историческому преданию, – вопрос, не представляющий для нас важности. Точно также мы оставляем открытым вопрос об его источниках, так как для нас Болингброк существен только, как показатель своей эпохи, а даже в сфере заимствования должен быть свой «принцип выбора»^[120].

Не подлежит никакому сомнению, что то, что связывало самое историческую работу XVIII века, и что, таким образом, стояло на пути ее прогресса, в общем и целом коренится в *прагматическом* понимании истории, присущем этому веку. Прагматизм заслонял не только научный *метод*, но долго не позволял разглядеть и самый *предмет* исторической науки. Но, как было указано выше во Введении, было бы неправильно представлять дело так, что научная история непосредственно приходит на смену истории прагматической. На самом деле, – и как увидим, в этом заслуга XVIII века, – необходимо различать «переходную» стадию между прагматической и научной историей в «истории философской», приведшей не только к «философии истории», но и к науке истории. Правильная оценка писателя XVIII века поэтому должна исходить из этого различия, и мы вправе видеть шаг вперед всюду там, где замечаем проникновение в чисто прагматическое толкование истории также философских мотивов. Как мы увидим, эпоху в этом отношении составит французское Просвещение, но шаг вперед делает и Болингброк^[121].

Во всяком случае, на наш взгляд, изучение Болингброка должно опровергнуть заключение, которое делает о нем Дильтей. Дильтей видит следующие признаки в прагматической истории: стремление к

причинному познанию, признание, в качестве единственной истинной причины, индивидов, действующих по сознательному плану и намеренно в собственных интересах; следовательно, отсутствие понятия социальной связи, общества или государства, как первоначальной исторической величины; она направлена на пользу и поучение читателя о движущих мотивах действующих лиц, партий и т. д. «Этот способ, – продолжает он^[122], – рассматривать людей в истории, возник, когда XVIII век принял человека, каким его образовало общество этого века, за норму человеческого существования. Вошло в правило считать Болингброка творцом такого изложения истории». Дильтей считает, что впервые выполнил в полном объеме задачу прагматического историка Монтескье, в «Размышлениях о причинах величия и падения римлян» (1734). Если согласиться с этим последним мнением Дильтея, то все же может оказаться верным, что Болингброк был первым *теоретиком* этого вида истории. Но существенно не то. Существенно, что быть может и Монтескье можно отнести к тому *новому* виду историков, которые уже не удовлетворялись чистым прагматизмом, а искали средств придать истории более философский и научный характер. Под влиянием ли французского настроения или самостоятельно, но Болингброк высказывает идеи, ведущие в этом направлении.

Два основных момента определяют историю как науку, каждый из коих представляет собою для методологии сложную систему вопросов, это – вопрос о *специфическом* предмете и *специфическом* методе. Имея в виду, что речь идет о времени «зарождения» истории как науки, мы можем пока брать оба момента en bloc, не дифференцируя их. Понимание предмета проходит три стадии: человек – человечество – социальная единица. Вторая из этих стадий характерна именно для философской истории, но только сознание «социального» как проблемы дает основание для подлинно научного построения истории. Но, конечно, и первая стадия не исключает принципиального требования смотреть на историю, как на некоторое методологическое систематическое знание, а не как на простое удовлетворение любопытства, словом, не исключает возможности требования специфического метода. Сознание необходимости возвести историю на степень *метода* мы поэтому можем рассматривать, как первый шаг

освобождения от *чистого* прагматизма. Именно этот момент понимания истории мы замечаем у Болингброка.

Это – совершенно верно: Болингброк понимает предмет истории *индивидуалистически*, или, – мы предпочитаем свой термин, – *дизъюнктивно*, и с другой стороны, ищет от изучения истории прежде всего поучения и *пользы* в смысле воспитания как морального, так и гражданского^[123]; тут его понимание истории – *прагматично*. Но в приведенном выше мнении Дильтея основная мысль иная, – и с нею нужно считаться, потому что она высказывается нередко, – свое время, утверждает он, Болингброк считал образцом и мерою, по которым судил о всяком другом времени, а это свидетельствовало бы, конечно, об отсутствии исторического чутья, о прямом антиисторизме.

Но то, чего хочет Болингброк, по-видимому, прямо противоречит этому утверждению. Дильтей упрекает Болингброка в непонимании Гвиччардини, а тем не менее Болингброк сумел не только у Гвиччардини, но даже у Буало найти основания для принципа различения исторических фактов по их временной обстановке и условиям^[124]. С точки зрения этого различения, запрещающего прямо переносить на себя «пример», извлеченный нами из истории, а требующего возведения его в некоторый общий принцип, получает свой особый смысл его определение предмета истории. «Человек, – говорит он, – есть предмет всякой истории; и чтобы знать его как следует, мы должны видеть и рассмотреть его так, как нам его может представить одна только история, во всякую эпоху, во всякой стране, во всяком положении, в жизни и в смерти»^[125]. Если при этом понимание человека у него все же остается слишком абстрактным, то это не потому, что он отрицает факт изменения и роль исторических условий, а только потому, что, *исходя* из прагматизма, он обращает внимание только на постоянные свойства человеческой природы. Так впоследствии и Юм видел везде «одно» честолюбие, страсти и т. п., но так же точно и в наше время в совершенно научно организованной истории сплошь и рядом *ищут* только общего. Разница уже определяется пониманием предмета: психологически-дизъюнктивного или социально-коллективного.

Тот факт, что внимание к «общему» не заслоняло для Болингброка факта изменения, подтверждается тем, что он решительно становится на сторону Локка против детерминизма прирожденной «естественной

конституции», который или доказывает слишком много, или ничего не доказывает и Болингброк аргументирует свою позицию влиянием обстановки и среды и, следовательно, фактом возможности воспитания^[126]. С другой стороны, не следует упускать из виду, что позиция защитников истории в XVIII века в значительной степени определялась тем полемическим положением, которое им приходилось занимать против безудержного скептицизма, сводившего вовсе на нет ценность истории в силу сомнения, направленного на самые источники исторического познания. Как Вольтер в этом смысле является не продолжателем Бейля, а его противником, так и Болингброк решительно противопоставляет историческому скептицизму требование систематической исторической *критики* и различения ценности исторических источников^[127]. Но это противодействие непременно толкало к подчеркиванию значения общих психологических и естественных предпосылок, что касается самой человеческой природы. В сущности здесь Болингброк только остается на почве того эмпирико-позитивного понимания задач познания, которое свойственно и современным защитникам законоустанавливающего характера истории как науки.

Если мы теперь ближе приглядимся к самому прагматизму Болингброка и его методологической интерпретации своего прагматизма, то в них можно увидеть совершенное оправдание последнего заключения. История изучается не из простого любопытства, не для развлечения, а с другой стороны, она не есть и простая хроника, словарь или собрание голых фактов, она должна открывать действительную *связь причин*, и только в таком виде она способна быть тем, чего мы от нее ждем, т. е. она должна быть *magistra vitae*, наставница (*the mistress*), подобно философии, человеческой жизни; «если это условие не выполнено, она – в лучшем случае *nuntia vetustatis*, газета древности (*the gazette of antiquity*), или сухой перечень бесполезных анекдотов»^[128]. Конечно, это далеко еще не научное объяснение, – незаинтересованное, – но это и не простое руководство отдельными примерами. Во всяком случае, здесь слышен мотив нового понимания исторического метода.

История является наставницей в том же смысле, в каком философия: история, повторяет Болингброк, есть философия, которая учит на примерах^[129]. Здесь – целое мировоззрение, которое и сейчас,

может быть, является *господствующим*, но которое не помешало XIX веку создать науку историю. Сущность этого мировоззрения в том, что наука, знание, *не представляют собою ценности сами по себе*. По большей части эта мысль, характеризующая мировоззрение эмпирико-позитивное, принимает положительное выражение, когда ценность науки определяется ее *полезностью*. Наиболее абстрактная формула этой идеи есть контовское *savoir pour prévoir, prévoir pour agir*, но, как известно, исходит эта мысль с такой именно тенденцией от Бэкона. Болингброк здесь – только бэconiанец. Разница между современной законоустанавливающей историей и Болингбромом – в степени изошренности в определении общей формулы знания.

Приведенная мысль Болингброка значит логически: история *потому* должна быть *magistra vitae*, *что* такова философия.

Конечно, это есть совершенно извращенное понимание, – и не столько истории, сколько именно философии. Но от этого сравнения истории с философией Болингброк выгадывает в другом отношении, в отношении *метода*, и с этой стороны приближается к тому, что выше было названо философской историей. Сам Болингброк следующим образом интерпретирует свою мысль: «Мы всегда должны помнить, что история есть философия, учащая на примерах, как вести себя во всех положениях частной и общественной жизни; что поэтому мы должны пользоваться ею в философском духе и способе; что мы должны восходить от частного к общему знанию, и что мы должны приспособляться к обществу и делам человечества, приучая свой ум рефлексировать и размышлять о характерах, которые мы находим в описании, и о течении событий, которые сюда относятся»^[130]. И далее: «Сравнивая в этом изучении опыт других людей и других эпох с собственным опытом, мы обрабатываем и тот и другой: мы анализируем, так сказать, философию. Мы сводим все абстрактные спекуляции этики и все общие правила человеческой политики к их первым принципам»^[131].

Таким образом, мы не непосредственно пользуемся историческими примерами, как поучением, а *перерабатываем* их философски, возводим их в принцип, находим в них *правило*. Это заключение возможно только при предпосылке некоторого единообразия в истории, подобно тому как мы его предпосылаем изучению природы и всякому философскому изучению, – философскому, в понимании XVIII века как

у бэконистов, так и у вольфианцев, ибо это понимание одинаково у них идет от Аристотеля: философское познание есть познание из причин. Правильно или неправильно это понимание, но, послужив предпосылкой научной работы, оно приводит к сознанию необходимости *метода*. Как формулирует Болингброк по другому поводу, «много требуется усилий и много тратится времени, чтобы научить нас, *что* мыслить, но прилагается мало усилий и времени, или вовсе не прилагается их, чтобы научить нас, *как* мыслить»^[132]. Можно ли найти в истории ее специфическое *как*, *ее специфический метод*? По своему Болингброк подходит к нему, но самое ценное, что он заметил вообще некоторую специфичность истории. «Школа примера, – говорит он, – есть мир; а учителя этой школы – история и опыт. <...> Преимущество истории в том, что она дает нам примеры людей и событий с совершенной полнотой: весь пример – перед нами, а следовательно, и весь урок, а иногда и различные уроки, какие преподает нам философия в этом примере. <...> В истории мы видим сразу все, видим последовательность событий, видим, как одно вызывает другое, причины и действия, непосредственные и отдаленные; место, таким образом, расширяется и время удлиняется. <...> Опыт не ведет нас дальше настоящего, так как он не может уйти далеко назад в открытии причин, а действия не могут быть предметом опыта, пока они не произошли. <...> В опыте два недостатка: мы родимся слишком поздно, чтобы видеть начало и умираем слишком рано, чтобы видеть конец многих вещей. История устраняет оба эти недостатка; современная история указывает причины, где опыт представляет одни только действия, а древняя история научает нас угадывать действия, где опыт дает одни только причины. <...> История указывает нам причины, как они, действительно, имели место с их непосредственными действиями и это дает нам возможность угадывать будущие события. <...> В целом, как опыт относится к настоящему, а настоящее дает нам угадывать будущее, так история относится к прошлому, а зная вещи, которые были, мы становимся более способными судить о вещах, которые суть. <...> И таким образом изучение истории подготавливает нас к действию и наблюдению»^[133]. Так выполняется у Болингброка вся формула бэконизма: *savoir pour prévoir, prévoir pour agir*.

Беря все в целом, мы не можем признать суждение Дильтея справедливым, но должны согласиться, что всего этого еще слишком мало, чтобы говорить о новой эпохе в понимании истории, как науки. Тем более, что идеи Болингброка и у него самого остались без движения, развития, и может быть, главное, применения. Во всяком случае, я скорее преувеличивал заслуги Болингброка, чем уменьшал. И думаю, его «Письма» не противоречат нашему общему суждению о развитии исторического метода в Англии в рассматриваемый нами момент, особенно, если иметь в виду, что даже мало заметные у Болингброка черты перехода к новому пониманию истории, какие у него можно найти, должны быть поставлены в его личную заслугу, а не в заслугу той «новой» логики, которую провозгласил Бэкон. Для перехода к «философской истории» у Болингброка не доставало общей руководящей «точки зрения», с которой он мог бы обозреть весь исторический процесс, но ее не доставало потому прежде всего, что ее не могли Болингброку подсказать ни Бэкон, ни Локк, и, напротив, подсказанный ими путь к *феноменализму* уводит Болингброка прочь от реалистического истолкования как мирового, так и исторического процесса. Как, напротив, Вольтеру помогло его непонимание феноменализма и «идеализма» взглянуть на исторический процесс реалистически и найти «точку зрения» на него, приводившую прямо к «философской истории».

Заметим, наконец, еще, что Болингброк направляет свою полемику столько же против скептицизма, сколько и против «ученых лунатиков», то есть против так называемой «эрудиции», – на последнюю он нападает даже резче. Протест против «эрудиции» есть то, что решительно отличает прагматизм XVIII века от античного прагматизма, шедшего к своим целям менее загруженным путем. Но это именно и принуждает новый прагматизм к вопросу о методе, и в нем, помимо даже ясного сознания его авторов и теоретических защитников, невольно просачивается в том или ином виде новая, «философская» тенденция исторического изображения. Не только мысли Болингброка, но и многие другие опыты «историки» в XVIII веке были вызваны этой, не всегда сознаваемой заботой о методе, и если они оказываются неудовлетворительными, то не от недостатка желания, а исключительно от отсутствия нужных для методологии философских основ. Поэтому то даже чисто эмпирическое нащупывание, если не метода, то, по

крайней мере, «точки зрения», нужно ценить и подчеркивать, хотя бы с некоторым преувеличением.

Л. Стивен, характеризуя Болингброка, замечает, что он должен был быть английским Алкивиадом; я думаю, что он больше похож на собственного английского Бэкона. Сходство простирается не только на их политическое «поведение», но и на их значение, как мыслителей: Бэкон, будучи плохим натуралистом, обнаружил интерес к методике естественно-научного исследования; Болингброк, будучи плохим историком, обнаружил интерес к методике и логике истории. В обоих случаях ничего «великого», но нечто показательное; разница в признательности со стороны потомства не может служить характеристикой самих авторов. То, что, действительно, отличает Болингброка от Бэкона, приближает Болингброка уже к Вольтеру, – не только потому, что Болингброк, как и Вольтер, почерпал свои идеи из французского запаса их, но и потому, что оба они вслед за секуляризацией философии обратились к секуляризации истории. Майр, кажется, прав, когда он утверждает, что «Болингброк благословил союз истории и просвещения; Вольтер и Монтескье были законными детьми этого брака»^[134].

6. На французской литературе XVIII века в особенности оправдывается характеристика Просвещения, как литературного движения, преследующего цели популяризационные и публицистические^[135]. В сущности вся эта литература осуществляет цель, которую ставила себе Энциклопедия, толковый словарь наук, искусств и ремесел: «собрать знания, рассеянные по лицу земли, и изложить их в виде общей системы... дабы труды предшествующих веков не остались бесполезными для грядущих столетий, и дабы наши потомки, просветив свой ум, стали вместе с тем более добродетельными и более счастливыми». Как ни смотреть на такие цели, – очевидно, что это не есть задачи философского учения. В просветительной литературе во Франции не было не только философского учения, но не было и вообще одного *положительного* учения, не было одной *положительной* идеи. Даже идея разумного и естественного (права, религии), по своему содержанию, была идеей отрицательной, невзирая на положительную ее форму. «Разумное» и «естественное» означало только: не традиционное, не господствующее, не божественное и т. д. Так, по-видимому, понимали свой век и сами

представители XVIII столетия^[136]. Те различия в индивидуальности писателей и их учений, которые ясно видны нам, плохо замечались в то время, и во всяком случае не им придавалась ценность, – это относится даже к теперь общепринятому выделению из общего духа и настроения эпохи идей Руссо^[137], – существенным казалось только сходство *в отрицании*.

Эта чисто отрицательная идея естественного права и естественной религии не была *новой*, и было бы неправильно думать, что учителем Франции в этом отношении была *только* Англия. Но каково бы ни было ее литературное и философское происхождение, во Франции оказался собственный лучший из возможных учителей, – сама французская политическая и социальная действительность^[138]. Она подсказывала некоторый «идеал», который выступал в качестве рационального, «естественного» порядка и давал критерий для оценки современности. Представление о нем, как о некотором *устойчивом* порядке, вполне согласовалось с общим настроением эпохи, привыкшей к аналогичному представлению необходимого порядка в мире природы. Та же аналогия могла подсказать и требование метода, по крайней мере, по своей «точности», соответствующего методам уже испытанным в познании природы. Но нужно в особенности ценить те моменты, когда в научной и методологической мысли эпохи обнаруживается сознание необходимости специфицировать самое методологию сообразно специфическому различению изучаемых предметов.

В нижеследующем изложении мы имеем в виду подчеркнуть только соответствующие моменты логического сознания французского Просвещения. Может возникнуть лишь вопрос о материале, из которого приходится «выбирать», и о тех хронологических рамках, в которых помещается этот материал. Можно заметить, что «совершенноелетие» Людовика XV, по-видимому, совпадало с литературными совершенноелетием тех, кому предстояло сыграть руководящую роль во французском просвещении^[139]. Во всяком случае в 30-х годах уже ясно обнаруживается в литературе усиленный интерес к вопросам философии, морали, политики, тогда как «время регентства было эпохой полного размягчения и расслабления в литературе, как и во всех других областях общественной жизни»^[140]. Этим определяется приблизительно время, с которого можно считать начало французского Просвещения^[141]. В 1734 году^[142] выходят Философские письма об

Англии (пребывание Вольтера в Англии относится к 1724^[143] – 1729), к концу 40-х и началу 50-х годов просветительная литература достигает своего расцвета, 1748 – Дух законов (Персидские письма – 1721, Размышления – 1734); 1751 – первые два тома Энциклопедии; 1750 – Рассуждения Тюрго и Рассуждение Руссо^[144].

Имея в виду литературу этого периода, трудно говорить о философских основаниях французского Просвещения, так как, как указано, оно само вовсе не имело философского характера. Материализм, к которому пришло в конце концов Просвещение, служит достаточным доказательством того, что мировоззрение эпохи порвало именно с философскими традициями. В тех случаях, где все-таки приходится встречать попытки философствования, источники последнего носят в высшей степени эклектический и вульгаризованный характер. Мы встречаем на одной линии и картезианство и английский эмпиризм, Сенеку и Цицерона, и даже Лейбница. Распространенное мнение о том, что первоисточником Просвещения был Локк, правильно только в том смысле, что, как было указано, именно Локк был идеологом Англии, созданной революцией 1688 года, а эта Англия являлась своего рода идеалом для французской публицистики Просвещения. Весьма возможно, что именно эта непрочность философских оснований обусловила ту свободу от методологического гипноза как математического естествознания, с одной стороны, так и индукции, с другой, которая могла быть благоприятна для развития исторического метода. А морально-публицистические стремления в связи с общей интенсивностью социальной жизни Франции, естественным образом, вызывали тот интерес к истории, который и вылился в конце концов в форму *философской истории*.

Флинт характеризует философию французского Просвещения, как философию, ищущую деятельности, склонную к прозелитству и завоеванию, жаждущую реформировать общество и управлять им; в противоположность картезианству, говорит он, она была воинствующей и агрессивной в области этической, политической и религиозной^[145]. И совершенно вопреки распространенному мнению об антиисторизме XVIII века, Флинт категорически утверждает, что одной из характерных черт философов того времени было их живое участие в изучении истории (their keen interest in the study of history). Он не отрицает того факта, что немногие из них вносили в свое

исследование строго исторический и вполне научный дух, что они слишком поддавались своим страстям и предрассудкам, но он высказывается решительно против того мнения, по которому историческая литература во Франции в XVIII века стояла на низком уровне или, по крайней мере, на более низком, чем в предшествующее столетие: такой взгляд, по его мнению, было бы трудно или даже вовсе невозможно доказать. Напротив, приходится констатировать значительный прогресс исторической науки. «Прежде только очень немногие исключительные и изолированные мыслители пытались открыть закон и смысл в истории; теперь это стало излюбленным предметом теоретизирования. Почти все руководящие умы эпохи были направлены на это, – с результатом, который менее чем в пол столетия дал гораздо больше философско-исторических сочинений, чем за все предыдущее время»^[146].

Мы остановимся только на немногих, наиболее ярких и открыто выраженных моментах более или менее сознательной рефлексии по поводу методологических особенностей исторической науки.

7. На первое место мы выдвигаем Монтескье не только вследствие его хронологического первенства, но в особенности в силу того разногласия в оценке его главного произведения, которое наблюдается у писателей, имевших повод высказаться о его значении для развития исторического метода и философии истории вообще^[147]. Например, в то время как Л. Стивен категорически заявляет, что «Монтескье – основатель исторического метода», Флинт занимает более умеренную позицию: «у Монтескье не было намерения основать философию истории; и провозглашать его основателем ее, как сделал Элисон, есть чрезмерное восхваление. Мне кажется, что это даже – панегирик в ущерб истине, изображать его, как делали Конт, Мэн и Лесли Стивен, основателем исторического метода. Но, – не отрицает Флинт, – он сделал больше, чем кто-либо другой для облегчения и утверждения его основания». Флинт видит доводы в пользу последнего мнения в том, что идея Монтескье о зависимости законов, привычек, учреждений и пр. от конкретной действительности времени и места необходимо вела к тому историческому релятивизму, из которого возникло развитие исторического метода. Впрочем, тот же исторический релятивизм он отмечает у Платона и Аристотеля, Макиавелли и Бодена^[148].

Даже оценка Флинта кажется мне преувеличенной. Мы ведь должны различать между *собственными* мнениями Монтескье и тем, что извлекли из этих мнений позднейшие историки^[149]. Флинт, конечно, прав, что у Монтескье не было мысли основывать философию истории, но этого мало: он вообще не имел в виду науки истории. Если не считаться с этим, то можно прийти к парадоксальным утверждениям, что, например, Мальтус был основателем дарвинизма, а Гегель – немецкой социал-демократии.

Еще более произвольно видеть в Монтескье основателя исторического метода и вообще представителя «историзма» на основании субъективной интерпретации отдельных мест и выражений из Монтескье. Такое отношение к Монтескье встречается у некоторых исследователей юристов, желающих видеть в Монтескье предтечу исторического метода в праве и современного «историзма» вообще. На новейшем исследовании, идущем в этом направлении, мы остановимся и, в связи с ним, выясним действительные взгляды Монтескье^[150].

Лансон: юрист, о Величии – по Боссюэ; самостоятельно – о падении: «характер», «дух свободы», «возбуждение умов».

Уже у Локка автор находит элементы историзма^[151], а еще последовательнее исторические и эволюционные идеи, по его мнению, были развиты у Монтескье. «Можно сказать, что в его лице историческая реакция против рационального натурализма XVII столетия достигла своего высшего пункта развития»^[152]. По-видимому, автор считает, что достаточно не защищать *механическую социальную теорию*, чтобы быть представителем историзма. По крайней мере, такой только смысл может иметь его ссылка на название книги: «Дух законов» и на определение этого «духа» у Монтескье: «этот дух состоит в различных отношениях, которые законы могут иметь с различными фактами»^[153]. В этом определении автор усматривает «принципиальное различие» Монтескье от «идеалов механического естествознания»; из него видно, что «у Монтескье дело идет не о разложении конкретной действительности на всеобщие отношения, но о нахождении конкретных связей между конкретными объектами – данным социальным порядком, с одной стороны, и данными конкретными условиями – с другой». – «Дух законов, – поясняет автор, – диктуется условиями естественной и социальной обстановки, в которой они выросли». Еще одна цитата из Монтескье: «Я положил принципы и я

увидел, что частные случаи как бы сами собою в них заключаются, что история всех наций из них вытекает, и что каждый частный закон связан с другим или зависит от другого, более общего», и заключение автора: «Принимая во внимание вышеизложенные соображения, следует заключить, что Монтескье имеет здесь дело с каким-то иным понятием закона, чем понятие о законе механическом». Далее, автор интерпретирует разделение законов у Монтескье на общие и частные в том смысле, что общие законы касаются человека, как существа физического, а частные – как существа морального. «И эта партикулярная природа человеческих законов обуславливает их отличие от всеобщих естественных законов <...> Словом, в них присутствует элемент временности и относительности, который отсутствует в законах чистой физики»^[154].

Бесспорно, Монтескье не имел в виду дать «механическую социальную теорию», т. е. не имел в виду так называемую «социальную физику», как она понималась философами XVII века. Также бесспорно, что он подошел к *новому* методу, – хотя этого еще не видно из приведенных цитат, – и автор прав, связывая его в этом пункте с Локком, – но только это не исторический метод, а так называемый сравнительно-исторический или *сравнительный* метод, метод столь же мало исторический, сколь мало математический^[155]. Но самое важное, автор совершенно не прав, утверждая, что «дух законов диктуется условиями естественной и социальной обстановки», – наоборот, *дух законов* представляет собою *неизменное постоянство рационального характера*, ибо он составляет как раз те *постоянные и разумные принципы*, которыми *должно руководиться законодательство*, если оно не желает быть произвольным и плохим. Следовательно, не «дух законов диктуется», а «дух законов» есть постоянный принцип, в силу которого законы, законодательство должны сообразоваться с условиями и т. д., т. е. если здесь что-нибудь «диктуется», то никак не «дух законов», а «законы» – и они буквально «диктуются». Таким образом, как уже можно догадаться из этого, автор, – конечно, под влиянием неясного изложения самого Монтескье, – совершает *quid pro quo*: смешивает законы исторического процесса с законами юридическими. Разумеется, последние представляют «иное понятие», чем «понятие о законах механических», но не менее иное, чем понятие о законах

исторических. Рассмотрим ближе, что значит у Монтескье «дух законов» и как он разделяет законы.

Прежде всего ни на одну минуту не следует упускать из виду, что речь идет о законах, которые устанавливают люди сами себе, как нормы юридические и политические, речь идет о *праве*. И притом не об истории права, а о том, чем же *должен* руководиться законодатель, чтобы издавать *хорошие* законы. Такова задача Монтескье, – это и значит, что он *не имел в виду истории или философии истории*, а имел в виду теорию или так называемую философию права, как он сам совершенно недвусмысленно утверждает: «Дух законов есть труд по чистой политике и чистой юриспруденции»^[156]. Конечно, это еще не исключает возможности применения к этим предметам исторического метода, – в этом именно и состоит вопрос: заключается «дух законов» в их историческом развитии или в чем другом?

«Предисловие» дает уже некоторый, хотя и неясный, ответ на этот вопрос; свое развитие он находит, во-первых, в первой книге, во-вторых, во всем содержании и методе сочинения. «Предисловие» же обнаруживает и полную неопределенность философских предпосылок Монтескье: подобно большинству своих современников он исходит из весьма неясного смешения *рационализма* и *локкианства*^[157] в сенсуалистической интерпретации. Именно о рационализме свидетельствуют приведенные выше слова: «Я прежде всего исследовал *людей* и убедился, что в этом бесконечном разнообразии *законов* и *нравов* они руководились не только своими фантазиями. Я установил *принципы* и увидел, что частные случаи *получаются из них как бы сами собою*, что истории всех наций суть только *следствия их*, и что всякий частный закон связан с каким-нибудь другим законом, или зависит от какого-нибудь другого, *более общего*»^[158].

Это чисто рационалистическое определение отношения общего и частного предугадывает и тот метод дедукции, по которому Монтескье составляет *план* своего последующего изложения. Вопрос теперь в том, какого рода эти *принципы* и о какого рода *законах* идет речь. Что касается смысла термина «закон», то его правовой характер ясен из первой фразы; точнее это определится ниже. Что касается «принципов», то со стороны формальной ясно, что это принципы дедукции, а со стороны своего содержания они относятся к *природе человека*. К рационализму здесь, может быть, уже примешивается идея

Локка, которую можно усмотреть и в следующих словах, Монтескье в том же Предисловии: «Я считал бы себя самым счастливым из смертных, если бы я достиг того, чтобы люди могли избавиться от своих предрассудков. Я называю здесь предрассудками не то, что ведет к незнанию известных вещей, а то, что ведет к незнанию *самих себя*». Если этим утверждается локковский психологизм, то *по роду* Монтескье остается все же в значительной степени при том же понятии психологической предпосылки права, что и Гоббс, различие тут между ними *не принципиальное*, но и *менее всего* опирающееся на исторические указания^[159].

Но допустим, действительно, что Монтескье сам не отличал «закономерности» от «законодательства», тогда вывод, который мы должны были бы сделать, еще в одном отношении шел бы против присвоения Монтескье «историзма». Дело в том, что если законы права гражданского и политического устанавливаются для народов сообразно внешним условиям жизни этих народов, то должно признать, что действительным фактором истории является не кто иной, как законодатель и его воля. Пусть законодатель *должен* сообразоваться с указанными условиями, но он *может* и не согласоваться, по нежеланию или по неразумению, – пока не указано, что сама его воля детерминирована каким-либо объективным фактором или условием, до тех пор о закономерности *исторического процесса* не может быть речи. Но может быть сама «воля» законодателя раскрывается в силу внутренне ей присущей закономерности? Тенденций к такому истолкованию исторического процесса у Монтескье опять-таки незаметно, но всякому понятно, как мало оснований мы имели бы говорить об «историзме» Монтескье, если бы он, в самом деле, суживал объект истории до пределов законодательствующей воли.

Но на самом деле, у Монтескье вообще не было желания выделять объект истории, как особого рода научный предмет. Спецификация законов, о которой говорит Монтескье в Первой главе Первой книги, ни малейшим образом не имеет в виду исторической науки. Объекты этих специфицированных законов суть: божество, мир материальный, разумные существа, более высокие, чем человек, животные и человек. Человек, как существо физическое, подчинен постоянным законам, и в этом его ограниченность. Как существо ограниченное, – *comme toutes les intelligences finies*, – он попадает под руководство религии, морали и

права, т. е. под руководство *положительных* законов^[160]. Но – avant toutes ces lois sont celles de la nature – эти законы вытекают из «устройства нашего существа» и они могут быть констатированы при рассмотрении человека *до* установления обществ. Ни словом Монтескье не обмолвился, что в каком-либо из указанных видов человек может быть объектом специфической науки истории. И совершенно понятно, ибо все эти разделения для него только «введение» к рассуждениям об «духе законов», т. е. *о принципах законодательства*.

Но если мы захотим воспользоваться этим «введением» для уяснения понимания у Монтескье *наук* о «разных существах», то мы из него узнаем, что человек, как существо физическое, подчинен тем же законам, что и другие существа этого рода. Наука об этих законах *не* есть история. Может быть человек, как «существо разумное» есть объект истории? Это собственно и есть коренной вопрос, ответ на который должен выяснить, думал ли здесь Монтескье о возможности истории как особой науки. Ответ Монтескье интересен: «Отдельные разумные существа могут иметь законы, как они их установили; но у них есть и такие, которых они не создавали. Прежде чем разумные существа были, они были возможны: у них были возможные отношения, и следовательно, возможные законы. Прежде чем были установленные законы, были отношения возможной справедливости. Говорить, что нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, кроме того, что установлено и защищается положительными законами, значить то же, что говорить, будто, пока не был начерчен круг, его радиусы не были равны». Может ли существовать наука о таких «существах»? Бесспорно, но только это – *не* история. Указанные законы, не установленные самими разумными существами, могут быть объектом «социальной физики», «социологии», «психологии», но не истории. Они вытекают из самой природы человека (или других разумных существ), но можно ли видеть в них внутреннее реальное основание, определяющее в своем самораскрытии и развитии то, что называется «историей» и «историческим процессом»?

Беря, теперь, все это в целом, нужно ли искать лучшего примера для доказательства того, до какой степени Монтескье оставался на почве картезианского понимания философии и ее «геометрического» метода? Но тогда никак нельзя согласиться с тем положением, что в

лице Монтескье «историческая реакция против рационализма XVII столетия достигла своего высшего развития».

Очень несистематическое изложение Монтескье в Первой книге в общем обнаруживает однако определенную тенденцию к дедукции. Таков прежде всего смысл последовательности трех глав этой книги, трактующей о законах вообще в их отношении к различными существам, о законах естественных и о законах положительных. В заключение этой книги мы получаем определение того, о каких собственно законах заботится Монтескье и что именно он называет «духом законов».

(1). «Законы, в самом широком смысле, суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей; и в этом смысле все существа имеют свои законы: божество имеет свои законы, материальный мир имеет свои законы, разумные существа, более высокие, чем человек, имеют свои законы, животные имеют свои законы, человек имеет свои законы». Разница между различными группами законов характеризуется у Монтескье не только свойствами соответственного существа, но и источником закона, законодателем. В частности человек в силу своего двойственного существа, – опять влияние картезианства, – подчинен так сказать двойной легислатуре, мира физического и мира духовного, resp., Богу и самому себе. «Человек, как существо физическое управляется; как и другие тела, неизменными законами; как существо разумное (*intelligent*), он непрерывно нарушает законы, которые Бог установил, и меняет те, которые он сам себе устанавливает». Как существо ограниченное, человек подвержен заблуждениям, его познания слабы, и он не может их удержать, он подвержен тысяч страстей. «Такое существо во всякий момент могло бы забыть своего создателя: Бог указал ему на это в законах религии; такое существо могло бы во всякий момент забыть о самом себе: философы предувестили его об этом в законах морали; созданный для жизни в обществе, он тут мог бы позабыть о других: законодатели указали ему его обязанности в законах политических и гражданских».

(2). Монтескье опять ближе к Локку^[161], когда думает, что все эти законы, т. е. законы религии, морали и права, не являются врожденными нам, а устанавливаются для человека, живущего в обществе. Только «естественные законы» (*les lois de la nature*)

управляют человеком и до его социального состояния. «Всем названным законам предшествуют естественные законы, названные так потому, что они вытекают единственно из устройства нашего существа». Такими законами являются: *мир* – первый естественный закон, возникающий из чувства слабости; другой естественный закон внушает человеку искать средств к *пропитанию*; третий естественный закон вызывает взаимное *влечение полов*; четвертый – желание *жить в обществе*.

(3). «Как только люди находят себя в обществе, они теряют чувство своей слабости, равенство, которое было между ними, исчезает, и начинается состояние войны». Законы отношений, в которых стоять вследствие этого различные народы, есть *право народов*; законы людей, живущих в одном обществе, выражают отношение правящих и управляемых, это – *право политическое*; отношение граждан между собою составляет *гражданское право*.

«Закон, вообще, есть *человеческий разум*, поскольку он управляет всеми народами земли; а *политические и гражданские законы* всякой нации должны быть только частными случаями, в которых находит свое применение этот человеческий разум. – Они *должны* быть настолько свойственны народу, для которого они установлены, что было бы величайшим случаем, если бы законы одной нации могли быть пригодны для какой-либо другой нации. – *Нужно*, чтобы они согласовались (*se rapportent*) с природой и принципом правительства, которое установлено, или которое хотят установить, – будь то законы, которые его образуют, как законы политические, будь то законы, которые его поддерживают, как законы гражданские. – Они *должны* быть согласованы (*elles doivent etre relatives*) с физическими свойствами страны, климатом холодным, жарким или умеренным; с качеством почвы, ее положением, ее величиною; с характером жизни народов, земледельцев, охотников или пастухов; они должны согласоваться с степенью свободы, которую может допустить конституция; с религией населения, с их склонностями, с их богатством, с их торговлей, с их нравами, с их обычаями. Наконец, они находятся в согласовании друг с другом; со своим происхождением, с целью законодателя, с порядком вещей, на котором они основаны. Их нужно рассматривать со всех этих сторон. – Это я и собираюсь сделать в этом труде. Я исследую все эти

отношения (*ces rapports*): в своей совокупности (*tous ensemble*) они образуют то, что называют *духом законов*»^[162].

Вторая из этих фраз, вырванная из контекста, привлекается для свидетельствования в пользу «историзма» Монтескье^[163]. Но нетрудно видеть, что соответственная цель Монтескье не имеет ничего общего с задачей установления исторического метода или принципов философии истории. Действительная его цель определяется совершенно недвусмысленно из повторяемого им слова «должно». Речь идет просто о том, чем должен руководиться законодатель в установлении *политических и гражданских законов*. Больше ничего. Вовсе *не объяснять* исторический процесс он хочет, а хочет *вывести*, как явствует из его слов, из «человеческого разума» нормальные правила для руководства законодателю: «чистая политика и юриспруденция». Так как Монтескье не собирается, таким образом, сам законодательствовать, а имеет в виду именно *общее* рассмотрение законов, то, понятно, он будет делать выводы из «человеческого разума», или из природы «человеческого существа», как социального существа, или поскольку «люди находятся в обществе». При такой общей постановке вопроса он не разделяет даже законов политических и гражданских, а говорит о них вообще. Далее, так как согласно его общему положению для законодателя необходимо иметь в виду вышеперечисленные условия жизни каждого народа, то его трактата есть не что иное, как общее учение о законодательстве в связи с общей теорией *социальных факторов и условий* жизни народа. Это общее учение о них во всей их совокупности (*tous ensemble*) и есть не что иное, как учение о «духе законов». Принимая во внимание, что эта совокупность отношений (*ces rapports*) составляют нашу «социальную» природу, нельзя в результате не согласиться с краткой формулой Дестюта де Траси: «*Les lois positives doivent être conséquentes aux lois de notre nature. Voilà l'Esprit des Lois*»^[164]. Но, разумеется, как законы положительные, так и законы естественные здесь понимаются в смысле законов *права*^[165]. В целом все же это так же далеко от историзма, как близко к Локку^[166].

Таким образом, если рассматривать «Дух законов» как научную теорию права, то согласно смыслу изложенных предпосылок Монтескье, учение о праве должно вытекать именно из общих принципов «природы», а толкуется эта природа физически или

психологически, это для *методологии* существенной роли не играет. Если такая теория начнет устанавливать *свои* законы, они будут установлены ею по общему естественно-научному методу. Но это еще далеко не значит, что такой метод будет тождествен методу математического естествознания, – такой вывод может быть продиктован только предвзятой схемой. Чтобы понять действительное значение Монтеस्कье для развития исторической науки, нужно подойти к вопросу со стороны, которую мы наметили выше. Следует различать непосредственное *участие* в развитии той или иной науки и косвенное, – хотя бы и сильное, – *влияние* на нее со стороны других отраслей мысли. Как раньше косвенное в этом смысле влияние направляло изучение социального предмета в сторону «социальной *физики*», так с середины XVIII века начинается новое влияние, приносящее свои в высшей степени ценные плоды.

Книга Монтеस्कье имела влияние в атмосфере мысли настроенной специфически; сама эпоха нашла наилучшую характеристику этого настроения в словах «*философия истории*». Философский взгляд на историю давал, несомненно, очень много для последней, но как понять здесь роль Монтеस्कье?

Идея «философской истории», – как мы отмечали, – чревата следствиями. Вводимая ею «точка зрения» на исторический процесс приводит не только к созданию философии истории и универсальной истории, но также дает начало специальному историческому объяснению и вводит с собою применение исторического метода к некоторым систематическим дисциплинам. Но этим еще не исчерпываются ее заслуги. По своему существу она не может ограничиться исключительно временной исторической последовательностью, – иначе она, действительно, не шла бы дальше универсальной истории, – она нарушает эту чистую последовательность и постоянно прибегает к обобщающему *сравнению*, в результате которого и возникает так называемый *сравнительно-исторический*, или правильнее *сравнительный* метод, так как исторический метод не может иметь места там, где идея *преимущества* не является руководящей идеей исследования. Этнография, антропология, право, политика, политическая экономия и пр., не могут существовать без сравнительного метода. И в этом смысле он так же стар, как сами эти вопросы. Но материал, который доставляет история для *сравнения* вполне зависит от научного состояния самой истории. Интенсивные

занятия названными проблемами в XVIII веке побуждали все чаще предъявлять к истории такие требования, которые уже не могли быть удовлетворены чисто прагматическим ее изложением. Так история *принуждалась* к тому, что сознание чисто научной ценности брало в ней верх над ее прагматической подчиненностью. Таким образом, само собою выходило, что развитие *сравнительного* метода влияло на развитие метода исторического. Возникновение под влиянием Монтескье, в особенности в Германии, попыток *сравнительной истории* преобразовало не только содержание, план, но и метод самой истории^[167].

Имея это в виду не трудно оценить заслуги Монтескье для истории. Не только его предпосылки суть предпосылки сравнительного метода, но *вся его работа выполнена по этому методу*^[168]. Для того чтобы установить «должно» в области законодательства и политики, Монтескье обращается к сравнительному изучению права и тем самым демонстрирует применение этого метода к изучению исторического объекта. Дильтей отмечает недостаток сравнительного метода Монтескье: «Его сравнительный метод никогда не относится ко всей структуре общественного порядка, к ступеням, через которые он проходит, к отношению, в котором они как целое стоят к религии и нравам народа. Он мыслит не генетически. Он не видит особенных свойств социального тела, которое коренится в жизненности человеческой природы. Ступеней, которые проходит в эволюционно-историческом порядке закон и учреждение, он не прослеживает»^[169]. Дильтей, конечно, прав, но все-таки его упрек больше говорит против Монтескье как историка, чем отнимает у него его значение в истории развития сравнительного метода, так как Дильтей сам признает, что Монтескье «исходит от политических мыслителей древности, и сравнительный метод углубляется им благодаря тому, что он прослеживает зависимости, которые ведут от общественных порядков назад к их условиям в природе»^[170].

Робкие и несамостоятельные ссылки Локка и др. его предшественников меркнут перед его сознательной и методической работой^[171]. Сознательно и определенно Монтескье формулирует сравнительный метод в следующих словах: «я не разделял *политические* законы и *гражданские*, потому что, раз я не рассматриваю законы, а дух законов, и что этот дух состоит в

различных отношениях, которые законы могут иметь к различным вещам, я должен был следовать не естественному порядку законов, а порядку этих отношений и этих вещей»^[172].

Сравнительного метода нет, если сравнение происходит как попало, нужно знать, *что* сравнивать и *как*, нужны некоторые *твердые пункты* сравнения. Но если они не установлены методически и не оправданы теоретически, *метода* все-таки нет. Заслуга Монтескье в том, что он сделал попытку систематизировать некоторые постоянные факторы законодательства и тем самым нашел твердые отправные пункты для всякого сравнения в области социальных наук, хотя собственные «сравнения» Монтескье не всегда простирались глубже поверхности сравниваемых фактов^[173]. Сама история впоследствии принимает эти пункты, как исходные начала в отыскании своих объяснений^[174]. Но все-таки сравнительный метод сам по себе так же мало метод исторический, как и метод психологии или исторических романов, почерпнувших материал из истории, – как бы много, впрочем, сама история ни была обязана сравнительному методу. Из того, что история является источником для других наук, не следует, что последние составляют также историю. Утверждать это, значило бы смешивать историю как процесс и историю как науку.

Всем этим мы хотим не уменьшить значение Монтескье для исторической науки, а только сделать попытку подойти к его оценке с более правильной точки зрения. Незаслуженная высокая оценка роли Монтескье в развитии исторического метода вызывает и соответственную реакцию^[175]. Мне кажется, что при указанной выше интерпретации оценка Монтескье может быть справедливее.

8^[176]. «История, – пишет Руссо, – вообще имеет тот недостаток, что записывает только осязаемые и заметные факты, которые можно связать с именами, местами, датами; но причины этих фактов, медленные и постепенные, которые не могут быть помечены подобным же образом, всегда остаются неизвестными». Часто в каком-нибудь сражении видят причину переворота, который был неизбежен до того; война лишь обнаруживает происшествия, определенные нравственными причинами. «Философский дух, – констатирует он, – обратил в эту сторону размышления многих писателей этого века...»^[177]

В этих строках очень ясно выражен смысл *новой* квалификации исторической науки: философский дух в историческом исследовании направляется на отыскание *причин* исторических явлений, простое указание *мотивов* человеческих действий оказывается явно недостаточным и поверхностным. Само по себе, это определение – слишком широко, но оно дает понять, что разумели сами французские просветители под философской историей или под *философией истории*. Автор последнего термина не дает никакого определения своей мысли, но слишком ясно, что мы совершили бы большую ошибку, если бы ожидали под этим заголовком найти то, что называется философией истории в XIX веке. Автор первой «философии истории» остается поэтому только автором *термина*.

Историография уделяет Вольтеру, – и, вероятно, не без основания, – очень видное место^[178]. Но в еще большей степени, чем у Монтескье новое в историческом методе находит у него не теоретическое обоснование, а заключается в самом факте решения им поставленной себе задачи. К сожалению, и самую задачу, – подобно Монтескье, – Вольтер не формулирует. Принимая во внимание, таким образом, только результат работы, мы видим в нем представителя другого течения, которое берет начало в философской истории. Именно Вольтер дает опыт столь распространенных к концу XVIII века и в начале XIX исторических обзоров, известных под именем *Всеобщей* или *Универсальной истории*, и отличающихся от прежних обзоров всеобщей истории «точкой зрения», объединяющей события в связанное целое^[179]. Поскольку универсальная история имеет в виду внутреннее единство и преемственную связь в исторической последовательности, Вольтер преследовал цель прямо противоположную Монтескье. Но если иметь в виду приведенное понимание «философского», то, очевидно, оба писателя руководятся одной идеей: идеей «разумного» в человеческих отношениях.

Вольтер – не первый приступает к универсальной истории с идеей некоторого объединяющего ее начала, лежащего в основе названного внутреннего единства и преемственности, которое и выступает на протяжении всего изложения, как известная «точка зрения», создающая именно то, что мы называем историей «с точки зрения». Вольтер имел весьма популярного и тонкого предшественника в лице Боссюэ. Чтобы оценить справедливо его роль, нужно понять, что *нового* он вносит по

сравнению с Боссюэ? Преобладающее мнение заключается в том, что Вольтер на место теологического провиденциализма Боссюэ вводит рациональное истолкование исторического развития со стороны «нравов» человека, как «естественных» причин^[180]. В этом уже обнаруживается «точка зрения», с которой подходит к истории Вольтер. Но этого мало. В настоящее время нам не трудно видеть, что такое «рационализирование» истории *принципиально* не отличается от ее теологического истолкования, но это видели и некоторые современники Вольтера. Например, один из его противников и критиков прямо отрицает что-либо новое в «философии истории» Вольтера: «Аббат Базен только болтун, – ответил нам один ученый, к которому мы обратились с вопросом, читал ли он *Философию истории*, – я не могу, – добавляет он, – выдержать чтение писателя столь скучного, который все время пересказывает те же вещи в других терминах»^[181]. Это – правильное замечание, которое всегда должны иметь в виду все те, кто не видел в исторических сочинениях ничего больше, кроме скептической и светской оппозиции против теологической интерпретации. Но в самом ли деле в них нет ничего больше?

Стоит продумать задачу универсальной истории *в ее идее*, чтобы подметить тот факт, что преобладающее ее содержание должно носить некоторые специфические черты, которые побуждают в нем самом видеть некоторое законодательство для специфического метода. Если универсальная история, действительно, может осуществить задачу изображения внутреннего единства и преемства на протяжении всемирного существования человечества, то тем самым она необходимо должна отбросить многое, что является только второстепенным, и что на различных стадиях истории может возникнуть и без необходимой внутренней преемственности. В этом смысле того различия, которое было предметом столь горячих дебатов в XIX веке, дебатов, неоконченных и до сих пор, может быть, главным образом в силу неудачного терминологического противопоставления *oppositorum*: истории *политической* и *культурной*. Прежде всего это обнаруживается, например, в чисто внешнем, – на первый взгляд, – «виде» исторического изложения: культурная история, опираясь на внутреннюю последовательность явлений коррелятивно связанных, пренебрегает однако фактом хронологической связанности^[182], тогда как «политическая история» прямо заинтересована в установлении

хронологических рядов. Легко видеть, что из этого проистекают не только разные требования к методике исследования, но и к логической методологии. Еще ярче это методологическое различие должно обнаружиться из обуславливающей его разницы между природой таких социальных тел, как организуемое государство и национальное воспитание. Поскольку признание предметом универсальной истории именно «культуры» заключает в себе уже некоторое методологическое требование, постольку можно и должно говорить о методологически *новом* в опытах Вольтера, ибо то, что он называет «нравами и духом наций» в своей исторической основе было тем, что позже стали называть *культурой*^[183]. Понятно, что нет надобности для истории культуры быть непременно универсальной историей, так как квалификация «универсальный» относится не к культуре, а именно к истории, но, с другой стороны, ясно, что предпосылка единства и внутренней связи в развитии культуры, заключает в себе те основания, в силу которых всякая «частная» история культуры, естественно, тяготеет к единству более обширного и в конечном счете «универсального» целого.

У Вольтера новое понимание истории прежде всего выразилось на изображении частного момента ее: в то время как его «История Карла XII» (1731) по преимуществу носит характер «описательный», его «Век Людовика XIV (1752)^[184]» носит на себе уже новые черты. В письме к аббату Дюбо (от 30 окт. 1738) он сам характеризует свою цель: «Я давно собрал некоторые материалы для того, чтобы написать историю Века Людовика XIV; я не просто описываю жизнь этого короля, не пишу анналы его царствования, а скорее историю человеческого духа, почерпнутую из века самого славного для человеческого духа»^[185]. Такая постановка вопроса, естественно, влекла дальше и Вольтер увидел, что изображаемая им эпоха явилась историческим следствием *всеобщей истории*. Опыт изображения этой последней и составляет его *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*^{[186][187]}. Этот труд был им задуман и написан около 1740 года для М-me du Châtelet, но был напечатан только в 1756 году. Он обнимал период от Карла Великого до Людовика XIII. И наконец, в 1765 вышло в свет его сочинение, которое и ввело в оборот термин *философия истории*. Впоследствии Вольтер издал последние произведения вместе, и его «философия истории» явилась первой частью универсальной истории^[188].

«Философия истории», таким образом, не есть ни теория истории в смысле ее метафизики, ни часть философской системы с какой-либо одухотворяющей ее философской идеей, это не есть даже установление законов «человеческого духа» в его развитии, а, действительно, «начало» всеобщей истории от первобытного состояния до падения Рима. Единственное место, где Вольтер намекает на то, что он понимает под философией истории, это – вступительные слова к первой главе: «Вы хотели бы, чтобы кто-нибудь из философов написал древнюю историю, потому что вы хотите ее читать как философ. Вы ищите только полезных истин, а вы нашли, говорите вы, самое большее только бесполезные ошибки. Постараемся осветить себе все в целом; попытаемся раскопать какие-нибудь ценные памятники под развалинами веков»^[189]. Смысл этих слов, конечно, не ясен, и их можно толковать, как угодно, – может быть вернее всего, тут и нет иного смысла кроме смысла кокетливого вступления. Наиболее интересный вопрос был бы, что понимает Вольтер под словами «как философ» (en Philosophe)? Есть ли это, действительно, сознание необходимости ввести в построение истории тот «рационализм», который до сих пор считался существенным признаком подлинно научного знания? К сожалению, вернее, что Вольтер под этим не понимает ничего, или почти ничего, так как понимает самого себя, т. е. «просветителя», «публициста», «моралиста». Это достаточно ясно из его слов, заключающих уже цитированное нами письмо Вольтера к Дюбо: «Кому, как не человеку, который любит свою отчизну и истину, вы соблаговолите сообщить ваши просвещенные знания, человеку, который желает написать историю, не как газетчик, а как философ (en Philosophe)». В этом льстивом и подобострастном письме Вольтер сообщает своему корреспонденту план сочинения о Людовике XIV, но не дает больше указаний ни на то, что он понимает под «философом», ни на то, что вообще освещало бы теоретически его философско-исторические задачи^[190].

Таким образом, по-видимому, единственным сколько-нибудь точным выражением его понимания задач исторического изложения, являются его, часто цитируемые слова из «Essai sur les Moeurs»: «Она (M-me de Châtelet) искала историю, которая говорила бы разуму; она хотела изображения нравов, происхождения стольких обычаев, законов, предрассудков, вступающих друг с другом в борьбу; как перешло

столько народов от культурности (*la politesse*) к варварству, какие искусства утерялись, какие сохранились, какие вновь народились в потрясениях стольких переворотов»^[191]. Это и есть попытка внести в изложение истории ту «точку зрения», которая, по нашему определению, свидетельствует о переходе методологического понимания истории к ее изображению в виде «философской истории». Как для юриста Монтескье должная система отношений в сфере законодательства выражалась в одном слове *l'esprit des Lois*, так для историка Вольтера только что перечисленные задачи истории объединяются в один объект ее в выражении *l'esprit humain*.

9. Вольтер много писал, но мало и поверхностно думал. Поэтому, он не додумал до конца и того нового, что заключается в культурных задачах истории. Он не продумал до конца отмеченного нами противоречия между организующим государством и воспитывающей национальной культурой. Вольтер не заметил того, что в этом противопоставлении коренится своего рода антиномия, что культура в своем чистом виде, как объект истории, выступает далеко не коррелятивно государству. С уничтожением идеи синхронологического соответствия должна исчезнуть также мысль, что государство, как такое, является производителем культуры, что организация и есть уже воспитание. Действительный носитель и того и другого, организации и культуры, является логически и естественно центром внимания историка.

То, чего не додумал Вольтер, сказано было Руссо^[192], и прочно укоренилось как понятие со времени французской революции^[193]. Основной исторической категорией становится *нация* уже у Руссо^[194], а французская революция и история XIX века только дальше раскрывают ее сложную социальную структуру, хотя и до сих пор понятие самого социального остается открытым вопросом. Уразумение специфичности предмета науки есть уже большая помощь и для разрешения проблемы ее метода, а потому можно утверждать, что Руссо не меньше Монтескье и Вольтера сделал для развития исторической науки, хотя сам оказался плохим историком и также не видел перед собою теоретической проблемы в науке истории.

Такое мнение находится, по-видимому, в противоречии с распространенным взглядом на роль Руссо, так как ни на кого из писателей XVIII века так охотно не нападают за антиисторичность, как

на Руссо. Основание этих нападок однако лежит не в методологической оценке взглядов Руссо, а исключительно в спорности его принципов, проистекающих, действительно, не из фактов истории, а из абстрактных общих положений, связанных с его общим мировоззрением^[195]. Но Руссо сам понимал различие *исторического* исследования от того метода, каким он пользуется и который он называет «гипотетической историей»^[196]. В основном эти упреки совпадают с общим взглядом на Руссо, согласно которому Руссо просто *не знал* истории^[197]. Но не знать истории еще не значит не понимать исторических явлений; Руссо мог знать из истории очень мало, но понимать то, что он знал, достаточно глубоко. Но дело вообще вовсе не в том, знал ли он историю. История как наука имеет свой собственный метод, но ничто не мешает к ее объекту подойти и с точки зрения его абстрактного изучения, или другими словами, ничто не мешает рассматривать предмет истории абстрактно. Этим не создается история как наука, но правильное усмотрение предмета должно потом отразиться и на его конкретном изучении. А в этом смысле никто из писателей эпохи Просвещения не оказал такого влияния на последующее развитие науки истории как Руссо^[198].

Но в особенности неоправданным мне представляется мнение Виндельбанда, который пишет^[199]: «Сочинения Руссо отмечают в умственном движении *разрыв с историей*, осуществившийся в общественной жизни путем революции. Ибо история человеческого рода есть не что иное, как развитие культуры, и кто, подобно Руссо, отрицает значение культуры для человека, тот отбрасывает вместе и историю... Этим направлением, принятым под влиянием идей Руссо, и его целью, революцией, завершается *неисторический образ мысли*, образующий существенный недостаток эпохи Просвещения <...> Философия углубилась в вечно неизменные законы жизни природы и потеряла понимание закона развития, управляющего всей исторической жизнью». Здесь все – недоразумение. 1, Революция не есть «разрыв с историей», а всегда – исторический факт; 2, Руссо *не отрицает* «значение культуры для человека», так как один из его основных тезисов гласит, что *с развитием «культуры» падает нравственность*^[200]; 3, идея развития не была чужда философии Просвещения, но только она, разумеется, недостаточна для понимания истории, так как существенна для органического мира и, следовательно, для

биологических наук, а история есть нечто *suī generis*; если в ней имеет место «развитие», то его особенности должны быть специфицированы, и при том только сообразно ее предмету, а для этого нужно уже иметь перед собою этот последний. На наш взгляд, Руссо к нему подходил, хотя, конечно, не с желательной определенностью.

Весь прямой смысл *Contrat Social* не оставляет никакого сомнения в том, что Руссо не только полагал «общество» первее «государства», но, что для нас самое важное, подлинного носителя всего социального он видел в «нации», в «народе», понимаемом им не как простая сумма индивидов, или умственных и волевых единиц, а как некоторый *коллектив*, представляющий собою предмет *suī generis*. По его собственному определению, существенный смысл общественного договора состоит в следующем: «Всякий из нас ставит себя и свое могущество, как общее достояние, под высшее управление общей воли; и мы, как целое, принимаем каждого члена, как нераздельную часть всего. – *Вместо отдельной личности каждого договаривающегося, этот акт ассоциации сейчас же создает моральное и коллективное целое, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путем этого самого акта свое единство, общее я, жизнь и волю*»^[201]. Вопрос о ближайшем определении понятия «общей воли» и вообще «социального коллектива» может у Руссо оставлять желать многого, – ведь и в современной литературе этот вопрос не разрешен до конца, – его понятие может казаться наивным или слишком абстрактным, но существенно, повторяю, что он выделял социальное в особое понятие. По его мнению, общая воля не необходимо должна состоять из единогласного решения, но как же ее получить? Нужно различать между *общей волей* и *волей всех*; общая воля имеет в виду и общие цели, а воля всех, действительно, есть простая сумма единичных волей. «Но отнимите у этих самых частных волей плюсы и минусы, которые друг друга уничтожают и получится воля общая»^[202]. Не думаю, чтобы такая алгебра привела к каким-нибудь результатам, но подчеркиваю только методологическую важность самого разрешения и правильность пути его. Общая воля сама становится особою вещью, «нравственной личностью», «организмом», «социальным организмом». Поэтому, например, закон никогда не относится к человеку как к индивиду и к «частному действию», а рассматривает подданных как «нечто целое, и действия

как отвлеченные», а «законодательная власть совершенно не занимается чем бы то ни было, что имеет индивидуальный характер»^[203]. Отдельный индивид, хотя «он сам по себе есть целое, совершенное и законченное», есть тем не менее «часть более великого целого, от которого этот индивид получает свою жизнь и существование»; сила, приобретаемая таким целым «равна сумме естественных сил всех индивидов или *превышает* ее».

Можно было бы привести еще много цитат, подтверждающих правильность защищаемого вами утверждения, но оно понятно и из общего духа всего мировоззрения Руссо. Мы не думаем, что Руссо был «историком» или теоретически разрабатывал вопросы исторического метода, но мы настаиваем, что Руссо ясно видел перед собою «социальное», как объект *sui generis*, и он сумел с достаточной силой подчеркнуть его значение, как нового предмета для научного внимания. Отвлеченные суждения Руссо и его философско-исторические высказывания и даже предвидения, как бы мы их мало ни ценили со стороны их содержания, однако носят такой характер, что, став в центр научного интереса, необходимо приведут к новым путям и методам как исследования, так и логической обработки. В этом смысле мы решаемся утверждать, что и «самый неисторический» мыслитель Просвещения оказал ценную услугу для развития исторической науки.

Формально его значение аналогично значению Монтескье: оба, не задаваясь сознательно целями исторической методологии, вносят нечто для ее освещения и осмысления. Поэтому вполне точное определение их значения для исторической науки и для философии истории может быть получено только из анализа их влияния на последующее развитие исторического метода. Именно широта и длительность этого влияния не позволяют их игнорировать в историографии, но точно также они не могут быть опущены в философско-историческом и методологическом исследовании.

10. Приведенные до сих пор примеры показывают, как идея философской истории со всех сторон затрагивается писателями эпохи «Просвещения», как будто раз схваченная она спешит обнаружить себя во всех своих следствиях^[204]. В одном отношении однако мы остаемся пока не удовлетворены: все приведенные образцы не показывают нам того, что по современным понятиям можно было бы наиболее справедливо назвать «философией истории». Равным образом мы не

видим и того обобщающего истолкования социального процесса, как такого, которое завязывается вокруг идеи «усовершенствования» или «прогресса», которое во многих отношениях близко к «философии истории», но которое, за его абстрактность и специальные предпосылки и определения, выделяют в особое систематическое учение, в так называемую «социологию», и в частности «динамическую социологию». Ни у кого не встречается столько отдельных философско-исторических и социологических замечаний, как у Руссо; можно видеть даже в его идее упадка нравственности вместе с развитием умственной и материальной культуры некоторую руководящую мысль философско-исторического характера, и во всяком случае, если бы он задумал писать *историю*, у него была бы уже готовая «точка зрения»; но у него нет намерения систематически провести эту идею через историю человечества, открыть, если можно, закономерность в ее развитии и показать конечный смысл провозглашенного им всеобщего прогресса, resp. регресса. Точно также не нашлось у него и специальной терминологии для фиксации социологических обобщений и описаний.

Эти задачи были поставлены и с исключительным талантом выполнены молодым приором Сорбонны Тюрго (1727–1781), речь которого о «Последовательных успехах человеческого разума»^[205] (11 декабря 1750 произнесена на латинском языке в Сорбонне) дает в высшей степени интересный образчик философского обозрения истории. Свои заметки, дополняющие, поясняющие и расширяющие идеи названной речи, Тюрго называет *Планом рассуждений о всеобщей истории*^[206], – как бы повторяя заглавие Боссюэ, – тогда как скорее именно эти «рассуждения» должны бы называться «философией истории», ибо то, что назвал «философией истории» Вольтер, есть не более, как заметки по всеобщей истории.

Тюрго в своей речи обнаруживает необычайную широту кругозора, умение видеть общее и связующее между самыми разнообразными проявлениями человеческого духа, тонкое понимание смысла и ценности философских и психологических теорий, искусное разделение и анализ в сложных проявлениях творчества. Проводимая им идея прогресса, как постепенного и всеобщего совершенствования, тонко улавливается и прослеживается от поколения к поколению, от народа к народу, в ее непрерывном возрастании, несмотря на

временные упадки и задержки^[207]. При всей общности своего рассмотрения Тюрго однако не игнорирует и не забывает отметить индивидуальные, зависящие от времени и обстоятельств, особенности, и все такие особенности снова подвести к одному общему итогу прогресса. Наука, искусство, обычаи, нравы, правительства, нравственность, верования, религии, – все схватывается им в одном великом движении, осуществляющем некоторый разумный смысл, который констатируется им, как конечный руководящий принцип прогресса и общий критерий его распознавания.

В нашу задачу не входит рассмотрение вопросов, которые можно обозначить как вопросы *материальной* философии истории, точно так же, как не входит рассмотрение вопросов самой истории. Поэтому и здесь мы должны до последней степени ограничить свое изложение, выделив лишь те мысли замечательных статей Тюрго, которые могут показать, что у него мы имеем дело с самым углубленным пониманием философской истории, выставляющем в лучшем свете всесторонний интерес Просвещения к истории^[208].

Все явления природы, – начинается Тюрго свою речь, – подчинены неизменным законам, заключены в круге всегда одинаковых переворотов; это постоянное повторение, возрождение и гибель, есть всеобщий закон для всего *естественного* как мертвого, так и живого мира. «Последовательное движение людей, напротив, представляет из века в век всегда меняющееся зрелище. Разум, страсти, свобода беспрестанно порождают новые события. Все эпохи составляют одну последовательную цепь причин и следствий, связывающих данное состояние мира со всеми предшествовавшими состояниями». Язык и письменность, как средства общения и обладания идеями, образуют из частных знаний общую сокровищницу, переходящую по наследству от поколения к поколению и все увеличивающуюся новыми приобретениями. «И человеческий род, рассматриваемый с момента своего зарождения, является взорам философа в виде бесконечного целого, которое само, как всякий индивид, имеет свое состояние младенчества и свой прогресс. – Мы видим, как устанавливаются общества, как образуются нации, которые поочередно господствуют или подчиняются другим. Империи возникают и падают; законы, формы правления следуют одни за другими; искусства, науки изобретаются и совершенствуются. Попеременно то задерживаемые, то

ускоряемые в своем прогрессе, они переходят из одной страны в другую (de climats en climats). Интерес, честолюбие, тщеславие беспрерывно меняют мировую сцену, орошая землю человеческой кровью; но, в процессе вызванных ими опустошительных переворотов, нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются; торговля и политика объединяют, наконец, все части земного, шара; и вся масса человеческого рода, переживая попеременно спокойствие и волнения, благополучия и бедствия, всегда шествует, хотя медленными шагами, к все большему совершенству»^[209]. Обнаружить эту бесконечность прогресса и есть задача Речи Тюрго.

Тюрго прослеживает исторические факты в их последовательности, но умеет уловить единство и прогресс этого временного ряда в единстве одного момента современности, которая запечатлевает на себе следы и памятники всех шагов человеческого разума, «картину всех ступеней, через которые он прошел, и историю всех эпох». Нужно прочесть всю Речь Тюрго для того, чтобы оценить, с каким искусством выполнена им поставленная себе задача.

В своем Плане первого рассуждения о Всемирной истории Тюрго повторяет приведенное различие естественных наук и истории и еще раз ближе определяет задачи «Всемирной истории», или, точнее он мог бы сказать, «философской истории», так как он сам признает, что речь идет об *«истории в глазах философа»*. Она «обнимает собою рассмотрение последовательных успехов (des progrès successifs) человеческого рода и подробное изучение способствовавших им причин; происхождение людей; образование и смешение наций; происхождение правительств и их перевороты; прогресс языков, физики, морали, нравов, наук и искусств; революции, благодаря которым сменялись одни за другими империи, нации, религии; но человеческий род оставался всегда одним и тем же в своих потрясениях, как морская вода в бурях, и всегда шествовал к своему совершенствованию. — Она должна вскрыть влияние общих и необходимых причин, влияние частных причин и свободных поступков великих людей, и отношение всего этого к организации самого человека; она должна показать пружины и механизм моральных причин по их действиям: вот то, что является историей в глазах философа»^[210].

Наконец, в плане второго Рассуждения, О прогрессе человеческого разума, Тюрго удается установить также некоторую общую формулу этого прогресса, в которой он предвосхищает ставший впоследствии столь популярным и так много обсуждавшийся закон трех стадий Конта^[211]. «Прежде чем, – говорит Тюрго^[212], – удалось познать связь физических явлений, не было ничего естественнее, как предположить, что они производятся разумными существами, невидимыми и подобными нам; ибо чему они могли бы быть уподоблены? Все то, что случилось без участия людей, имело своего бога <...> Когда философы признали нелепость этих басен, не имея тем не менее истинных знаний в области естественной истории, они начали объяснять причины явлений отвлеченными выражениями, вроде *сущностей* и *способностей*, выражениями, которые, однако, ничего не объясняли, но которые понимались, как будто это были *существа*, новые божества, замесившие старых. Эти аналогии прослеживались и способности множились, чтобы найти разумное основание во всяком явлении. – Лишь значительно позже, когда было замечено механическое взаимодействие между телами, удалось построить на основании этой механики другая гипотезы, которые могли быть развиты математикой и проверены опытом».

Таким образом, в идеях Тюрго мы имеем все основные моменты философского построения истории: синтетическое построение исторического процесса, разумная интерпретация в смысле руководящей идеи прогресса, указание «точки зрения» в качестве основного объясняющего фактора, именно интеллектуальное развитие человечества^[213], наконец, констатирование закономерности в обнаружении самого объясняющего принципа. Может быть справедливее было бы поэтому, именно в Тюрго, а не в Вольтере, видеть родоначальника философии истории, как справедливо видеть в нем также предшественника социологии Конта. Сам Конт считал, как известно, что он больше всего обязан Кондорсе. Но, во-первых, несомненно, что Кондорсе шел по пути, уже проложенному Тюрго и Руссо, а, во-вторых, блестящая речь Тюрго во всех отношениях выше и цельнее «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума». Дело не в тех неблагоприятных условиях, при которых Кондорсе выполнял свой труд, а в самом понимании задачи. У Тюрго чувствуется органическое единство, проникающее все стороны

изображенного им «прогресса», у Кондорсе – только внешне соединенные замечания *по поводу* разных сторон социальной жизни; Тюрго живо проводит основную идею, размещая в свете ее все детали и частности, у Кондорсе нет такой гармоничности в изложении и отдельные страницы его Эскиза – просто главы из истории философии и наук. Кондорсе и сам признавал в Тюрго своего предшественника, и притом в развитии основной своей идеи «прогресса»: «Наконец начало развиваться, – говорит он, – новое учение, которое должно было нанести последний удар уже потрясенному зданию предрассудков; то учение о способности человеческого рода *неограниченно совершенствоваться*, первыми и наиболее знаменитыми апостолами которого были *Тюрго, Прис и Пристли*»^[214].

Итак, задача «литературной» истории, составлявшей *desideratum* Бэкона, была, по крайней мере, *в плане* разрешена, но в ее решении встретились особенности, о которых не подозревал Бэкон, но на которые натолкнулся уже Тюрго. Оказалось, что «наука», как особый предмет научного исследования, хотя и не составляет *науки истории*, но ведет к некоторой особенной науке, науке о науках, далеко отходящей от принципов истории, и превращающейся в некоторую «систему». Уже вывод Тюрго о «трех стадиях» давал повод к разного рода методологическим соображениям, а вся позитивная философия Конта была ничем иным, как системой философии и методологии наук. Это был новый и, по крайней мере, в возможности, весьма плодотворный поворот, так как можно было надеяться, что в историческом ли или систематическом исследовании, но найдется место и для проблем метода и философии исторической науки. Тюрго «натолкнулся» на такие особенности «литературной» истории, Кондорсе пытался выполнить план Тюрго, но только Конт осознал новую проблему как проблему *sui generis*. Это направление уже выводило за пределы Просвещения, хотя и завершало его таким неожиданным способом: исторически *мнимая* последовательность трех стадий в «развитии» знания оказывалась *действительным* методологическим средством критики.

Но что нового вносила в развитие философской истории самого Просвещения та новая «точка зрения», с которой взглянул на историю Тюрго? Строго говоря, это и была только *новая* точка зрения наряду с другими, и рассуждение Тюрго не перевело философскую историю ни

на стадию научной истории, ни на стадию философии истории. При всем блеске, с каким разрешалась у Тюрго, его задача, этому решению не хватало чего-то, чтобы продвинуть проблему дальше: «интеллект» одинаково не может быть ни исчерпывающим фактором научного объяснения в истории, ни носителем смысла философской интерпретации ее. Как ни ценной кажется по общему признанию идея прогресса именно для философии истории, в понимании Тюрго ей не доставало кой-чего, что, действительно, делало бы ее *философской* идеей. «Эмпиризм» уже сделал свое дело, и в атмосфере локковской и кондильяковской психологии психологическая же идея «интеллекта», как фактора истории, теряла всякий философский смысл. А как ни восхваляет Тюрго Лейбница, видно, что он не ухватил внутреннего смысла и пафоса нового рационализма. От этого и понятие прогресса, как оно имеет место у Тюрго, не могло обладать достоинством *философского* понятия, – и в этом главная причина, почему нельзя считать Тюрго в полном смысле основателем философии истории.

«Интеллект» как определяющий фактор истории для исторического процесса есть фактор «внешний» и «случайный» (*accidens*), и получающееся вследствие этого психологическое объяснение истории есть не что иное, как простое рассмотрение исторического процесса с интеллектуальной «точки зрения». Само понятие «прогресса» при таких условиях может выступить только или как внешняя «точка зрения», или как «оценка». Интеллект, как психологический фактор потому уже не может играть роль определяющего фактора истории, что он сам есть нечто не только исторически, но и физиологически обусловленное. Но даже, как относительно самостоятельный фактор, интеллект по отношению к истории может быть самое большее *внешним* условием исторического процесса, – в том же смысле, в каком по отношению к интеллекту внешними являются его физиологические условия. *Принципиально* поэтому психологические объяснения не могут отличаться от других объяснений через посредство «внешних» факторов и условий, как климат, географическое положение и т. п. ^[215]

И, действительно, сам Тюрго при анализе различных моментов в деятельности интеллекта подходит к ним с точки зрения популярного со времени Локка и Кондильяка «эволюционного метода», апеллирующего к возникновению или генезису соответственных

процессов как в индивиде, так и в роде^[216]. Особенность этого рода изложения в том, что возведенный в «точку зрения» внешне выраженный факт изменения, «развития», превращается в объяснительную гипотезу, позволяющую в абстрактных схемах недостаток знания заменять или прикрывать словом «постепенно»^[217]. Как бы мы ни были убеждены в «постепенности» развития интеллекта, констатирование этого факта ни на шаг не подвигает нас в объяснении, принимающем это изменение за фактор объяснения. Методологический недостаток такого рода «объяснения» прежде всего состоит в том, что мы принимаем один из знаков изменения за действующую причину его. Истолкование же этого изменения в смысле «прогресса» необходимо сопровождается другим методологически недопустимым последствием.

Понятие прогресса, если оно устанавливается не по основанию, лежащему в сущности вещи или процесса, а по внешнему случайному признаку или показателю прогресса, необходимо влечет за собою представление о «критерии» прогресса, как об *оценке*. Различные моменты и ступени прогресса суть моменты «улучшения» и «совершенствования». Но в силу необходимости критерии оценки заимствуются из областей внешних по отношению не только к соответственному «показателю», но часто и ко всему процессу. И даже сравнение последовательных ступеней развития должно иметь мерку сравнения вне сравниваемых данных, так как чисто количественное нарастание признаков не может быть названо «прогрессом», а называется «увеличением». Рассмотрение, с другой стороны, прогресса с точки зрения осуществляемой им цели в таком случае также достигается указанием цели, как некоторого «внешне» лежащего «идеала». Усмотреть «цель» развития, а равно получить в ней критерий для определения ступеней развития, которое не было бы «внешним» и не носило бы характера *оценки*, а было бы простым констатированием факта, можно только при том условии, если в самом определении прогресса мы исходим не из случайных показателей его, а из анализа сущности процесса и раскрывающегося в этой сущности внутреннего основания процесса.

Но при таком понимании прогресса, содержанием этого понятия является не *усовершенствование*, как у Тюрго, а нечто иное, – раскрытие и осуществление внутреннего основания вещи. Это осуществление или реализация состоит в актуальном обнаружении тех

существенных свойств и особенностей предмета, которые для принципиального анализа выступают, как чистые *возможности*. Мера осуществления, таким образом, является мерой прогресса. Если это есть осуществление цели, то не как внешне заданного или положенного «идеала», а как завершение процесса реализации. Но для установления такого понятия прогресса необходим принципиальный анализ, анализ в *идее*, соответственного предмета. Этого недоставало Рассуждениям Тюрго, и в этом, в конце концов, причина того, что его истолкование исторического процесса, как интеллектуального прогресса, не могло подняться до раскрытия подлинного смысла философии истории. Другими словами, сами философские предпосылки Тюрго не в состоянии были вывести его из психологического истолкования истории, они не могли указать ему ни пути, ни метода, и он обогатил только развитие «философской истории» новой «точкой зрения» на исторический процесс. Но, разумеется, научная методология не получала от этого *принципиального* приобретения, как бы ни оказалась ценной работа Тюрго для развития эмпирической истории. Поэтому всякое влияние со стороны его понимания истории, необходимо, также могло быть только эмпирическим, а не методологическим. Действительное методологическое значение его идей проистекало, как указано, из других, может быть, для него самого неожиданных качеств затронутой им темы, и сказалось только в сознательном анализе Курса позитивной философии.

11. Таким образом, у виднейших писателей французского Просвещения мы находим всестороннее освещение идеи философской истории и самые разнообразные выводы из этого понятия. Трудно допустить, чтобы это общее чувство истории и общее сознание необходимости нового метода было случайным для писателей столь индивидуально различных, но тем не менее сходных, поскольку они являются выразителями одного времени и одного настроения. Гораздо естественнее предположить, что в самом просветительном движении были основания, побуждавшие к этим новым интересам и к новым приемам научного метода. Это заключение можно было бы подтвердить и по методу разницы: стоит только припомнить литературных противников просветителей. Можно с уверенностью сказать, что новое течение в исторической науке было для них так же чуждо, как было ненавистно вообще свободомыслие их противников. И дело, конечно, здесь не только в азарте отрицания, при котором за противником не

признают *никаких* заслуг, а в существе той догматической позиции^[218], которую они занимали и для которой исторический метод был, быть может, самым беспощадным врагом. Наконец, если принять во внимание третью группу писателей, занимавших по отношению к просветительной полемике так сказать нейтральное положение, то и у них мы или не найдем ничего нового по сравнению с старой прагматической историей, или найдем пустое методологическое увлечение естественно-научными аналогиями и лишенным смысла перенесением естественно-научных приемов на историю^[219]. Думаю, что этот факт должен косвенно подтверждать, что новая историческая методология, действительно, зародилась в существенной связи с самим Просвещением, хотя и не могла найти для себя опоры в эмпиристической «логике» и психологии.

Обозревая поэтому в общем полученные результаты, мы в одном отношении должны констатировать видный пробел. Новая история не имеет за собою даже попытки к *теоретическому*, – логическому, – оправданию. Между тем время выдвигало соответственные вопросы. Скептицизм Бейля должен был дать свои плоды. Недоверие к истории может быть лучше всего опровергалось положительной творческой работой в самой науке, но этого – мало. Попытка Мабли, имеющая отношение только к историке, на наш взгляд не была выше опытов Лангле дю Френуа или Болингброка^[220].

Чем же объяснить создавшийся таким образом пробел? Как можно видеть из общего для эпохи интереса к истории, он не может быть объяснен пренебрежительным отношением к последней. Следовательно, остается искать причину создавшегося положения вещей в состоянии самой *теоретической* мысли. Действительно, даже у более философских голов из просветителей, – как Руссо или Тюрго, – не было просто достаточных знаний для понимания философских задач, а тем более, конечно, для постановки новых проблем. В общем философская почва просветителей представляла собою очень неустойчивый конгломерат картезианских и эмпирических утверждений, ценность которых измерялась отнюдь не философским критерием, а исключительно пригодностью или непригодностью для собственных целей просветительной пропаганды. Но исходя из этого критерия просветители довольно дружно признали своей философию, – случайно или существенно, это – не важно, – шедшую из того же

источника, из которого шли новые политические идеалы. Не нужно думать, что этот интерес к английской философии серьезно удовлетворялся непосредственным знакомством с ее представителями. Напротив, сколько можно судить по литературной деятельности просветителей, они довольствовались популярной переработкой и популярным изложением английских философских идей, часто с самого начала уже приспособленных для нужд просветителей. Как бы ни было, – хорошо ли или дурно был понят эмпиризм, – он энергично насаждался на французской почве, и если отсутствие теоретической разработки исторической методологии находит свое объяснение в недостатках философии, то таковые нужно искать именно в эмпиризме.

В каком смысле и в каком понимании эмпиризм был философской основой просветительной публицистики, – решать этот вопрос путем исследования литературы последней было бы задачей столь же громоздкой, сколь неинтересной и бесплодной. Есть другой способ осветить этот вопрос, и при том с результатом более благоприятным для самих просветителей, чем если бы мы пытались извлечь их философские основы из них самих. «Великую Энциклопедию» предваряет *Discours préliminaire*, который можно рассматривать, как опыт философского основания всего выраженного в Энциклопедии мировоззрения, и который включает в себе логические и методологические основания его.

Произведения так называемой *материалистической* философии не могут иметь для нас здесь значения, 1, потому, что это чисто объяснительные метафизические трактаты, меньше всего содержащие в себе методологических оснований, 2, потому, что в отношении принципов они так же эклектичны, как и просветители (особенно самый ранний из материалистов Ламетри, может быть, больше картезианец, чем эмпирист), 3, и это самое важное, потому, что материализм XVIII века есть *следствие* философской слабости Просвещения, а не *основание* его мировоззрения. Что касается Кондильяка, то до Трактата об ощущениях (1754) он едва ли сам шел дальше популярного понимания Локка, а после этого произведения едва ли его понимали иначе, или из его идей делалось преимущественно материалистическое применение; новая интерпретация Кондильяка со стороны «идеологов» есть дело позднейшее. Как Тюрго мог воспользоваться только более ранними произведениями Кондильяка,

так и д'Аламбер (1717–1783) пользуется только ими^[221]. Философский момент учения Кондильяка, его феноменализм, не обнаруживается ни у Тюрго, ни у д'Аламбера. И, по-видимому, д'Аламбер не усматривает в Кондильяке ничего нового по сравнению с Локком и только пользуется им как источником, из которого можно почерпнуть сведения о локковской философии. Во всяком случае из изложения д'Аламбера не видно, чтобы у него было более близкое и глубокое знакомство с Локком^[222].

«Рассуждение» д'Аламбера разделяется автором на две части сообразно двум задачам, которые он себе ставит: 1, вопрос о «генеалогии наук», и 2, прогресс человеческого ума с эпохи Возрождения и до середины XVIII века^[223]. Первый вопрос д'Аламбер понимает совершенно в духе позднейшего позитивизма, т. е. он спрашивает о происхождении и источниках нашего знания, а затем о систематической классификации научных форм знания. Что касается второго вопроса, то д'Аламбер формулирует его совершенно в духе своей эпохи, как вопрос о «философской истории прогресса человеческого духа», а решает его в духе бэконовской «литературной истории», давая вместо методологии исторический обзор самих успехов знания.

«Первый шаг, – говорит он, – какой мы должны сделать в этом изыскании, состоит в исследовании, если можно так выразиться, генеалогии и филиации наших познаний, причин, которые должны были их породить, и признаков, которыми они отличаются; словом, в восхождении до начала и зарождения наших идей»^[224]. Тут оказывается, что мы располагаем двумя источниками познания: все наши познания делятся на прямые и отраженные (*directes et réfléchies*), т. е. непосредственные и рефлексивные. Первые мы получаем без всякого участия нашей воли; рефлексивные приобретаются нашим духом путем операций, производимых над непосредственными познаниями, путем их объединения и сочетания. Так как все наши непосредственные познания сводятся к чувственным восприятиям, то отсюда следует, что мы обязаны всеми своими идеями своим ощущениям.

Здесь несомненно есть отступление от Локка, но трудно сказать, есть ли это незначительная переработка учения Локка, или скорее продукт дилетантизма, недисциплинированного даже настолько, чтобы

не видеть явного противоречия своих утверждений. С одной стороны, д'Аламбер как будто склоняется к чистому *сенсуализму*, но в то же время допускает такую уступку, совершенно в лейбницевском духе, в пользу интеллектуализма, как признание свободной комбинирующей деятельности духа^[225]. И действительно, ни в чем так не сказывается философская неустойчивость «философов» Просвещения, как в их неумении уйти от картезианства или преодолеть его. Д'Аламбер не представляет в этом отношении исключения и самое подлинное картезианство обнаруживается у этого «картезианца наизнанку», как только он пытается сделать первые же применения из своих мнимосенсуалистических принципов. Первое, чему нас учат ощущения, утверждает он, это – наше существование^[226], откуда следует, что наши первые рефлексивные идеи должны относиться к нам, т. е. к *мыслящему началу* (*principe pensant*), составляющему нашу природу, и не отличимому от нас. Второе, что мы извлекаем из ощущений, есть существование внешних предметов (*l'existence des objects extérieurs*), включая и наше собственное тело.

Д'Аламбер видит опасность иллюзионизма в своих выводах и старается предотвратить его, апеллируя здесь подобно Юму к инстинкту. Нет отношения, констатирует он, между ощущением и вызывающим его предметом, и нельзя его установить путем рассуждения, – поэтому остается допустить некоторый *вид инстинкта*, более надежного, чем сам разум, который дает нам возможность заполнить эту пропасть^[227].

Из всех предметов внешнего мира наше внимание привлекает в наибольшей степени наше собственное тело, на сохранение и удовлетворение потребностей которого направлены наши заботы. Эта необходимость обеспечить свое тело от страдания и разрушения заставляет нас различать между внешними предметами полезные и вредные для нас. Среди этих предметов мы замечаем подобные нам существа с такими же, как у нас потребностями и интересами; в результате мы находим значительные преимущества, которые дает нам объединение с ними для того, чтобы различить, что в природе служит для нашего сохранения и что служит к нашему вреду. «Сообщение идей – начало и опора этого единения, и оно необходимо требует изобретения знаков; таково начало образования обществ, вместе с которым должны зародиться языки»^[228]. Сношения с другими

людьми увеличивают запас наших идей, и это в свою очередь побуждает нас закреплять узы, соединяющие нас в общество, и делать его для нас возможно полезным.

Не все люди могут извлечь из общества равную долю доставляемых им благ, и их законное право на это нарушается варварским правом неравенства, законом более сильного. Так возникает идея несправедливости, и следовательно, добра и зла. Эта идея приводит нас к исследованию «действующего в нас начала, или, что то же, субстанции, которая желает и мыслит»^[229]. Наше тело не может быть этой субстанцией, так как свойства, которые мы наблюдаем в материи, не имеют ничего общего с способностью желать и мыслить. Таким образом, наше Я (Nous) составлено из двух начал различной природы, так соединенных, что между движениями одного и возбуждениями другого существует соответствие, которое мы не можем ни устранить, ни изменить, и которое их удерживает во взаимном подчинении.

Установив общие положения, представляющие собою смесь морально-политических теорий самого Просвещения, этических предпосылок гедонизма и утилитаризма, наконец, метафизических утверждений картезианства, д'Аламбер приходит к заключению, что все истины, столь для нас необходимые, опираются на сенсуалистическую гносеологию, «являются плодом первых рефлексивных идей, к которым дают повод наши ощущения»^[230].

Заботы, направленные на поддержание и сохранение нашего тела, ведут к зарождению, прежде всего, искусств земледелия и медицины, а затем и других необходимых искусств и знаний. Развитие и прогресс в области этих полезных для нас знаний ведут к *физике* и *учению о природе*, а наблюдение над различными свойствами телесного мира к возникновению математических наук, а через их применение – к механике и физико-математическим наукам, во главе которых стоит астрономия. В общем все наши сведения о природе располагаются между двумя пределами, из которых один – идея нашего я, приводящая к идее всемогущего существа, а другой – та часть математики, которая изучает общие отношения тел, протяженность и величину. Но, с другой стороны, польза от расширения знаний должна была навлечь на мысль о превращении в искусство самих способов приобретения знаний, что вело к созданию *логики*, как науки о рассуждении, в свою очередь

ведущей к искусству употребления знаков идей и, следовательно, к науке *грамматике*^[231].

Не довольствуясь знанием современников, мы из любопытства и самолюбия стремимся обнять прошлое, настоящее и будущее, и хотим жить как с нашими предшественниками, так и с потомками. «Отсюда происхождение и изучение *истории*, которая, соединяя нас с прошедшими веками, зрелищем их пороков и добродетелей, их знаний и заблуждений, передает о нас те же сведения будущим векам»^[232]. Один из главных плодов изучения царств и совершавшихся в них переворотов, состоит в исследовании того, как люди, разделенные на множество больших семейств, образовали различные общества, как в последних зарождались разного рода правительства, как в них совершалось разделение в области законодательства и языка^[233].

Все эти науки в своей совокупности обнимают главные области знания, которое состоит или в непосредственных идеях чувственного восприятия, или в сочетании и сравнении этих идей, в «сочетании, которое вообще называется *философией*».

Этой объединенной группе знаний противостоит другая группа, где речь идет об идеях, которые мы сами себе образуем, группируя и воображая вещи, подобные объектам наших непосредственных идей. В широком смысле это – «подражание природе», объемлющее, как знание, – отчасти практическое, отчасти умозрительное, – все то, что мы называем *искусствами* как прикладными, так и изящными^[234].

Этому предметному разделению наших знаний вполне соответствует их разделение со стороны познавательной ценности. Идеи, связь которых с первого взгляда открывается нам, суть идеи *очевидные*; если такая связь устанавливается через посредство других идей, то мы говорим о *достоверности*. Очевидность относится к метафизическим и математическим операциям ума, достоверность более присуща физическим предметам. В области исторических фактов, которые приписываются своего рода случаю, так как мы не усматриваем здесь причин, мы говорим о *вероятности* идеи добра и зла; нравственные истины, определяемые совестью, сопровождаются *очевидностью сердца*; а чувство, возбуждаемое при подражании прекрасной природе, есть то, что называют *красотою выражения*, – ему мы обязаны гением, чувством, которое творит, и вкусом, чувством, которое оценивает (*qui jùge*)^[235].

Свое изложение возникновения наших знаний д'Аламбер называет «*философской историей*» происхождения наших идей. Оно должно быть завершено «энциклопедическим деревом» нашего знания, – классификацией наук, – которая, по мнению д'Аламбера, не совпадает с историей их и необходимо заключает в себе некоторый произвол и схематичность: в основу деления может быть положен любой принцип. Задача, которую ставит себе д'Аламбер, состоит в том, чтобы этот принцип дал возможность захватить возможно широкий объем знаний и наиболее удовлетворил как энциклопедическому, так и генеалогическому порядку наших знаний. Самый принцип д'Аламбер заимствует у Бэкона, которого он называет своим «путеводителем»^[236], и кладет в основу деления «три различных способа, какими наша душа оперирует над объектами своих мыслей»: память, рассудок в собственном смысле и творческое воображение. Ими определяются три общих группы в системе наших знаний и три общих предмета наших познаний: *история*, относящаяся к памяти, *философия* – плод интеллекта, и *изящные искусства*, создаваемые воображением. Соответственно можно говорить о трех группах писателей: эрудитов, философов и художников. Остановимся только на истории.

Все воспринимаемые нами предметы, суть или духовные или материальные существа. История и философия имеет дело с обоими видами, воображение работает над чисто материальными предметами. Во главе духовных существ стоит Бог, за ним сотворенные духи, затем человек, который состоит из обоих начал, духовного и материального, и наконец, обширная вселенная, телесный мир или Природа. Согласно этому порядку можно говорить об истории, основывающейся на откровении и предании, как истории *священной и церковной*; об истории человека, поскольку она касается его действий и знаний, как истории *гражданской* или *литературной* (*littéraire*); и наконец, об истории *природы* (к последней относится и история искусств, поскольку речь идет о применении природы)^[237]. История опирается на память, а потому является основанием для философских наук, проистекающих из размышления об истории естественной и священной. Разница между историческим и философским (= научным) изучением одних и тех же предметов состоит в том, что «история говорит о фактах», «имеет предметом индивиды, реально существующие или существовавшие», а наука состоит в переходе «от

индивидов к видам, от видов к родам, от родов близких к родам удаленным»^[238].

Во второй части Рассуждения д'Аламбер делает попытку осветить действительную историю наук со времени Возрождения. «Рассматривая, – говорит он, – прогресс духа со времени этой замечательной эпохи, можно видеть, что этот прогресс совершался в том порядке, в каком он естественно должен был следовать. Начали с эрудиции, продолжали изящными искусствами и кончили философией»^[239] (под философией д'Аламбер понимает всю совокупность научных знаний о Боге, человеке и природе). В течение двенадцати веков были забыты научные и художественные сокровища древних; если в это несчастное время и являлись отдельные гении, они оставались бесплодны, так как «идеи, приобретаемые через посредство чтения и общества, служат зародышами почти всех открытий. Это – воздух, которым дышат, не думая о том, и которому обязаны жизнью»^[240]. Катастрофа, приведшая к эпохе Возрождения, прежде всего вызвала интерес к изучению языков и истории, но вскоре убедились, что одной эрудиции и памяти недостаточно, стали замечать красоты древних авторов, и наконец, перешли и к философии, так как убедились, что сами древние философы видели свою первую книгу в природе и размышлениях над нею. Некоторые великие люди особенно выделились, как провозвестники и носители новых идей Просвещения. Среди них на первом месте должен быть поставлен Фр. Бэкон со своим обозрением различных предметов естественных наук, послужившим главным источником и для автора «Рассуждения». Декарт был велик как геометр, но его метафизика внесла много заблуждений, главным образом, в силу его основного заблуждения, будто существуют врожденные идеи. Но только Ньютон дал философии вид, который она, по-видимому, должна сохранить. В то время как Ньютон дает нам физику, Локк создает новую метафизику. Она является истинным основанием всех наших знаний и в противоположность рационалистической метафизике, подобно экспериментальной физике, заключается в собрании и связывании фактов, добытых путем наблюдения и самонаблюдения. Не столь грандиозны задачи других великих людей нового времени, Галилея, Гарвея, Гюйгенса, Паскаля, Мальбранша, Бойля и др., но и они сильно способствовали общему прогрессу наук. Особенно среди них д'Аламбер отмечает Лейбница,

также выдвинувшегося как в области физики, так и метафизики. Впрочем, д'Аламбер отвергает основные метафизические принципы Лейбница и ценит его скорее, как продолжателя дела Локка^[241].

12. Из этого краткого обозрения Рассуждения д'Аламбера можно видеть, что для него идея философской истории так же близка, как и другим крупнейшим представителям французского Просвещения. Но точно так же, как и те, он слишком философски несамостоятелен, чтобы увидеть в истории науку со своей собственной логикой и методологией. Однако д'Аламбер обладал большими научными познаниями и достаточным научным вкусом, чтобы оценить знание с *научной* точки зрения. Его «Discours» представляет собою интересный факт, еще недостаточно оцененный в истории философии. В сущности, единственная его «логическая» опора – Бэкон. Но у самого Бэкона нет логики и слишком нелогическое представление о методологии. Локка д'Аламбер, по-видимому, мало знал, и во всяком случае, плохо понял, так как не сумел сделать тех философских выводов, которые делали английские последователи Локка. Собственно логику и методологию эмпиризма, как «философию наук», мы находим впервые, как уже указано, в *позитивизме* Конта, но не трудно видеть, что в этом именно направлении устремляется д'Аламбер, и совершенно тем же путем, что и Тюрго, хотя оба идут независимо друг от друга.

Д'Аламбер, предпринимая опыт создания «философии науки», становится на путь генетической (исторической), хотя и рационализирующей, оценки научных знаний, бессознательно, таким образом, применяя метод философской истории к самой логике наук. Более тщательное изучение д'Аламбера показало бы до какой степени позитивизм Конта и позитивистическая методология есть непосредственное следствие Просвещения. Конт – не первое слово позитивизма, а последнее, завершающее бэконизм. Ни Милль, ни Спенсер, ни кто-либо иной, ничего не прибавили к методологии позитивизма. И то, что составляет истину в этой методологии, – идея, что в центре методологии должна стоять классификация наук, – ясно, как мы видели, выражено уже д'Аламбером, только развивавшим, как признает и он сам, мысль Бэкона.

Обращаясь специально к нашему вопросу, мы должны признать, что эмпиризм при своей методологической слабости по существу не мог дать логики и методологии *истории*. Действительно, к существу

эмпиризма относится его половинчатое решение вопроса о роли рационального фактора в познании. Чистый эмпиризм («муравьиный», по выражению Бэкона) есть предприятие в науке явно несостоятельное. Известный афоризм Бэкона, устанавливающий место его собственного эмпиризма («пчелиного»), есть прекрасный образ, но он не разрешает ни одного вопроса, какой может предъявить к эмпиризму логика. Ту же двойственность мы замечаем и у д'Аламбера, у которого также вопрос о роли интеллектуального момента, — вступающего у него в противоречие с его сенсуализмом, — не формулируется даже как специальный вопрос. И это не недостаток Бэкона или д'Аламбера только, а, повторяем, апория самого эмпиризма, как такого.

Бэкон несколько не затруднялся признать аристотелевскую идею, что научное знание есть непременно знание общее, он заботится только о том, чтобы переход к общему от единичного совершался постепенно, а не производился сразу, скачком, и поэтому его внимание напряженно сосредоточено на *axiomata media*. Ни малейшего интеллектуального беспокойства не вызывает этот вопрос и у д'Аламбера. Без тени сомнения он провозглашает путь философского (= научного) знания от «факта», «индивидуального», к виду, от вида к роду. Проблемы факта для него нет просто потому, что «факт» служит в эмпиризме предпосылкой, с которой начинается всякое рассуждение. Стоило только Локку сделать попытку подвергнуть анализу самый этот факт, как эмпиризм с фатальной необходимостью переходит в перцептивизм, феноменализм, сенсуализм и скептицизм. Непременно нужно принять лейбнизовское *nisi intellectus*, чтобы «факт» выступил как проблема.

Тогда обнаруживается поразительная вещь, что эмпиризм потому не мог увидеть проблемы исторического метода, что он сам заключает в себе исторический метод. Другими словами, *распространение и развитие эмпиризма в XVIII веке само может рассматриваться, как одно из проявлений повышенного интереса этого времени к исторической проблеме и к историзму*^[242], *как принципу*; и именно поэтому эмпиризм не может быть основанием для логического решения исторической проблемы. Эмпиризму нужно было бы обратиться на самого себя, взять самого себя под сомнение, сделать из себя проблему, но этого не было, и по существу не могло быть, пока эмпиризм не сходил с собственной почвы. Могли быть научные и исторические исследования, но не могло быть его логики. Создать свою

собственную логику для эмпиризма означало бы отказаться от эмпиризма или приводило бы к *circulus vitiosus*, который нашел свое завершение в попытке Милля обосновать индукцию через индукцию. Д'Аламберовская и вообще позитивистическая тенденция создать генетическое обоснование логики не достигала цели, игнорируя *nisi intellectus*, и она стала бы перед тем же роковым кругом, которого не мог избежать Милль, если бы вопрос возник об истории: нельзя найти логического оправдания истории в истории.

Догматическое отношение эмпиризма к себе самому и игнорирование критического *nisi intellectus* делало то, что помимо воли эмпиризм культивировал в себе указанную выше половинчатость и слепо применял рационалистические приемы и даже предрассудки. Так рационализм упорно сосредоточивал свое внимание на том, что составляло содержание оговорки Лейбница, как на единственном *достойном* внимания объекте, и в силу аристотелевского предрассудка не достаточно специфицировал в своей логике «фактическое». От этого он без колебаний переносил известные уже ему методы на всякий новый предмет знания. Но рационализм обладал, как увидим, средствами для разрешения проблемы эмпиризма, и он мог поэтому отодвигать эту проблему, не уничтожая ее, и рано или поздно она должна была предъявить свои права на разрешение. Эмпиризм усваивает себе указанное самоограничение рационализма и слепо переносит методы естествознания на всякий новый объект изучения, не обладая средствами для самостоятельного решения новых вопросов.

Однако только в *готовом* позитивизме это перенесение возводится в принцип, чем и создается своеобразное логическое учение «методологического материализма», в процессе же *становления* речь идет только о бессознательном осуществлении этого приема в самой научной работе. «Философская история», о которой у нас все время идет дело, было такого рода осуществлением рационализации исторического предмета. Для рассматриваемого нами момента характерно, что в попытке теоретического оправдания науки мы сталкиваемся с такой своеобразной диалектикой: эмпирическая по существу история рационализируется, а рациональная по существу логика излагается как «философская история».

Но такая замена логики историей, конечно, не давала никакой логики. Явная неправомерность такой замены до известной степени маскировалась только тем, что сама эта история заключала в себе

некоторый теоретический элемент своеобразно выходивший за пределы «фактического». Дело в том, что позитивистическая логика составляет один из элементов того самого момента в развитии истории, который мы назвали *философской историей*, которая, – как было указано – то, что *может* быть принимала за то, что *должно* быть и за то, что было. Это своеобразное проникновение элемента долженствования в историю делало то, что изложение «прогресса человеческого духа» могло играть роль его логического оправдания.

Во всяком случае, по отношению к самой истории как науке и ее методу этот момент представлял собою несомненный шаг вперед в направлении правильной, – хотя и неоправданной, – исторической теории. Но тем самым и в этом требовании оправдания обнаруживается указание на *рациональную логику*, как на средство, с помощью которого единственно, можно было думать, найдется выход из создавшегося положения. Рационализм потому мог претендовать на такое обращение к нему, что он простым сохранением традиционной логики располагал почвой, на которой могло совершаться и дальнейшее развитие логических проблем. Можно было ожидать, что рано или поздно, под влиянием ли имманентного развития или в ответ на запросы времени, рационалистическая логика подойдет к проблеме научной истории. Это ожидание могло сопровождаться также надеждой, что не только решение, но и самая постановка новых проблем может возникнуть в более благоприятном для самой науки направлении, так как рационализм не так легко поддавался на приманки, оказавшиеся фатальными для эмпиризма, – как, например, полезность знания, заинтересованность его в практическом приложении и т. п.

Нередко силу эмпиризма видят именно в том, что для нас является недостатком: в фактичности, противопоставляемой «идеальности». Для нас дело не в метафизике, а в методологии: действительно ли, если история есть познание эмпирическое, как познание единичного, она должна отказаться от обычных средств логики, общих понятий, теорий и объяснений? Этот простой и, по-видимому, ясный вопрос связан однако с принципиальными предпосылками, вносящими в него большое количество осложнений. Методологическая проблема для эмпиризма, по крайней мере, в пределах уже рассмотренных нами, есть квадратура круга: эмпиризм не располагает средствами для решения этой, вообще все же разрешимой, задачи. Защита эмпиризма часто производится поэтому не столько со стороны методологической,

сколько со стороны *принципиальной*, где, путем обращения к «действительности» предмета, эмпиризм привлекает на свою сторону своей «наглядностью» в определении действительности, противопоставляемой «идеальности» рационализма и метафизики вообще. Рассмотрение такого противоположения заключает в себе чрезвычайные трудности чисто *внешнего* характера: убежденность и энергия эмпиризма здесь прямо пропорциональна его логической и методологической слабости. В конце концов, приходится иметь дело с распутыванием терминологических и чисто словесных недоразумений. На одной стороне вопроса однако необходимо задержаться.

Это – указанное противопоставление «действительного» и «идеального» предмета науки. Такое противопоставление, как указано, есть *принципиальное* противопоставление. И вполне понятно, что принципиальная философия иначе не может решить этот вопрос, как в том смысле, что для нее *всякий научный предмет* есть идеальный. Этим, конечно, нисколько не устраняется разделение наук на науки о действительном мире, «вещах» и идеальном мире. Это разделение направляется, в конце концов, задачами *самой науки*, последняя цель которой, как и последняя цель философии, в познании действительности. Разумеется, в этом противопоставлении самом по себе нет никакой метафизики, и это очень удобное основание для методологии. Удержаться дальше в этих пределах принципов и метода не так легко, и в переходе к метафизике можно обвинять обе спорящие тут стороны, – и эмпиризм, и рационализм, – но легко показать, что исторически этот переход совершает прежде всего и главным образом эмпиризм, а в теоретическом анализе можно открыть и основания для такого перехода.

Рационализм так тесно связан с логикой, что он от начала до конца выступает как выдержанная и дисциплинированная система, эмпиризм уже с начала определения собственных задач беспомощно борется с затруднениями терминологической многозначности. Так действительность, как непосредственная чувственная данность, в качестве предмета изучения, *философски* и *принципиально* ведет к феноменализму различных типов: Беркли, Юм, Кондильяк и под. Возникает потребность в *объясняющей эту действительность реальности*, которая сразу сталкивает с принципиального пути и вталкивает в область метафизики. Мы видели, как у Бэкона его эмпиризм сочетался с материализмом, то же мы найдем у французских

материалистов XVIII века. Французские *идеологи* конца XVIII века и начала XIX берут другой курс, но принципиально, какая же разница? Можно с *метафизической* точки зрения предпочитать материализм или спиритуализм, но принципиально в обоих случаях мы имеем дело с метафизикой.

Но это – одна сторона дела. Другая состоит в том, что, став на метафизическую почву истолкования действительности, как обнаружения скрытой за чувственно данным реальности, эмпиризм начинает приписывать «идеальному» рационалистов *действительное* или даже также *реальное* значение. «Идея» оспаривается тогда эмпиризмом, как «представление» или «образ», и «идеальное» им приравнивается «воображаемому». С этой мельницей эмпиризм вступает в ожесточенную борьбу, но совершенно бесплодную, так как он борется с собственным воображением. В результате стремления эмпиризма найти в себе самом основание для познания *действительности* не могут быть удовлетворены^[243], потому что эмпиризм по существу не обладает никакими логическими и методологическими средствами. Противоречия эмпиризма начинаются именно с того момента, когда эмпиризм желает быть теорией, потому что эмпиризм мыслим только в идее, но как чистый эмпиризм он был бы чистым *алогизмом*. В себе поэтому эмпиризм не может найти никаких точек опоры, ни методологических, ни логических. Отсюда и появляется его тяготение к трансцендентной *реальности*, объясняющей видимую действительность, т. е. стремление к метафизике, или противоречивые попытки найти устойчивость в *относительно* постоянном, *относительно* неизменном. Принимая «идеальное» за воображаемое, эмпиризм в последнем случае ищет устойчивости в относительно постоянных внешних условиях наблюдаемого процесса, и единственным способом избежать метафизики для него представляется обращение к этим внешним условиям, как к объясняющим факторам и причинам. Всякая попытка, направленная в сторону отыскания *внутренних оснований* процессов и событий, представляется ему, – так как он сам не знает другого, «рационального», понимания этих оснований, – уже обращением к метафизическим реальностям. Таким образом, получается одно господствующее, хотя не всегда ясно выраженное, методологическое

требование единого научного образца объяснения из внешних условий и закономерности внешних постоянств.

Среди теоретиков исторического познания XVIII века однако мне не удалось встретить принципиальной защиты эмпиризма, как основания научной истории, против «рационализма». Поэтому в качестве примера, иллюстрирующего вышеизложенное, я позволю себе привести писателя первой половины XIX века, автора самой объемистой из существующих «историк» Дону, зачисляемый в ряды так называемых идеологов, тем не менее восстает против «метафизического» основания для исторической науки, обобщая метафизиков под названием «платоников», и, следовательно, определенно противопоставляя свой эмпиризм именно рационализму^[244].

Все системы философии, по Дону, в конце концов, сводятся к одной из двух философий: *умозрительной* (contemplative) и *опытной* (expérimentale). В то время как «одна есть картина идеального или воображаемого мира, другая есть образ или по крайней мере эскиз действительности»^[245]. Уже здесь на лицо указанные выше недоразумения эмпиризма: «идеальное» понимается как «воображаемое», чем оно уже оказывается опороженным, как метафизическое, а в то же время «образ действительности» провозглашается научной задачей. Если за этим «образом» нет никакой трансцендентной реальности, т. е. если метафизика во что бы то ни стало должна быть изгнана, то ясно, что остается допустить только *внешнее* отношение к «действительности» и на этом закончить задачу науки. Другими словами, нужно или отказаться от «объяснения» или принять внешние же постоянства за факторы объяснения и источники закономерности. Дону рассуждает: «Если даже верно, что созерцательная метафизика с пользой может применяться в известных областях духовной работы, — чего я не думаю, — то все же она оставалась бы несовместимой со всем тем, что есть история, будь то история природы или общества. Дело в том, что историческое есть только то, что положительно и признается реальным; здесь речь идет о собирании и оправдании чисто внешних фактов». Дону, следовательно, не допускает того принципиального отношения к историческому предмету, когда его идеальное усмотрение ведет к такому раскрытию внутренних оснований предмета, которое не будучи эмпирическим, не

является также метафизикой трансцендентной реальности. Но методологию скорее уж можно построить на метафизике, чем на отказе от какого бы то ни было предмета кроме эмпирической «внешней» данности. И если бы этот горячий защитник эмпиризма сообразил, что ни у какой науки, в том числе и у истории, не может быть иной логики кроме рациональной, он, может быть, не так энергично призывал бы своих слушателей к «чистому» эмпиризму.

Факт, что «рационализм» не отрицает проблемы единичного, признает и Дону, но он не видит, что *только* для рационализма в единичном и есть проблема, и при том для рационализма проблема самая трудная и самая важная. «Это (действительный характер исторического), – говорит он, – признают иногда сами платоники. История, говорят они, по существу есть частное и партикулярное: она имеет содержанием единичные события; ее оттенки должны быть индивидуальны, местны и собственны по отношению к ее различным объектам. Желая схватить общий признак, она становится только туманной: изобразить то, что было доступно зрению, описать внешнюю сторону жизни, вот ее единственная функция. Невозможно выразить более ярко, что истории предназначено изображать внешние факты: познание которых приобретается путем чувств и передается через свидетелей; что следовательно, ее метод – экспериментальный. После подобных заявлений, мы в праве думать, что науке о прошедших фактах нечего считаться с платонизмом, он сам эмансипируется или отчуждается от нее; и, довольствуясь тем, что он руководит изучением вещей общих, существенных, необходимых, составляющих невидимый и внутренний мир, он, по-видимому, пренебрегает тем, чтобы распространить свою власть на изыскания частные и так сказать материальные». Мы ограничимся этой выпиской, чтобы перейти к рассмотрению вопроса, действительно ли рационализм, или как правильно, в конце концов, говорит Дону, *платонизм*, довольствуется «необходимым» и пренебрегает проблемой «случайного» или *единичного*?

Глава вторая

Французская революция сыграла весьма существенную роль во всей европейской истории; в частности, как завершение Просвещения, ее можно считать хронологической датой и для истории немецкого Просвещения. Дело не в том, что истинные источники новых идей, – заимствования вообще были не так широки, как может казаться, если обращать внимание только на придворные моды, а влияния мало-помалу превращались в источник новых и оригинальных направлений. Не следует игнорировать и того, что, делая заимствования и подчиняясь французскому влиянию, немецкое Просвещение с самого начала имело уже чем вознаградить учителей и во всяком случае имело нечто, что могло предложить в обмен за услугу. Какой-нибудь Мопертюи стоял во главе Академии, основанной *Лейбницем*, и совершенно очевидно, что влияние Лейбница на людей более чутких и подготовленных к восприятию философских идей, чем Вольтер, не могло ограничиться побуждением к составлению пикантных пародий. Во всяком случае нельзя отрицать влияния, оказанного Лейбницем, например, на Дидро, хотя оно и претворилось в разносторонней, но путанной голове последнего в формы Лейбницу в высокой степени чуждые^[246].

Но французская революция не была для немцев такой внезапной и катастрофической эрой завершения их предшествующего духовного развития. Напротив, последнее шло планомерно дальше, пока не доросло до того, что приготовило новую породу людей и идей, пришедшую на смену старой в порядке преемственности и внутренней смены. Немецкое Просвещение внутренне заменяется целым рядом новых творческих стремлений, частью только переходных и критических: «философия чувства», критицизм, гуманизм, затем романтизм и весь идеализм в его целом. Все это – определенные формы, пришедшие на смену буддирующим и расплывчатым идеям Просвещения.

Устанавливая хронологическим концом немецкого Просвещения годы французской революции, мы тем не менее должны помнить условность этой грани, так как фактически до самого конца столетия мы встречаемся с писателями и идеями, не ушедшими от прежних мод, но ускользавшими от влияния новых веяний и настроений.

Существенно только, что французская революция со всеми своими последствиями влила и в немецкую культурную жизнь новый поток идей и настроений, постепенно изменявший наладившееся уже было направление умственных и культурных течений Германии.

Гораздо труднее условиться относительно «начала» немецкого Просвещения. В общем историки философии довольно единодушно считают родоначальником немецкого Просвещения Лейбница. Но такое утверждение, – оставляя пока в стороне рассмотрение вопроса по существу, – уже с чисто формальной стороны вызывает некоторые возражения. Эпоха Просвещения могла находить в различных государствах и у различных народов свое различное выражение, но как исторический факт она была общеевропейским явлением, а как таковой она может быть установлена только в ее целостности и внутренней связи развития. Но нет и тени данных, которые позволяли бы думать, что хронологическое и генетическое первенство здесь может принадлежать немцам. И только чрезмерное расширение термина «Просвещение» просто до значения «образования» и «образованности» дает повод думать, будто начало немецкого Просвещения совпадает с началом XVIII века.

Явное несогласие этого утверждения с историческими фактами побуждает некоторых историков различать в немецком Просвещении *два периода*. Первый период – Просвещения «умственного», период распространения и господства лейбнице-вольфовской философии, и второй период – Просвещения «нравственного», относимый ко второй половине XVIII века, и достигающий своего апогея в литературной деятельности Лессинга. Но оба эти периода находятся под *непосредственным* влиянием Лейбница.

Так К. Фишер, совершенно игнорируя французское влияние и сосредоточиваясь исключительно на якобы чисто национальном характере немецкого Просвещения, резко хронологически делит XVIII век на период вольфианской философии до 1765 года и период нравственного Просвещения с этого года^[247]. Он различает в философии Лейбница сторону экзотерическую, выраженную в его Теодицее, и сторону эзотерическую, выраженную в его Новых Опытах. Вольф был знаком только с Теодицеей, Новые Опыты вышли в свет в 1765 году и никто так не проник через них в эзотерический характер философии Лейбница, как Лессинг.

Но если бы дело, действительно, обстояло *точно* так, как изображает К. Фишер, то последовательнее было бы не говорить о немецком Просвещении вообще, а говорить о последовательном раскрытии и развитии лейбницеанства. Но вся суть в том, что и Вольф и Лессинг брали у Лейбница только то, что *им самим* было нужно, а их потребности определялись запросами и влияниями времени, которое, между прочим, ставило и задачи «Просвещения». К. Фишер, по-видимому, вовсе не из философских побуждений, не хочет видеть, что задачи последнего рода могли быть поставлены только под влиянием французской литературы, и что для понимания роли самого Лессинга было бы важно определить не только его лейбницеанство, но и степень влияния французских идей. Но самое главное, К. Фишер совершенно упускает из виду ту галломанию, которая культивировалась Фридрихом II, и которая все же не осталась без влияния на немецкую литературу и публицистику. Эта придворная философия, правда, создавалась прямо французскими же представителями Просвещения и едва ли многим простиралась дальше того, что было нужно для развлечений коронованного чудака. Но мы обращаемся к истории только за фактами, а факт тот, что придворные моды не только вызывали подражание в широких кругах общества, но пробудили к жизни также целый ряд течений, поставивших себе задачей распространение и популяризацию новых идей. «Популярная» немецкая философия второй половины XVIII века, – как и всякая популяризация, – не есть какое-либо самостоятельное течение, чтобы она сама по себе могла претендовать на место в истории идей, но для этой истории было бы в высшей степени важно знать, *какие* именно идеи популяризируются?

При ответе на этот вопрос приходится констатировать интересный факт: придворная мода оказала на страну в целом влияние, главным образом, внешнее, «формальное». Давалось побуждение, но не предопределялось содержание: популяризируются идеи, хотя и испытавшие влияние французской литературы, но тем не менее по преимуществу немецкого происхождения. Смысл этого момента немецкой просветительной философии очень удачно вскрывается в краткой характеристике того времени как его изображает Гайм^[248]. Кажется, невольно, но очень удачно, он сравнивает вкус Фридриха к французской философии с его вкусом к французской кухне, но для «мещанского ума и честной души немецкого народа», находит он, более

подходила национальная философия Вольфа. Между верой в привидение или в черта, продолжает он, и полным безверием или скептицизмом «существовал и средний путь, золотая середина; эта срединная мудрость, не требовавшая ни гениальности, ни нравственных усилий и между тем дававшая с одной стороны – сознание своего превосходства над некультурными средними веками, с другой – возможность чувствовать себя счастливее и лучше французских атеистов и насмешников, – эта-то срединная мудрость завладела всею немецкою умственной жизнью. Ею жили, ею вдохновлялись: она господствовала в государственной, как и в частной жизни, в чиновничьей, так и в промышленной сфере; она доставляла материал для светского разговора; о ней говорили при встречах в ресторанах и театрах, она раздавалась с церковных и университетских кафедр; в ее духе государство писало законы, ее духом жила наука; на зло религии выказывали перед ней благочестие, на зло поэзии писали при ее помощи стихи и рассуждали об искусстве»^[249]. Пруссия и главным образом Берлин является центром этого своеобразного «Просвещения», так что, по словам Гайма, «просвещение и берлинизм стали тождественными понятиями». Французское влияние здесь сказывалось только в стремлении не отставать от французов в легкости и лоске. «Как Рамлер свои стихи, так Мендельсон отделявал свою прозу, а Энгель приобрел среди элегантной берлинской публики репутацию писателя, уподобившегося по своему остроумию и красоте языка Платону, а по корректности и красноречию Цицерону». Над этой посредственностью высоко выделился Лессинг, но уже Кант начинает собою новую эпоху.

Если к этому припомнить, что вне Берлина и Пруссии руководителями философской мысли были такие представители ее, как Федер, Мейнерс или даже Платнер, то легко себе представить общий характер эпохи и прийти может быть к заключению, что и «высоко стоящего над уровнем» Лессинга есть основание относить к новой и сложной эпохе, когда в историю вступают столь разнообразные течения, как критицизм, философия веры и чувства, неогуманизм, и такие представители их, как Кант, Якоби, Гаман, Гердер, Гёте, Вильгельм Гумбольдт и др. Во всяком случае, для непредвзятого взгляда должно быть ясно, что хронологическая схема К. Фишера является совершенно произвольной. О немецком Просвещении нужно

говорить прежде всего как о течении, сложившемся под влиянием французского Просвещения, хотя и принявшем свои собственные своеобразные формы и выражения.

Источником этого своеобразия является прежде всего *рационализм*, как философское основание немецкого Просвещения, – это признают все историки. Но размер, смысл и значение этого фактора понимается весьма различно. Между тем то или иное отношение к рационализму принуждает к различному определению самих границ Просвещения. С одной, наиболее узкой стороны, Просвещение сводится к *популярной* «берлинской» философии, а с другой, наиболее широкой стороны, можно захватить под титул Просвещения всю эпоху XVIII века, считая, что, раз мотивы Просвещения играли в это время действительно существенную роль, они не могли не отразиться на всех течениях научной и философской мысли, как бы, казалось, она далеко ни отстояла в своих определенных представителях от того типа, который составит при рассмотрении Просвещения в его узком определении. Предвосхищая результаты последующего изложения, я прямо утверждаю, что то же своеобразие, которое внес рационализм в Просвещение в *узком* смысле, обнаруживается и у представителей философской мысли, которых иногда относят к течениям, не только отделившимся от Просвещения, но даже ему враждебным, как, например, так называемая философия чувства и веры, Якоби, Гаман, Гердер. Моя задача не есть задача историко-философского характера и я предпочитаю обратиться непосредственно к своей теме и аргументировать в ее пределах, – материал для выводов к истории философии получится таким путем сам собою. Начать необходимо с анализа философских предпосылок Вольфа, так как он именно составляют философское питание всей эпохи вплоть до Канта, да и во время Канта, поскольку речь идет об его противниках. Но сказать еще несколько слов к общей характеристике немецкого Просвещения мне представляется полезным, так как здесь мы можем найти некоторые основания и для более частных различий.

Обозревая общие цели и общие характеристики немецкой философии XVIII века, включая сюда и Канта, нельзя обойти вниманием двух черт, которые сказываются и в последующем развитии немецкой мысли: это – систематическое усовершенствование и воспитание^[250]. XVIII век не только полон моральных и

воспитательных теорий и опытов, но названные черты проникают всю его историю и окрашивают собою всякого рода теоретическую и практическую деятельность. Сам Лейбниц выступал как гениальный усовершенствователь во всех областях знания и как практический деятель в области его распространения. Значение Лейбница для Просвещения столько же в его идеях, сочинениях и переписки, сколько и в его осуществленных и неосуществленных планах, например, по объединению церковью и в особенности по созданию Академий наук. «Усовершенствование», которому подверглась философия Лейбница в руках Вольфа, было прямым развитием идеи Академий, поскольку она становилась предметом университетского академического преподавания. Просвещение, таким образом, действительно налицо, но его отличие по содержанию от французского Просвещения столь же велико, сколько далеки от просветителей и просвещаемых во Франции профессора немецких университетов и их слушатели. Распространение идей здесь носит по преимуществу академический, а не публицистический характер, и проповедуемая в них свобода также не выходит за пределы университетов и университетских обществ. Например, «борьба» Вольфа за свободу преподавания (на родном языке), направленные против него обвинения в атеизме, и т. п., не носят и следа той страстности и не привлекают того широкого общественного интереса, как это имело место во Франции в аналогичных случаях. Эти вопросы волнуют только академические круги, и притом, главным образом, ближайших сторонников и противников академической деятельности Вольфа.

Принимая во внимание такое положение вещей, мы не можем смущаться теми признаками сходства, которые можно найти между этим «просвещением» и эпохой Просвещения, – они остаются чисто внешними и поверхностными. Так, например, отмечаемый К. Фишером^[251] *утилитарный характер* философии Вольфа имеет в виду «пользу» совершенно иного рода, чем то социальное и политическое благодеяние, идея которого руководила французскими просветителями. К. Фишер сам точно определяет смысл этого утилитаризма в словах: «Тут философия считается не мудростью, носящей свою цель в самой себе, а средством для просвещения, просвещение средством для споспешествования человеческому счастью, искусство средством для морального воспитания». Обобщая,

можно сказать, что именно «моральность» и есть то, что определяет в конечном счете цель и руководящую идею немецкого Просвещения, в противоположность «социальности» и «политике» французского Просвещения.

В целом, во всяком случае, тот *прикладной и публицистический* характер Просвещения, о котором мы говорили в общей характеристике этой эпохи, обнаруживается и в немецком Просвещении. Несомненно, это обстоятельство должно отразиться и на отношении эпохи к истории, и оно, действительно, отражается. Как увидим ниже, в руках историков Просвещения в указанном узком смысле, т. е. находившихся под влиянием французских писателей, вырастает целое направление в истории и историографии, близкое к тем основным чертам, какие мы видели во Франции, но вносящее также нечто от себя. Эти новые оригинальные элементы состояли, с одной стороны, из «усовершенствования» методов и приемов французского Просвещения и идей английского эмпиризма, а с другой стороны, из «усовершенствования» лейбниевского рационализма в школе Вольфа. Конфликта, который возникает таким образом между эмпирическими и психологическими основами французского Просвещения и рационалистическими основами немецкой переделки, отражается на всей эпохе и не находит в ней сколько-нибудь заметного примирения. Скорее, напротив, можно сказать, он углубляется до таких крайних противоположностей, как Тетенс, с одной стороны, и Мендельсон, с другой.

Во французском Просвещении мы также отмечали наличие тех же двух элементов, но, 1, рационализм картезианства никогда не доводился до такой крайней степени, как у Вольфа и мог прекрасно уживаться не только с эмпиризмом, но даже с мистицизмом; 2, английский эмпиризм с его бэконовским принципом «пчелы» по отношению к «пауку» и «муравью» также представлял скорее благоприятную почву для восприятия некоторых идей рационализма. Настоящее обострение двух рассматриваемых моментов сказалось не во французском Просвещении, а в самом развитии английской философии. Юма можно считать в такой же мере представителем доведенной до конца одной из крайностей противоположения, эмпиризма, как и представителем попытки примирения или «преодоления» этого конфликта. Еще в большей мере той же задачей задается философия «здравого смысла». Только «усовершенствование»

этих попыток у Канта приводит к разрешению конфликта и на немецкой почве. И только в одном отношении Кант является непосредственным продолжателем Просвещения в узком смысле, поскольку и для него «житейское благоденствие» остается в виде практического разума «приматом» над теоретическими стремлениями человеческого духа.

Но зато во всех остальных отношениях Кант именно обрывает уже нашедший себе питание на немецкой почве интерес к истории. Тут дело не только в антиисторическом духе его критицизма и в ограниченном математическим естествознанием понимании задач науки, но во всем складе и подготовке самого Канта. Исторические и даже историко-философские познания Канта, по-видимому, не далеко простирались за пределы того, что он извлек в школе, и у него не было материала, на котором он мог бы оценить значение исторического метода и понять смысл истории как науки, возможность ее особой методологии и философии^[252]. Тенденции самого Просвещения, как и немецкого рационализма в этом отношении остались от него скрытыми. Характерно рассуждение К. Фишера, который хочет все-таки найти у Канта «философию истории». «В задачу Канта, – пишет он, – не входило дать философию истории, он хотел только установить идею и тему последней согласно принципам своего нового критического учения. Он выбирает три момента, чтобы подробнее рассмотреть их, – из чего должно уясниться направление, по которому идет человечество; эти моменты суть «начало, цель и современность»^[253]. Справедливо, что в задачу Канта не входило дать философию истории, но странный характер должны носить «идея и тема», где есть «начало», «конец» и «настоящее» время, но нет только самой *истории*, ведущей от этого начала и до настоящего. Поэтому, если исторические элементы мировоззрения XVIII века через развитие самой науки истории и через идеи неогуманизма и «философии чувства» расцветают в философии романтизма и Гегеля, то происходит это не при помощи кантовского критицизма, а вопреки ему. Знаменательно также, что и в идеалистической метафизике историзм и философия истории выступают во всей полноте своих задач, как только эта метафизика освобождается от ограничительных для философии рамок, поставленных ей Кантом, главным образом, в определении функций самого разума.

Абсолютное недоверие Канта к *разуму*, утеря им, как я постараюсь показать, вольфовского *ratio*, было главной причиной полярности кантовских теорий по отношению к идее историзма; и только так открыто порвавший с Кантом абсолютный идеализм, с его культом разума, повернул интерес философии к истории, заставил увидеть в ней и философскую и логическую проблему. Если тем не менее наука истории развивалась и при влиянии кантовской философии, то развивалась она *несмотря* на «Критику чистого разума», – и это верно не только диалектически, но и исторически.

Определить ближе и положительно оставленное вольфовским рационализмом место для истории – оставалось одной из задач для его последователей. На почве чистой лейбнице-вольфовской философии были выполнены в XVIII веке ближайшие опыты логики и методологии исторической науки (Хладни, Вегелин) в контакт с ними, но под влиянием французской историографии шло развитие самой науки истории, а под влиянием возобновленного интереса к Лейбницу (по поводу вышедших в 1765 году *Nouveaux Essais*) зарождаются опыты философско-исторических построений и интерпретаций (Лессинг; Гердер). Никто, кажется, не понимал так тонко *дух* лейбнистической терминологии для своих собственных идей. Во всяком случае, в этом пункте Кант не похож на Коперника, который, совершив свое открытие, не стал называть землю солнцем, а продолжал солнце называть солнцем, а землю – землею. Терминологическая путаница, внесенная Кантом, обязывает относиться к рационалистической терминологии с особенным вниманием, чтобы в нее не были привнесены чуждые ей мотивы кантовского субъективизма. (На произвольность кантовской терминологии и на несогласованность ее с принятой терминологией особенно настойчиво и постоянно указывает уже Платнер. *Platner E. Philosophische Aphorismen. Lpz., 1793–1800. {3. Auf.} Thl. I, II; 1. Auf. 1776–1782.) {2. Auf. 1784. Thl. I (Thl. II не выходила). }*

ницевской философии, как Шеллинг, и никто не чувствовал так сильно необходимости восстановить этот *дух* в философии, как Шеллинг, от него идет *новая* эпоха в понимании истории, но *по духу* это есть продолжение традиций именно вольфовского рационализма. В 1798 году Шеллинг задался вопросом: «возможна ли философия истории?» и ответил на него: «философия истории не возможна», но *смысл* всей его аргументации, мне кажется, можно выразить в словах: *потому что возможна история*. Эта интересная статья Шеллинга, –

кантовская по смыслу вопроса и ответа, вольфианская, по смыслу содержания, – действительно открывает новый момент в истории нашего вопроса. Но чем дальше уходил от Канта немецкий идеализм, тем яснее становилось, что и философия истории возможна, пока не вышло так, как удачно характеризует Гармс: «Прежде было два вида наук, теперь только один, философия истории»^[254]. От катастрофического разрушения философии после Гегеля живой уцелела только философия истории, расцветшая и на новой почве «философии, отрицающей философию» (Фейербах), в виде грандиознейшей из объяснительных исторических теорий, теории исторического материализма. В тоже время сохраненные и донесенные до нас традиции платоновско-лейбницевской философии у Лотце^[255] подготавливали почву и для положительного развития собственной идеи историзма, как она вскрыта в историческом идеализме Эйкена и Дильтея. Напоследок и реставрированное кантианство оказалось вынужденным перейти от категорического отрицания истории как науки «единственно последовательным кантианцем» Шопенгауэром к ищущим опоры в этицизме Фихте скептическим и половинчатым теориям, не впускающим все же историю в «границы» научного объяснения (Виндельбанд, Риккерт).

Если Канта тем не менее некоторые считают завершителем эпохи немецкого Просвещения, то в высшей степени яркий свет проливает на отличие немецкого Просвещения от французского сравнение Канта с Контом, как завершителем французского Просвещения. Как уже было отмечено, Кант завершает в полном смысле слова дело, начатое Бэконом и продолженное Тюрго, д'Аламбером и Кондорсе, и как мы увидим еще, вносит своеобразный новый элемент в логическое истолкование науки истории. В целом Кант занимает переходное место, – если иметь в виду историческую последовательность немецкой философии, – но как завершитель эпохи Просвещения, он доводит до конца только некоторые своеобразные черты мышления, более характерные для упомянутой *берлинской* философии, но не для всего Просвещения в его целом и в широком значении этого слова. Но в то же время Кант, попав в колею английского эмпиризма, докатывается до конца и по дороге, проложенной Юмом, создавая и с этой стороны некоторую завершительную работу. Происходит это, быть может, от того, что французское Просвещение, несмотря на весь свой эклектизм и

дилетантство, все же было в основном и по тенденции единым устремлением, напротив, немецкое Просвещение в самых основах носило двойственность эмпирических и рационалистических принципов, и многообразие влияний как национальной философии, так и англо-французской. Поэтому Конт является *единым* завершением эпохи, а Кант завершает *ее* наряду с Гердером, Лессингом, Гумбольдтом и др. Не последнюю роль в этом различии двух Просвещений сыграл и характер «практицизма», – существенный признак, как было указано, Просвещения. В то время как французское Просвещение выступало с конкретными целями политического и социального реформаторства, немецкое Просвещение преследует неопределенные и расплывчатые цели морального благополучия, представления о котором, разумеется, бесконечно разнообразны^[256].

В общем, таким образом, немецкое Просвещение в широком смысле есть сложная смесь мнений и убеждений. «Во второй половине XVIII века, – говорит Целлер, – возник из смешения различных данных в философии эпохи элементов тот образ мыслей, который, поскольку он представляется в форме научной рефлексии, обыкновенно называют в более узком смысле философией немецкого Просвещения». Но если брать всю эпоху в целом и искать ее самородных корней, то они окажутся преимущественно лежащими в вольфовском рационализме. «Вольф, – констатирует Гегель^[257], – преимущественно в общем интеллектуальном развитии немцев приобрел великие, бессмертные заслуги; его можно прежде всего назвать учителем немцев. Можно сказать, что Вольф впервые приручил (*einheimisch gemacht hat*) в Германии философствование». Имея это в виду, мы должны проследить, как отражается философия рационализма на исторических идеях и на научной и философской разработке истории в немецком Просвещении. Таким образом, нам удастся обнаружить, в какой мере рационалистическая философия способствовала или затрудняла развитие исторического метода, и в каком направлении шла ее поддержка или обнаруживались со стороны ее препятствия к этому. Мы уже имели случай отметить, что априорно можно было бы ожидать, что рационализм так тесно связанный с *логикой* должен был бы натолкнуться и на проблему исторического познания. Последующее изложение покажет, что это предположение находит свое подтверждение в действительности.

2. В «Discursus praeliminaris de philosophia in genere», составляющем вступление к «Логике», а также своего рода *введение* ко всей системе Вольфа, последний различает три вида человеческого познания: познание *историческое, философское и математическое*. Познание фактов, или того, что есть, и совершается как в материальном мире, так и в имматериальных субстанциях, называется Вольфом историческим познанием^[258]. Его основой (fundamentum) или источником являются данные чувств или опыта (sensus vel experientia)^[259]. Философское познание не довольствуется установлением факта при помощи чувственного опыта, а ищет прежде всего разумного основания, которое может послужить, между прочим, и для объяснения факта^[260]. Наконец, математическое познание направлено на количественное определение вещей^[261].

Разумное познание оснований требует своего источника познания, но может быть также почерпнуто и из опыта, может быть «историческим познанием», а в таком случае последнее рассматривается как основа философского познания, которое поэтому должно особенно внимательно относиться к этой своей основе^[262].

Нужно с самого начала отчетливо уяснить отношение, в которое Вольф ставит различные «познания», и мы убедимся до какой степени несправедливо представление о рационализме, как об учении будто бы допускающем «выведение» всего знания действительности из отвлеченных положений рассудка, получаемых неопределенно априорным способом, чуть ли не врожденных, и т. п. Так представляют себе иногда «рационализм» «эмпирические» и «критические» противники его, и такое представление популяризуется подчас весьма почтенными авторитетами. Вот, например, Файхингер изображает рационализм или «догматизм», против которого направлялась критика Канта: «Познание должно приобретаться путем *чистого разума*, который является собственным *источником* познания и порождает познавательный материал из самого себя. Из лежащих в самом разуме прирожденных понятий и основоположений (*ideae innatae, ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι*) должно познавать *действительность* по прообразу *чистой математики*, «more geometrico», *дедуктивно*, путем *анализа* понятий, путем силлогистического *выведения*»^[263]. Между тем тот факт, что опыт есть единственный источник *расширения* нашего знания о *действительности*, для Вольфа так же ясен, как и для самого

крайнего эмпириста. Но Вольфу ясно еще и то, что не всегда ясно эмпиристу: наше познание не есть только *накопление*, но есть также приведение накопленного в порядок. Подлинное различие рационализма от эмпиризма и примирительных попыток, в род критицизма, только в понимании самого этого «порядка» и его источников. Если эмпиризм, опираясь на допущение необъяснимого и «вероятного» «единообразия» в чувственном опыте, хочет найти этот *порядок* путем «механического» сочетания повторяющегося и относительно устойчивого, то рационализм, напротив, обращается к *умозрительному* констатированию тождественных и самотождественных отношений, идеально или рационально, осмысливающих и упорядочивающих чувственно данную действительность. Таким образом, «единообразие действительности» эмпириков рационализм противопоставляет «порядок истины». С другой стороны, рационализм сопоставляется со всякого рода субъективизмом, психологическим или критическим. В обоих случаях, если субъективизм ищет *порядка познаваемого* в порядке функций познающего субъекта, то рационализм и здесь выступает с противоположением рационального и идеального «порядка истины». Истина, утверждает Вольф^[264], отличается от сновидения порядком. И потому истина есть не что иное, как порядок в изменениях вещей.

Таким образом, различие познания исторического и рационального, как чувственного и умозрительного, имеет в виду не только разные функции и разные предметы познания, но, строго говоря, это также познание *разного значения и разного смысла*. *Nam cognitio historica acquiescit in nuda notitia facti, in philosophica reddimus rationem eorum, quae sunt vel esse possunt, in mathematica denique determinamus quantitates, quae rebus insunt. Aliud vero est nosse factum, aliud perspicere rationem facti, aliud denique determinare quantitatem rerum*^[265].

Именно это различие и обуславливает сочетание разных видов познания, отнюдь не исключających друг друга. Такое соотношение не дает возможности проникнуть *априорно* в «историю» и раскрыть научный и философский смысл исторического изучения, а с другой стороны, оно же побуждает нас при всяком рациональном познании не терять «исходного пункта» умозрения, данного в самой действительности.

Историческое познание есть обычное познание (die gemeine Erkenntniss, cognitio vulgaris) и оно играет важную роль в человеческой жизни, но оно не достаточно для философа, который должен знать не только то, что есть и что возможно, но также основания и причины всех вещей. Его познание есть поэтому особое познание, философское (die Erkenntniss eines «Welt-Weisen»)^[266]. Мейер развивает определения Вольфа^[267]: для того, чтобы иметь рациональное познание вещи, необходимо, 1, иметь познание о вещи, 2, знать ее основание, 3, отчетливо знать связь вещи с ее основанием. Обычное познание может быть неотчетливым, тогда как рациональное (die vernünftige) должно быть всегда отчетливым; первое или вовсе не открывает нам оснований, или, если и открывает, то из них не могут быть выведены понятным образом вещи, рациональное познание отчетливо указывает основание и связь вещей с основаниями. «Обычное познание необходимо для рационального познания, или мы не можем никогда достигнуть последнего без первого. Природа никогда не спешит, она никогда не делает скачка. Для нас, людей, невозможно усматривать зараз вещи, их основания и их связь друг с другом. Невозможно стараться найти основание какой-нибудь вещи, пока мы не имеем познания о самой вещи. Основания скрыты глубже, и мы открываем их только тогда, когда познание вещи наводит нас на их след. Обычное познание относится к рациональному, как утренняя заря к светлому дню, оно должно, следовательно, предшествовать последнему. И это подтверждает также постоянный опыт»^[268]. Мейер допускает степени в самом рациональном познании и только более совершенное рациональное познание называет «ученым или философским» (eine gelehrte oder eine philosophische Erkenntniss), но, очевидно, это не меняет принципиально вольфовского разделения и оно остается типическим для всего рационализма XVIII века.

Согласно этим определениям различие между познанием историческим и познанием философским по источнику есть прежде всего различие между чувственным опытом и разумным основанием. Сообразно этому, названное разделение может быть выражено другой, параллельной парой признаков: это есть познание *эмпирическое* и познание *рациональное*. Но нужно заметить, что все же это – только параллелизм, а не синонимическая замена терминов, так как, с одной стороны, у Вольфа оказывается возможным эмпирическое познание

разумных оснований, а с другой стороны, ведь математическое познание также есть познание рациональное. Тем не менее очевидно, что центральным пунктом в проведении этих разграничений являются понятия *ratio* и *experientia*, т. е. те основные понятия, которыми обозначается само разделение нашего знания, как исторического и философского.

Прежде всего для правильного уяснения терминов как по отношению к термину *ratio*, так и по отношению к термину *experientia*, нужно иметь в виду следующее замечание: подобно тому, как у нас термины ощущение, представление и т. п. обозначают, с одной стороны, некоторый познавательный процесс и соответствующую «способность», а с другой стороны, некоторое содержание, обнаруживающееся с помощью этого процесса, так у Вольфа *ratio* обозначает и некоторую «способность» и то, что постигается с помощью этой способности, следовательно, *разум* и *разумное*, а *experientia* есть и *испытание* и *испытываемое*^[269]. Точно также допустимо, что, как например, процесс представления может быть направлен на содержание ощущения, разумное может быть получено в испытании, и *vice versa*, хотя, разумеется, границы такого обращения должны быть подвергнуты специальному анализу. Основание нашей интерпретации обнаружится в последующем само собою.

Определение того, что такое *ratio*, мы находим у Вольфа в его *Psychologia empirica*, где под разумом понимается способность узрения или усмотрения связи общих истин^[270]. Всякое наше познание может быть получено или *a posteriori*, это есть познание из опыта (*experiundo*), или *a priori*, это – познание из разума (*rationando*), или смешанное (*mixta*) из того и другого^[271]. Познание с помощью разума есть априорное познание, приобретаемое путем умозаключения из разумного основания^[272], причем разум остается чистым (*ratio pura*), если умозаключение делается только из *a priori* познанных определений и положений, и он перестает быть чистым, если в умозаключение вводится апостериорное познание. Следовательно, разум перестает быть чистым, когда к нему привходит опыт, *experientia*. Такое соединение разума и опыта есть *Connubium rationis et experientiae*^[273].

Experientia non est ratio, и в то время как разум есть познание априорное и, как следует из его определения, направляется на общее, опыт есть познание, получаемое в наших восприятиях, а так как мы

воспринимаем только единичное, то опыт есть познание единичного (*experientia singularium est*)^[274].

Из этих определений Вольф делает вывод, который указывает на отмеченный выше параллелизм: *Scientia ex ratione; historia ab experientia ortum trahit*^[275]. Вместе с тем мы получаем возможность установить 1, *логические* формы каждого из членов этого противоположения, 2, их *логическое* содержание («разумное» и «испытываемое»)^[276]. Именно наука состоит из доказательств, *демонстраций*, в которых мы утверждаем или отрицаем, т. е. из следствий, законно вытекающих из достоверных и прочных начал^[277], другими словами, из истин, получаемых путем умозаключения и содержащих в себе разумное основание, *почему* они истинны; таким образом, наука, получаясь из разума (*ex ratione*), обнаруживает через демонстрацию связь *общих истин*^[278]. Напротив, история, так как она сообщает то, *что есть или возникает* (*quae sunt atque funt*), нуждается в опыте, поскольку опыт есть познание *единичного*^[279].

Так обстоит дело, пока мы имеем в виду только психологическую сторону вопроса, рассматриваем *ratio* и *experientia*, как психологический *процесс*, но, по Вольфу, логика опирается не только на психологию, но и на онтологию^[280]. Эта двойственность оснований уже обнаруживается и в приведенных заключениях, поскольку в них речь идет о бытии и разумном основании. И вот, если мы перейдем к этой стороне вопроса, мы заметим, как рассматриваемый нами параллелизм начинает как будто колебаться. Самый переход Вольфа от разума (*ratio*, *Vernunft*), как способности усмотрения связи общих истин, к разуму (*ratio*, *Grand*), как разумному основанию, *почему* вещи суть и возникают, ясно выражается в его доказательстве положения, что философское познание есть познание разумное. Кто подготовлен, рассуждает он, в философском познании, тот замечает разумное основание того, что есть или возникает, именно связь вещей как в их сосуществовании, так и в их последовательности, следовательно, связь истинных общих положений или связь общих истин. Таким образом, доказываемся, что философское познание есть познание разума^[281]. Отсюда ясно, что философское познание есть для Вольфа разумное познание, поскольку оно усматривает заключенное в общих положениях разумное основание, выражающее связь сосуществования или последовательности, другими словами, усматриваемая нами связь

общих истин и есть не что иное, как *ratio* в качестве разумного основания. Но необходимо войти несколько глубже в рассмотрение того, что понимает Вольф под разумным основанием, имея в виду наш руководящий вопрос об отношении философского и эмпирического, resp. исторического. Философское познание имеет место потому, что, – как устанавливает Вольф, – *Ea, quae sunt vel funt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fant*. Здесь мы уже встречаем то определение *ratio*, которое остается на всем протяжении философских рассуждений Вольфа^[282]. Из сопоставления этого определения с определением разума, как способности, мы получаем два положения существенно характерных для рационализма Вольфа: 1, *Ratio* как способность, хотя и облакает предмет, на который она направлена, в определенную логическую форму выражения, именно в форму умозаключения, тем не менее есть способность умозрения, *непосредственного усмотрения*, *facultas intuendi seu perspicendi*, или, как определяет Вольф то же понятие по-немецки, *die Einsicht, oder das Vermögen... einzusehen, heisst Vernunft*^[283]. 2, Усматриваемая этой способностью связь общих истин (*nexum veritatum universalium, der Zusammenhang der Wahrheiten*) или связь вещей есть также *ratio* (resp. *ratio sufficiens*), т. е. то, *unde intelligitur, cur etc*. Отсюда ясно, что *усматриваемое разумом разумное основание есть усмотрение связи вещей, как необходимых истин*, так как эта связь есть тот источник, из которого для нас делается понятным^[284], почему вещи суть или становятся. Другими словами, *ratio* есть основание, из которого путем умозаключения выводятся определенные следствия. Но само это выведение, умозаключение, *ratiocinatio*, получение следствий из *ratio*, как разумного основания, совершается уже не с помощью способности *ratio*, а с помощью интеллекта, которого *ratiocinatio* составляет «третью операцию»^[285]. Само собою разумеется, что усматриваемая в *ratio* необходимая связь, не есть каждая отдельная частная связь со всеми вытекающими из нее следствиями при данных обстоятельствах и в данных условиях, иначе вовсе не нужно было бы того, что называется «доказательством». Мы признаем, что во всем доступном нашему сознанию такая связь существует, – это именно мы и выражаем в формуле *principium rationis (sufficientis)*, – и мы *усматриваем* ее в каждом факте и в каждой истине, подлежащей нашему рассмотрению, но раскрывается для нас эта связь во всех ее следствиях с помощью

дискурсии, и таким образом каждое наше положение оказывается сведенным к своему основанию, *gesp.* выведенным из него, т. е. объясненным и обоснованным^[286]. Другими словами, демонстрация в форме «умозаключений» показывает *explicite* то, что содержится в вещи *implicite*. Поэтому всякое априорное доказательство для рационализма должно рассматриваться как *аналитический* процесс.

3. Ближайшее уяснение того, что понимает Вольф под *ratio* само собою выдвигает вопрос о различии между *ratio* и *causa*. Приходится иногда встречать мнение, будто для рационализма характеристично отождествление этих понятий и выражение *ratio sive causa* считается для рационализма типическим. Опять-таки это обобщение теряет под собою почву, если иметь в виду Вольфа, который углубляет подмеченное Лейбницем различие обоих понятий, и для каждого из них указывает свою возможную сферу применения. Наиболее элементарное определение мы встречаем в немецкой метафизике Вольфа: «Если вещь А содержит в себе ничто, из чего можно понять, почему есть В, будет ли В нечто в А, или вне А; то то, что можно найти в А, называют *основанием* В: само А называется *причиной*, а о В говорят, что оно *основано* на А. Именно *основание* есть то, благодаря чему можно понять, почему нечто есть, а *причина* есть вещь, которая включает в себе основание другой вещи»^[287].

Различение, которое проводит сам Вольф, между разумным основанием и причиной, остается на первый взгляд довольно неопределенным, но оно уясняется значительно больше, если принять во внимание его онтологическое учение в целом. Общие указания его по этому поводу находятся в известном § 71 *Онтологии*, где он отмежевывает лейбницевское и свое понимание значения закона достаточного основания от положения схоластиков, *nihil esse sine causa*. Дело в том, по мнению Вольфа, что и те, кто не допускает в физике действия без причины, допускают тем не менее его без достаточного разумного основания. Так, например, признают, что магнитное притяжение должно иметь причину, но провозглашая ею присущую магниту силу притяжения, не считают нужным посредством этой притягивающей силы *понятным образом объяснить* магнитное притяжение (*ut per vim istam attracticem intelligibili modo attractionem magneticam explicant*); поэтому и Декарт, без сомнения, обладал ясным понятием основания, решив исключить из философии скрытые

качества, неизъяснимые понятным образом (*qualitates occultas intelligibili modo non explicabiles*).

Не нужно думать, что этим указанием на «отсутствие» в объяснении достаточного основания допускается *возможность* такого отсутствия. Речь у Вольфа идет, несомненно, об эмпирическом недостатке объяснения, который в идее не только может, но и должен быть устранен. «Отсутствие» здесь означает, что мы просто еще не нашли его или столь «небрежны» философски и научно, что не заботимся об этом. Таким образом, мы *еще не* знаем *ratio*, но наличность каузальной связи нам уже представилась, мы ее заметили, – хотя может быть и ошибочно, т. е. может быть мы случайную последовательность двух вещей приняли за их причинную связь, истинный (не иллюзорный) характер которой может быть установлен только через открытие внутренней и существенной связи, связи разумного основания^[288].

Таким образом, согласно этому разъяснению различие между обоими принципами сводится, по-видимому, к тому, что в понятии причины и в принципе: ничего нет без причины, утверждается, так сказать, голый, можно сказать, «феноменальный», детерминизм, тогда как центр тяжести в принципе достаточного основания переносится на уже подчеркнутое нами выражение *unde intelligitur*, требующее разумного, понятного, изъяснения замечаемой связи, как «внутренней связи». Может показаться, что такое разделение в конце концов носит лишь *психологический* характер и что само это различие касается не характера предметов, о которых идет речь, а только *степени* нашего уразумения необходимых отношений.

Но на самом деле разделение Вольфа идет глубже и носит несомненно *онтологический* характер. Разделение просто детерминированного и понятного связано с сущностью самих вещей и в конечном счете имеет в виду противопоставление *призрачного* и *истинного* в самих вещах. «Благодаря достаточному основанию, утверждает Вольф, создается различие между истиной и сновидениями, между истинным миром и иллюзорным (*Schlaraffenland*)»^[289]. Причина, поскольку она детерминирует лишь существование (*existentia*), еще ровно ничего не говорит, что касалось бы этого последнего противопоставления, и только разумное основание, давая *понимание* детерминируемого отношения, гарантирует нам его истинность. В

метафизическом аспекте это может соответствовать также противопоставлению феноменального и реального: чистая (временная) последовательность «вещей» как явлений не дает ничего кроме факта последовательности, и предполагаемая или постулируемая необходимость их связи есть отношение причинности. Внутреннее же единство, к метафизическому истолкованию которого мы приходим от идеального усмотрения единства феноменально разделенного, может и метафизически пониматься, как включение двух вещей (A – причина, B – действие) в *одну*. Нет надобности разъяснять, что «идеальная сущность» (*essentia*) этой *одной* вещи тогда может быть интерпретируема как субстанция.

В Онтологии Вольф очень ясно выражает это констатируемое нами противоположение существования и понимаемого разумного существования в следующем рассуждении: так как A есть достаточное разумное основание B , не поскольку оно существует, потому что в этом отношении A является предопределяющим для самого B , но поскольку через A может быть понято, почему B есть; то предопределяющее сообщает вещи, которую оно предопределяет, необходимость, абсолютную или гипотетическую, а разумное достаточное основание создает то, что получается возможным понятным образом объяснить, почему нечто есть^[290]. Смысл этого рассуждения, как видно из его пояснения Вольфом, в том, что, 1, причина может быть констатирована и там, где нет разумного объяснения, где, следовательно, разумное объяснение еще не найдено (что не исключает возможности обнаружения разумного основания и не только в причине), 2, объясняющее разумное основание относится к самой действительной истине. Мы можем констатировать наличие причин того, что существует, и в мире сказочном, но из них нельзя объяснить понятным образом, почему, когда полагается одно, должно быть другое, и роль разумного основания здесь, в мире сказочном, играет человеческая воля^[291]. Как, с другой стороны, – об этом еще будет речь, – можно констатировать разумное основание и в области чистой возможности, как лежащее в сущности, а не во внешней причине.

И если мы спросим, чего лишается здесь «мир» с уничтожением действия принципа достаточного разумного основания, мы увидим, что с ним вместе уходит та разумная необходимость, какая усматривается в вещах с помощью разума как нашей способности. Если мы в

«сказочном мире» (Schlaraffenland) станем делать выводы, принимая человеческую волю или произвол за разумное основание, мы можем разойтись с действительным повествованием, и во всяком случае будем иметь всегда выводы, лишённые значения действительной истины. Однако, таким образом мы только углубляем указанное выше противопоставление, но здесь нет еще бесспорного указания на его онтологический характер, так как и в приведенном расширении понимания разумного основания, мы как будто не выходим за сферу психологии. Нужное нам определение мы получим, если ближе и точнее назовем в самом существовании то, что противостоит истине его, существования, а таковым, очевидно, является только *кажущееся*, призрачное или иллюзорное существование. По собственному определению Вольфа, истина вещей, рассматриваемых в онтологии, противопоставляется сну^[292]. Наличие же той или другого определяется источником истины в вещах (*fons veritatis in rebus*, § 498), которым являются принцип достаточного основания и принцип противоречия. Во сне, – разъясняет Вольф, – все возникает без достаточного основания и остается место для противоречий, в истине вещей всякая вещь есть или возникает с достаточным основанием и здесь нет места противоречиям^[293].

Это противопоставление действительности и иллюзии дает нам ближе проникнуть в смысл того, что Вольф называет *ratio*. Из него видно, что разумное основание не только присуще «действительности», но само ее устанавливаешь как разумную и необходимую. Откуда следует, что, *a*, известное творчество в познании открыто признавалось «догматизмом»^[294], *b*, что действительность здесь должна быть понимаема шире, чем действительность нашего опыта, *c*, что для разумной сферы выделяется своя особенная область, можно сказать, область идеального предмета. Это видно уже из того, что Вольф констатирует разумное основание и там, где нет речи об опыте в собственном смысле, например, в области математики, которую, правда, Вольф не выделяет по специфичности ее предмета, но отнюдь не потому, что считает его эмпирическим, а именно потому, что у него и эмпирические предметы подлежат идеальному (рациональному) рассмотрению. Что касается указанной особой области «идеального», с внутренне присущим ей характером необходимости, то она очерчивается прежде всего, как область *сущностей* (*essentia* или

essentialia), которая и содержит в себе всякое априорно устанавливаемое разумное основание. Таким образом, разумное основание, усматриваемое в вещах, есть не что иное, как идеальная необходимость, дающая нам понять выводимые из нее с помощью умозаключения свойства и модификации вещей самой действительности. Такая идеальная необходимость, будучи основанием всего, что из нее выводится, сама естественно не может иметь основания^[295] и должна устанавливаться по иному принципу, – не достаточного основания, а тождества или противоречия. Однако такого рода идеальная необходимость всегда есть необходимость только *возможности* (possibilitas) (подчиненной принципу противоречия), но не *существования* (existentia sive actualitas). Для последнего требуется еще нечто, создающее свою необходимость в самой действительности, каковую роль и может играть причина, causa, связывающая понятие необходимости с понятием *зависимости* (dependentia). И в таком случае причина должна заключать в себе и соответствующее разумное основание.

4. Такая интерпретация вольфовского рационализма, невзирая на ее большую общность, кажется, расходится с распространенным пониманием Вольфа, и налагает на нас обязанность более детального обоснования, требующего в свою очередь пересмотра некоторых центральных вопросов вольфовской онтологии.

Исходным пунктом исследования мы примем понятие ens, с которым мы встречаемся, как с тем, что содержит в себе упомянутую необходимую связь, связь истин и само разумное основание.

Ens есть очень выразительный термин, и лучше всего его было бы оставлять без перевода, так как возможный его перевод через *вещь* или *нечто* не вполне адекватен, лишая указываемое ими содержание столь существенного для ens признака существования, и оставляя в этом содержании только указание на наличность, которая легко может быть понята как в смысле реальности, так и в смысле схоластических forma или quidditas. С другой стороны, перевод этого термина через «предмет» также не точен, так как в нем нет указания на заключающую в «предмете» *соотнесенность*, – так или иначе, но всякий предмет в конечном счете есть предмет по отношению к сознанию^[296]. Что же касается существенного для ens подчинения принципу *тождества*, то это есть необходимое требование и по отношению к «вещам», как

онтологической категории. Сверх того понятие предмета не включает в себя, в качестве существенного признака, существования и его возможности, что требуется определением *ens* у Вольфа^[297]. Наконец, старым переводом *ens* через «сущее» мы подходим ближе всего к выражению действительности и истинности того «нечто», о котором идет речь, и это надо признать очень существенным для *ens*. Этот момент выдвинулся уже выше, где мы убедились, что *veritas* (в противоположность *somnium*) есть существенный момент для *ens*, и кроме того Вольф совершенно общо утверждает: *omne ens est verum*^[298]. Момент существования также передается этим переводом очень хорошо. Но им скрадываются два других момента: 1, момент *возможного* только *ens*^[299], 2, момент множественности (*entia*), а вместе с ним привносится опасный момент теоретического истолкования «сущего», как реально сущего, в смысле чего-то лежащего «за пределами» или «в основе» и т. п. окружающего феноменального мира.

В силу сказанного, поэтому все же наиболее приемлемым для перевода *ens* остается «вещь» или «нечто»^[300]. Но необходимо помнить, 1, что термин «вещь» берется в самом широком его значении, так что допускаются, например, социальные вещи или психические и под., 2, что «вещь» указывает не на нечто лежащее *за* нашим действительным, окружающим нас феноменальным миром, а *в нем самом*. Эта «вещь» не противостоит явлению, как «вещь» от него принципиально отличная, напротив, она дается в нем самом; точно также ей не противостоит никакая «вещь в себе»^[301], она, как мы видели, как *ens verum*, противостоит только иллюзии. Итак, *ens* есть просто *нечто* действительное или возможное, что устанавливается по закону тождества и что подлежит как *принципиальному*, так и *специальному научному* рассмотрению^[302].

В виду важности этого понятия для правильного понимания рационализма я остановлюсь еще на некоторых разъяснениях Мейера. «Под *вещью* (*Ding*), – говорит он^[303], – понимают все возможное, поскольку оно может быть действительным, будет ли оно действительным или нет; или возможное, поскольку ему не противоречит действительность. Все, что есть вещь, возможно; а что возможно, есть также вещь». Но одно и то же возможно и называется вещью в различных смыслах. Если называть возможным что-нибудь,

поскольку мы его представляем себе, то нет нужды думать о действительности. «Но если мы называем вещью (ein Ding) что-нибудь всамделишное (eine Sache), то это делается по отношению к действительности, и мы называем его вещью, поскольку мы себе представляем что оно действительно есть или может быть. Чтобы еще лучше убедиться в том, что все, что возможно, есть вещь (ein Ding), достаточно только убедиться, что действительность есть реальность, которая не противоречит сущности, и стало быть возможна наряду с сущностью». Таким образом, термин *ens* или *Ding* является наиболее общим обозначением предмета онтологии, как основной науки (*Grundwissenschaft*), это, действительно, «ничто», что однако обладает положительным «реальным» признаком в противоположность *Unding*, «ничто», обладающему только отрицательными признаками^[304]. «Именно слово *Ding* столь общее выражение, что его можно приложить ко всему, что возможно. Следовательно, вещами можно называть не только субстанции и все, что имеет определение, но всякое определение, всякий предикат, могут быть также названы вещью»^[305].

В принципиальном анализе, направленном на это «ничто», раскрывается, что ему присущи сущность, атрибуты и модусы, — *quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet* (*Wolff Ch. Ont.* § 149).

Центральным понятием здесь является понятие *сущности* (*Essentia, Essentialia, Wesen*), — как мы увидим, оно именно является носителем разумного основания вещей и, следовательно, источником их внутреннего объяснения. По определению Вольфа, то в вещи, что взаимно не определяется, но и не исключается, называется ее существенными признаками и составляет ее сущность, например, для равностороннего треугольника — три стороны и равенство сторон^[306]. Так как существенные признаки не исключают друг друга, но и не определяются взаимно, то они даются нам прежде всего, лишь только дана вещь, следовательно, сущность есть первое, что дано нам о вещи, без нее вещь не могла бы быть^[307]. От постоянства сущности, без которой вещь не может быть, зависит постоянство того, что определяется сущностью. Сама вещь возможна благодаря сущности^[308] и поэтому последняя становится понятна для того, кто постиг внутреннюю возможность вещи. Так как в сущности вещи заключается разумное основание того, что постоянно присуще или может быть

присуще вещи, то она может быть определена как то, что прежде всего дается о вещи и в чем содержится достаточное основание, почему вещи, актуально или в возможности, присущи остальные признаки^[309].

Некоторое разъяснение к этому у Мейера представляется нам особенно ценным. Именно, все, что возможно, т. е. следовательно, всякое ens, имеет сущность и эта сущность состоит не в чем ином, как в одной только возможности вещи^[310]. Под сущностью он понимает те внутренние определения, которые во внутренних же определениях не имеют дальнейшего основания и из которых вытекают все другие определения^[311]. «Все философские исследования направляются на то, чтобы открыть сущность вещей. Лишь только найдена сущность какой-нибудь вещи, тотчас у нас открывается разумение и все прочее в вещи проясняется. Но пока сущность вещи для нас неизвестна, до тех пор мы находимся во тьме». И далее: «Сущность есть так сказать корень всей вещи; или источник, из которого проистекает все то, что встречается в вещи. В силу сущности всякая вещь есть то, что она есть и не что иное, и сущность есть преимущественное собственное определение, из которого вытекает все остальное. Сущность есть то, что иначе обыкновенно называют формой какой-нибудь вещи, если под этим не понимают просто фигуру тела». Но особенного внимания заслуживают предостережения Мейера против смешения сущности, с одной стороны, с поднятием «существа», а с другой стороны, с «логической сущностью», которая, по его в высшей степени справедливому замечанию, вовсе и не есть сущность. В виду важности этих разъяснений приведем их в собственных словах Мейера. «Под сущностью понимают, — говорит он, — иногда именно то, что называется вещью, когда, например, говорят: Бог есть бесконечное существо, а вещи в мире суть сотворенные сущности. Но мы понимаем под сущностью какой-нибудь возможной вещи совокупность ее существенных частей, или что то же, внутреннюю возможность ее». И затем: «Так как это понятие имеет сходство с сущностью, так как оно во всем нашем познании вещи составляет именно то, и выполняет то, что составляет и выполняет в самой вещи сущность, то некоторые называют его сущностью вещи, и притом логической сущностью. Но очевидно, что это понятие не может быть сущностью вещи, так как иначе сущность должна была бы находиться вне вещи, как понятие в уме думающего существа. Это первое понятие или на самом деле

представляет нам сущность вещи, или что-нибудь иное. В первом случае оно есть представление сущности, но не сама сущность; во втором случае это не есть даже представление сущности, не говоря уже о самой сущности. Что же выгадывают таким образом, деля сущность вещи на логическую сущность и реальную сущность? Первое не есть даже сущность. Некоторые деления звучат очень учено и глубокомысленно, но если рассмотреть их точнее, то они ничего не говорят. Было бы желательно, чтобы все науки могли освободиться от таких бесполезных вещей»^[312].

Нам нет надобности останавливаться также на определениях атрибута и модусов, нам нужно только уяснить, какое место занимает по отношению к ним *ratio* согласно положению, *si aliquid esse ponitur, ponendum etiam sit aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit*. Оказывается, что из того, что относится к сущности *ens*, в самом *ens* уже нет ничего, что можно было бы рассматривать, как разумное основание сущности, другими словами, для сущности – *нет никакого внутреннего разумного основания*, – это есть последнее, что можно сказать о «чем-нибудь»^[313]. Но зато поскольку вещь рассматривается сама по себе, она содержит в своей сущности основание как атрибутов, так и модусов; и то в вещи, основание чего, в конечном счете, не может быть сведено к сущности, должно иметь свое основание в чем-нибудь вне данной вещи. Отсюда проистекают некоторые различия в характере атрибутов и модусов, равно как и в характере необходимости, присущей им, как выражению необходимости, заключенной в *ens*, как истине (*veritas*) и как *ratio*.

Именно основание атрибутов заключается непосредственно в сущности^[314], но и основание модусов может заключаться в сущности, так что модусы в таком случае и благодаря этому сами входят в состав атрибутов. Для того чтобы ясно представить это, необходимо провести разделение между чистой возможностью модусов и выполнением (*complementum*, § 174) ее, т. е. между возможностью и существованием (*possibilitas* и *existentia sive actualitas*). Тогда разумное основание возможности их мы найдем или в других модусах или непосредственно в сущности, как и для атрибутов, а разумное основание актуальности – или в предшествующих модусах или в чем-нибудь (*in ente*) ином, т. е. в иной вещи, чем та, к которой мы относим рассматриваемые модусы^[315]. Сообразно этому возможность модусов, основание которых

содержится в сущности должна быть отнесена к атрибутам, а возможность модусов, основание которых заключается в других модусах, должна быть отнесена к числу модусов^[316].

Все сказанное мы позволим себе резюмировать в следующей схеме:

Ens	essentialia — ratio intrinseca nulla datur attributa — ratio in essentialibus continetur		
	modi	in possibilitate	ratio in essentialibus continetur (inter attributa referenda)
			ratio in modis aliis continetur (in numerum modorum referenda)
		in actualitate	ratio in modis antecedentibus continetur
			ratio in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, seu in ente externo* continetur

* Ibid. § 161: «*Entia illa, quae ab alio ente dato diversa sunt, externa appellamus, respecto nimirum hujus entis, quod modo quocunque ad ista referimus*».

Из этой схемы становится совершенно ясен смысл учения Вольфа о ratio, как о разумном основании, но ею вопрос не исчерпывается, так как именно последнее разделение оставляет еще открытым вопрос о роли и месте ratio в случае отношения двух или больше различных вещей. Этот же пункт совершенно недвусмысленно подсказывает уже, что именно в нем надо видеть переход к учению о причине, causa. Однако прежде, чем перейти к последнему, мы считаем полезным для ясности всего учения в его целом остановиться еще на анализе характера самого ens, поскольку оно является носителем той истины или необходимости, в которой лежит усматриваемое нами разумное основание.

Так как у нас речь идет об ens, о вещи, которая есть, то необходимость, подлежащая нашему рассмотрению, не есть необходимость in abstracto или необходимость логическая, а всегда есть необходимость самой вещи в ее возможном существовании. Относительно же вещи, на основании положения, непосредственно вытекающего из принципа противоречия, что A не может в одно время

быть и не быть, мы можем утверждать, что, пока вещь есть, она необходимо есть^[317]. Принцип же разумного основания раскрывает нам сверх того, дает нам понять, почему вещь необходимо есть, пока она есть (§ 289). Однако эта необходимость не вытекает, как можно было бы думать, из разумного основания, а, как мы уже видели, эта необходимость есть предопределенность или детерминированность *B* через *A*, разумное же основание дает только понять, почему *B* существует благодаря *A* (§ 321), т. е. разумное основание есть как бы *смысл*, заключенный в необходимости детерминации. Во всяком случае несомненно, что не разумное основание есть источник этой необходимости (§ 320), а, напротив, он обнаруживается или может обнаруживаться только там, где есть уже необходимость. Мы видели, что разумное основание в конечном счете, пока речь идет о нем самом по себе, есть не что иное, как сущность, так что усмотрение разумного основания всегда предполагает усмотрение сущности. И на этом можно было бы остановиться, если бы не оказалось, что разумное основание может быть усмотрено и *ab alio, externo, ente*. Но такое расширение источника разумного основания есть также указание на какой-то другой род необходимости, не лежащий в сущности, а лежащий в определяемости вещи *другой* вещью. Иными словами, в двояком рассмотрении вещи, как *вещи в себе*, или, как вещи в ее определяемости другой вещью, лежит источник разделения самой необходимости, а следовательно, и характера разумного основания.

Именно рассмотрение вещи в себе или абсолютно (*res in se aut absolute*) приводит к *абсолютной необходимости*^[318], а рассмотрение ее при данных условиях (*sub data conditione*) или *in hypothesi* приводит к *необходимости гипотетической* (§ 301–302). Таким образом, та необходимость, которая проистекает из сущности вещи, есть необходимость абсолютная, а та, которая получается из какого-либо иного источника, есть необходимость гипотетическая^[319]. Руководствуясь приведенной нами схемой, не трудно проследить дальше, *в каком месте* возникает этот вопрос о новом источнике необходимости, и *как* он возникает. Очевидно, что сущность вещей (*essentiae rerum*), равно как и атрибуты (*attributa rerum*), абсолютно необходимы; точно также и возможность модусов, поскольку их разумное основание заключается в сущности или атрибутах^[320]. Но поскольку их разумное основание имеет и другое происхождение, их

необходимость тем самым становится гипотетической, даже, что касается возможности их (§ 306–307). Что же касается существования их или актуальности, то здесь вопрос усложняется, так как возникает проблема, может ли вообще существовать такая вещь, *ens*, в сущности которой содержалось бы разумное основание ее существования, так как только при этом условии можно было бы говорить об абсолютной необходимости существования вещи. Вольф в другом месте, в естественной теологии, доказывает, что только существование Бога имеет разумное основание в его сущности, и, следовательно, только ему можно приписать разумную необходимость существования^[321]. Но тогда вопрос о разделении *entia* с точки зрения необходимости их существования, имеет только теоретическое значение, нисколько, впрочем, не теряющее своего значения для решения нашего вопроса о другом источнике необходимости.

Как показывает та же схема, его надо искать в наличности *другой* вещи. Отсюда и получается возможность говорить о вещи необходимой, *ens necessarium*, существование которой необходимо, и которая имеет разумное основание его в сущности, и о вещи случайной или контактной, *ens contingens*^[322], разумное основание которой лежит вне ее, в другой вещи^[323]. Так, например, теплота камня, вызванная солнечными лучами, есть необходимость гипотетическая; люди, происходя от родителей, суть вещи случайные; и т. п. Возвращаясь к положению, с которого мы начали, что всякая вещь, пока она существует, она необходимо существует, мы теперь можем внести в него большую точность, сказав, что, поскольку речь идет о случайной, контактной вещи, ее существование только гипотетически необходимо (§ 316). Но принимая еще во внимание, что абсолютная необходимость существования, как вытекающая из сущности, присуща только Богу, мы вправе сказать, что всякое конечное и эмпирическое существование – только гипотетически необходимо, т. е. определяется другой вещью или зависит^[324] от другой вещи.

5. Только таким образом мы подходим, наконец, к понятию причины, *causa*. Случайная вещь имеет разумное основание своего существования в другой вещи, ее существование, следовательно, зависит, от этой последней, которая поэтому и рассматривается, как ее источник (*principium*), но источник существования и есть, по Вольфу, не что иное, как *причина*. Поэтому у него появляется положение,

которое гласит: то, что существует случайно, вызвано некоторой производящей причиной^[325]. Необходимо проследить, как выводится у Вольфа само понятие причины.

Источником или *началом*, по Вольфу, называется то, что содержит в себе разумное основание другого^[326], т. е. это есть некоторое *ens* (ср. § 951), которое содержит в себе разумное основание другого *ens*, например, отец есть источник сына, теплота солнца – источник жизни растений. Но, как мы видели, поскольку речь идет о разумном основании, оно может быть основанием возможности и основанием существования, сообразно этому производится и деление источников, содержащих в себе эти различные виды основания. Начало, содержащее в себе разумное основание возможности, есть *источник бытия*, а содержащее в себе основание существования, или актуальности, есть *источник возникновения*^[327]. Разумное основание возможности, как мы знаем, содержится в сущности, поэтому сущность и есть источник бытия, например, сущность камня есть источник того, что камень может воспринимать в себе теплоту, т. е. это есть источник бытия теплоты в камне. Но для того, чтобы эта теплота существовала *in actu*, камень должен подвергнуться действию огня или солнечных лучей. Следовательно, в то время как сущность есть источник бытия модусов, другие предшествующие модусы и вещи отличные от данной суть источники возникновения модусов^[328].

Наряду с этим разделением источников Вольф дает другое, по которому *внутренний* источник, как то, что существует в начавшемся, отличается от *внешнего* источника, как того, что существует вне начавшегося^[329]. Так например, *principium essendi* дома есть материя, из которой он был сооружен; благодаря материи он стал возможен и, если ее уничтожить, то уничтожится и дом; она существует в нем и составляет его *внутренний* источник. Архитектор, *principium fendi* дома, благодаря которому дом сооружен *in actu*, существует вне дома и составляет его *внешний* источник. Приводимый Вольфом пример достаточно ясен сам по себе, но его сопоставление этого разделения с предшествующим может вызвать недоразумение, будто оба эти деления вполне соответствуют друг другу. Однако, если бы это было так, Вольф не преминул бы сам на это указать. Для правильного понимания соотношения этих делений следует не упускать из виду общего определения, по которому источник есть то, что заключает в себе

разумное основание *другого*. Следовательно, материя только в разных смыслах может быть признана источником бытия и источником внутренним. Именно, как источник, заключающий в себе возможность *другого*, она сама есть другое ens, но в то же время она находится в числе essentialia дома, т. е. один раз она выступает в своем эмпирическом значении, другой раз – в идеальном. А потому разделение источников на внутренние и внешние должно понимать прежде всего в эмпирическом смысле, тогда как в частности principium essendi может иметь и прежде всего имеет значение идеальное^[330]. Это различие необходимо ясно понять, чтобы не впасть в недоразумение при понимании следующего засим определения причины.

Причина, по Вольфу, есть источник, от которого зависит существование другой отличной от источника вещи, причем как существование вообще, так и данное определенное существование^[331]. Например, существование дома зависит от архитектора, который является вещью отличной от дома, и потому называется его причиной; но и материя, из которой строится дом, включает в себе разумное основание его существования, следовательно, она есть источник дома, и следовательно, существование его зависит от нее как от причины. Но так как принцип может быть внутренним или внешним, то соответственно и причины различаются как внутренние и внешние. Архитектор – внешняя причина здания, материя – внутренняя (§ 882). Когда мы имеем дело с совокупным действием нескольких причин, т. е. когда существование вещи зависит от многих других вещей (a rebus pluribus aliis), мы говорим о причинах, как *сопричинах* (concausae § 885), причем они или относятся к различным родам (архитектор и материя как сопричины здания: архитектор – действующая причина, материя – материальная) или к одному роду (архитектор и рабочие – к действующей причине).

Нет необходимости входить в дальнейший анализ вольфовского учения о причине в ее отдельных видах; сказанного достаточно, чтобы убедиться, как в принципиальном различении у Вольфа понятий разумного основания и причины, так и в том действительном отношении, связи, которая между ними существует. Последнее Вольф сам коротко формулировал с исчерпывающей ясностью. Причина, как источник, содержит в себе разумное основание существования вещи, но это не значит, что понятие причины – шире понятия рационального

основания, так как последнее заключается, с другой стороны, в сущности вещи. Но именно по этим же соображениям нельзя сказать, что разумное основание – шире причины. Тем более нельзя утверждать между ними тождества: это понятия двух различных родов. И только, поскольку причина есть источник, т. е. содержит в себе разумное основание, можно говорить, что *применение* разумного основания *шире*, чем применение понятия причины. Другими словами, поскольку разумное основание является источником *объяснения*, мы должны строго различать два вида последнего: *из сущности* и *из внешних вещей*^[332]. Объяснение «из других вещей», следовательно, постольку имеет место, поскольку в причине содержится разумное основание, и такое объяснение может быть названо также каузальным объяснением, так как разумное основание, заключающееся в причине, Вольф по примеру схоластиков называет *causalitas* (§ 884, например, в архитекторе как причине здания, каузальность составляет действия его ума, образующие идею здания, равно как и внешние его действия, направленные к осуществлению этой задачи; атрибуты и сущность материи, из которых постигается возможность сооружения здания, также – *causalitas*). Итак, рассматриваемое нами отношение формулируется следующим образом: разумное основание, почему причиняемое существует, или определенным образом существует, содержится в причине, следовательно, под понятием причины понимается, почему существует причиняемое, или существует определенным образом (§ 883).

Общие результаты сопоставления учения Вольфа о *ratio* и *causa* представляется нам возможным формулировать в следующих положениях:

Ratio указывает на наличность необходимой связи, связи в самой истине, *causa* имеет место и в случайном, в области фактического; *ratio* указывает на предопределение (*determinatio*), *causa* – на зависимость (*dependentia*); *ratio* обнаруживается в сущности самой вещи, *causa* – вне ее, в другой вещи; *ratio* содержится в источнике, *causa* сама есть источник; *ratio* может содержаться в *causa* (*causalitas* – схоластиков), но не *causa* в *ratio*; *ratio* есть принцип объяснения, *causa* – действия, цели, формы и материи; *ratio* есть объяснение само по себе, *causa* только постольку, поскольку в ней как источники есть *ratio*; *ratio* имеет свой коррелят в *ratiocinatio*, *causa* – в действии; *ratio* характеризует

философское познание, *causa* – эмпирическое; *ratio* требует для своего раскрытия деятельности интеллекта, *causa* – опыта; *ratio* есть «идея», содержащаяся в вещи, *causa* – сама вещь; *ratio* постигается априорно, т. е. аналитически, *causa* – апостериорно^[333]; *ratio* указывает на идеальный момент возможности, *causa* – на эмпирическую действительность.

Для правильного понимания смысла этих сопоставлений следует иметь в виду, что ни одно из них не имеет абсолютного характера, а скорее указывает противопоставление в тенденции вольфовского разделения *ratio* и *causa*. Наиболее ошибочным поэтому пониманием было бы то, которое захотело бы гипостазировать оба понятия, как характеристики *двух* оторванных друг от друга миров, – представление, которое ведет за собою обычный упрек рационализму в том, будто он ставит своей задачей «выведение» отношений действительного мира из априорных положений разума. Напротив, если иметь в виду совершенно *общее* определение *ens*, из которого исходит Вольф, необходимо признать, что *ratio*, как разумное основание, усматривается нами не только в области идеальных отношений и построений, но *и в области действительности*. Оставляя область идеальных отношений и предметов, можно прямо сказать, что *ratio* как способность есть не что иное, как обнаружение идеального, разумного, момента в самой действительности, следовательно, в понимании или уразумении. Требование понимания отношения вещей через усмотрение основания, которое одна вещь имеет в другой, – один из существенных признаков рационализма. Заслуга Вольфа, как общепризнанного интерпретатора рационализма, в том, что он сумел это показать с наибольшей ясностью. Говоря коротко, сущность рационализма, как она обнаруживается в учении Вольфа о *ratio*, – и в отличие от панлогистического рационализма, – не столько в том, что для него разум действителен (психологически), сколько в том, что действительность – разумна. И в этом нужно видеть *принципиальный, положительный, объективный и трансцендентальный*^[334] характер этой философии.

Конечно, и сам психологический разум для Вольфа действителен, потому что в нем также раскрывается трансцендентальная разумность, т. е. психологический разум, как предмет, заключает в себе предметное разумное основание, так как для иного утверждения действительности

разума не нужно быть непременно рационалистом. При таком широком определении трансцендентальной философии необходимо признать, что критицизм Канта, – как и всякий *субъективизм*, – чрезмерно суживает и даже искажает ее подлинные задачи, видя разумное основание действительности в способах ее познания, и таким образом лишая сам разум разумного основания действительности и, следовательно, разумной же связи его с последней. Выткать *из себя* разумное основание для действительности, значит, отказать *себе* в том разумном основании, которое присуще всякой действительности. Этого достигает кенигсбергский Коперник, но это было чуждо Вольфу. Вольфа можно упрекнуть в том, что он бросил проблему в самом ее начале, ее постановку принял уже за решение, поэтому он не видел ее трудностей, но зато в ней не было того внутреннего противоречия, с которого начинает Кант, колеблющийся между полным иллюзионизмом и двойным дуализмом (феномена и вещи в себе, формы и материи).

Итак, проблема отношения разумного и действительного остается у Вольфа еще открытой, но несправедливо было бы не ценить или слишком низко оценивать рационалистические принципы, как предпосылки для разрешения этой проблемы. Одна сторона этой проблемы должна быть в особенности выдвинута, так как она именно составляет тему наших исследований. Насколько при любых предпосылках отношение «общего идеального» и «общего эмпирического» кажется постижимым, хотя бы через тот *terminus medius*, который дается в самом обозначении их, постольку для любых философских предпосылок является критическим моментом отношение идеального к конкретно-целостному и, следовательно, единичному. Несмотря на самые ожесточенные нападки, которые с этой стороны пришлось выдержать рационализму, есть основания утверждать, что его предпосылки являются для этой проблемы самыми благоприятными, и это прежде всего с *методологической* точки зрения.

Рационализм со своим учением об *essentia* и *ratio* не нуждается в искусственных психологических теориях «обобщения», которое будто бы является источником и основой *научного* познания. Через понятие *ratio* рационализм так же устанавливает нужную для научной работы «внутреннюю связь» конкретного и индивидуального, как и общего. Объяснение поэтому не необходимо должно быть «выведением из общего», но оно должно быть необходимо констатированием внутренней связи, – конкретной ли или общей, – вопрос второй, а на

первом месте *существенной*. Объяснить, следовательно, значит, увидеть в существенной и разумной связи, а вопрос о «повторяемости», «закономерности» и пр., появится только как спецификация самой связи.

Принципиально это ясно из всего учения о *ratio*, корнем которого является, уже подчеркнутое мною, указание Вольфа на то, что в тех случаях, когда *ratio* заключается не в *essentia*, а в *другой вещи*, причинное отношение двух вещей осмысливается через разумное основание лишь при условии постижения этих двух вещей в их *единстве*. Разорванность и разобщенность эмпирической действительности, таким образом, преодолевается как простая иллюзия. Разрозненность эмпирической данности не есть для нас какой-то фатально непреодолимый дефект познания: его разумное устранение – в разумном же истолковании действительного многообразия. С другой стороны, это осмысление эмпирического многообразия не есть удаление от него в мир отвлеченно-общих построений, как учат иногда в современной философии, а есть прямой путь к конкретной истине самой действительности.

Если мы возьмем крайний пример «случайности», «чудо», то и здесь серьезные апории встречаются только для *эмпиризма*, который теорией «вероятности» пытается устранить истолкование всей эмпирической действительности в порядке «чудесного». Напротив, рационализм, поскольку он в «случайности» чудес готов видеть также эмпирическую действительность, обязан и для «чуда» найти свое разумное основание^[335]. Понятно поэтому, как вся область «фактов», единичного или *исторического*, оказывается также областью разумного основания. Быть может, мы здесь не найдем «естественного» или точнее «естественно-научного» объяснения, как объяснения, довольствующегося одной внешней каузальной последовательностью, лишь бы была на лицо «повторяемость», и наверное мы не найдем в этих объяснениях того «предвидения», которое в прагматическом действовании завершает, по представлению эмпиризма, всякое научное знание и тем сообщает ему всяческую ценность. От этого мы лишимся «законов» исторического, но зато, несомненно, мы найдем внутреннюю объяснительную связь соответственных фактов, которая, во всяком случае, по своему методологическому качеству не ниже естественно-научной, так как, в конце концов, обе останутся «гипотетически

необходимыми». Следовательно, в общем итоге не что иное, как ratio есть гарантия одинаково как общего, так и исторического познания. Как утверждает Лейбниц, Omnia quae certe cognoscimus, vel demonstrationibus, vel experimentis constant et in utroque dominatur^[336] ratio. Nam ipsa ars instituendi experimenta, iisque utendi certis rationibus nititur, quatenus scilicet a casu sive fortuna non pendet^[337]. Так ставится проблема в рационализме и эта постановка уже предполагает путь ее решения. Вольф дальше не двинулся, и как мы еще покажем, внес при истолковании этого вопроса лишние затруднения и препятствия, но все же в вольфовском рационализме решение проблемы не остается без движения. И нужно найти способ умертвить рационализм, отняв у него ratio, чтобы исчезли названные благоприятные условия для всякой методологии, а в частности и для методологии исторического познания.

6. Теми недоразумениями, которые обычно связываются с интерпретацией рационалистической философии, – и которые начинают приобретать силу традиции, – мы обязаны в значительной степени недостаточному пониманию учения Вольфа как со стороны его последователей, так и со стороны его противников. Наиболее опасным в этом отношении является тот уклон мысли, где теряется предметное значение разумного основания, и где «субъект» провозглашается подлинным началом философии. Философия Канта, поэтому есть самый живой источник всякого рода заблуждений, связанных с таким направлением мысли. Но ограничивая свое внимание исключительно только принципом разумного основания в рационализме, и суживая соответственно всю проблему рационализма, мы склонны видеть источник искажения онтологического смысла этого принципа, как он дан у Вольфа, с одной стороны, в критике Крузиуса, а с другой, в интерпретации Дарьеса, – в особенности, конечно, последнего^[338]. Но наибольшее влияние имело мнение Канта, воспринятое им, вероятно, от того же Дарьеса и Реймаруса, но развитое им еще дальше, – мнение Канта, еще больше затемнившего вопрос внесением в него сомнений Юма и категорическим одобрением неудачной идеи, будто принцип достаточного основания имеет исключительно *логическое* значение. Одним ударом Канту удалось достигнуть двух результатов: 1, разумное основание было изъято из *действительности*, 2, уничтожилось *объяснение из сущности* и оставалось только объяснение из внешних причин.

Вопрос об объяснении является центральным вопросом в логике эмпирических наук, поэтому мы считаем позволительным остановиться подробнее на выяснении того, как в современную историю философии проник неправильный взгляд на учение Вольфа о разумном основании.

В «Nova dilucidatio» Кант, следуя Крузиусу, называет принцип достаточного основания принципом определяющего основания (*pr. rationis determinantis*) и различает два вида его: *ratio antecedenter determinans* и *ratio consequenter determinans*^[339]. Первый вид основания можно также назвать *ratio Cur sive ratio essendi vel fendi*, второй – *ratio Quod sive cognoscendi*. Если оставить в стороне неопределенное у Канта «vel» между основаниями бытия и возникновения, тонко различаемыми Вольфом, как основание возможности и актуальности, то кантовское разделение вполне совмещается с более углубленным разделением видов разумного основания у Вольфа, так как, хотя Вольф и не определяет прямо, – как Крузиус, – *ratio cognoscendi* через *ratio quod*, а определяет его как положение, из которого понимается истина другого положения^[340], тем не менее очевидно, что и для него действительным основанием познания должно служить *quod* положения. Но дальше, когда Кант устанавливает положение: *Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est* (*Ibid. Prop. VI*), Вольф с ним не согласился бы, так как, – как мы указывали, – такого рода возможность Вольф допускал для Бога^[341]. Но тут и обнаруживается, что Кант или не понимал, или игнорировал Вольфа, так как в своем доказательстве этого положения он обходит молчанием тот единственный, по Вольфу, случай, когда *ratio existentiae* может содержаться в *essentia*, а без всяких исключений отождествляет *ratio existentiae* с причиной, *causa*^[342]. Но *ratio* у него окончательно превращается в *causa*, когда он дает свое новое доказательство принципа достаточного основания, имеющее в виду между прочим устранить *petitio principii* Вольфа-Баумгартена^[343]. В королларии к положению, что все случайно существующее не может обойтись без основания этого существования, Кант устанавливает, что только случайное *существование* нуждается в определяющем основании и, следовательно, принцип достаточного основания не имеет столь всеобщего значения, чтобы мог простирается на всю совокупность *возможных вещей*^[344]. И, как явствует из дальнейших утверждений Канта (*Prop. XII*), его сфера совершенно совпадает с сферой изменения,

движения и взаимодействия, предполагающих реальное отношение причинности. Это ограничение, таким образом, устраняет *ratio*, заключающуюся в сущности вещи и вообще возможность объяснения из сущности: *ratio* относится только к области существования, *actualitas*, *все объяснения становятся по своему логическому характеру однородными, как формально однородны все причины и действия*. По поводу рассматриваемой диссертации Канта К. Фишер^[345] замечает, что «Кант различает основание познания и основание вещи, но в последнем он еще не различает основания и причины (обоснования и причинения), логического и реального основания», – это, может быть, и так, но несомненно, что Кант *уже* не различал разумного основания и причины. Поэтому более важным мы считаем не то, что, – как отмечает Фишер, – Кант приписывал реальному основанию логические свойства, а то, что он, – как видно из смысла всей его работы, – потому только и отвергает разумное основание, что отождествляет основание с причиной реальных изменений и движений. Т. е. это значит, что только потому, что *внутреннее* основание в субстанции не может вызвать в ней реальных изменений, оно вообще вычеркивается Кантом из определяющего основания, которое сводится, таким образом, всецело к действию *внешних причин*^[346]. Правильно или неправильно это метафизически, но *принципиальное* значение *ratio*, лежащего в *essentia* вещей таким образом во всяком случае теряется, и если *ratio*, как опустошенный термин, еще остается рядом с *causa*, то для него нужно отыскать еще смысл. *Ratio* как *ratio quod* – еще лучшее, как увидим, из возможных заполнений образующейся пустоты.

Следующий шаг Кант делает в своем сочинении об отрицательных величинах^[347], где он проводит различие между *логическим* и *реальным* основанием. Идея и смысл реального основания здесь очень напоминают сомнения Юма, но в неменьшей степени заметно здесь и то истолкование рационалистического учения о причинности, которое дает Юм^[348]. Смысл же этого истолкования сводится к тому что будто бы по учению рационализма следствие выводится из своего основания, как признак понятия из этого последнего, без всякой справки об опытной, онтологической или вообще предметной связи их. Что такое толкование не соответствует рационализму как он был заложен в учении Вольфа, видно из предшествующего изложения его учения, где ясно, что если что и выводится из *ratio*, то никак не «действие» и даже

не «следствие», а «умозаключение», *ratiocinatio*, т. е. *ratio* есть онтологический принцип, на котором покоится вывод, а не его большая посылка^[349]. Но для Канта, еще раньше утерявшего смысл вольфовского *ratio*, эта интерпретация оказалась очень подходящей, и он воспроизводит ее целиком, и как увидим, сохраняет ее до конца жизни. С другой стороны, Кант воспринял также то толкование вольфовского принципа достаточного основания, которое ему дали Дарьес и Реймарус, различая в нем метафизическое значение, которое, в конце концов, отождествляло *ratio* и причину, и логическое значение, которое совпадало с основанием познания^[350]. В результате Кант приходит к своему новому разделению основания на основание *логическое и реальное*^[351]. «Я понимаю очень хорошо, – говорит он, – как следствие устанавливается через основание по правилу тождества, потому что расчленение понятий находит его в нем». Так необходимость есть основание неизменяемости и т. п. «Но как нечто, – продолжает он, – может вытекать из чего-нибудь другого, но не по правилу тождества, это я очень хотел бы, чтобы мне разъяснили». Таким образом, вопрос о реальном основании формулируется в следующей «простой форме: как я должен понять, что, *потому что нечто есть, есть нечто другое?*» Было ли это действительно влияние Юма или это был естественный результат превращения онтологического принципа в формальнологический под влиянием того «чрезмерного количества таких переработок», среди которых «очень много легковесных и поверхностных», – как их характеризует Эрдман^[352], – это вопрос для наших целей в общем второстепенный. Для нас существенно только уловить, что именно у Канта резко запечатлелось то неправильное понимание вольфовской философии, которое перешло затем как традиция в историю философии. Повод же, уведший Канта от вольфовского понимания, как и от понимания Крузиуса, мы видим в том разделении, которое вводит эклектик Дарьес: «Все, что действует так, что нечто есть так и не иначе, то действует так, что нечто есть так и не иначе или в себе, или по отношению к нашему познанию. В первом случае я называю основание *метафизическим*, во втором – *аналитическим* или *логическим*... Метафизическое основание некоторые называют *синтетическим основанием*, и некоторые основанием вещи»^[353].

Имея в виду прежнее, примыкающее к Крузиусу, разделение Кантом определяющего основания на основание бытия и познания, можно предположить, что и здесь речь идет о том же. Но Кант находит теперь, что деление Крузиуса, – основание идеальное и реальное, – «совершенно отличается» от его деления, так как идеальное основание Крузиуса есть то же, что основание познания; «и тут легко усмотреть, – говорит Кант, – что, если я что-нибудь уже вижу, как основание, то я могу из этого вывести следствие. Поэтому, согласно его положениям, западный ветер есть реальное основание дождевых облаков, а вместе с тем идеальное основание, так что отсюда я могу узнать о них и наперед их предполагать. Но по нашим понятиям реальное основание никогда не бывает логическим основанием, и по ветру дождь устанавливается не вследствие правила тождества». Последнее утверждение Канта интересно и важно также в том отношении, что оно прямо исключает возможность предположения, что со «своим логическим основанием» он возвращается к вольфовскому *ratio*, так как, по Вольфу, *ratio* содержится в *causa*, Кант же их слишком резко разделяет. Вернее, как указано, вольфовское *ratio* теперь окончательно утеряно^[354].

Но что следует понимать под *логическим* основанием? Оно, следовательно, не есть реальное основание, т. е. не *causa*, не есть *ratio* и не есть основание познания! При таких условиях, на наш взгляд, оно вообще не имеет *никакого смысла*. Приведенные выше слова Канта дают повод еще думать, что логическим основанием он просто обозначает принцип тождества, но, по крайней мере, впоследствии, – он оба принципа различает. Например, в логике^[355] он помещает «положение достаточного основания», как самостоятельное положение наряду с «положением противоречия и тождества» и «положением исключающего (!) третьего». Здесь оно трактуется как «*общий формальный* критерий истины», каковой есть не что иное, как «общий логический признак согласования познания с самим собою», т. е. «при полной абстракции от всех объектов и всех различий их». Такое понятие формальной логики, как понятие абсолютно *пустое*, достаточно уже обнаружило свою бесплодность во всей послекантовской истории логики, нисколько оно не проясняет и поставленного нами вопроса: что следует понимать под логическим основанием? Вероятно, и сам Кант не ответил бы на этот вопрос, потому что он или просто отождествляет положение логического

достаточного основания с основанием познания, и притом определяет его совершенно так же, как определяет свой принцип познания Вольф, или оперирует с понятием *пустым*.

В полемической статье против Эбергарда^[356] Кант различает «логический (формальный) и трансцендентальный (материальный) принцип познания»^[357], давая им следующее определение: «*Всякое положение, должно иметь основание*, это – логический (формальный) принцип познания, который не стоит рядом с положением противоречия, а подчиняется ему. *Всякая вещь должна иметь свое основание*, это – трансцендентальный (материальный) принцип, который никто никогда не доказал из положения противоречия (и вообще из одних только понятий, без отношения к чувственной интуиции) и не докажет».

Ценные разъяснения к этому разделению можно извлечь однако не из названной статьи, а из переписки Канта с Рейнгольдом по поводу, впрочем, того же Эбергарда^[358]. Канта волновал собственно вопрос об априорных синтетических суждениях, которые Эбергард хотел обосновать на принципе достаточного основания. Кант весьма тонко уловил, что в таком случае его априорные синтетические суждения должны были бы превратиться в аналитические, т. е. вся его критика чистого разума потеряла бы свое значение. Способ защиты Кант избрал следующий: он настаивает на различии логического и реального основания, обнаруживает «очень обычный» у «фокусников метафизики» «вольт», состоящий в перескакивании от логического принципа достаточного основания к трансцендентальному принципу причинности, и приходит к выводу о необходимости иного основания для априорных синтетических суждений, чем принцип достаточного основания. Конечно, Кант прав, все его учение об априорных синтетических суждениях стоит и падает в связи со значением принципа достаточного основания^[359]. Но наша задача ограничена: извлечь из рассуждений Канта ответ на вопрос: что он понимает под логическим принципом достаточного основания? Следуя Канту, мы вынуждены совершенно общо коснуться также вопроса об априорных синтетических суждениях.

Априорность суждения означает, «что его предикат необходим»; выражение «синтетический» означает, «что предикат не составляет ни сущности, ни существенной части понятия, которое служит субъектом

суждения; так как иначе он был бы тождествен с субъектом, и суждение, следовательно, не было бы синтетическим». Связь, устанавливаемая не путем тождества, необходимо предполагает какое-нибудь основание; ошибки и смешения здесь возникают благодаря тому, что «логическое отношение основания и следствия смешивается с реальными отношениями». Таким образом, ясно, какое громадное значение приобретает для Канта разделение *логического* и *реального* основания: на нем покоится разделение суждений на аналитические и синтетические, оно является, следовательно, изначальным и принципиальным. В чем же оно состоит? «Основание, – говорит Кант, – следовательно, всегда должно быть нечто иное, чем следствие, и кто в основание не может привести ничего иного кроме самого данного следствия, тот признает, что он не знает (или в самом деле нет) никакого основания! А это различие или просто логическое (в способе представления – *in der Vorstellungsart*) или реальное (в самом объекте – *in dem Objecte selbst*). Понятие протяженного логически отлично от понятия делимого; так как первое, хотя и включает в себе второе, но еще сверх того кое-что. Но на самом деле (*in der Sache selbst*) все же между обоими есть тождество; так как делимость лежит все-таки действительно в понятии протяжения. Реальное же различие есть именно то, которое нужно для синтетического суждения. Логика, говоря, что (ассерторические) суждения должны иметь основание, вовсе не заботится об этом различии и абстрагирует от него, потому что оно относится к содержанию познания (*weil er auf den Inhalt der Erkenntniss geht*). Но когда говорят: всякая вещь имеет свое основание, то подразумевается всегда под этим реальное основание».

Итак, мы получили то же разделение, что в вышеназванной статье: логический (формальный) и трансцендентальный (материальный) принципы. Другими словами, разделение оснований само покоится на предпосылке, утверждающей принципиальное различие между логическим и трансцендентальным. Это различие, конечно, есть, но для нас важно, что Кант понимает под *логическим*? Когда он «суждение» противопоставляет «вещи», нельзя понять, как может быть основание какого-нибудь суждения в другом суждении безотносительно к предмету суждения, – по той простой причине, что суждение «ни о чем» есть *nonsens*. Суждение, как выражение, которое имело бы свое основание в другом выражении, безотносительно к смыслу выражений,

есть нечто до крайности фантастическое. Но, как я отмечал^[360], нередко мы *логические связи и отношения* толкуем как отношения в области «предмета вообще», но тогда основания наших суждений неизбежно остаются не только предметными основаниями, но и в конечном итоге своей первичной данности непосредственно данными. Между тем Кант настаивает на своем разделении, и область логики понимает, как область чистой формы^[361]. Но по поводу последней можно привести прекрасный аргумент Л. М. Лопатина^[362]: «можно сильно подозревать, что такого изначального дуализма понятий и воззрений в непосредственно мыслимом нами содержании не существует вовсе, и что они ни коим образом не могут представлять его независимых частей, из которых каждая довлеет себе и раскрывается для нас по своим особым законам». Итак, что же разуметь под *логическим* основанием?

Мимоходом, «nebenbei», Кант вводит^[363] еще одно различие в само реальное основание. Оно может быть «или формальным (интуиция объекта), как, например, стороны треугольника заключают в себе основание углов, или материальным (существование вещей)», то, что заключается в последнем называется причиной. Этим разделением однако Кант не воспользуется дальше, несмотря на все впечатление, которое должно произвести это разделение, в котором *формальным* реальным основанием оказывается «интуиция объектов», die Anschauung der Objecte. Дело в том, что ведь именно это формальное реальное основание, по Канту, и должно быть принципом его синтетических априорных суждений, а потому пример, который приводит Кант, особенно интригует. Это – тот самый пример, который приводится уже Вольфом, как пример «достаточного разумного основания»: Per *rationem sufficientem* intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit. – E. gr. Ex eo, quod quis sumit, triangulum tribus lineis contineri, intelligitur, quod tres habere debeat angulos. Разве не странно, что после полного уничтожения лейбнице-вольфовского принципа достаточного основания Канту приходится апеллировать именно к нему, и притом в рассуждениях, которые имеют в виду опровергнуть лейбницевскую же позицию Эбергарда? Но ведь это значит – нужно восстановить всю вольфовскую *онтологию*^[364]. Выход Канта прост: не признавая за ratio способности разумного усмотрения, как требуется определением Вольфа, Кант *свое* понимание приписывает также рационализму, и всю

онтологию объявляет логикой. Мы видели, какое существенное значение для учения о *ratio* имеет у Вольфа его разделение сущностей, атрибутов и пр. Вот, Кант и объявляет: «Как и вообще вся глава о сущности, атрибутах и т. д. просто относится не к метафизике, (куда ее внес вместе со многими другими Баумгартен) а только к логике». Почему же? «Так как логическая сущность именно то, что составляет первые *constitutiva* данного понятия, равным образом атрибуты, как *rationata logica* этой сущности, я легко могу найти путем расчленения моего понятия на все то, что я в нем мыслю» и т. д. А как раз перед этим Кант говорит: «это – очень обычная вещь, что фокусники метафизики, не успеешь оглянуться, делают вольты и перескакивают от логического принципа достаточного основания к трансцендентальному принципу причинности, и принимают последний, как уже заключающийся в первом». Но кто же сделал «вольт» от онтологической сущности к логической сущности? «Вся глава о сущности» и пр. говорит об *essentia entis*. Или *ens* также относится к логике, а не к онтологии? Но тогда мнимое «логическое основание» и есть онтологическое основание и никакого другого смысла в нем нет. Что касается, «вольта» от принципа достаточного основания к трансцендентальному принципу причинности, то, как показано выше, по лейбнице-вольфовскому догматизму именно в *causa* может содержаться *ratio*, а не *causa* в *ratio*, как у названных Кантом «фокусников».

Закключение, которое мы считаем себя вправе сделать на основании изложенного, состоит в том, что кантовское понятие *логического* основания лишено смысла и содержания. Отвергнув учение рационалистов о *ratio*, не зная, как следует его, Кант пошел своим собственным путем, чем и открыл *новую* главу в истории философии, и поставил теперь каждого в необходимость выбирать между ним и традиционной, в последнем источнике, платоновской философией. Когда Канту в силу полемической необходимости пришлось вернуться к вопросу, он вспомнил хорошо ему знакомого Баумгартена, но обнаружил то свое свойство, которое отмечает один из биографов его: неумение «вдуматься» в чужие мысли^[365]. Этим только, а не философскими мотивами, кажется мне, можно объяснить отношение Канта к интересующему нас вопросу^[366].

Наконец, в письме к тому же Рейнгольду, написанном неделю спустя после предыдущего письма^[367], Кант высказывается об основаниях суждений: «Но всякая истина суждения, поскольку она покоится на объективных основаниях, есть логическая истина, относится ли само суждение к физике, или метафизике... Но где речь идет исключительно об объективных определяющих основаниях суждения, там еще никто не делал разницы между геометрической, физической или метафизической – и логической истиной». Очевидно, здесь, «логическое» есть *нечто иное*, чем в предыдущих рассуждениях. Его значение станет понятным, если его сопоставить с вышеуказанным толкованием принципа достаточного основания в Логике Канта. Как критерий «формальной истины», в «совершенной абстракции от всех объектов», это, разумеется, пустое слово, но кантовские формулы: «истина суждения», «из истины следствия можно заключить к истине познания, как основания» и под. позволяют предполагать за этими выражениями еще *новый* смысл термина «основание», следовательно, *не* логический и *не* реальный, если держаться его прежнего разделения. Но это «смысл» весьма короткий: речь идет об «основании» *гипотетических суждений и выводов* с их двумя модусами. Такое определение роли закона тождества, достаточного основания и исключенного третьего, как принципов силлогистических выводов, соответственно, категорического, условного и разделительного, указывается, например, в Логике Мейера^[368]. Но оно только лишний раз свидетельствует, что логические выводы не могут обойтись без онтологических предпосылок. А хотя и кажется, что мы имеем дело с совершенно формальными выражениями отношения понятий, когда говорим: если истинно А, то истинно В, не касаясь вопроса о действительной истинности А, то все же под А мы разумеем «предмет вообще» или «всякий предмет». И как только мы переходим к *выводу* через утверждение: А – истинно, мы без онтологических оснований этого утверждения обойтись не можем. «Основания», на которые мы тут можем сослаться, и есть собственно основания познания, соответственно мы имеем дело с *pr. cognoscendi*. Еще раз: никакого *особого* логического принципа основания не существует.

На этом мы заканчиваем свой экскурс в кантовскую философию, который имел в виду показать, как возникло популярное по настоящее время, но неправильное понимание вольфовского рационализма. Оно

зародилось уже среди учеников Вольфа, но главным виновником того, что это неправильное понимание переходит в историю философии, является Кант, авторитет которого оказывает сильное влияние на историков XIX века, сплошь и рядом рассматривающих философию XVIII века в том освещении, которое ей дано Кантом. Существенными результатами всего этого мы считаем прежде всего искажение вольфовского понятия *ratio*, как разумного основания, исчезнувшего из философии XIX века. Вследствие чего и весь рационализм Вольфа получил ложное истолкование. Но в частности под непосредственным влиянием идеи математического естествознания воцаряется идея объяснения единственно из внешних причин и условий, как *повторяющихся* связей данного феноменального порядка. Наконец, реальное основание, как причина, *causa*, противопоставляется «логическому» принципу достаточного основания, который или должен пониматься, как принцип познания, *ratio quod*, или вовсе лишен смысла. Но самым поразительным фактом является то, что вольфовское *ratio* квалифицируется как *ratio cognoscendi*! Неудивительно, что после такой переделки к вольфовской философии устанавливается отношение, как к ничтожеству, которому история философии может уделить самое большее – несколько строк.

7. Я останавлиюсь только на двух примерах, где речь идет о *специальном* интересе к проблеме достаточного основания и причинности^[369].

Авторитет Канта был сильно подкреплён авторитетом Шопенгауэра, – «единственного последовательного кантианца». «Вольф, таким образом, – сообщает он^[370], – был первым, кто ясно отделил два главных значения нашего основоположения и противопоставил различие их. Тем не менее он устанавливает положение достаточного основания еще не в логике, как это делается теперь, а в онтологии. Хотя тут же, в § 71, он уже настаивает на том, чтобы не смешивали положения достаточного основания познания с положением причины и действия, тем не менее он еще не определяет отчетливо различия и сам допускает смешения, приводя здесь же, в главе *de ratione sufficiente*, § 70, 74, 75, 77, для освещения *principium rationis sufficientis* примеры причины и действия, мотива и поступка, каковые примеры, если бы он хотел сделать названное различие, должны были бы быть приведены в главе *de causis* того же сочинения. В

этой главе он опять приводит сходные примеры и здесь также опять устанавливает *principium cognoscendi* (§ 876), которое, хотя и не относится сюда, как рассмотренное уже выше, тем не менее служит для введения определенного и отчетливого различия между ним и законом причинности, которое следует в § 881–884». Читателю, проследившему предыдущее изложение мыслей Вольфа, станет сразу ясно, до какой степени превратно истолковал Шопенгауэр идеи Вольфа. Шопенгауэр совершенно не останавливается на вопросе, какие основания побуждали Вольфа излагать закон достаточного основания в Онтологии, а не в Логике, «как это делается теперь», и *без малейшего повода* со стороны Вольфа он отождествляет закон достаточного основания с *pr. cognoscendi*, объясняя тот факт, что этот принцип выделен в *самостоятельное* начало (§ 876), только «смещениями» самого Вольфа. Если бы Шопенгауэр смотрел здесь не глазами интерпретации, получившей распространение со времени Канта, он едва ли бы так легко мог расправиться с понятием *ratio*, как разумного основания, и едва ли бы он с таким удовлетворением констатировал, что именно со времени Канта, – как у его последователей, так и противников, – все тщательнее соблюдается кантовское разделение «логического (формального) принципа познания» и «трансцендентального (материального) принципа» причинности^[371].

Поразительным образом ошибку в понимании принципа достаточного основания, в качестве *pr. cognoscendi*, вслед за Шопенгауэром повторяет Кениг^[372], совершенно справедливо отмечающий, что пренебрежение (*Missachtung*) к немецким философам от Лейбница до Канта «фактически преувеличено». «Хотя Вольф, – говорит он, – понимает основания вещей, как нечто объективное, тем не менее он еще ясно различает в принципе основания также определяющие причины и показывает, что то, чем явление определяется реально, не всегда и не необходимо выражает вместе с тем основание (познания) его; если, например, допускают как причину магнитного притяжения магнитную силу, то этим еще не найдено его основание (*Ont.* § 71), и можно даже представить себе целый мир, в котором всякая вещь определяется причинами, но в котором ни для чего не существует основания объяснения». Приведенные нами выше цитаты из Вольфа не оставляют сомнения, что поставленное Кенигом в скобках слово «(познания)» или заимствованная им у Шопенгауэра

ошибка в толковании Вольфа или выдуманно им самим. Вследствие этого и нелепость, обнаруживающаяся в приведенных словах Кенига и состоящая в том, будто «основание познания» и «основание объяснения» – одно, не должна быть приписываема Вольфу. Источник таких недоразумений я вижу только в неудачной мысли Канта ввести его непонятную идею «логического основания». Это видно из дальнейшего хода рассуждений Кенига. Приписав Вольфу небывалое для него деление оснований, он говорит^[373]: «Строго говоря, по определению, всякий принцип есть принцип познания; если Вольф устанавливает последний сам по себе, то он подразумевает под этим очевидно (?) случаи *чисто мысленной связи* (в силлогизме), тогда как в основании других принципов логической связи лежит нечто реальное». Что же есть эта «*чисто мысленная связь*» (*rein gedanklicher Zusammenhang*)? Если это связь психологическая, то она *реальна*, формальная же логика знает в силлогизме только отношение рода и вида, вследствие чего аксиомой силлогизма и служит *dictum de omni et nullo*; попытка выйти за пределы узко-объемного отношения понятий всегда ведет к истолкованию «основания» вывода или как *causa* или как *ratio*. Поэтому всякое основание объяснения и есть в конечном счете *ratio cur*; основание же познания, также в конечном счете есть *ratio quod*. Каким же образом *ratio quod* может иметь иное значение, – в том числе и формально-логическое, – кроме *онтологического*, осталось тайной Канта.

В целом однако нужно признать, что ход мысли самого Канта, что касается вопроса о роли разума, остается законченным в *себе* и цельным. Если бы фактическое развитие Канта не показывало нам, именно на примере оценки *ratio*, как Кант с самого начала своей литературной деятельности оставался «слепым по отношению к идеям», со стороны Канта было бы только последовательно после его «коперниканства» занять негативное отношение к разуму. Одно из двух: или нужно «видеть» разумом или, кто не видит, тому остается отрицать его роль, как источника предметного познания. Кант выбрал последнее и с точки зрения «слепого к идеям» создал гениальную систему. Так прирожденный слепец может рассказать *свою* картину эмпирического мира. Недоразумения начинаются только с того момента, когда слепец выдает свое «миросозерцание» за действительное созерцание мира. Для Канта есть в конце концов только *один* источник – чувственность, для

Вольфа – также разум. Поэтому у Канта рассудок, как способность правил, получает свое основание в трансцендентальной апперцепции, и принцип достаточного разумного основания оказывается вообще вещью излишней и нарушающей целостность *субъективного трансцендентализма*. Напротив, разум, по учению Вольфа, усматривает разумное основание в самих вещах, *entia*, и принцип достаточного основания у него является наряду с принципом противоречия началом онтологии, и это последовательно для *объективного трансцендентализма*^[374]. Никто иной, как Вольф предложил переводить слово *Ontologia* (seu *Philosophia prima*) через *Grundwissenschaft* и было бы полным искажением его учения думать, что для него основной наукой является Логика. Как отмечает он сам^[375], только *дидактические* соображения побуждают его начать изложение системы с логики, напротив, *methodus demonstrativa* требовала бы, чтобы логика шла за онтологией и психологией. Соответственно он все-таки и в Логике первые вступительные главы посвящает разъяснению основных онтологических и психологических понятий. И именно потому онтология должна служить началом логики, что последняя излагает правила, которыми ум руководится при познании всякой вещи. Нужно изучить, поэтому каково то, с чем мы имеем дело при познании вещей, а это должно быть получено из общего познания вещи, которое почерпается из онтологии. Поэтому и оказывается, как мы уже видели, что у Вольфа «связь истин» покоится на «связи вещей»^[376], а усматриваемое разумом и развиваемое в умозакключениях разумное основание, заключенное в этой связи, есть источник *объяснения* самой этой необходимости, как проистекающей из сущности вещи.

Поэтому, не непоследовательностью, как думает Шопенгауэр, объясняется, что Вольф среди принципов помещает особое начало познания, *pr. cognoscendi*, а только сознанием того различения, которое вслед за Крузиусом заметил и Кант, различения между *ratio cur* и *ratio quod*. Последняя занимает у Вольфа очень скромное место, будучи разъяснена только в одном §^[377], но по всему смыслу онтологии, она и не нуждается в особом разъяснении, – для Вольфа достаточно только констатировать, что всякое познание *с чего-нибудь* начинается, т. е. с аксиом и определений или с опыта^[378]. Другими словами, это *начало* или *принцип* вовсе не есть основание, *Grund* или *ratio* или *causa*, а есть

источник познания. Сообразно этому об источнике познания может говорить либо психология, поскольку речь идет об участии субъекта в познании, либо онтология, определяющая entia во всех их видах и формах. Логика может только констатировать, что прямой объект ее изучения, *демонстрация*, всегда есть сведение данного положения к другому, в результате всего процесса, к началу. Но существенно, что если бы мы захотели в этом последнем увидеть также *род основания*, то это всегда было бы простое указание quod, вещи, истины, – как говорит Вольф, это было бы veritas propositionis alterius, т. е. ordo eorum, quae enti conveniunt^[379]. Никакого особого «формально-логического» основания просто-напросто не существует, – *всякое основание необходимо есть основание предметное*, есть ли это предмет эмпирический или идеальный, – это уже другой вопрос^[380], – не существует поэтому и принципа «логического» основания^[381].

Преращение ratio в чисто логическую форму тесно связано с устранением понятия сущности, как трансцендентальной формы, против чего, как мы указывали, предостерегал уже Мейер, и говоря, что логическое основание не есть основание, мы только парафразируем вопрос и ответ Мейера: «Что было бы приобретено, если бы разделили сущность вещи на логическую сущность и реальную сущность? Первое даже не есть сущность»^[382].

Остановимся еще на взглядах Мейера, что касается различия причин и оснований, чтобы убедиться в принципиальном единомыслии вольфовского рационализма в этом вопросе. «Должно отличать основание от причины, – говорит он^[383], – из познания причин достигается познание действительности вещей, из познания оснований – возможности. Причина только постольку связана с основанием, поскольку она может содержать в себе основание чего-нибудь другого, другой вещи»^[384]. Но вообще под основанием следует понимать «все то, почему вещь есть, почему она возможна, почему она действительна, почему она обладает именно такими, а не иными свойствами, почему она познается, и притом почему она познается так, а не иначе»^[385]. Нужно проводить ясно сознаваемое различие, чтобы можно было высказать положение, которое выставляет Мейер в другом месте^[386]. «Мы не говорим, что все имеет свою причину, так как мы различаем причины от оснований. Мы не говорим также, что все имеет основание вне себя, и мы не утверждаем просто, что все имеет основание

познания. Но мы говорим: все, что возможно, что бы это ни было и какими бы свойствами оно ни обладало, если оно только возможно, оно имеет основание, почему оно есть, будет ли это основание просто возможно или вместе с тем действительно, будет ли оно вне вещи или нет. Так нужно понимать это положение, если хотят видеть его во всем его объеме». Наконец, подобно Вольфу, и Мейер выдвигает на первый план Лейбница, впервые установившего подлинный смысл «разумного основания» в отличие от причины. Может быть, наибольшей отчетливости его мысль достигает, когда этот «догматик», по-видимому, без особенного страха перед угрозами скептицизма, просто, но совершенно справедливо заявляет, что принцип причинности *ложен!* «Итак, мы видим, что не всякое основание может быть названо причиной, и что это – два совершенно различных положения, когда говорят: все имеет основание и все имеет свои причины. Последнее положение – ложно, так как только действительные вещи могут иметь причину. Положение достаточного основания, таким образом, было известно древним не так, как его изложил господин Лейбниц, и у него нельзя, следовательно, оспаривать честь открытия этого основного положения человеческого познания»^[387].

Таким образом, Мейер приходит к трем коренным понятиям основания: всякий принцип содержит в себе основание, но это есть или основание возможности, или основание действительности, или основание познания. «В первом случае он есть *источник возможности*, во втором – причина своих следствий, в третьем – *источник познания*»^[388]. В особенности интересны те разъяснения, которые Мейер дает «основанию познания»; его разъяснение совпадает вполне со сказанным выше и окончательно уничтожает миф о «логическом основании». «Источником познания вещи является то, из чего мыслящее существо получает свое познание о ней. Источник возможности и причина вещи есть во всяком случае также источник познания ее. Всякий принцип вещи содержит основание ее. Из всякого основания можно познать следствия. Следовательно, всякий принцип есть вместе с тем источник познания. Бог есть источник возможности мира, а также причина его, но есть вместе с тем также источник познания мира. Сущность есть источник возможности действий вещи, а ее природа есть причина их. Всякий же знает, что философ может получить свое познание о действиях вещей из сущности и природы их.

Однако не всякий источник познания есть вместе с тем источник возможности и причина. Мир есть источник познания Бога. Но кто скажет, что он есть также источник возможности Бога и причина его? Общие основные истины в метафизике суть источники познания, из коих мы, люди, получаем наше познание вещей. Но было бы совершенно нелепо сказать, что они также источники возможности и причины самих вещей^[389]. Источники возможности и причины вещей суть основания самих вещей вне нашего рассудка, из которого они следуют, даже и тогда, когда они не представляются. Источники же познания, как такие, суть только основания вещей в нашем познании».

Из этого становится понятным, почему «догматическая», но *положительная* философия считала именно онтологию *основной наукой*, и какой здравый смысл вкладывался ею в само определение метафизики даже тогда, когда она определялась как «наука, которая содержит первые основания или первые основные истины всего человеческого познания»^[390]. Стоит подумать над приведенными различениями, чтобы понять, что «догматизм» имеет *разумные основания*, а «критицизм» начал именно с *софистической* уловки. «В чем, — спрашивает Мейер, — состоит *метафизическая истина вещи*? Мы говорим, — отвечает он, — в согласовании вещи с общими основоположениями человеческого познания, т. е. с положением противоречия и достаточного основания»^[391]. Какой смысл имеет эта формула у кенигсбергского Протагора, — всем известно.

8. Итак, поскольку для Вольфа *principium cognoscendi* есть то, *unde intelligitur quod*, постольку оно может быть также началом демонстрации. Но согласно его учению об *ens*, это *quod* есть или *ens* в своей, эмпирической модальности, или *ens* в своих *essentialia*. И то и другое требует своего объяснения, т. е. и в том и в другом нужно искать свое разумное основание. Отсюда легко понять, как всякое познание становится познанием эмпирическим или философским, есть *cognitio empirica* и *cognitio philosophica* или их *connubium*^[392]. Крузиус придавал значение тому, что основание познания может быть также и реальным основанием^[393], — с этим нетрудно согласиться, если под основанием познания понимать вещь, на которую указывают, как на источник высказываемого положения, и которая может, конечно, заключает в себе и основание высказываемого о ней. И вообще можно утверждать, что всякое разумное основание *может* быть началом познания, нельзя

только упускать из виду, что это положение *необратимо*. В таком смысле нужно, очевидно, понимать и замечание Вольфа: все положения, входящие в доказательство какого-нибудь положения, суть принципы познания, поэтому и принципы демонстрации обыкновенно называются просто *принципами*^[394]. Так выясняется теперь взаимное отношение *ratio*, как принципа объяснения, – все равно, лежит ли оно в *essentialia* или в *causa*, – с одной стороны, и принципа познания, с другой стороны.

Вместе с тем мы вернулись к поставленному нами вопросу об отношении эмпирического и философского познания, и можем теперь перейти ко второму понятию, существенному для решения нашего вопроса, понятию об опыте, *experientia*, учение о котором в значительной степени предопределяется всем вышеизложенным и может быть выражено теперь самым кратким образом.

Мы видели, что начало познания *может быть* разумным основанием, но не как такое и не как особого рода «формально-логическое» основание, а только постольку, поскольку, будучи *вещью*, *ens* (как *unde intelligitur quod*), оно может быть *также* онтологическим разумным основанием и может играть роль последнего в объяснении. В таком виде оно может служить началом всякой научной *демонстрации*, т. е. то положение (*propositio*), к которому мы в таком случае обратимся, как к началу познания, может быть посылкой соответствующего силлогизма^[395]. Вольфом совершенно точно устанавливаются те виды положений, которые могут служить посылками силлогизмов при демонстрации, и тем самым, следовательно, указываются положения, которые могут служить началами объяснения из разумных оснований и которые эвентуально могут быть и началами познания. Это именно – определение, несомненные опыты (*experientiae indubitatae*) и аксиомы^[396].

Ближайшее определение того, что такое опыт, с точки зрения психологической и гносеологической, и какое место он занимает в учении Вольфа, не представляет особых затруднений именно со стороны его отношения к *ratio*. *Опыт* представляется Вольфу как непосредственное чувственное переживание, не составляющее для его философии особенной проблемы. Но, как мы увидим, из слишком легкого отношения Вольфа к опыту возникают серьезные затруднения в частности и для уяснения понятия исторического познания.

Гносеологическое определение достигается у Вольфа так сказать отрицательным путем при определении априорного и апостериорного познания: *чистый разум*, как он проявляется, например, в арифметике, геометрии и алгебре, пользуется в своих выводах только априорными положениями и определениями, *не чистый разум* допускает сверх того еще познание апостериорное, как, например, в физике или астрономии, получаемое из опыта^[397]. Априорное познание есть, следовательно, познание из чистого разума, апостериорное – из опыта, – ничего больше это не дает кроме формального противоположения: *Experientia non est ratio*^[398]. Противоположение – опасное, если его перенести из сферы психологической и гносеологической в сферу предметную, так как там такое противопоставление не может иметь места, раз мы допустили, что и апостериорно устанавливаемая причина (*causa*) может заключать в себе разумное основание (*ratio*). Кант гораздо осторожнее, когда он утверждает, что «*всякое* наше познание начинается вместе с опытом». Удачнее и точнее выражает ту же мысль Мейер: «Иное познание мы можем доказать без опыта, но мы не можем достигнуть никакого познания без опыта»^[399].

В действительности дело осложняется еще больше, если мы захотим отдать себе отчет в положительном содержании опыта, как чувственного переживания, обращаясь в то же время к предметному значению опыта. Осложнение здесь вызывается тем, что мы таким образом наталкиваемся в самом опыте на противоположность «единичного – общего», и, – игнорируя даже всю недостаточность психологического учения Вольфа об общем, – мы должны будем признать, что его нерасчлененное понятие опыта не справилось с этим противоположением. С одной стороны, мы видели, опыт есть просто апостериорное познание, т. е. познание и общее, и допускающее установление причинной связи, а, следовательно, и *ratio*, а с другой стороны, опыт оказывается результатом восприятия, а так как мы воспринимаем только единичное, то опыт есть опыт *единичного*; общее мы не воспринимаем, хотя и приходим к нему от восприятия единичного^[400].

Предметное разъяснение вопроса не устраняет возникающего таким образом недоумения, а только усиливает его, потому что с новой стороны открывает несоответствие между психологическим определением восприятия и предметным содержанием единичного.

Восприятие, как воспроизведение предмета^[401], оказывается также чувственным образом единичного, как *индивида*^[402], что само по себе не включает противоречия, пока мы остаемся на почве отвлеченных определений, но уже примеры Вольфа, – в первом случае, «цвета, запахи, вкусы», во втором, «лошадь, лев», – показывают, что вопрос для него неясен. Открытое противоречие начинается, когда мы узнаем онтологическое определение единичной вещи или индивида, как такой вещи, которая всецело *предопределена*^[403]. И этот признак предопределенности (онтологической, а не формально-логической) до такой степени существен для единичного, что к самому принципу достаточного основания с его стороны предъявляется особое требование: всесторонняя предопределяемость по *принципу индивидуации*^[404].

Обращаясь, наконец, к *выражению* нашего знания о единичном, т. е. к логике в собственном смысле, мы встречаем новые обременения проблемы без попытки их снять или облегчить. Казалось бы собственных примеров Вольфа («лошадь, лев») достаточно, чтобы видеть, что единичное может выражаться общим понятием, но Вольф, – впрочем, подобно также подавляющему большинству современных логиков, – определяет понятие единичного, как понятие о единичном, об индивиде^[405], приводя к тому же примеры имен *собственных* («Петр, Павел, Буцефал, Солнце, Луна, Венера»), и таким образом, 1, дает неправильное определение, а 2, бесплодное, – он и сам никакого применения ему в логике дальше не указывает. Точно также бесплодно, – без всякой внутренней необходимости, а исключительно для полноты разделений, – вводятся Вольфом определения единичного суждения, геср. положения, с индивидом в качестве подлежащего, и собственных силлогизмов, с единичным суждением в качестве посылки^[406].

Очевидная бесплодность этих определений, по-видимому, опровергается, когда мы узнаем, что Вольф различает особый вид *единичного* познания, которое и оказывается, в конце концов, источником истории, так как оно сообщает нам знание *фактов*, относящихся к природе или человеку^[407]. Но это только «по-видимому», так как из основного противоположения *ratio* и *experientia* следует уже, что это единичное, историческое познание и есть не что иное, как познание из *experientia* или познание *эмпирическое*. *Scientia*

ex ratione, historia ab experientia ortum trahit^[408]. Это положение «демонстрируется» Вольфом следующим образом: Все, что мы знаем, мы должны доказать путем выводов из определений и раньше приобретенных положений, раскрывающих нам истину наших положений, а следовательно, и их разумное основание; но знание, обнаруживающее связь общих истин в доказываемом, и есть знание ex ratione. С другой стороны, история повествует о том, что есть или возникает в мире материальном или в имматериальных субстанциях; а так как все, что есть или возникает, поскольку оно единично, нуждается в опыте, то история получает свое происхождение ab experientia.

Из этого совершенно ясно, что все учение о единичном здесь Вольфу совсем не понадобилось или, вернее, он не сумел им воспользоваться для целей определения истории как науки. Прежде всего не сумел, потому что все его учение до последней степени наивно и неразвито, а затем и потом у, что он стоял под традицией аристотелевской формулы, что нет научного знания о единичном. В результате – эта примитивность в определении единичного и колебание в определении опыта, то как знания о единичном, то как апостериорного знания вообще. И действительно, если бы историческое знание было познанием единичного *в смысле чувственного переживания* или восприятия, то оно не было бы знанием, не только наукой. Выйти из этого можно было или путем отрицания истории, – как у Шопенгауэра, – или путем скептицизма по отношению к истории, недостатка в котором век Вольфа не испытывал. Вольф пренебрег возникшими затруднениями, или не заметил их, и отождествил историческое, – несмотря на то, что это есть познание единичного, – с эмпирическим, которое оказалось зараз и познанием единичного, и познанием общего. Отсюда и возникло, что «опыт» стал началом демонстрации наряду с аксиомами и определениями, и отсюда становится понятным смысл того положения Вольфа, которое должно казаться столь противоречивым, если противопоставить понятия Ratio и experientia друг другу, как понятия исключаящие, – именно положения, что и *факты должны обладать разумным основанием*^[409]; равно как и того утверждения, которое может показаться странным при слишком прямолинейном понимании рационализма, и по которому историческое познание может быть основой (fundamentum) знания

философского^[410]. Для правильного понимания этого необходимо только иметь в виду сказанное нами выше о том, что, невзирая на коррелятивность разума и разумного, опыта и испытываемого, вполне допустимы также перекрещивающиеся отношения в предметах направленности и самой направленности^[411].

Итак, *experientia*, как содержание, может заключать в себе *ratio*, также как содержание. Познание такого рода есть также познание, направленное на *ratio*, но только это есть познание апостериорное, т. е. поскольку в опыте или на опыте *ratio* как способность, обнаруживает свои функции, постольку она есть *ratio non rursus*. Припоминая вольфовскую теорию *causa*, нам не трудно теперь угадать, что именно та *ratio*, как содержание, может быть установлена апостериорно, которая содержится в *causa*^[412], так как совершенно очевидно, что *facta* требуют разумного основания актуальности или существования. Таким образом, получается все, что нужно для конституирования науки, – признается положение, что *опыт подлежит разумному объяснению*. У Вольфа были все данные, вводя принцип индивидуации, идти еще дальше и сказать, что и единичные факты (не повторяющиеся, не множественные) истории подлежат разумному объяснению, – и притом не только из причин, но и из *essentialia*. Но он этого не делает и его «история» отождествляется с «опытом» и *cognitio historica* с *cognitio empirica*. Он этого вывода не делает, может быть, потому, что новое определение, которое вытекает отсюда о возможности общего познания единичного предмета как *единичного*, находилось бы в противоречии с его определением общего познания как познания общего, а единичного познания как познания единичного, но *существенно*, что его *рационализм* не исключает и такого истолкования исторического познания. Во всяком случае, он не исключает, – что еще существеннее, – рационального объяснения единичного как единичного, как индивида. И еще дальше: раз разделение эмпирического и рационального не определяет специфически предмета науки, а только указывает на ее характер, то ничто в вольфовском рационализме не мешает установить и по отношению к истории ту корреляцию, которая устанавливается им для физики, например, или психологии, ничто не мешает развитию идеи не только эмпирической истории, но и рациональной истории или *философии истории*, – и в целом ничто не мешает созданию особой *логики* и методологии

истории^[413]. Перед всем этим однако остановился Вольф, и история у него растворилась в эмпирической науке, – лучший пример его *Psychologia empirica*, которую он сам называет *historia animae*^[414]. Рядом с нею стоит *historia per eminentiam*, или *historia absolute*, quae recenset facta hominum, но в силу этого «рядом» она уже теряет свой *специфический* интерес для логики.

9. Итоги всего изложенного мне представляются в следующем виде. Вольф не без основания был недоволен характеристикой, данной его философии Бильфингером, как философии лейбнице-вольфианской^[415]. В философии Вольфа исчезает присущий Лейбницу аромат платонизма, но зато она вмещает в себе элементы самых разнообразных влияний философской традиции. Хотя и через Лейбница, но в значительной степени мимо него, Вольф завершает философию рационализма, включая в нее предания аристотелизма так же, как и новые веяния бэконизма. Аристотелевская идея науки, как знания об общем, была близка и Бэкону и Лейбницу, «практический эмпирик» – не удовлетворял Аристотеля, но точно также и Бэкона («эмпирики – муравьи», *empirici, formicae more, congerunt tantum, et utuntur*) и Лейбница (*les hommes agissent comme les bêtes... ressemblant aux Médecins empiriques*). Точно также общей идеей для них всех являлась идея причины или основания, как существенного признака науки. Таким образом два общих положения Аристотеля в неприкосновенности докатываются до Вольфа и принимаются им: 1, *ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ ἐέχνη τῶν καθόλου*, 2, *οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, δ' οὐκ ἴσασιν*. Но существенное разногласие начинается с того момента, когда в эти общие формулы начинает вкладываться конкретное содержание. Попытка Вольфа найти примирение этого разногласия есть самое слабое место его философии, и он оказывается в положении полной беспомощности, лишь только в этих попытках его перестает осенять гений Лейбница.

Тенденция оценивать научное значение опыта только постольку, поскольку и опыт находит себе выражение в *общей* форме, делает бесспорным для Вольфа наличие *ratio* в опыте, но позиция Вольфа остается до крайности неясной, лишь только то же требование предъявляется к единичному или индивидуальному в собственном смысле. Вот почему в этом пункте заслуга Вольфа определяется только отрицательно: он не создавал принципиальных препятствий для

объяснения единичного, как такого. Здесь и не может быть положительной характеристики, потому что положительное углубление и расширение проблемы опыта у Вольфа отсутствовало.

Подлинное философское чутье Вольфа сохранило и углубило зарожденную Лейбницем идею разумного основания и его отношения к внешней причинности. Но Вольф оказался без своего надежного руководителя, когда перед ним встала проблема опыта, и его чисто механическое сцепление аристотелизма и бэконизма кажется жалким и бледным. Сам Бэкон не понимал, какой чреватый последствиями вопрос поднял он провозглашением опыта основой знания, и только феноменализм Беркли и Юма раскрыл во всей полноте его сложность. Все, что успел сделать Лейбниц, – подметить *ratio* в самом эмпирическом, – прекрасно досказано Вольфом, но он запутался, когда увидел себя в *начале*, пресловутых *axiomata media*, лицом к лицу с единичным-историческим. Таким образом, в то время как феноменализм опорочивал опыт со стороны его конца и результатов, вольфовский рационализм разорвал его со стороны его начал.

Но если бы несмотря ни на что, эмпиризм кому-нибудь казался более благоприятной философской почвой для исторической, науки, то у Вольфа есть все необходимое для того, чтобы его принципы были признаны такой почвой. Вольф рассуждает следующим образом: «Даже в абстрактных дисциплинах, как *первая философия*, основоположные понятия должны быть взяты из опыта, который образует основу исторического познания, а равным образом здесь имеет свои источники *философия моральная и гражданская*; мало того, сама *Матезис* предполагает некоторое историческое знание, из которого она выводит понятие своего предмета и некоторые аксиомы. Я говорю о *чистой Матезис* (*Mathesis pura*), – то же самое еще очевиднее о смешанной. Таким образом, хотя мы тщательно отличаем историческое познание от философского, чтобы не смешать того, что различно, однако мы не принижаем (*vilipendimus*) историческое познание и вообще не пренебрегаем им, но каждому виду познания приписываем свою ценность. Напротив, во всей философии для нас свято сожительство их обоих»^[416]. Таким образом, конечно, эмпиризм не сам по себе ценен для Вольфа, но существенно, что именно логические интересы рационального знания настоятельно требовали именно того, чего не почувствовал эмпиризм у Бэкона: не имея *никакой* логики, эмпиризм не

мог дойти до идеи логики исторических наук, напротив, для рационализма, *начинающего* с логики, проблема исторического познания должна выступить, как одна из первых его проблем. Это не значит, что сам Вольф тотчас должен был приступить к разрешению этой проблемы. Но он ее поставил с достаточной определенностью и мы найдем в дальнейшем развитии рационализма попытку разрешения этой проблемы. У Вольфа нашлись продолжатели в этом пункте, и это очень важный, – хотя и мало освещенный историей философии, – момент не только для самого единично-исторического, но для целого философии.

Незавершенность Вольфа в этом пункте однако не затемняет той несомненной мысли, что учение об *ens, essentia* и *ratio*, как оно им развито, вполне оставляет место для философского и логического учения об истории. Простое зачисление ее в ряды эмпирических наук делает и ее серой в сумерках вольфовского учения об опыте, но достаточно самого небольшого света, чтобы заметить своеобразие истории среди остального эмпирического знания и задаться специальным вопросом о ней. Поэтому, можно сказать еще больше, рационализм Вольфа не исключает принципиально истории из ряда наук, а напротив, оставляет ей определенное место в этом ряду. Преимущества его перед эмпиризмом очевидны: 1, бэконовский индуктивный эмпиризм либо должен был относить историю к тому опыту одной памяти, к которому были способны эмпирики *comme les bêtes* и который являлся источником всевозможных *idola*, либо он побуждал к той *прагматической* истории, которая во что бы то ни стало искала «повторений» – хотя бы с целью поучительности, – потому что только таким образом могло быть удовлетворено требование индукции^[417], ищущей повторяющейся множественности «инстанций». Признание *ratio* в «случайных рядах фактов», в опыте, подсказанное Лейбницем, и развитое вольфовской онтологией, обнаруживает решительное преимущество рационалистических оснований для исторической методологии и прежде всего утверждает *научность* истории, 2, Бэконовский эмпиризм в борьбе против *idola* телеологии обнаружил решительную тенденцию деградировать самую идею сущности (коррелятивной цели) и бэконовская *forma sive lex sive natura* носит в себе все задатки единственно «внешнего», механического сцепления причин и условий, обязывающего всякое научное

объяснение походить по своему чистому механизму на другое, и ведущего таким образом к идеалу всеобщей механики мира. Сохраненное и подкрепленное Вольфом усмотрение зависимости модусов явления от сущности давало возможность искать объяснение, наряду с механистическим объяснением из причин, в их внутренней сущности и, таким образом, открывало перспективу *специфичности* также в научном историческом объяснении^[418].

Самым ценным во всем этом является то, что история не только получает право быть включенной в ряд других эмпирических наук, но и в ряде наук, выходящих за пределы одного только «описания», и принципиально требующих также теоретического (рационального) *объяснения*. Это – момент, столь же важный для науки и логики, сколько и для философии в целом. Как показывает пример Вольфа, в других случаях эмпирическая или рационально-эмпирическая (*ratio non rati*), объяснительная наука допускает параллельную рациональную или философскую науку. Имея в виду только тенденцию, можно сказать, что наряду с объяснением из причин отводится место объяснению из сущностей. Это значит, что рационализм не только не исключает истории как науки, но не исключает в его метафизической интерпретации, также *философии истории*. Для обеих он является, напротив, почвой благоприятной. Только идеал математического естествознания, выдвинутый научными увлечениями XVII века^[419] и подхваченный критикой Канта, является по существу враждебным научной истории со специфическими задачами объяснения, равно как и философии истории, принципиально не допускающей истолкования мира, как проезжей дороги и перекрестка причин и условий.

Математика, как «образцовая наука», – этот догмат Кант целиком берет как от философии XVII века, так и от Вольфа. Но одно дело стремиться всюду приложить математический метод, другое дело – объявить, что вне математики нет науки. Математика, как образец, не есть выдумка Вольфа, это – наследие XVII века, и исключительное внимание к этому, где бы оно ни проявлялось, можно рассматривать, как возвращение назад по сравнению с тем расширением проблем метода, основания для которого заключаются в специфических особенностях лейбницевской философии. Лейбниц выступил с явным предпочтением платонизма и в то же время с реабилитацией индивидуального, и это имело принципиальное значение. Рационализм

Вольфа приобретает вследствие этого свои особенные черты, мимо которых нельзя было проходить для того, кто хотел двигаться вперед, а не назад. Это однако не дает права отрицать, что в «толпе» вольфианцев больше уделялось внимания математически-рациональному, чем исторически-рациональному^[420]. Но принципиально можно было бы еще сколько угодно спорить о значении рационализма для исторической проблемы, если бы она *фактически* действительно осталась незатронутой. В следующей главе мы встретим и фактическое оправдание высказанных в этой главе общих соображений о ценности рационализма для методологии.

Глава третья

Итак, мы пришли к убеждению, что наиболее уязвимым местом в учении Вольфа оставался вопрос о взаимном отношении опыта, как выражения некоторого *общего* познания, и собственно исторического познания, как познания *единичного*. Вопрос об этом отношении оставался проблемой, которая прежде всего должна была привлечь к себе внимание продолжателей и последователей Вольфа, в особенности тех из них, кто был заинтересован непосредственно вопросами исторического познания и вообще возможности истории как науки. Но, разумеется, подавляющее большинство их пошло, так сказать по линии наименьшего сопротивления, т. е. сосредоточивало свое внимание преимущественно на проблеме самого разума, либо ограничиваясь перепевами сказанного Вольфом, либо делая более или менее скромные попытки развить его учение дальше. Что же касается прямо вопроса об историческом познании, то путь его разрешения представляется двояким, — оба направления обнаружилось затем в XIX веке, продолжают обнаруживаться и по настоящее время. Речь идет или о прямолинейном отвержении проблемы единичного, как *логической* проблемы, о простом изъятии ее из сферы логики, или эта проблема ставится во всем ее положительном значении и, следовательно, поднимается вопрос о расширении логики.

Первый путь, как более простой и легкий, открывается для большинства последователей Вольфа. Например, лейпцигский историк середины XVIII века, Хаузен^[421], рассказывает, что профессора логики вольфианского направления в лейпцигском университете прямо заявляли своим слушателям, что история не есть наука. Соответственно этому и вопрос об историческом познании не мог бы оставаться вопросом логики. Основания к такому перенесению проблемы исторического познания приводятся, между прочим, Мейером. Для нас существенно обратить внимание в его аргументах на значение, которое он приписывает единичному в собственном смысле, как прямому объекту истории, т. е. на его попытку выйти из затруднения, которое мы встречаем у Вольфа. Но в то же время Мейер дает пример и другого возможного подхода к идее логики исторических наук через признание

специфических особенностей исторического познания в самом их источнике.

Высказанные соображения требуют некоторого теоретического разъяснения, более детального и конкретного, чем высказанные нами во Введении^[422] общие замечания, и которое необходимо дать прежде, чем мы перейдем к анализу рассуждений Мейера.

Речь идет о том пункте учения Вольфа, который у него остается наименее выясненным, хотя, по-видимому, для логики исторического познания, это – вопрос центральный: проблема *единичного*. Неясность у Вольфа прежде всего состоит в том, что единичное понятие он определяет, как понятие о единичном предмете или о единичной вещи, не давая ни анализа, ни определения последней. Вводя определение исторического познания, как познания единичного или как познания фактов, Вольф, конечно, не говорит ничего нового. Такое понимание предмета истории, можно сказать, является «естественным» или «самособоюразумеющимся», в такой же мере, как и мысль о том, что предметом «науки» является «общее». Во всяком случае оба определения восходят к Аристотелю: *ἡ ἱστορία τὰ καθ' ἑκάστον λέγει*, – говорит он^[423], – и всякое воспроизведение этой мысли тем самым освящается авторитетом древности. И тем не менее в этом «самособоюразумеющемся» коренится сложная и трудная проблема. Простое указание на чувство, как на источник познания единичного, обнаруживает всю свою ограниченность, как только мы от расширенного определения исторического у Вольфа попытаемся подойти к «собственной» истории как науке. Мы тут не можем не чувствовать, что вольфовское определение не только слишком широко и неопределенно, но даже прямо может быть названо неверным, поскольку оно подразумевает, что чувственный опыт является достаточным источником познания также социальных вещей, как предмета истории.

Нельзя упускать из виду, что логическое определение понятия имеет дело с последним исключительно как с *выражением*, значение которого прежде всего *указывает* на предмет, о котором идет речь. Но «выражение» само по себе не содержит никакого прямого указания на способ и характер данности этого предмета. Это именно и есть то обстоятельство, которое побуждает всякого представителя науки отдавать себе отчет также в методах достижения устанавливаемых им

положений и которое создает при всякой научной дисциплине ей свойственную область эвристической методологии или методики и теории познания. И нет никакого сомнения, что теория источников познания должна дополнять всякое исследование в области научного предмета. Привычное для нас утверждение, что всякий эмпирический предмет познается с помощью чувств, подвергается значительной поправке уже тогда, когда приходится добавлять: «как внешних, так и *внутренних*». Но немного размышления нужно для того, чтобы увидеть ту простую истину, что предмет истории, будучи всецело эмпирическим предметом, конкретным, и даже, – с этим можно согласиться, – единичным, тем не менее не дается нам ни во внешнем, ни во внутреннем чувствовании. Мы имеем дело не только со своеобразным предметом, но и со своеобразным *источником его познания*.

Очевидность, как критерий всякой истинности, здесь сама подвергается испытанию, но не через «проверку» или «повторение» опыта, а только через показания других очевидцев-свидетелей. Но и само свидетельство никогда в историческом исследовании не принимается как данное «наблюдение», а всегда только как *знак*, который подлежит интерпретации. Мало того, сам свидетель-очевидец может прийти к сознанию того, что он «наблюдает» историческое явление только при посредстве соответствующей интерпретации. В этом смысле историческое познание никогда не является познанием чувственным или рассудочным или познанием внешнего, либо внутреннего опыта, а *всегда* есть познание, предполагающее уразумение и интерпретацию, как средство уразумения. Такого рода познание можно условиться называть *семиотическим познанием*. Оно требует собственной гносеологии^[424].

Специфические особенности последней, как ясно из сказанного, вытекают из особенностей источника познания, определенную роль которого и отношение ко всему познанию она имеет своей непосредственной задачей. Этот источник, предполагающий всегда «свидетеля» и «свидетельство», может быть characterized, как *авторитет*^[425]. Нетрудно убедиться, что область его значительно шире, чем научное историческое исследование, но не менее легко видеть, что в широком смысле этот источник предполагает всегда одну определенную *методику* или, по крайней мере, тенденцию к ней, –

именно критику и интерпретацию. Как ни сложны задачи интерпретации, развязывающей филологические, технические, психологические и пр. узлы, среди них всегда выделяется и на них не сводится, обуславливаемая *sui generis* предметом, историческая интерпретация.

Историческая интерпретация, так сказать, вылушивает зерно исторического предмета, несущего в себе свой собственный закон логического метода. Для предмета, полученного таким сложным путем, не может быть безразличен его способ данности, как не безразличен он и для всякого предмета, и следовательно, мы получаем основание априорно утверждать необходимость своих специфических особенностей у логики исторических наук^[426]. Эмпирическая наука своеобразно стремится отрешиться от влияния способов и характера данности, придавая предмету чисто онтологическое значение «объективной вещи», отношения и законы которой должны быть освобождены от всяких «субъективных» моментов. Специальное устремление внимания в сторону проблем корреляции субъекта-объекта в их познавательном столкновении на почве данного предмета делает необходимым известного рода *repertorium* практических правил и советов, предвещающих и очищающих изучение самого предмета. Такого рода научные теории познания, обращающиеся, как видно из самого назначения их, как к психологическому, так и к вещному анализу «источников», естественно, «предшествуют» анализу самого предмета, как такого. Это «предшествование», однако, не следует понимать в смысле *логически* необходимого начала или принципа. Напротив, в методике науки нельзя получить никаких начал ни для самой науки, ни для его логики, так как ее место определяется исключительно *техникой* самого научного исследования. И только постольку, поскольку техника научной работы воспроизводится в методах и приемах научного изложения и выражения научного предмета в системе знания, она доставляет специальные вопросы для логики и методологии.

Таким образом, в логику попадают такие вопросы, как вопрос о наблюдении, эксперименте, самонаблюдении, критике и т. п. Как средства изучения, все эти приемы служат определением модальности знания и обеспечивают за последним его модальное значение также в сфере «доказательства» и изложения. В этой своей специальной роли

они дают новые проблемы для самой логики под заглавием: очевидность, достоверность, вероятность, с их различными степенями и качественными характеристиками. При той мере спутанности, какая продолжает господствовать в современной логике по вопросу о взаимном отношении теории познания и логики, методике и методологии, эвристики и диалектики, нужно сохранять напряженное внимание по отношению к «месту» той или иной проблемы в теории науки.

Нам понадобилось это отступление, чтобы можно было яснее представить себе и строже держаться в последующем правильной перспективы в размещении обсуждаемых здесь вопросов. Только при этом условии мы можем добиться правильной оценки учения, к которому мы подошли. Говоря коротко и возвращаясь назад, в теории исторического предмета мы должны тщательно различать технически предварительные вопросы теории и практики исторического познания и принципиально основные вопросы теории единичного исторического предмета, как такого, с диктуемыми им методами его выражения.

2. Принимая во внимание эти соображения, мы считаем, что основной промах Вольфа – прежде всего в недостаточно сознательном расчленении возникших перед ним вопросов проблемы исторического познания. Можно признать, что та широкая постановка вопроса об историческом познании, на которую Вольф, – по-видимому, все-таки несознательно, – стал, имеет большие преимущества в самой своей широте. Не подлежит также сомнению, что правильный логический инстинкт выводит Вольфа на путь, открывающий возможность рационального (из *ratio*) объяснения исторической связи явлений. Но широта вольфовского определения начинает казаться поразительной узостью, лишь только мы замечаем, что его «единичное» имеет в виду, в конце концов, только один источник – чувственный опыт. Как мы уже отмечали, такое ограничение наталкивается на затруднения, толкая это определение, с одной стороны, в направлении к простой интуиции, а с другой стороны, к логике общего выражения. Теперь мы убеждаемся в том, что вольфовское определение подвергается ограничительному толкованию еще в новом отношении: оно закрыло для него значение «авторитета», как особого *sui generis* источника познания^[427].

Если бы Вольф подошел к вопросу об историческом познании с другого конца, чем он это сделал, т. е. со стороны фактического

состояния и состава истории как науки, для него, естественно, на первый план выдвинулся бы вопрос об «авторитете», как источнике познания, и как увидим, этим путем, действительно, идет один из его последователей, благодаря чему и приходит к более законченному и последовательному логическому учению об историческом. Итак, этот ли путь от анализа веры в авторитет или путь уяснения самого единичного, но ясно, что проблема в своих, по крайней мере, общих контурах определяется и становится на очередь перед последователями Вольфа, между прочим, как проблема вероятности^[428].

Хорошим примером некоторой беспомощной растерянности перед новой проблемой может служить отношение к ней Мейера, который то выбрасывает проблему истории из логики, поскольку это есть проблема единичного, то допускает идею особой логики, поскольку речь идет о вероятности. Он принимает определение исторического познания от Вольфа^[429]: «Можно знать очень много вещей, можно обладать о какой-либо вещи очень широким познанием, можно иметь отчетливое познание, можно познать возможность, действительность, свойства, величину и что угодно еще о вещи, можно даже знать основания вещи; и невзирая на это иметь только историческое познание, если не быть в состоянии отчетливо показать, исходя из разумных оснований, что вещь есть, что она есть такая, а не иная». Как мы знаем, Мейер различает также степени совершенства в историческом познании, тем не менее попечение о нем он отнимает у логики, и предоставляет *эстетике*. «Это не есть обязанность логики, – говорить он, – учить, как следует улучшать историческое познание. Эта работа должна быть предоставлена эстетике»^[430].

Такой «отвод» имеет, конечно, свой смысл и свое оправдание, но для самой истории как науки этот выход из логики равносителен полному игнорированию ее. Эстетика с первых же своих определений уклоняется в сторону от проблемы исторического познания. Попытки же установить ее связь с логикой не идут дальше слишком общих аналогий или обращаются в построение ничего не говорящих схем^[431]. Эстетика, по его определению, имеет дело с «чувственным познанием и выражением его вообще». Он воспроизводит известное уже в древности противопоставление *νοητά* и *αἰσθητά*, как разного рода предметов. «Под первыми понимаются предметы рассудка и высшей способности познания, чем занимается логика, предписывая правила,

которые должно соблюдать при рациональном и философском познании, равно как и при изложении его. Ко вторым причисляются все предметы низших способностей познания, а отсюда без всякого труда можно получить слово эстетика»^[432]. Согласно этому Мейер здесь же наряду с целым рядом других заголовков для новой науки предлагает также назвать ее «логикой низших способностей познания» (*die Logick der untern Erkenntniskräfte*).

Взаимное отношение логики и эстетики сообразно этому определению выступает в следующих чертах. Все наше познание есть познание рациональное или философское и познание чувственное, оно же историческое, как мы знаем. О первом говорит логика, о втором – эстетика. «Обе эти науки согласуются в том, – говорит он^[433], – что они обе предписывают правила, как достигнуть и усовершенствовать познание. Но они отличаются друг от друга тем, что одна имеет в виду совершенство рационального познания, а другая – красоту чувственного». Можно даже сказать больше: логика предполагает эстетику, потому что наши первые понятия носят чувственный характер, и задача логики состоит в том, чтобы сделать их отчетливыми. Логика предполагает ощущение и опыт, и учит только философски ими пользоваться. Поэтому эстетика подготавливает материал для логики. «Так как эстетика стоит к чувственному познанию совершенно в таком же отношении, как логика к рациональному, то и эстетику можно назвать логикой (*die Logic*) низшей познавательной способности (*Gnoseologia inferior*)». Та же мысль еще резче выражается Мейером в следующих словах: «Логика улучшает высшую познавательную способность, интеллект и разум; и всякий знает, что эта наука в силу этого полезна и необходима для тех, кто хочет достигнуть научного рационального и философского познания, и передать его другим»^[434].

Таким образом, в результате этого «отвода» мы, действительно, ничего для истории не приобретаем, так как новый уклон мысли определенно ведет в сторону эстетики, как науки о прекрасном, или в сторону психологического и эвристического анализа чувственного опыта, т. е. решительно в сторону от «авторитета», как источника познания, и его гносеологической ценности. История как наука со стороны своего метода либо должна расплыться в эстетических суждениях о стиле, творчестве, фантазии и т. п., либо натолкнуться на

то же безучастное к себе отношение, которое она встретила и могла только встретить со стороны бэконизма. Если правильно высказанное нами соображение^[435] о преимуществах, которые может иметь изучение логики истории с точки зрения рационализма по сравнению с бэконовским эмпиризмом, то становится ясно, что от самого Мейера, чем больше он подвергался влиянию эмпиризма и чем более уклонялся от чистого вольфианства в сторону «популярной философии», тем меньше можно было ожидать решения интересующего нас вопроса.

Словом, если этот новый уклон в вольфианстве и можно рассматривать, как углубление проблемы опыта и познания единичного, то все же он направляется не в сторону освещения разных видов источника его познания, а в сторону априорно ограниченную непосредственно чувственно данным. Но отмеченная нами выше беспомощность Мейера сказывается особенно в том, что он видел перед собою возможность и иного выхода, так как вопрос о вере в авторитет, как проблема «вероятности», не был ему чужд. Но и этот второй из указанных нами подходов был им только отмечен, но не использован.

Мейер видит его и, по-видимому, признает его принципиальное и практическое значение, но он как бы не решается взять на себя труд проложить новый путь к логике, или, может быть, чувствует себя недостаточно для этого сильным. Он признает вообще деление логики на две части: логика совершенно достоверного научного познания и логика вероятного научного познания (*eine Vernunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniss*)^[436]. Однако своей задачей он ставит изложение только первой части логики, так как вторая часть еще должна быть найдена (*die andere Vernunftlehre soll noch erst erfunden werden*). «Эта логика в известном отношении еще нужнее и полезнее для нас людей, чем первая. Если мы примем во внимание все человеческое познание, то только самая незначительная часть его совершенно достоверна. Не только все историческое научное знание и истолкование всех писаний, но и применение всех практических правил, выполнение учений о нравственности, и вся человеческая рассудительность обыденной жизни: все это, говорю я, может быть сведено только к вероятности».

Ясное дело, что речь идет о совершенно новом способе ставить логические вопросы, и весь антураж, в котором выступает здесь

историческое знание, указывает на новые свойства источников этого знания. Но, думает Мейер, хотя об этом и много уже сказано философами, однако все согласятся в том, что «эта полезная и нужная наука еще не изобретена», что «до сих пор приходится еще ждать того счастливого момента, когда родится логика вероятного»^[437].

Несмотря на это самоограничение, Мейер тем не менее видит себя вынужденным посвятить несколько параграфов своей логики вопросу о «вере» и ее отношению к «разуму». Вопрос о вере относится к логике вероятности^[438], но Мейер не может не касаться его, потому что простой анализ соотношения «разума» и «опыта» наталкивает его на «третий источник познания», который есть не что иное, как «авторитет свидетеля»^[439]. «Мы должны, – говорит Мейер, – ввести еще одно рассмотрение: доказательства из опыта других людей. Так как мы ни из разума, ни из собственного опыта не можем убедиться в том, в чем состоял опыт другого человека, то мы должны положиться на его удостоверение. Тогда мы заключаем следующим образом: то, что человек испытал, истинно; тот или иной человек испытал то или иное, следовательно, оно должно быть истинно. Первое положение неопровержимо достоверно, так как опыт не может обманывать. Но как мы можем убедиться во втором положении? Только благодаря свидетельству того, кто имел этот опыт, и мы называем его, поэтому, свидетелем»^[440]. Мейер различает «*историческую веру*», простирающуюся только на действительные вещи, о которых говорит история, от веры религиозной, хотя видит и нечто общее между ними. Но далее, вместо того, чтобы подвергнуть анализу самый источник исторической веры и в особенности выяснить *sui generis* характер исторического опыта и его *предмета*, он сосредоточивает внимание на психологическом вопросе о правдивости свидетеля и оставляет вопрос, таким образом, в том же состоянии, в каком он его застал.

С одной стороны, сознанная необходимость «новой» логики у Мейера застигается эстетикой, с другой – психологией. Промак Вольфа, отождествившего единичное с чувственно-данном, влечется в сторону скрытой здесь новой проблемы. Мейер сам признает, что логическое принуждение к той или иной научной методологии лежит в самом предмете науки, что метод науки должен быть, поэтому так же разнообразен, как разнообразны виды познания, и тем не менее оказывается таких видов всего два^[441]: эстетический и рациональный.

Потом оказывается, что это – методы только «догматических истин», а исторические истины в силу своей своеобразной природы требуют особого метода. Так как это суть истины о событиях, действительных вещах и изменениях в этом мире, то их правило «легко найти»; «исторические истины следует мыслить в том именно порядке, в каком их предметы упорядочены в мире по времени или месту». Согласно этому мы имеем два метода: хронологический и географический. Это, действительно, «легкое» установление методов завершается у Мейера очень ответственным суждением: «так как события мира связаны друг с другом, так как одно всегда есть причина другого или повод к нему, то часто можно также при исторических истинах пользоваться рациональным методом, выводя одно событие из другого»^[442]. Остановиться на этом, раскрыть эти мысли, показать специфичность исторического объяснения, – для этого у Мейера, очевидно, не доставало ни смелости, ни самостоятельности, ни инициативы.

В целом, поэтому, как и у Вольфа, мы находим готовую почву для работы, но не видим осуществления ее, – только самое большее, намеки, приступы. Что-то подталкивает мысль в новом направлении, но она сама к нему слепа. Весьма возможно, что математическая школа, как подготовка к философии, унаследованная от мыслителей XVII века, и недостаточно свободное ориентирование в истории как науке мешало разглядеть своеобразие последней. Во всяком случае, мы видим, что первая же попытка подойти к логике исторического познания со стороны самой истории или со стороны наук, пользующихся историческим методом, побуждает поставить новую проблему в свете ясного сознания ее специфичности. Отрицательный вывод, к которому мы пришли на основании изучения рационализма Вольфа, что рационализм *не мешает* созданию логики исторического метода, приобретает положительное значение, как только мы находим пример осуществления этой задачи. Этот пример дает нам Хладни, еще при жизни Вольфа выпустивший книгу, посвященную нашей проблеме, давший *критику исторического разума*^[443] задолго до критики чистого разума.

3. Книга, о которой идет речь, называется: *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrheit geleyet wird*. Lpz., 1752^[444], и представляет собой *первый опыт логики исторических наук*. Расчленяемые нами вопросы

логики, теории предмета, теории познания и историки, не выступают у Хладениуса с достаточной отчетливостью деления, но существенно, что им усмотрено значение каждой группы вопросов и сделана попытка дать на них ответ. В книге можно подметить своеобразную идею в плане изложения, при которой важнейшие вопросы выделяются сами собою. Это, так сказать, «естественный» ход в самом процессе познания и его научной обработки. От рассмотрения исторического познания вообще (гл. I) автор переходит к анализу «предмета» (гл. II–IV); следует рассмотрение исторических событий, как они попадают в сознание «свидетелей», передатчиков и распространителей рассказа (гл. V–VII); затем следует логическая обработка материала и приведение его в порядок с целью объяснения (гл. VIII); наконец, вопросы достоверности и вероятности (гл. IX–X), более специальный вопрос о древней истории (гл. XI) и вопрос о предвидении (гл. XII). Наибольший логический интерес представляет, несомненно, глава VIII, но согласно сделанному выше теоретическому разъяснению, мы остановимся последовательно сперва на вопросах теории познания и теории предмета, чтобы затем только перейти к основной для нас проблеме.

В противоположность Мейеру, отводившему историческое познание к эстетике, Хладениус решительно защищает то мнение, что «наука об историческом познании» составляет часть логики. Так как наш рассудок часто под различными названиями имеет дело с историческим познанием, то подобно тому, как и при других повторяющихся действиях, он должен руководствоваться известными правилами. Эти правила, как это произошло уже с правилами общего познания, могут быть выяснены и выведены друг из друга, могут, следовательно, составить науку. Так как все то, что должен соблюдать наш ум при познании истины, относится к логике, то и правила исторического познания составляют часть логики^[445]. Со времени Аристотеля и по настоящее время внимание логики направлялось на изучение общих истин, историческим познанием не занимались, что, пожалуй, и невозможно было по состоянию древней философии^[446]. Однако расширение логики введением в нее изучения исторического познания не означает ее изменения. Напротив, в основу правил исторического познания должны лечь понятия и положения общей логики, без которых невозможно и само историческое познание и даже

толковое наблюдение происходящих изменений, событий и истории^[447].

Любопытен тот путь, каким Хладениус пришел к мысли о таком расширении логики. Он сам рассказывает о нем в Предисловии к своей книге: это – путь соединения обоих выше нами указанных путей; с одной стороны, это – углубление и разъяснение уже возникшей проблемы о единичном и опыте, а с другой стороны, это – прямой путь от науки истории к ее логике и философии, т. е. это именно тот подход, которого не было ни у самого Вольфа, ни у Мейера.

Уже в Виттенберге при чтении своих лекций по философии, в особенности по логике, Хладениус обращает внимание на то, что, хотя логика высказывает свои положения в совершенно общей форме, однако она имеет своим предметом не столько истину в ее полной абстрактности, сколько один (главный) вид истин. Так, например, в учении о понятиях речь идет о том, что может иметь значение для всех понятий, однако имеются в виду более понятия общие, чем противоположные им, индивидуальные понятия; равным образом учение об определении касается только родовых и видовых понятий. Благодаря этому и вообще на историческое познание либо обращали мало внимания, либо даже вовсе его игнорировали. Желание Хладениуса изложить философски и систематически герменевтику наталкивается на тот же пробел. Хладениус исходил из общепринятого тогда деления книг на догматические и исторические, но в то время как логика все до малейших частных рассматривает и предусматривает в первых, относительно вторых она молчит; автору пришлось начать с самостоятельной разработки предмета^[448]. Наконец, занятия, направленные на изучение самого предмета исторического познания, прямо приводят Хладениуса к идее новой логики; именно его занятия церковными древностями и богословием^[449] в Лейпциге, а также его занятия литературой и риторикой в Кобурге.

Однако и помимо этих, так сказать, практических мотивов есть у Хладениуса чисто теоретические соображения, побуждающие его заняться логикой исторической науки. На первом плане здесь нужно поставить его желание преодолеть скептицизм, который в его время был так распространен по отношению к историческим истинам. Новое учение о вероятности, по его словам, нанесло бы невознаградимый ущерб достоверности, если бы его распространение продолжалось в

направлении, уже обнаружившемся. Дело в том, что вероятность есть только род недоверности, и где можно опираться только на вероятность, хотя бы самую большую, там все же имеет место недоверность. Поэтому Хладениус полагает свою задачу в том, чтобы и историческое познание, как и остальные виды познания, обосновать на «разумных идеях» о вероятном и предохранить его от опасного злоупотребления им. Так как он, по его словам, нашел, что скептицизм в истории почерпает себе пищу, главным образом, в том, что историческое познание не имеет никаких основоположений, даже никаких определенных правил, мало того, даже основные положения его совершенно не выяснены, то он и пришел к мысли выступить самым решительным образом против исторического скептицизма путем полного выяснения исторического познания^[450]. Распространяющееся сомнение в священном писании, основанное, между прочим, и на историческом скептицизме – еще один мотив, побуждающий Хладениуса к выполнению намеченной задачи. Недоставало только внешнего повода, заключает Хладениус, взяться за перо «и действительно осуществить эту новую научную систему» (dieses neue Lehrgebäude). Таким поводом для него послужило его назначение в «новую академию» – Эрлангенский университет.

Насколько сознательно относился Хладениус к своей задаче, видно из его соображений о плане и объеме работы, которую он предпринял. Трудно, отмечает он, выполнить работу, где приходится быть новатором^[451], и легче, где есть уже либо разработанный очерк науки, либо разработанные части. И он колеблется, предпочесть ему рассмотрение вопроса со специальной стороны, в применении к богословию, или дать общее учение, которое охватило бы все части науки, где имеет место историческое познание. В конце концов он склоняется к последней мысли, как имеющей свои преимущества.

Все царство истин делится на две части: истины *общие* и *исторические*. Первые обеспечены в логике наилучшими правилами; неужели исторические истины, занимающие в университетском преподавании такое значительное место, не заслуживают такого же права быть выраженными в правилах? И не укрепят ли и не облегчат ли точно так же и эти правила, хотя и по-новому, науку? Со своей стороны он совершенно в этом убежден, и это убеждение, по его мнению, оправдывает, почему он предпочел дать общий очерк новой науки.

Хладениус ставит себе самую благородную задачу теории познания: предохранить историческое познание от тех сомнений, которые могут быть направлены против сил и способностей познающего субъекта в этой области. Глава IX его сочинения посвящена вопросу о достоверности истории или об историческом познании. Понятие исторической достоверности есть особый *вид* понятия достоверности вообще. Это понятие не составляет изобретения философов, напротив, так как оно заимствовано из обычного словоупотребления, то его определение не может быть произвольным. В обыденной жизни мы имеем дело с четырьмя видами истины: 1, с тем, что всякий ощущал, видел, чувствовал и т. д.; 2, с теми общими истинами, которые называются *опытами*; 3, с единичными истинами и такими опытами, о которых сообщают другие; 4, в очень малой степени с общими истинами в собственном смысле, за исключением отношений чисел и мер. Что касается заключений, которые делаются из других уже известных общих понятий, то мы в обыденной жизни не идем дальше непосредственных выводов или самое большее короллариев, которые вытекают из непосредственных выводов, вроде того, что, где есть горы, там должны быть и долины. К глубоким общим истинам, которые в логике называются теоремами, в обыденной жизни обыкновенно не обращаются. Если мы теперь зададимся вопросом о том, *как* и *где* применяется в обыденной жизни слово достоверность, то оказывается, что мы 1, называем достоверным всякое познание, приобретаемое благодаря нашим чувствам или ощущениям; 2, мы приписываем достоверность также очень многим опытам, не всем только потому, что многие опыты получаются лишь на основании немногих, иногда даже одного примера; 3, мы считаем достоверными такие вещи, которые узнаются нами из сообщений и рассказов других лиц, например, о смерти родных; 4, чужие опыты мы считаем достоверными, если нам не кажутся недостоверными отдельные случаи, на которых основываются эти опыты, например, на том основании, что некоторые путешественники видели летающих рыб, мы признаем, что летающие рыбы существуют.

Таким образом, из того, что в обыденной жизни мало приходится иметь дела с истинами общими, и что полная достоверность приписывается ощущениям, а в значительной мере сообщениям и опытам, выясняется, что при обыденном способе мышления достоверность рассматривается главным образом, как свойство

исторических истин. Так прежде думали и философы. Скептики видели трудности исключительно в познании общих истин, и даже пирронизм не простирался далее вопроса о физическом познании вещей вне нас и самих по себе, история же в отношении достоверности оставалась вне нападок. Но с некоторого времени это отношение философов резко изменилось. Теперь достоверность приписывается именно тем наукам, в которых она не была ясна для древних, а историческому познанию, по крайней мере, поскольку оно основывается на сообщениях и свидетельствах, отказывают в достоверности и приписывают только *вероятность*. Поводом к такому заключению является неправильная, слишком узкая оценка тех средств, с помощью которых мы устанавливаем достоверность. А источник этой узости Хладениус, в свою очередь, сводит к сужению, ограничению задач логики исследованием только общих истин. В логике установлено, как правило, что общие истины считаются достоверными, если они доказаны демонстративно. Так как до сих пор в логике не считались с историческим познанием, и познание общих истин часто смешивалось с познанием вообще, то незаметно перешли к утверждению, что истины, притязающие на достоверность, должны быть доказаны демонстративно, хотя это имеет значение только для одного рода общих истин, именно теорем. А так как достоверность возникает только из демонстрации, то самое демонстрацию и считали достоверностью, откуда следовало, что где нет демонстрации, там нет и достоверности, а следовательно, недостоверность и сомнение.

Для определения того, что такое в действительности достоверность, мы должны прежде всего держаться обыденного словоупотребления, доставившего нам термин, так как нет оснований отступать в философии от его первоначального и общего значения. Но если при исследовании общих истин нет надобности отступать от обыденного понятия, то тем более при рассмотрении познания исторического. Приняв это во внимание, мы можем сказать: *достоверность* состоит в том, что суждение, раз высказанное нами о какой-нибудь вещи, остается для нас неизменным. Напротив, мы говорим о недостоверности или сомнении при колебании нашего представления, когда мы то утверждаем что-нибудь, то отрицаем.

Таким образом, нужно исследовать, почему раз высказанное суждение может оставаться неизменным, и откуда мы знаем об этом? Очевидно, что ложное суждение не может быть достоверным, и что,

следовательно, в основании достоверности должна быть заложена *истина*. Но для достоверности еще недостаточно, чтобы вещь была истиной, так как в опыте заблуждение также может принять вид истины, и истина может предстать перед нами в искаженном свете, вне связи и без разумного основания. Для того чтобы суждение было достоверным, к истине должно присоединиться еще нечто.

Мы знаем, что демонстрация доставляет нам такую достоверность, но мы знаем, что она присуща также непосредственным выводам; счет не есть собственно заключение, однако и он сопровождается достоверностью. Вообще достоверность состоит не в умозаклечениях, а в том, чтобы *всякое положение усматривалось правильным способом и достигалось правильным путем*^[452]. Непосредственное заключение должно быть усмотрено как непосредственное заключение, королларий как королларий и теорема как теорема. Вообще, если истина усматривается правильным путем и способом, как она может быть познана сообразно природе вещи и нашей душе, то мы имеем так же мало основания отказываться от раз высказанных суждений, как сомневаться в аксиоме или королларии. Что касается общих истин, то, если они познаются правильным путем, мы по большей части в состоянии опровергнуть софистику, хотя это и требует некоторого времени и размышления, но, чтобы избежать заблуждений, мы должны *знать правила*, как следует обходиться со всяким видом истины; мы не только должны держаться правильного пути, но также *знать*, что мы на правильном пути. А эти правила бесспорно относятся к *логике*. По отношению к общим истинам логика гарантирует их правильность определением, которое, будучи раз установлено, устраняет затруднения и сомнения в выводах. В исторических же истинах философов до сих пор не занимал вопрос о неточности и ложности, а тем более о достоверном и недостоверном^[453]. Итак, общий вывод, к которому приходит Хладениус гласит, что только логические правила могут предохранить историческое познание от сомнений и, следовательно, дать основание для построения науки истории.

Нет надобности дальше останавливаться на рассуждениях Хладениуса, они относятся отчасти к теории исторического познания, отчасти к историке и топике с их рассмотрением эвристических приемов установления истинных и достоверных суждений^[454]. Какова бы ни была их ценность для современной науки, а равно и ценность

изложенных общих соображений Хладениуса, для нас существенно важно отметить у него две основных его тенденции: 1, его попытку решить гносеологический вопрос о достоверности исторического познания в пользу истории, как науки, и таким образом, следовательно, предохранить ее от скептицизма и показать, что история как наука возможна, и как она возможна, а 2, его попытку расширить содержание логики, включив в ее задачи также логику исторических наук. Существенно также здесь же отметить тот путь, каким Хладениус подходит к своей задаче. Он честно принимает наследство Вольфа, – не только его достояние, *но и его долги*. Он пытается, с одной стороны, распутать затруднения, возникающие в вольфовском определении «единичного» из смешения понятий ощущения и опыта, а с другой стороны, он совершенно отчетливо вводит в сферу исследования вопрос об «авторитете», как источнике знания. Таким образом, мы имеем дело с ясным сознанием круга проблем, подлежащих ведению «новой науки», или точнее, новой главы в старой науке.

4. Критика свидетельского показания, установление вероятности авторитета, не ограничивается у Хладениуса соображениями психологического и практического характера о правдивости свидетеля и его показаний, она простирается и на герменевтическое истолкование^[455] самого содержания, но в целом все же она представляет для логики второстепенный интерес по сравнению с определением самого исторического познания, как познания единичного, и в особенности более дистинктного определения собственного предмета науки истории.

После краткого вступления, явно навеянного метафизикой Лейбница, Хладениус прямо переходит к вопросу: «что такое историческое познание?»^[456] Когда мы хотим указать на действительность какой-нибудь вещи, которая длится, мы говорим, что она *есть* (sie ist), а когда мы хотим указать вещи, которые совершенно или отчасти преходящи, мы говорим, что они *совершаются, происходят* (sie geschehen) (например, солнце есть, сражение происходит). Познание вещей, которые суть или совершаются, называется *историческим познанием*. Это определение номинально воспроизводит определение Вольфа, но по смыслу оно предполагает более углубленный анализ входящих в него понятий, которого Вольфу не доставало. В другом своем сочинении^[457] Хладениус дает

необходимые разъяснения для понимания этой формулы. Отступая от Вольфа, он различает два вида познания: познание историческое и познание абстрактное. *Историческое познание*, или *история*, есть познание того, что есть или совершается, или познание вещей существующих, или, наконец, познание вещей единичных^[458]. Все эти определения с точки зрения определяемого предмета автор считает тождественными, но признает в то же время наиболее удобным последнее, – первое может вызвать затруднения в силу своей разделительной формы, а второе наличием слова «существующих», ибо это слово по большей части указывает на настоящее время (*nunc existens*), тогда как историческое познание обнимает одинаково и прошлое, и настоящее, и даже будущее.

Другой вид нашего познания, как указано, есть познание абстрактное, которое называют также философским, – это есть познание истин общих^[459]. Последнее определение Хладениус сопровождает двумя примечаниями, содержание которых представляет для нас значительный интерес, так как, оправдывая в них свое отступление от деления познания, предложенного Вольфом, Хладениус ближе подходит к тому, что именно он понимает под историческим познанием. При этом нетрудно убедиться, что анализ Хладениуса идет здесь глубже вольфовского и ближе к существу дела. Термин «философское познание» он считает неопределенным, «блуждающим» (*vagus*). Дело в том, что философским познанием собственно называют только познание истин общих, между тем, когда мы применяем всеобщие истины к единичным вещам, такое познание также может быть названо философским, но с таким же правом и историческим. Например, кто, видя радугу, имеет в виду ее физическую причину, тот имеет философское познание, но он имеет о ней, без сомнения, и историческое познание. Таким образом, философское познание одинаково относится как к истинам всеобщим, так и единичным, а потому лучше историческому познанию противопоставлять познание абстрактное или общее (*abstractam seu universalem*).

Нельзя не видеть в этом замечании большого шага вперед по сравнению с Вольфом. Ведь и сам Вольф и уже Лейбниц делали к своим определениям оговорки в том смысле, что единичные факты подлежат в сущности также причинному и рациональному объяснению, чем, конечно, затруднялось различие двух, действительно, разных

видов познания. Но Хладениус не удовлетворяется этой терминологической поправкой и желает точнее установить значение единичного, как объекта исторического познания, где опять-таки идет дальше Вольфа и глубже. Прежде всего, совершенно справедливо отмечает он, что вольфовское трехчастное деление познания на познание историческое, философское и математическое, не есть непосредственное деление всего нашего познания, а скорее подразделение *абстрактного познания*^[460], так как Вольф, приводя пример исторического познания, называет не факты (*facta*) или единичные вещи, составляющие историю, а *опыты* (*experientiae*), т. е. истины общие, хотя и не априорные, а полученные путем сравнения данных чувств^[461]. Точно также и примеры философского познания у Вольфа относятся не к единичным вещам, объясняемым из их причин, а к *опытам*, но только таким, разумное основание которых мы можем понять, или которые мы можем объяснить априорно. Наконец, и примеры математического познания касаются общих истин, определяемых количественно. Неудобство такого деления Хладениус усматривает еще с другой стороны. Историческое познание, говорит он, называют основанием философского познания, — это правильно, если под историческим познанием разуместь опыт, но он отказывается понимать, как может быть основанием философского познания знание о том, что Александр победил Дария или знание каких-нибудь деяний Карла V.

Эти краткие критические замечания Хладениуса чрезвычайно ценны, так как совершенно ясно выделяют из неопределенного состава проблемы опыта два важнейших для логики и теории познания вопроса: 1, вопрос об отношении опыта к чувственному восприятию; 2, вопрос о том, что же такое единичный предмет и как он выражается. Оба эти вопроса связаны, так как суждения опыта могут быть, как очевидно, и суждениями о единичном или индивидуальном предмете. И хотя, на первый взгляд, логическое решение вопроса здесь ясно, потому что само собою напрашивается мысль отнести суждение опыта к так называемым общим суждениям, но более вдумчивое отношение должно показать, что этим вопрос не исчерпан. Хладениус совершенно правильно указал, что логика до сих пор обращала внимание только на абстрактное познание, но ведь не исключена возможность, что идея *общих конкретных* предметов, геср., понятий и суждений или изменит

общее учение логики, или даст возможность наряду с ними развить другое учение, которое и будет иметь принципиальное значение для всей области исторического познания.

Хладениус исходит из анализа вольфовского определения, которое гласит, что *опыт есть то, что мы познаем, когда мы обращаем внимание на свое восприятие*^[462]. По смыслу этого определения, внимание просто превращает наше восприятие в опыт. Но в действительности роль внимания сводится к тому, что мы или достигаем большей ясности восприятия или из целого представления выделяем частичное понятие (*ein Partieller-Begriff*), приводящее нас к суждению вроде: нож – с зубриной (*das Messer ist schartig*), яблоко – червиво и т. п. И таким образом выходит, что между восприятием и опытом нет никакой разницы. Между тем все дело в том, что опыт есть не что иное, как *общее положение* (*ein allgemeiner Satz*), которое создается из нескольких сходных восприятий^[463], (срезанная трава засыхает, дерево плавает в воде и т. п.), а иногда даже из одного (например, кто видел машину, играющую на флейте, может сказать, что такие машины существуют). Таким образом, можно утверждать: 1, кто обращается к опыту, должен иметь, по крайней мере, один случай или одно восприятие, которое приводило бы к нему; 2, но это восприятие не есть сам опыт, а только основание его; 3, и просто внимание к восприятию не выражает опыта^[464].

Но на основании сказанного возникает вопрос: как же получаются *общие положения*, о которых идет речь, из восприятий отдельных случаев? Ясное дело, что, как показывают уже приведенные примеры, – эти положения отличаются от тех общих положений, которые получаются на основании определений и с которыми оперируют рационалистическая философия и математика. По мнению Хладениуса, общие положения последнего типа суть более поздние приобретения, а первые приобретенные в науке положения носили характер общих эмпирических суждений, которые в силу их своеобразия Хладениус обозначает особым именем: *Locī communes* и теорию которых он излагает в своей *Logica sacra*^[465]. Помимо того значения, какое имеет это учение для нашей проблемы, так как оно включает в себя также теорию единичного конкретного предмета, оно и само по себе представляет для логики выдающийся интерес, так что на нем есть смысл остановиться.

Между общим понятием и понятием единичных индивидов входят посредствующие понятия: понятие определенного количества индивидов (двух, трех) или представление всех индивидов данного вида, в существовании которых мы убеждаемся путем догадки, отчасти на основании чувств, отчасти на основании рассказов (например, наши современники, весь человеческий род, реки, горы и т. п.). Если мы обратимся к образованию соответствующих понятий, то заметим, что *одновременное представление двух вещей дает иное понятие их, чем представление каждой из них в отдельности*, следовательно, и в представлении многих индивидов одного вида еще больше меняются представления каждого единичного или возникают новые представления. Имея дело с одновременным представлением многих индивидов, мы в силу самой природы нашего ума сравниваем их и устанавливаем путем этого сравнения *отношения* (relationes), отличающиеся от внутренних качеств. Таким образом, *понятие, возникшее путем одновременного представления многих индивидов, отличается от понятия, которое образуется в том случае, когда единичные вещи так входят в понятие, что ни одна из них не сравнивается с другою*.

Неопределенная масса большого числа сходных индивидов называется *множеством*^[466]. Как понятие индивида отличается от индивида, понятие рода – от рода, понятие вида – от вида, так же в интересах философии следует отличать особый вид понятий, – *понятие множества*. Обыкновенно это понятие выражается тем же существительным, что и любой индивид, притом безразлично, в единственном или множественном числе, как, например, стекло (vitrum), камни (lapides)^[467]. Но между понятием множества и понятием отдельных индивидов есть различие, которое состоит в том, что, *так как вещи, представляемые нами во множестве, являются иными, чем в том случае, когда они познаются как единичные, раздельные, то понятие множества тем отличается от понятий единичных индивидов, в нем содержащихся, что такое понятие содержит в себе, кроме индивидов еще отношения*.

Вольф в Онтологии устанавливает таблицу отношений^[468]: отношения вещи вообще (relationes entis in genere), тождество и различие (identitas et diversitas), из коих вытекают: 1, отношение качества (similitudo et dissimilitudo), 2, количества (aequalitas et inaequalitas), 3,

сосуществования (*situs et locus*), 4, последовательности (*antiquitas, vetustas, novitas*). С незначительными изменениями все эти отношения Хладениус переносит на понятие множества, поскольку в множестве представляются отношения единичных индивидов, обнимаемых множеством. *Понятия некоторых индивидов, составляющих множество, воспринимаются нами совсем ясно, других неясно, во всяком случае, тут возможны различные степени; так, говоря о множестве людей, иных мы представляем достаточно ясно, родных и близких – в наибольшей степени ясности; или в понятии городов, наиболее ясно – города своей родины, и т. п. Те индивиды в множестве или в понятии множества, которые мы воспринимаем с наибольшей ясностью, называются примерами (exempla, Exempel, Muster, Proben, Beyspiele), а масса (multitudo) индивидов, воспринимаемая неясно, называемая иногда vulgus, может быть обозначена, как безыменное множество (turba sine nomine, das Uebrige, Rest).*

Индивиды познаются нами посредством чувств, но в случае их отсутствия их название дает повод к их воспроизведению с помощью воображения, не иначе, следовательно, мы представляем и множество, которое есть не что иное, как неопределенная масса индивидов; другими словами, *множество есть продукт и действие воображения*. Так как интуитивным суждением называется суждение, которое образуется, когда мы обращаемся к наличным вещам, но при этом бывает неважно, наличны они нашему чувству или воображению, то, очевидно, что о воспроизводимом нами множестве могут быть образованы интуитивные суждения. Так как всякое суждение, будучи выражено в словах, является предложением, и так как из данных нам суждений можно делать выводы, то, нет сомнения, что о множестве могут быть образованы предложения и сделаны из них выводы.

Единичное понятие относится к одному, общее – ко множеству. Поэтому как понятие об одном индивиде есть понятие, единичное, так, – само собою ясно, – и понятие о многих индивидах есть понятие единичное. Но множество есть неопределенная масса индивидов, а потому и понятие множества есть понятие единичное или вид единичных понятий, но не есть понятие общее^[469]. Поэтому понятие множества является также источником единичных предложений, поскольку единичным предложением называется предложение, субъект

которого, есть единичное понятие, и поскольку множество есть единичное понятие.

Таким образом, *познание множества есть историческое познание*^[470]. Это видно из следующего рассуждения: индивиды существуют или суть. Так как историческое познание есть знание вещей, которые суть или возникают, то познание индивидов, одного ли или многих, относится к историческому познанию. Но множество есть неопределенное представление многих индивидов, поэтому *понятие множества вместе с интуитивными суждениями, равно как и дискурсивными предложениями, которые могут быть затем образованы, относится к историческому познанию*.

Это не исключает, конечно, и общего познания множеств, так как здесь возможен тот же переход от единичности множества к общему его понятию, какой возможен по отношению ко всякому единичному понятию. Хладениус имеет это в виду, высказывая мысль, что понятие множества приводит к понятию вида его, обозначаемого тем же именем, что и множество. Но нужно тщательно различать суждения общие в собственном смысле от суждений о множестве, как единичном. Хладениус в другом месте^[471] устанавливает, что общие суждения могут быть двух родов. Это: 1, суждения, субъект и предикат которых суть понятия определенные (*notiones determinatae*), таковы, например, суждения геометрии; они могут быть просто выведены из определений, следовательно, это суть общие предложения, образованные из определений путем непосредственного вывода или путем демонстрации; 2, предложения, понятие субъекта в которых не определено (*determinata non est*), такие предложения называются *loci communes*. Теперь, на основании изложенной теории этих «общих мест» Хладениус приходит к более точному определению такого рода предложений: *предложение, которым обозначается интуитивное суждение, образованное о множестве, называется locus communis*^[472]. Примеры: растения расцветают весной, собаки лают, дерево плавает в воде и т. п. Иные «общие места» могут превратиться в суждения общие в строгом смысле, дискурсивные, но это не меняет ничего в принципе разделения и в его значении, так как это не есть все же превращение понятия множества в общее понятие дискурсивного характера. Принципиальная важность этого разделения выясняется, между

прочим, из того, что самый характер выводов с положениями типа «общих мест» отличается от строгой дедукции дискурсивного вывода.

Дело в том, что составляя выводы, относящиеся к «общим местам», мы *приписываем качества примеров (exemplorum) всему множеству, т. е. распространяем их и на множество безыменное*^[473]. Поэтому силлогизм «общего места» принимает совершенно своеобразную форму, иллюстрацией которой может служить следующий пример:

Corvi (i. e. exempla corvorum) sunt nigri.

Atqui Corvi (nempe turba sine nomine) sunt corvi (i. e. exempla).

Ergo Corvi (turba sine nomine et exempla, h. e. tota turba) sunt nigri.

Таким образом, хотя «общее место» возникает из интуитивного суждения о множестве, но оно переходит своеобразным способом в дискурсивное суждение. Отличие этой «дискурсии» от настоящей демонстрации – вещь достаточно явная.

Мы имеем здесь не только два разных рода выводов и суждений, но мы должны признать: 1, что суждения типа «общих мест» присущи нам в большей мере, чем суждения «логические», «определенные», так как определения (definitiones), из которых они получаются, являются только в результате искусственных приемов и требуют специальных философских навыков и знаний. Эти суждения прежде всего возникают в математике, теперь в подражание математике их вводит и философия. Но неправильно так ограничивать задачи логики и тем самым выбрасывать из нее вместе с учением об «общих местах» логические правила истории и повествования. А 2, мы должны признать, что перенесение методов математической логики в эту область было бы просто ее искажением, раз мы признаем, что понятие множества отличается от понятия общего вида или рода. *Кто, поставив своей задачей осветить понятие множества, даст философское определение термина, тот не уяснит смысла предложения или «общего места», а скорее затемнит его и исказит*^[474]. Например, если кто-либо во фразе «я люблю поэтов» станет логически определять понятие «поэт», то он только исказит мысль, так как речь идет не о «виде» поэтов, а о «множестве» известных ему поэтов.

Таковы общие принципы новой логики, «логики опыта», как его понимал Хладениус, расчленяя неопределенное и колеблющееся понятие Вольфа. Стоит припомнить до какой степени до сих пор еще не

развито в логике ни понятие индивидуального, ни понятие «коллективного» предмета, чтобы оценить этот первый опыт его теории. В настоящее время существуют дисциплины, всецело построенные на понятии коллектива (как статистика), а математические учения (теория вероятности, учение о множествах) видят в этом предмете специальный интерес и специальную задачу, в логике же мы в сущности не подвинулись вперед по сравнению с изложенным здесь учением. Между тем как раз современные споры о предмете истории и вообще социальных наук с возрастающей настойчивостью выдвигают этот вопрос на первую очередь. Приходится только жалеть, что идеи, возникшие на почве *догматического* рационализма не получили дальнейшего развития.

В нашу задачу не входит критический анализ новой логики, так как мы преследуем только цель уяснения первых моментов зарождения проблемы исторического знания и уяснения тех условий в философии рационализма, которые благоприятствовали возникновению этой проблемы. До сих пор мы видим, что рационализм с внутренней неизбежностью ведет к новым вопросам и новым ответам в области «исторического познания», раз дано последнее как первый вопрос. Хладениус берет на себя тяжесть решения вопроса в самом общем виде, поскольку оказалось, что в основании своем наша проблема есть проблема опытного знания. Логика истории *absolute*, как специальной науки, должна быть спецификацией общего учения о *loci communes*. И мы должны проследить, как приходит Хладениус от анализа ее специфического предмета к заключительному вопросу логики об историческом объяснении.

5. У Вольфа выходило, как мы знаем, что суждение, которое мы составляем на основании опыта, есть суждение интуитивное. Будучи составлено об одной вещи, оно, однако, может быть превращено в общее «определенное» суждение логического типа демонстрации, вытекающей из определения. Таким образом, историческое познание, хотя и есть познание о единичном, однако оно выражается в общей логической форме и, следовательно, у нас нет специфически исторических суждений, как особого типа суждений. Хладениус, напротив, допускает особый вид суждений исторических, именно это есть суждение, которое возникает, в нашем сознании, когда мы присутствуем при каком-нибудь событии. Выраженное в словах

историческое суждение называется историческим положением^[475]. Особая трудность исторического познания, по мнению Хладениуса, в том, что мы здесь имеем дело не с чистыми продуктами нашего интеллекта, как при истинах всеобщих, а с вещами внешними, восприятие и познание которых зависит не только от нашего ума, но и от природы вещей, которые воспринимаются нами под именем «истории»^[476]. Выше, в общей теории опыта у Хладениуса, мы встретились с указанием, что наряду с чувственностью в познании «множества» играет роль также «воображение». Этому психологическому факту здесь противопоставляется методологический: характер наших суждений о предмете обусловлен самим предметом. Вопрос, таким образом, сводится прежде всего к определению этого предмета, сперва в общем смысле исторического познания, как эмпирического, а затем в специфическом смысле специальной науки истории.

Так как историческое суждение есть суждение о данном событии, то вопрос состоит в том, что следует разуметь под термином *событие*?

Событием называется какое-либо изменение в мире, в его действительности, и рассматриваемое само по себе (*vor sich*)^[477]. Одно и то же называется изменением (*Veränderung*) или событием (*Begebenheit*) в зависимости от того, рассматривается ли оно само по себе (*vor sich*) или в связи с предшествующим. То, что пребывает, заключаясь в понятии другого или, по крайней мере, в связи с ним, но что устанавливается как бы в стороне от него, называется *обстоятельством*. Событие, которое изменяет течение другого какого-нибудь, называется *случаем*. Таким образом, мы получаем весьма широкое определение события, под которое одинаково можно подвести как то, что мы считаем специфическим объектом истории, так и явления естественного мира^[478].

Так как, затем, историческое суждение есть суждение о единичном, то возникает вопрос, что должно разуметь под единичным событием? Единичное, как мы знаем, не есть предмет чистого восприятия, и пояснения, которые теперь делает Хладениус, больше всего делают похожим его единичное на *конкретное*. Событие есть изменение в данной вещи; если я, говорит он, в данном изменении путем просто внимания дальше не различаю, то изменение рассматривается, как единственное; например, блеск молнии, падение

черепицы с крыши. Иногда мы в событии, действительно, не сразу различаем его множественность, иногда сознательно игнорируем замечаемое различие, преследуя известную цель, во всяком случае можно установить некоторые виды таких отдельных или единичных событий. Именно мы рассматриваем событие как единичное во времени, когда ряд сходных изменений следует друг за другом (удар молнии), или по месту, когда ряд сходных изменений возникает одновременно рядом друг с другом (например, дым, распространяющийся от выстрела, произведенного сразу полком солдат), или же в силу некоторых внутренних особенностей события, когда изменения следуют в известном порядке (процессия), когда изменения совершаются одновременно или последовательно в направлении к одной цели (приготовления к свадьбе), когда ряд изменений объединяется одним моральным или физическим понятием (например, некто провел свою жизнь в спорах), наконец, когда все изменения связаны с одной какой-нибудь вещью не только в силу сходства, но также в силу какого-нибудь внутреннего основания (например, *жизнь* Александра, Карла Великого, Лютера, – основанием здесь является единство личности). Итак, мы понимаем все изложенное в том смысле, что, если единичное понятие и есть понятие о единичном, то все же единичное, как предмет, есть либо конкретный предмет, определяемый условиями времени и места, либо единичность имеет телеологическое значение в образовании понятия опять-таки об конкретном предмете.

Ряд событий называется *историей*^[479]. Но нужно принять во внимание, что собственно греческое слово *история* по своему значению весьма многообразно, так как историей мы называем события, случаи, исторические суждения, рассказы и т. д.^[480] Поэтому существенно всегда иметь в виду, о каком значении слова идет речь. В особенности, конечно, важно различать между значением слова история, как процессом, и представлением о нем, из которого и возникает история, как изложение, рассказ, словом, как наука.

История, как процесс, есть ряд событий, где ряд обозначает не просто множество, а некоторую внутреннюю связь, которая вообще может быть многообразна. Понятия события и истории, таким образом, сами по себе остаются различными, но это различие тем не менее относительно, так как событие, развиваясь, становится историей, а

история, взятая связно, может рассматриваться, как событие. Но как представление события отличается от самого события и выражается в историческом положении, так следует отличать от истории *познание истории* (die Erkenntniss der Geschichte). Отдельное событие представляется разуму в виде суждения, находящего свое выражение в предложении; история, как ряд или множество событий, представляется разуму, как ряд суждений (viele Urtheile) и выражается рядом предложений, которые составляют *рассказ* (eine Erzählung). Слова, передающие события или рассказ, называются вообще *сообщением* (die Nachricht). Эти понятия и составляют *основные понятия* исторического познания (die Grundbegriffe der historischen Erkenntniss).

Таким образом, Хладениус разделяет историю, как процесс, от познания этого процесса в науке истории и от познания этого познания в логике. Более углубленный анализ должен был бы привести дальше к признанию особой ветви знания, направленного на раскрытие смысла самого исторического процесса, т. е. к философии истории, с одной стороны, и к разделению задач научной обработки исторического процесса, с другой стороны, поскольку эти задачи направляются на изучение приемов и правил научно-исторического исследования или на изучение методов исторического изложения, т. е. образования исторических понятий и исторического объяснения. В первом случае мы имели бы дело с эвристическими приемами исторического исследования, с так называемой историкой, во втором – собственно с логикой^[481]. В настоящее время обыкновенно задачи философии истории и логики резко расчленяются, так что даже в тех случаях, где сама философия сводится к теории познания, мы встречаем специальные рассуждения, имеющие целью оправдать сведение задач философии истории к задачам логики этой науки^[482]. Впрочем и в наше время не всегда проводится в логике различение прямых ее задач от задач эвристики (пример – Вундт).

Как уже было указано, у Хладениуса мы по возможности выделяем только логическое. Итак, что же следует разуметь под историей-наукой? Подобно тому, как само слово история понимается нами в разных смыслах, то более широко, то более узко, так и наука может пониматься соответственно шире или уже. Прежде всего слово Historia относится к древностям, доступным нам только из изучения книг, памятников, монет и т. д. Но так как более новые события мы также

относим к историческому изучению, основывая его на показаниях очевидцев, то в историю как науку мы должны включить не только древности, но вообще все, что было и чего теперь нет. Наконец, в самом широком смысле к историческому познанию относятся все единичные и существующие вещи. Таким образом, мы получаем следующее определение истории как науки: *В самом широком смысле это – наука, имеющая целью познание единичных вещей, уже – наука о вещах отсутствующих, еще уже – наука о древностях*^[483].

Коротко, все эти определения можно обнять в одном: *история есть наука об истории*. Войдем глубже в анализ того, что следует понимать под историей, как предметом особой науки. События, составляющие историю, как мы установили, суть изменения. Сама история, следовательно, есть также изменение. Но изменения предполагают некоторую длящуюся сущность (Wesen) или субстанцию; история, следовательно, предполагает некоторый «субъект»^[484], к которому относятся события или к которому относится она сама. Поэтому и исторические положения, рассказы и т. д. должны иметь некоторый «субъект», об изменениях которого они повествуют. Так, мы говорим об истории Цезаря, истории Рима, но также об истории римской свободы, об истории энтузиазма, где субъектом все же является нечто субстанциональное. Так как конечные вещи стоят в отношениях к другим конечным и изменяющимся вещам, то одни события часто связаны с другими, например, история какого-нибудь человека включает в себя кое-что из истории его родителей и детей, – поэтому части *одной* истории не всегда имеют *один* «субъект», а говорят нередко о вещах совершенно различных. «Субъект» событий и истории имеет длящееся бытие, события же меняются, поэтому «субъект» относится к вещам, которые *суть*. Вместе с тем это есть субъект исторического предложения, выражающего событие, так как субъект суждения познается прежде, чем его предикат, то «субъект» события и истории должен быть познан раньше, чем само событие, которое *совершается*. Таким образом, познание истории имеет два объекта: историческое суждение состоит отчасти из познания длящегося «субъекта», отчасти из познания его изменений, из познания того, что *есть* связанного с познанием того, что *совершается*; познание события или предиката следует за познанием «субъекта» и усмотрение изменений вещи направляется по познанию, которое мы имеем о ней

(например, из идеи луны ученого и профана проистекают их разные взгляды на затмение луны и под.). Наконец, так как познание изменений направляется согласно самой вещи, а эта последняя относится к вещам, которые суть, то познание событий в мире невозможно, если нам неизвестны свойства вещей, которые суть. Историческое познание, следовательно, касающееся одной и самой известной части истории, именно *совершающегося*, не может привести к нужной теории, если игнорируется другая из названных частей.

6. С точки зрения общего проводимого нами взгляда на значение вольфовского *ratio*, лежащего в сущности вещи и служащего принципом объяснения наряду с объяснением из внешних причин, мы не можем не отметить своеобразный метод, каким Хладениус с самого начала вводит в методологию истории возможность рационального объяснения своим оригинальным различием «сущности» («субъекта») исторических процессов и самих событий, как проявлений этого постоянного фактора. Общее его учение о *loci communes* с достаточной ясностью обнаружило *sui generis* природу исторических выводов, исключающих идею чисто логического, априорного (демонстративного) выведения исторических положений. Казалось бы, что вместе с этим должна утратиться и та идея внутренней связи, какая лежит вообще в основании силлогистики. Между тем, как известно, труднейшая проблема индукции всегда состояла в ее стремлении найти свое оправдание в допущении какого-нибудь постулата внутренней или существенной связи вещи, противоречившего идее «механизма» в причинно-индуктивном исследовании. Хладениус очень удачно разрешает проблему понятием исторического «субъекта» и его изменений, антиципируя, таким образом, *в общем виде* лежащую в основе современных исторических теорий и объяснений идею «факторов» и «производных» исторических событий^[485].

Нельзя не видеть в изложенном учении также попытки логически определить предмет исторического знания, хотя и очевидно, что здесь мы имеем дело с определением чрезмерно широким. Речь идет в сущности не о специфическом предмете истории в современном нам значении, а о том широком понимании исторического, что мы называем эмпирическим. С другой стороны, широкое понимание исторического все же не заслоняет у Хладениуса более специальных задач истории: указав на значение истории в юриспруденции, поэзии, риторике,

теологии и др., Хладениус переходит к более конкретному обсуждению вопроса о предмете исторического. Мы остановимся на некоторых положениях, являющихся применением и спецификацией вышеизложенных общих положений и представляющих интерес с точки зрения развития взглядов на историю как науку в XIX веке и в наше время.

Как в обычной жизни, так и в истории мы встречаемся с решениями, поступками, действиями, произведениями людей, проистекающими вследствие некоторых душевных процессов, особенно волевых, но поскольку речь идет о чистых идеях или чистых хотениях, они не могут быть известны другим и не могут иметь отношения к истории, для этого они должны обнаружиться (*sichtbar werden*) внешне в словах или произведениях^[486]. Только *проявления* человеческой воли, следовательно, составляют предмет истории. Дело моралистов разделить внутренние действия и внешние, а если их рассматривать как *одно*, то отдельные проявления души обсуждаются по тем же правилам, какие применяются при исследовании событий телесного мира, так как для человеческих глаз они доступны в своем телесном и внешнем обнаружении. Но, как мы видели, субъектом истории может быть то, что *есть*, – сообразно этому и в человеческой воле Хладениус ищет такой воли, относительно которой можно было бы сказать, что она *есть*, т. е. воли, которая длится (*fortdauert*) (верный друг, непримиримый враг). Такая воля приобретает значение как бы особой сущности или существа (*eines besondern Wesens*), которая направляет множество других людей (например, человек, занимающийся какой-нибудь профессией). Но и по отношению к этой сущности нужно повторить, что она оказывает влияние на историю только, поскольку она обнаруживается. Как же можно определить, в чем состоит эта моральная сущность? – Если человек обладает постоянной волей (все равно, отдельный человек или несколько), так что сообразно ей направляются другие, то это есть *моральная сущность* (*ein moralisches Wesen*). Такой волей, например, обладают учитель, фабрикант, хозяин гостиницы, следовательно, *учительская кафедра, фабрика, гостиница суть моральные сущности, состоящие собственно в человеческой воле, хотя они связаны с телесными вещами*. К такого же рода вещам относится королевство, сан или звание, сословие. Особенность такого рода моральных вещей,

состоящих из целого ряда людей, заключается в том, что они длятся дольше, чем сами люди, так как с уходом одного, воля прочих остается неизменной, а освободившееся место легко заполняется другим индивидом. Согласно изложенным предпосылкам воля человека познается, поскольку она видима, поскольку она обнаруживается вовне. Моральные вещи становятся «видимыми» (sichtbar) двояко: 1, благодаря телесным вещам и тому аппарату, который необходим для выполнения воли и намерения и 2, благодаря тем внешним знакам, которые знакомят нас с постоянным намерением; сюда относятся названия обществ, привилегии, учредительные акты^[487].

Рассматривая «моральные вещи» как события, т. е. как объект истории, мы должны согласно сказанному различать два вида их возникновения. С одной стороны, речь идет о самой человеческой воле, обнаруживающейся в *объединении* людей, resp. в *отказе* от прежней воли, а с другой стороны, об изменениях и событиях, зависящих от «тел», связанных с моральными вещами, поскольку последние могут споспешествовать, мешать, изменять и даже уничтожать выполнения человеческой воли. При этом нужно иметь в виду, что «события» или изменения морального существа вовсе не то же, что события, относящиеся к отдельному человеку, хотя последний может иметь большое влияние на историю; так, какое-нибудь предприятие может очень пострадать, потеряв хорошего руководителя, но само предприятие продолжается. История людей, связанных с известной моральной сущностью, по большей части даже не относится к истории этой последней, как, например, был ли женат руководитель данного дела, сколько он имел детей и т. п.

Главным событием морального существа является его *происхождение* (der Ursprung); оно особенно заслуживает внимания, так как составляет основание всех последующих событий, без него они оставались бы непонятными. Так как моральная сущность есть объединение многих человеческих волей, то происхождение ее обыкновенно заключается в воле отдельного лица (так, на храмовых праздниках, где собирается много народа, какому-либо купцу пришло на мысль, что здесь можно было бы сбывать свои товары; другие ему подражают; так возникли ярмарки). Вторым событием моральной вещи является то, что она становится *видима* (sichtbar). – Тут она может продолжать существовать независимо от лиц, которым она обязана

своим происхождением; союзы, пропаганда, учреждения и т. п. делают моральную вещь «видимой».

Форма или учреждение (*die Gestalt oder Verfassung*) моральной сущности состоит в том, что составляющие ее части находятся в известном отношении, так что одна часть является главной, другая – только необходимое следствие из нее, третья является делом побочным, четвертая есть нечто случайное, зависящее от времени и места или обстоятельств отдельных лиц (например, для учебного заведения обучение учеников главное дело; необходимое следствие – содержание учителей; побочное обстоятельство, что город обогащается благодаря наплыву учащихся; случайное – учителя могут занимать в городе и другие должности или обладать тем или иным характером). В связи с этим определением выясняется третье событие морального существа, состоящее в *изменении учреждения или формы*, что происходит, когда изменяется отношение частей и внутренних обстоятельств, т. е. когда необходимое следствие становится главным делом или побочное – главным, или случайные вещи становятся необходимыми свойствами. Четвертое изменение морального существа есть его развитие, *рост* или, наоборот, истощение; первое проистекает из увеличения, второе – из уменьшения числа людей, воли которых объединяются. Но нужно иметь в виду, что рост или истощение вовсе еще не свидетельствуют об улучшении или ухудшении положения вещей, так как из того, что вещь распространяется, не следует, что она становится лучше, как не следует из уменьшения числа участников, что положение вещей ухудшилось. Когда положение вещей устанавливается, дело идет своим путем, не испытывая ни заметного прироста, ни ущерба, наступает наилучшее время для участников, но самое плохое для историка: день похож на день и все можно вывести априорно из учреждения вещи. Наконец, последним главным событием для всякой вещи, следовательно, и для моральных вещей или существ, является их прекращение, которое есть результат либо смерти всех участников, либо изменения их воли, либо момент, когда дело становится достоянием отдельных лиц, со смертью которых и оно должно прекратиться.

Итак, по Хладениусу, объект истории, моральное существо, есть некоторая объединенная воля в форме организованного учреждения, основные моменты в развитии которой поддаются логическому подразделению, намечающему более детальные и частные задачи исследователя, а равным образом дающему для историка некоторый

объективный «принцип выбора» существенных признаков в образовании исторического понятия. Как предмет познания, моральное существо предстоит исследователю в виде некоторого объективированного, связанного с телесной вещью процесса, проистекающего как из задач, которые ставят себе объединенные воли отдельных лиц, так и из некоторых условий материального мира. Поскольку люди являются носителями отдельных объединенных волей, а телесные вещи, относящиеся к моральным существам, объективированным выражением этих волей, мы можем говорить о различных «субъектах» событий в моральной вещи, именно о самих людях или телесных вещах, относящихся к моральным существам. Рассмотрение людей, как субъектов исторических событий, естественно, представляет для историка особенный интерес, и Хладениус посвящает этому вопросу специальную главу (IV), в которой высказанные общие соображения иллюстрируются в их конкретном приложении.

Человек состоит из души и тела, изменения их между собою тесно связаны и суть изменения всей личности, но обнаруживаются они преимущественно с одной стороны, либо в душе, либо в теле. Лишь только человек рождается, он уже находится в известном состоянии (например, сирота). Люди живут в обществе, и состояние, в которое они попадают, может рассматриваться как *моральное существо*. Каждый человек находится в различных состояниях (бюргер, ремесленник, супруг, церковный староста, опекун, сосед и т. д.), и так как различные виды состояний известны нам из опыта, то многие изменения можно предвидеть априорно, иные, напротив, носят индивидуальный характер и из общего понятия невыводимы (я, например, знаю, что некто имеет адвокатскую практику, но из этого я не могу усмотреть, сколько он ведет процессов, кто состоит его клиентом). То, что можно вывести из общего понятия состояния, составляет нашу повседневную жизнь, это – повседневные события (*alltägliche Begebenheiten*) (писец переписывает, солдат служит, кассир принимает и выдает деньги), – такие события, хотя и составляют большую часть нашей жизни, однако не привлекают к себе особого внимания. Наоборот, то, что не выводится из общего понятия, что является до некоторой степени неожиданным или новым, может быть названо *деянием* (*die Thaten*). Последние более привлекают наше внимание и поэтому отмечаются обыкновенно в исторических сообщениях, как отмечаются также перемены состояния человека, его

удачи и неудачи, наконец, его нравы и склонности. Изменения нравов были бы, конечно, важнейшим событием, наравне с изменениями состояния, но так как они обычно совершаются постепенно и незаметно, то в изменениях нравов легче заметить, что они *произошли*, чем заметить, что они *происходят* и когда они происходят.

Собственно события, познание которых мы ставим своей задачей, суть события, касающиеся отдельных людей, и было бы вполне естественно, историческим познанием считать знание того, что относится к каждому отдельному человеческому индивиду. Но, с другой стороны, для нас существенно познание *свойств самих событий*, так что до отдельных лиц, в нем принимающих участие, нам мало дела. Отсюда возникают различные виды истории (*der Geschichte*). Прежде всего это история (*die Historie*) той или иной моральной вещи, где отдельные лица интересуют нас лишь как участники в ней (история государств, городов, монастырей и других обществ, *anderer Gesellschaften*, епископского сословия и т. д.); затем история столкновений (*Händel*) (революции, убийства, процессы и т. п.) и войн, где опять-таки обращают больше внимания на результаты самих событий, чем на лица; история деяний (*der Thaten*), новых и выдающихся, на которые также обращают внимание не из-за лиц, а из-за самих вещей (первое путешествие в восточную и западную Индию и под.); наконец, отдельные важные предприятия, не выводимые из общего понятия, а имеющие свою особенную организацию (постройка пирамид в Египте). Так как является необходимость обозначить эти истории в противоположность историям отдельных людей особым именем и подвести их под некоторые общие понятия, чтобы было удобнее о них всех говорить зараз, то можно называть их *частными мировыми историями* (*die einzeln Weltgeschichte*), потому что так называемая мировая история состоит именно из описанных нами вещей. Об отдельных лицах здесь редко сообщается, разве только они оказали влияние на известное моральное существо или обнаружили особые деяния и испытали исключительную судьбу. Поэтому наше *историческое познание есть, главным образом, познание отдельных мировых событий* (*Unsere haupthistorische Erkenntniss ist daher die Erkenntniss einzelner Weltbegebenheiten*).

Обо всех вещах, которые *суть* или *совершаются*, у нас есть *общие* понятия, под которые подводятся отдельные события (война, мир, путешествия, искусства, города и т. д.), но эти общие понятия не

составляют части исторического познания, а возникают из него путем абстракции^[488] и помогают нам легче обозреть новые сходные случаи (общее понятие конгресса дает возможность многое наперед сказать тому, кто знает это понятие, по сравнению с тем, кто его не знает); сами по себе эти понятия относятся к философии. Отдельные истории и вещи отличаются от общих понятий, под которые они подводятся, *индивидуальными обстоятельствами*, которые в общих понятиях не содержатся, например, все письма суть письма, но всякое письмо есть письмо от особого лица, в особое место и в особое время. Время и место есть самый короткий способ для различения отдельных вещей, для различения людей – имя. Если мы имеем ряд сходных историй отдельных лиц, ничто не мешает нам излагать их только в силу их сходства, хотя бы между ними не было внутренней связи, – их история от этого мало изменяется^[489].

7. Но подлинно исторический метод, проникающий к установлению внутренней связи объединенных в изложении событий, раскрывается в своих особенностях только при попытке ответить на вопрос: как достигается в истории *объяснение* изображаемых ею событий? Согласно общей тенденции рационализма, – достаточно нами выясненной, – этот вопрос есть вопрос об открытии *ratio*, разумного основания в потоке «случайных» событий и вещей, т. е. случайных истин или «истин факта». Мейер разрешал этот вопрос весьма просто, предлагая излагать исторические истины в порядке их временной и пространственной связи и исходя из того предположения, что мировые события на самом деле так связаны друг с другом причинами и поводами, что нередко представляется возможность пользоваться рационалистической логикой и выводить одно событие из другого^[490]. Из общего учения Хладениуса о единичном и историческом мы вправе уже ожидать иного и прежде всего более детального анализа этого центрального и важнейшего вопроса исторической методологии.

По своему существу этот вопрос заключает в себе две стороны: сторону логическую или методологическую, поскольку речь идет о характере исторических построений в области объяснительных теорий и гипотез, и сторону онтологическую, поскольку при этом высказываются взгляды о характере самой действующей причины в ее особой форме действительного бытия. С логической стороны этот вопрос имеет в виду установление такой связи между подлежащим

объяснению фактом и объясняющим его положением, которая давала бы право делать от последнего дедуктивные выводы и предсказания, основанные на необходимости названной связи. Для истории здесь в отношении достоверности открываются весьма печальные перспективы, если только предвидение действительно принять за существенный признак «научного». Преодоление скептицизма в таком случае становится возможным только с помощью анализа самого содержания объяснения, т. е. предметного характера тех причинных связей, к которым апеллирует объяснение. Тут открывается другая сторона вопроса, вовлекающая в анализ принципиальную и метафизическую природу понятия причинности. Хладениус идет, так сказать, по линии наименьшего сопротивления, усматривая подобно многим представителям современной философии в историческом объяснении чисто психологическую природу. Психологическое объяснение исторических явлений, особенно представляемое по образцу объяснений, имеющих место в естествознании, натурально приводит к игнорированию целого ряда логических проблем, связанных вообще с вопросом о пределах всякого научного объяснения и его специфичности, а в частности связанных со специфическими понятиями истории, как развитие, влияние, подражание, взаимодействие и т. п. Разумеется и здесь Хладениус несколько примитивен и подчас беспомощен, но все же он интересен в постановке некоторых проблем, как предшественник современных учений о психологическом объяснении в истории.

Никто не сомневается, – рассуждает он, – что большая часть изменений в телесном мире имеет свое основание в предшествующих обстоятельствах, что они являются *причиной* последующего, а между тем до сих пор не было выяснено, какая связь между понятием и познанием причин с другою частью логики, где речь идет о понятиях, суждениях и умозаключениях^[491]. Но уже в *Logica practica*^[492] автор указывал, что познание причины какой-нибудь вещи состоит в том, что из интуитивного суждения (*judicium intuitivum*), т. е. такого, которое получается в результате восприятия (*Empfindung*) или опыта (*Erfahrung*), создают суждение дискурсивное (*judicium discursivum*) и выведенное. Поскольку физика содержит в себе общие истины, которые сперва познаются из опыта, *объяснение* причин ничем не отличается от демонстрации, имеющей место в остальных общих истинах. Разница

только в нахождении таких заключений: при нахождении общих истин, которые познаются априорно, посылки известны раньше, чем заключение; наоборот, в выводе, где открывается причина какой-нибудь вещи или опыта, заключение известно раньше, чем посылки^[493]. Однако физики, имеющие дело с телесными изменениями, интересуются все же *общими* истинами, – к каковым принадлежит и опыт, – выводимыми из общих понятий; они не обращают внимания на причины отдельных единичных событий, за исключением тех, которые в опыте не подошли еще под правило. Правил, или *общего*, ищут они прежде всего, и раз правило дано, они уже не спрашивают, почему то или иное изменение произошло в определенный день, час, в определенном месте. Напротив, в познании *истории* речь идет не о правилах и общих понятиях события, а о том, почему нечто относится к данному *месту* и к данному *времени*.

Обычно, когда речь идет об истории, под нею понимают только события, относящиеся к человеку, поскольку они изменяются под влиянием его разума, воли, внешнего положения. Историк принимает во внимание физические вещи лишь постольку, поскольку они являются причинами изменений в душе или во всем состоянии человека. Нужно быть осведомленным и о таких событиях физического мира, как землетрясение, ливень, но нет надобности в исследовании их происхождения и причин. *Причины, связь, внутренняя зависимость* истории относятся к таким событиям в жизни людей, которые зависят от их воли, намерений, планов.

Обращаясь к исследованию причин какого-либо специального замысла или плана действия, мы должны различать: 1, специальные обстоятельства, вызвавшие идеи и действительное решение, 2, специальный образ мышления, в силу которого названные обстоятельства рассматривались так, что из них возникло определенное решение. «Обстоятельства», о которых идет речь, обыкновенно обозначаются понятием и названием *повода*. Какая же разница между причиной и поводом, чем отличается повод от других видов причин? Там, где мы познаем *причину* вещи, мы делаем вывод: событие, которое выводится из своих причин, является заключением. Это происходит путем привлечения общего положения. Например, Кай делает завещание. Почему? – Готовится к смерти. Получается вывод: кто готовится к смерти и имеет причину привести в порядок свое

состояние, тот составляет завещание. Кай готовится к смерти и т. д. Таким образом, *познать причину* какого-нибудь события значит вывести его из других известных событий. Но такое выведение представляет особые трудности, когда речь идет о замыслах наиболее выдающихся, где приходится иметь дело, 1, со *специальными обстоятельствами*, отступающими от общеизвестных видов действий и состояний вещей, и 2, со *специальным образом мыслей*, относительно которого нет никаких общих правил. Следовательно, если бы даже нам все, что относилось к существованию нового замысла, было само по себе известно, мы все-таки из этого не могли бы формально получить вывода, а потому, когда имеют дело с такими замыслами, нельзя пользоваться понятием, даже словом «причина»; тогда как при обычных событиях оно применяется без всякого сомнения.

Но мы не сомневаемся, что как обычные события и решения связаны со своими предшествующими, так и специальные и новые замыслы возникают тем же способом, именно предшествующие или наличные обстоятельства побуждают людей к решению сообразно *их* способу мышления и *их* особым правилам. Получается большая разница лишь с точки зрения нашего познания. Собственно и при специальных и новых решениях, если только нам достаточно известны обстоятельства, мы можем усмотреть причину и сделать вывод, но не можем его оформить. Даже в обыденной жизни, где мало заботятся о логике, подмечено, что в душе происходит не одно и то же, когда мы исследуем основание специальных и новых замыслов и когда мы высказываем суждения об обычных событиях; эти различные действия человеческого ума различаются и названиями: обычным событиям приписывают *причину*, специальным и новым решениям – *повод*. Таким образом, *повод есть* не что иное, как специальные обстоятельства, которые благодаря специальному образу мыслей вызывают в душе какой-нибудь замысел или решение. Допустим, что нам известен *повод* к какому-нибудь замыслу в каком-нибудь *единичном* случае, тогда для ознакомления других мы постараемся представить вкратце специальные обстоятельства и выразить их в *одном* положении, равно как формулировать *таким же образом* специальный образ мыслей, чтобы получить отсюда некоторый род *вывода*; так повод получает вид причины, как это обычно имеет место в истории.

Таким образом, по Хладениусу, историческое объяснение сводится, с одной стороны, к указанию некоторых постоянных, «обычных»

причин, выражающихся в общих понятиях и выводах, с другой стороны, к указанию частных поводов того или иного события, выражающихся в форме, аналогичной общим понятиям и выводам. Идеально, можно предположить, объяснение было бы исчерпывающим, если бы мы могли перечислить всю совокупность как общих причин данного события, так и специальных к нему поводов. Однако как в первом случае само общее понятие служит орудием «упрощения» мысли, так и во втором можно указать некоторые приемы, облегчающие задачу исчерпывающего объяснения.

Часто, исследуя специальные обстоятельства, мы извлекаем из них то или иное, наиболее известное или бросающееся в глаза, и приписываем ему все действие и порождение замысла и связанного с ним решения. Либо несколько особых обстоятельств подводятся под один класс и под общее понятие, которое легче связывается с другими общими понятиями, и принимает таким образом вид (форму) вывода. Но как показывает анализ примера, приводимого здесь Хладениусом, таким упрощением можно пользоваться как орудием, но объяснение как такое, требует исчерпывающего (по крайней мере, в тенденции) указания обстоятельств как общих, так и частных. Карл V отрекается от престола, побуждение – его неудачные экспедиции: меняется счастье, вещь надоедает. Здесь мы имеем подобие каузального вывода. Но ведь не только эти неудачи побудили императора к столь важному и необычному решению. Допускают, что к тому же его побуждали слабеющие силы и желание покоя. Но и при всех этих условиях люди не всегда видели достаточно поводов к упомянутому решению. Остальное вытекало, следовательно, из особого образа мыслей этого монарха. Однако, если бы захотели и этому фактору придать логическую форму, мы опять-таки не могли бы воспользоваться ничем иным, как формой общего понятия. Если понадобится объяснить, – говорит Хладениус, – особый образ мышления, к которому обращаются при решении, то обыкновенно берут *ближайший род*, *genus proximum sive speciem*. Таким образом, в исторических объяснениях мы все же приходим к психологическому объяснению, оставляющему нас логически неудовлетворенными, так как в конечном счете приходится апеллировать к *воле*, побуждения которой для нас самих не всегда ясны и иногда вовсе недоступны для других. Принимая во внимание еще посторонние влияния на нашу волю и ее решения, мы приходим к неизбежной ограниченности в нашем познании причин исторических

событий, которые никогда совершенно сполна, не могут быть постигнуты. Чтобы достигнуть полноты в обсуждении вопроса о факторах и причинах в истории, Хладениус особенно подчеркивает значение, в качестве особого рода причин, тех противоречий и препятствий, на которые приходится наталкиваться при выполнении того или другого замысла. Выполнение деяния или намерения непонятно, если не принимать во внимание обоих моментов в нем: 1, той части замысла, которая должна быть выполнена, и 2, препятствия, которое обнаружилось и которое должно быть устранено.

Спешим сейчас же подчеркнуть в высшей степени существенное значение этих выводов, потому что они указывают на такое понимание Хладениусом исторического объяснения, которое принципиально отличается от физического объяснения. В последнем, признав постоянство условий и так называемых отрицательных причин, мы устанавливаем *абстрактные* постоянные отношения или законы; конкретное рассмотрение отношений привело бы к антифизике. Не то в историческом объяснении, где именно в силу *конкретности* предмета и его объяснения указание с исчерпывающей полнотой не только действующих причин, но и так называемых условий и отрицательных причин, есть необходимое логическое требование.

Таким образом, в историческом объяснении мы наталкиваемся на целый ряд затруднений, которые логика вовсе не предвидит или игнорирует. Действительно, в логике принято связь положений и истин устанавливать исключительно в *выводах*, и это справедливо, так как при этом имеют в виду *общие* истины. Отсюда может возникнуть мысль, что и *исторические* истины устанавливают свои связи в виде *выводов и демонстраций*, когда мы исследуем причины событий. Установление причин в физическом мире есть демонстрация, потому что в физике речь идет не о единичных событиях, а прежде всего о правиле и общем положении, к ним относящимся. Так как в изложении истории также речь идет о причинах, то нам легко может показаться, что события следуют из предшествующих так же, как *заключения* вытекают из посылок, и что это выполняется с помощью выводов и силлогизмов. Но тут обнаруживается громадное различие: в *общих* истинах одно следует из другого, или одно уже содержится в *другом*; в истинах исторических ни в коем случае нельзя утверждать, что *последующее* содержится в *предшествующем*. Не входя в метафизические исследования вопроса о том, как в отдельных

субстанциях возникают друг из друга изменения, мы можем попытаться точнее определить, что должно разуметь под предшествующим и последующим. Речь идет у нас об историческом познании: то, что нам о вещах, которые суть или совершаются, неизвестно, относится к *истории как процессу*, но не к *истории как науке*, не к историческому познанию. Следовательно, предшествующее есть то, что мы знаем о прошлом, а последующее то, что мы знаем или можем знать о последующем. Вопрос, стало быть, здесь не в том, как последующее само по себе следует из предшествующего, что есть вопрос метафизического исследования, а как *последующее*, которое мы знаем, следует из *предшествующего, которое мы также знаем*?^[494]

Поэтому с самого начала мы различали *историю* от *познания* истории, откуда возникает величайшее различие между познанием *общим* и *историческим*. Первое есть исключительно *человеческое познание* и произведение человеческого ума, *история* не есть человеческое познание, она происходит и тогда, когда никого нет, кто бы ее познавал^[495]. История только должна стать человеческим познанием, но в силу нашего ограниченного познания она никогда не достигнет того, чтобы все *выразить* и как бы отпечатлеть, что содержится в истории само по себе. В истории, собственно говоря, нет ничего скрытого, но для нашего познания многое, даже большая часть, скрыто. Уже в физическом мире есть много скрытого от наших чувств, много для них слишком отдаленного или мелкого, тем более в человеческой душе, от которой зависит большая часть нашего исторического познания: даже ясные мысли другого мы познаем только в форме слов, громадное количество наших представлений неясны и расплывчаты, душевное состояние непрерывно изменяется, степени наших чувствований окончательно неопределимы, понятия смешаны, предвзяты и т. д.; многое, наконец, в истории просто скрывается из соображений моральных и политических. Таким образом, в историческом изложении установить связь в виде выводов в силу недостающих, скрытых или замолчанных обстоятельств, невозможно, как невозможна была бы демонстрация, если бы у нас не хватало нескольких принципов. Мы как бы восстанавливаем целое из обломков. Это лучшее доказательство того, что историческое познание не может быть связано с помощью логических выводов.

Таким образом, если нам кажется, что мы проникаем в причины события и мы сделали вывод, заключением которого является событие, причину которого мы исследуем, мы никогда не получим вывода по всей форме. Это относится даже к самым понятным событиям, в причинах которых никто не сомневается, где речь идет о том, что необходимо *должно быть сделано*. Если бы мы заключали: пастухи стерегут свои стада; Кай – пастух, следовательно, он стережет свое стадо, мы не могли бы быть уверены в заключении. Если мы переделаем большую посылку: пастухи должны стеречь свое стадо и т. д., мы все же не могли бы утверждать, что есть в *действительности*. Это проистекает от наличности в человеческих действиях *воли и свободы*. Но воля, мы знаем, управляется нашим разумом. Поэтому, если мы до известной степени видим, что человек поступает отчасти сообразно природе внешних вещей, его окружающих, отчасти сообразно его хорошим или дурным склонностям, мы считаем, что вполне понимаем причины событий, так как хотя действие еще из этого не следует, но остальное мы относим на счет его свободы. Таким путем мы приходим к тому, что может быть названо *историческим объяснением*^[496], как установлением естественного и разумного основания излагаемых событий.

Итак, если мы возьмем два события, которые не только следуют одно за другим, но даже вытекают одно из другого, мы все же не можем установить между ними отношения посылки и заключения, так как последующее только отчасти находит себе основание в предшествующем. Ничего нет естественнее, что убийца должен быть заключен в тюрьму, это не только *может*, но и *должно* быть. Между тем, если мы ничего не знаем, кроме того, что *кто-то* совершил убийство, никакое остроумие или умозаключение не скажет нам о том, что он был арестован; он мог скрыться по небрежности соответствующих лиц или даже помимо их вины. Но если он действительно был арестован, то причиной этого наряду с его деянием является предусмотрительность судьи, равно как и усердие его подчиненных. Как *вытекает* одно *событие* из другого и как вытекают друг из друга *общие истины*, это вещи, различающиеся, как небо от земли, и в высшей степени необходимо различать эти оба вида связи. Мы должны ввести особое слово для обозначения связи событий, для отличия ее от связи посылок в выводах. Немецкое выражение: es fügte

sich дает нам возможность выбрать, как наиболее удобное слово, Fügung. Например, так мы связываем две вещи, как связаны члены в одном суставе или прутья корзины, в действительности один вне другого и отличен от него, а между тем всякий считает, что они находятся в связи.

История поэтому есть ряд событий, друг к другу подходящих и друг с другом связанных. Общие истины различаются, с одной стороны, как *аксиомы*, с другой, как следствия, королларии и теоремы; отношение между ними таково, что кто знает первые, может путем размышления найти последние. В событиях такое деление немыслимо; то и другое здесь случайно; всякое последующее событие должно познаваться как и предшествующее с помощью *интуитивного суждения*. Поэтому историческое познание есть ряд чистых интуитивных суждений, которые распространяются от одной души к другой через посредство сообщений, рассказов, известий, высказываний и т. д. Но если искать аналогичного различения исторических положений и стараться найти нечто подобное основоположениям демонстрации, то это должно происходить совершенно иным способом. Это связано с вопросом о происхождении истории, – мы видели, что здесь предполагается *повод*, из которого истекает замысел и деяние, влекущие за собою многочисленные следствия. Повод есть нечто, что находится *вне* истории и от нее отличен, хотя необходим для познания события, давая понять до известной степени его причину. *Первое* по времени событие, относящееся к данной истории, отмечается как *начало* ее и всех последующих событий, оно может быть названо *основанием* истории (по-латыни здесь лучше пользоваться словом *cardo*, чем словом *principium*, которое обычно прилагается к истинам *общим* и которое может здесь прийти в голову, но оно не имеет ничего общего с *началом* истории). Что касается событий, следующих за первым, «связанных» с ним, то их можно обозначить, словом *последствие*, которое и прежде отличали от следствия в силлогизме и которое, следовательно, не может вызвать недоразумений.

8. Своим пониманием задач истории как науки ясным сознанием необходимости особого логического учения об истории и ее методе, Хладениус является первым, пытавшимся на деле разрешить новые задачи новой науки. Тот факт, что Хладениус остался одиноким, показывает только, как он опередил свое время. Не может Хладениус

быть учителем и в наше время для нас. Но это не дает нам права ни игнорировать его, ни отрицать правильности некоторых постановок вопросов у него.

В то время как Вольф в силу внутренних особенностей воспринятого и усвоенного им лейбницевского рационализма только «оставляет место» для логики истории, но в то же время обнаруживает сильную тенденцию к отождествлению *научного* с *общим*, Хладениус расширяет значение науки, не только рассматривая, как ее законный объект, познание единичного, но и делая серьезную попытку к созданию нового логического учения о нем и о методах его научного изучения. Правда, указание на единичное само по себе еще не определяет предмета науки, это есть только указание на характер неповторяемости, немножественности объектов. Общее понятие остается логическим орудием исторического мышления, хотя способ его применения в последнем случае иной. Но тем более возбуждается потребность раскрыть многозначную роль «общего». «Общее» под анализом Хладениуса раскрывает присущую ему многозначность, и Хладениус очень искусно фиксирует основные его смыслы: общее конкретное (*communis*), как общее множества со своим специфическим выражением в *loci communes*, и общее абстрактное (*generalis*), хорошо нам знакомое из традиционной логики. Здесь рационализм в наибольшей, может быть, степени демонстрирует свое чутье в области логического движения мысли.

За формами специфической данности исторического предмета этот последний обнаруживается у Хладениуса с такими специфическими признаками, которые обязывают к некоторой общей теории предмета, отличающейся весьма существенно от привычных нам в логике отношений родовых и видовых понятий. Все учение о суждении и выводе, поскольку оно покоится только на отношениях *объемов* рода и вида, должно подвергнуться радикальному пересмотру, и мы имеем дело не только с *новой главой* в логике: учением о множествах, коллективном предмете, «общих местах» и своеобразных формах вывода, но, оказывается, что и старое прямолинейное обобщение *всех* «общих» суждений и выводов должно быть подвергнуто пересмотру с целью отделения в нем того, что действительно носит рационально-философский характер, от того, что не идет дальше *locorum communium* житейского обихода. История как наука обрисовывается перед нами со своеобразными чертами *sui generis* знания, отличного от абстрактного

знания философии и математики, и близкого по своей конкретности живому опыту социального человека.

С другой стороны, та же изощренность рационализма не позволяет ему так легко разделаться с «суждениями восприятия», еще раз показывая, насколько рационализм стоял в этом отношении выше Канта: для последнего суждения восприятия *не* заслуживают внимания, потому что они не суть суждения опыта; для рационализма, в лице Хладениуса, именно потому, что они отличаются от опыта, они заслуживают особого логического внимания, и их анализ в результате, оказывается, проливает свет и на самое теорию опыта.

Из двух указанных нами^[497] путей к разрешению проблемы исторического познания Хладениус выбирает второй путь: расширения содержания логики включением в ее содержание этой новой проблемы. Способ, каким Хладениус подходит к решению, обнаруживает в нем живое чутье всех тех разнообразных задач, какие выдвигаются при обсуждении теории истории. Мы оставили без изложения его соображения эвристического характера и остановились только на мыслях, тесно связанных с чисто логической проблемой исторического предмета и его метода. Но нельзя упускать из-за этого, что в своем способе подхода к предмету исторического Хладениус далеко уходит вперед по сравнению с Вольфом, показывая самый путь и приемы «вылущения» исторического предмета^[498], который и обсуждается им в его логическом значении и в его уже «очищенном» виде. Теория исторического познания у Хладениуса прежде всего поднимает *свои собственные* вопросы о доверии к «авторитету», о вероятности и достоверности источника и свидетеля. Для *логики* это вопрос второстепенный сам по себе, но он должен оказывать косвенно на нее существенное влияние, побуждая ее к постановке *новых* проблем и разрушая, во всяком случае, догматическую уверенность в том, что излюбленная ею *демонстрация* есть единственный прием логического изложения в *фактически* осуществляющейся науке. С другой стороны, его теория исторического познания не дает успокоиться лежащему в основе логики учению о предмете на том убеждении, что просто чувственно данное и рационально усматриваемое исчерпывают все содержание предмета своими формами. Сознание семиотического значения исторических источников познания должно поставить на очередь совершенно новый вопрос о той специфической данности

предмета, при которой только поднимается вопрос о его предварительной интерпретации и о роли достигаемого ею уразумения предмета для всего нашего познания.

История изучает то, – говорит Хладениус, – что есть или совершается. Но мы можем сказать, что всякое содержание сознания, которому мы приписываем действительное, а не только логическое бытие, мы склонны рассматривать, как восприятие^[499], т. е. такое содержание есть конкретное содержание или конкретный предмет. Суждение, выражающее отношения в сфере такого содержания, прежде всего есть суждение о конкретном, то, что Хладениус называет интуитивным суждением. Этот вид суждения он решительно отличает от суждений опыта, содержащих в себе общие (абстрактные) отношения, как ему удастся, на наш взгляд, показать это, когда он поправляет в этом вопросе Вольфа. Таким образом, предмет истории, по Хладениусу, с логической точки зрения есть конкретный предмет.

Решительное выделение особого логического предмета истории обязывает и к разделению методов наук и, следовательно, самих наук. И здесь, мы видим, Хладениус последовательно завершает Вольфа. Для Вольфа в конце концов существует только одно знание, в котором он различает лишь ступени совершенства: историческое знание – низшая ступень, математическое – высшая. Хладениуса не удовлетворяет такое решение вопроса и он защищает самостоятельность исторического общего познания *наряду* с познанием абстрактно-общим. Такое слишком общее деление заставляет отнести к области исторического познания в сущности всю природу в ее целом как физическое, так и духовное. Но в то же время не подлежит сомнению, что физический мир изучается преимущественно с помощью абстрактных понятий. Хладениус это подчеркивает, говоря о разнице объяснения у физика и историка. Поэтому, не отказываясь от этого деления, как принципиально правильного, Хладениус соглашается, что именно область объектов духовных есть по преимуществу область, где применяется исторический метод. Но духовное, как объект, все еще остается неопределенным. Именно в пору спекулятивной психологии должно было казаться особенно неясным, как возможно приложение исторического (эмпирического) метода к такому объекту, как дух. Здесь мы встречаем самое узкое определение объекта приложения исторического метода, т. е. объекта истории как науки, но зато

определение, отмечающее действительные признаки его: таким объектом является *моральное существо*^[500]. Пояснения, которыми Хладениус сопровождает это определение, остаются ценными и для нас. Моральное существо – объект истории не как такое и не как психологическая абстракция, – это, собственно говоря, как объектированный дух, так и вещь, ставшая в руках человека орудием, направленным на выполнение его воли. Существенным признаком воли, становящейся «социальной волей», является то обстоятельство, что преследуемая ею цель не есть цель индивидуальная, с прекращением индивидуальной воли исчезающая. Вследствие чего для исторического рассмотрения остается ценным не столько психологическая внутренняя сторона вещи, сколько ее форма (*die Gestalt oder Verfassung*), выражающаяся в некоторой внешней организации.

Определение предмета исторического как «моральной сущности», вступающей в ряды научно изучаемых предметов только в своем объективированном («видимом») образе, дает возможность Хладениусу завершить чисто рациональную идею объяснения из внутренней «сущности», как *ratio* объясняемого факта. Нельзя не поставить в связь с этим и его различения причин событий, длящихся и повторяющихся, выражающихся, следовательно, в общих понятиях, и поводов, исключительных и единичных (творческих?) моментов в объяснении исторических событий. Это различие бесспорно намечает границы применения тех и других. Но конкретным выражением внутренне объясняющего фактора у Хладениуса является, в конце концов, все же человеческая воля, и, таким образом, наряду с привлечением к этому объяснению внешних условий и причин, наряду с объяснением из внешних «материальных» причин, им выдвигается значение психологического фактора, как руководящего историческим процессом. Едва ли можно особенно нападать на Хладениуса за совершаемую им таким образом логическую ошибку, состоящую в игнорировании им самим установленной специфичности предмета истории и вытекающей из этого требования специфичности исторического объяснения^[501], если мы вспомним, что ту же ошибку повторяет большое количество современных логиков, – достаточно указать только на Вундта или на такого вполне авторитетного логика, как Зигварт. Во всяком случае, господствующая до сих пор неясность в этом пункте, связанная с

невьясненностью вопроса о «границах научного объяснения», не есть *индивидуальный* недостаток Хладениуса... Более важным кажется нам, подчеркнуть *формальную* сторону этого вывода Хладениуса, которая состоит исключительно в последовательном завершении рационалистической идеи о необходимости привлечения к научному объяснению имманентного фактора, определяемого по *сущности* соответственного предмета. И можно только удивляться, что, делая здесь ошибку по существу, Хладениус тем не менее не проглядел того, что в своем логическом выражении историческое объяснение принципиально отличается от других видов объяснения, мысль, которая подчеркнута им введением особого термина, *Fügung*, для характеристики конкретно-действенных связей, подлежащих выражению в исторических выводах и объяснениях.

Но в особенности в заслугу Хладениусу нужно поставить, принимая во внимание этот его психологистический уклон, что он тем не менее не нарушил того основного принципа рационалистической, – следовательно, и *всякой*, – логики, согласно которому основой всякого специального научного знания являются философские дисциплины: онтология и логика. Современный психологизм в историческом объяснении заходит слишком далеко, провозглашая, вместе с признанием необходимости психологических объяснений в истории, *психологию* основой истории и всех так называемых «наук о духе». Уже по смыслу общего положения Вольфа о том, что историческое познание служит основой (*fundamentum*) философского познания^[502], и по его применению к психологии, где эмпирическая психология, «история души», содержит в себе источник, начала психологии рациональной, видно, что история должна составлять базис психологии^[503], а не наоборот. Логический анализ предмета истории Хладениус ведет тем же путем: «*Allgemeine Geschichtswissenschaft*» должна составлять новую главу в *логике*, а не в психологии, ибо *история на психологии не основывается*. История есть «колыбель человеческого знания», – так формулировал несколько позднее (в 1776 году) эту простую и здравую мысль рационализма лейбницеанец Вегелин; история доставляет эмпирические основания не только для права, этики, политики, но преимущественно и для психологии, для которой служит как бы «оригинальным текстом»^[504]. И только психологизм локковского эмпиризма мог дать философии Просвещения повод к тому, чтобы это

ясное положение перевернуть вверх ногами, а последовательно проведенный механизм кантовской метафизики и вовсе задержал развитие правильных взглядов на природу исторической науки и ее объяснений^[505].

Глава четвертая

Хладениус является ярким показателем того направления, в котором должна была идти логика истории, опиравшаяся исключительно на рационалистические предпосылки вольфовской философии. Но как мы можем судить на примере Мейера, уже в 50-х годах в рационалистической философии испытывается влияние английской психологии и философии, преимущественно психологических теорий познания и опыта самого Локка. 50-е и 60-е годы время усиленного распространения этих идей. Оно не могло не оказать своего влияния на философское или методологическое понимание истории как среди представителей самой этой науки, так и среди философов. Однако плоды этого влияния сказываются несколько позже, начиная с конца 60-х годов; и, как нетрудно убедиться, несмотря на то, что именно эти новые опыты истолкования истории по преимуществу подводятся под тип философско-исторических построений, для уяснения метода науки они дают чрезвычайно мало или даже ничего не дают.

Уже 1765 год принимается многими историками^[506], как год перелома, когда на философскую мысль вновь начинают оказывать усиленное воздействие идеи Лейбница. И в самом деле, в опытах философско-исторических конструкций и теоретических рассуждений об истории все больше обнаруживается влияние основных принципов лейбницевской философии, переплетающихся с результатами английской психологии и морали, но эмансипирующихся от *форм* и схем вольфианства. Однако это не исключает влияния вольфовской философии со стороны ее содержания и существа. Само освобождение этого содержания от его внешней школьной формы можно рассматривать как прогресс в усвоении существа вольфовских взглядов. Цели популяризации, которые именно в эту пору побуждают выносить философские идеи далеко за пределы академического преподавания, могут служить достаточным мотивом для этих нового типа изложений рационалистической философии.

Мне, по крайней мере, не удалось в новых философско-исторических и методологических опытах подметить непосредственное влияние именно «Новых Опытов» Лейбница. Во всех известных мне

сочинениях соответствующего рода это влияние не идет дальше применения общих принципов лейбнице-вольфовского рационализма. Поэтому, скорее можно допустить, что в этом оживлении интереса к первоисточнику вольфовского рационализма сыграло роль то истолкование вольфианства, которое, под пером в особенности Мендельсона, приобрело большую гибкость и оказалось усвоимым за пределами школьного изучения философии. Весьма возможно также, что не без значения в этом обращении к Лейбницу и Вольфу была некоторая оппозиция по отношению к берлинской Академии, которую можно заметить в деятельности берлинских просветителей. В обоих названных пунктах, во всяком случае, является уже очень показательной коллективная работа Мендельсона и Лессинга *«Поп как метафизик»* (1755).

Но в то время как в статье «Поп как метафизик» можно обнаружить некоторую оппозицию по отношению к английской мысли, с конца 60-х годов и в особенности в 70-х годах английская переводная литература получает широкое распространение. Последнее обстоятельство, может быть, обусловлено, с одной стороны, тем, что уже образовался читатель для такого рода литературы, а с другой стороны, влиянием части литературных кругов с их новым пониманием эстетики и вкуса. Весьма возможно, что «Новые Опыты» Лейбница со своей стороны способствовали оживлению интереса также к автору старого «Опыта». Трудно однако в целом так категорически утверждать, что именно 1765 год был поворотным годом, так как это означало бы, что «Новым Опытам» приписывается значение исключительной причины и источника нового настроения философской мысли. Указанное обновление начинается фактически раньше и всегда можно думать, что само издание Распе было сделано уже под влиянием новых настроений^[507].

Во всяком случае, оживленное литературное и эстетическое движение, ведущее свое начало от Лессинга, поскольку оно оказывало влияние на философию, так тесно связано с именами Лейбница и Спинозы, что едва ли здесь можно говорить о падении или ниспровержении традиций рационалистической философии. Гердер до такой степени лейбницеанец, что только по недоразумению его можно считать представителем особой «философии чувства»^[508]. Я не могу здесь поднимать вопроса о других представителях этого направления,

Якоби и Гамане, которых *произвольные* конструкции историков объединяют в особое только что названное направление. По моему убеждению, они также являются завершителями некоторых мотивов лейбницеанства^[509]. Но я не могу усложнять своего изложения экскурсом в этом направлении, так как ни Якоби, ни Гаман, не высказывались прямо и с достаточной полнотой об интересующих нас вопросах, а вопрос о *возможном* значении их учения для исторической науки, есть вопрос и спорный и также не входящий в наши задачи. Гердера же нам еще придется рассмотреть более детально^[510].

Что касается французского Просвещения, то оно по самому своему характеру не могло прямо влиять на *философию*, хотя с несомненностью сказывается в сфере не только литературной, но и в области гуманитарных наук, особенно права и истории. Французское Просвещение, можно сказать, «насаждалось» в Германии, но, может быть, именно поэтому его влияние было ограничено. В данном случае дело не в той «естественной» оппозиции, которую обычно оказывает народный дух всякому насаждению «сверху», а дело в условиях, при которых подавались немецкому народу новые идеи. Двор и Академия Наук были двумя очагами, одинаково ревностно поддерживаемыми из одного источника: из личного увлечения Фридриха. Но и двор, и Академия слишком были удалены от широкой публики; французский язык, принятый и при дворе, и в Академии, еще меньше способствовал широкому распространению новых идей. Оставалась по преимуществу «академическая» публика, т. е. в конце концов профессорская. Но нужно сказать еще больше: даже для немецких книг (и латинских), как об этом свидетельствуют современники, читателя долго не было. Вот, например, что пишет Зульцер еще в 1765 году^[511]: «Покамест книги будут находиться только в руках студентов, профессоров и журналистов, до тех пор мне кажется, едва ли стоит труда писать что-нибудь для настоящего поколения. Если в Германии существует читающая публика, которая состоит не из ученых по профессии, то признаюсь в своем невежестве – я никогда не знал о существовании такой публики. Я вижу, книгами окружают себя только студенты, кандидаты, изредка профессор, еще реже пастор. Общество, в котором эти читатели составляют незаметную и не имеющую никакого значения часть, – общество вовсе и не знает, что такое литература, философия, нравственность, эстетический вкус».

Становится понятным, для кого могли быть доступны новые идеи и как они могли быть приняты. Какие бы сухие и ограниченные формы ни принимала рационалистическая философия, она все же и всегда оставалась достаточно *философией*, чтобы не увлечься сомнительной декламацией какого-нибудь Ламетри и ему подобных придворных мыслителей. Могла влиять, следовательно, только та либеральная религиозная и политическая критика, которая в ту пору также называлась в специфическом смысле «философией». Ее влияние вместе с влиянием идей английского деизма и английской морали действительно сказывается как в трудах некоторых богословов, так и теоретических политиков. Сказывается оно также в истории и в философии истории. Примеры мы встретим ниже. Но что могло это влияние дать для логики истории? Самое большее, подчеркнуть новую тенденцию к *философской* и *научной* истории, но требуемая философией *рефлексия* на самый метод еще не была выполнена и, следовательно, оставалась, как возможная задача. Ее философское решение однако могло опираться только на ту же рационалистическую философию. Сколько можно было, этот результат проявляется, как увидим, даже среди членов самой Академии, но и среди нового типа ученых-литераторов, вырвавших, наконец, науку из рук ученых профессоров и выведших ее, таким образом, за стены университетов.

Не что иное, как рационалистическая философия, как мне кажется, оказывало направляющее влияние на научную историческую работу в том смысле, что методологически философская история становится все более свободной от давления «эрудиции», и благодаря этому все решительнее переходит от «исчерпывающих» изложений «всеобщей истории» к таким изложениям, которые хотят уловить только «сущность» или «смысл», «основные нити» и под., хода исторических событий. Фактические попытки этих более или менее смелых конструкций в области изображения «развития человеческого рода» неизбежно побуждали к методологической рефлексии самих авторов подобных опытов, и на отдельных примерах последних, поэтому можно проследить, как складываются и вырабатываются новые методологические приемы и навыки. Как ни тяготились более глубокие из представителей научной истории прежней «эрудицией», их тем не менее пугала иногда чрезмерная, казалось им, вольность философских построений истории: вспомнить хотя бы спор Шлецера и Гердера. Но и обратно, разумеется, перед принципиальными защитниками

философской истории вставала необходимость защитить свои методологические права и определить свои методологические обязанности. В результате и получается дифференциация научной истории и философии истории по принципу *suum cuique*.

Но само единство «происхождения» уже должно было оставлять на каждом отпрыске свой общий след единокровия и единородности. Кратчайший путь к его определению – изыскание в области философских начал и предпосылок соответствующей работы. Методологическая общность раскрывается прежде всего именно в этом направлении; методологическое расхождение скорее может быть уловлено, если подойти к делу со стороны определившихся уже результатов и ясно сформулированных концов. Мы ограничиваем здесь свою задачу только первым направлением. Проблема объяснения является таким единящим центром и исходным пунктом для дальнейшего расхождения. Интересно проследить также, как наряду с фактическим осуществлением по-новому понимаемых задач просачивается методологическая рефлексия, сопровождающая эту работу: то сознательно, то бессознательно, тут предопределяются пути исторической науки XIX века, и обрисовываются проблемы ее методологии.

2. По-видимому, первым опытом на немецком языке философского изображения истории согласно новым принципам рационализма и эмпиризма было сочинение швейцарца Исаака Изелина (1728–1782) «Об истории человечества»^[512]. Строго говоря, по своему содержанию эта книга является образчиком той нерасчлененности «проблемы человека», в какой этот вопрос выступает в XVIII веке. Если проследить однородную в целом литературу по этим вопросам, начиная с Изелина и до Гердера включительно, – и даже это часто переходит в XIX век, – то можно заметить, как постепенно выделяются, как разные задачи: собственно антропологическая проблема, проблема этнологическая, историческая, социологическая (как понимают «социологию» в настоящее время во Франции) и философско-историческая, и отчасти, наконец, методологическая, поскольку материальное изложение поднимаемых таким образом вопросов, сопровождается логической рефлексией^[513]. Диапазон, таким образом, «проблемы человека» кажется безграничным. Тем не менее некоторые пределы вопроса намечаются: В то время как «Опыт об истории

гражданского общества» Фергюсона приближается к типу политических и моральных трактатов того же Фергюсона или Монтескье и под., другой гранью мы можем считать чисто психологические и натуралистические сочинения, где «человек» рассматривается только как последняя ступень и завершение в развитии самой природы, как это имеет место в некоторых французских трактатах «О природе»^[514].

Как полагалось в век Просвещения, Изелин пишет, одушевленный целью человеческого блага, и с верой, что его исследование ведет к этой цели. Средство – «правильное и точное познание человека и его многообразных отношений»^[515]. Рассмотрение и исследование в области этого средства впоследствии (1778) Изелин называет «философским рассмотрением истории»^[516]; в частности отношение между историей и философией, по Изелину, характеризуется тем, что философия «всегда очень слаба», если она не опирается на историю, а история «по большей части бесполезна, и часто вредна», если она не освещается философией^[517]. Побочной целью Изелина является опровержение «софистических сочинений г-на Руссо», а отчасти и Монтескье^[518]. Причины его выступления против Монтескье представляют для нас интерес. Дело в том, что среди побуждений разобрать «парадоксы Руссо» Изелин называет одно частное письмо знаменитого в XVIII веке Генри Гома (Lord Kames)^[519], направляющего по адресу Монтескье упрек в односторонности и неполноте выдвигаемых им факторов общественно-государственных отношений. Признавая, что Монтескье исчерпал такие причины, как природа правительства, различие климата, сила и слабость народа и т. п., Гом в названном письме продолжает: «Но он не раскрыл тех причин, которые вытекают из самой человеческой природы, из наших страстей и из естественных побуждений наших поступков»^[520], между тем, продолжает он, «сама человеческая природа имеет большее влияние на введение законов и привычек, чем все другие причины, изложенные Монтескье».

Разумеется, в этой мысли ценна только *формальная* сторона, состоящая в признании необходимости «внутреннего» объяснения в истории, так как по содержанию эта мысль не идет дальше того обращения к постоянству человеческих страстей и пороков, которое мы встречаем в истолковании истории у Юма, личного друга и идейного

противника Гома, и во всякой прагматической истории. Гом, невзирая на свою реалистическую философскую позицию, враждебную Юму, здесь не возвышается над односторонними тенденциями английского психологического эмпиризма.

Изелин называет своей темой «человека», однако он недостаточно сознает то конкретное своеобразное единство этого предмета, которое не позволяет его рассматривать только как отвлеченность или только как сумму составляющих его индивидуальных единиц. Между тем без этого сознания не может быть собственной *философии* истории. Поэтому трактат Изелина является только родоначальником тех антропологических и этнографических рассуждений, высшее завершение которых издавна указывается в «Идеях» Гердера, сумевшего однако этот эмпирический материал превратить также в материал философско-исторического построения. Тем более тщетно было бы ожидать от Изелина каких-нибудь явно выраженных указаний на его понимание истории, как науки со своими собственными методологическими особенностями. «*История всякого отдельного общества*, – говорит он, – *всякого отдельного народа*, научает нас, насколько и какими средствами она приближается к своей важной конечной цели, и благодаря каким отклонениям она идет мимо нее. Из судеб многих народов вместе взятых, можно заметить общие основания тех преимуществ, которые дает человеческому роду цивилизованное (*gesittete*) состояние и гражданское устройство (*die bürgerliche Verfassung*), и тех недостатков, которые они ему приносят. – *История человечества* обнимает все существенное, что содержится в этом смысле в истории отдельных людей и в истории целых народов»^[521].

Уже по этой постановке задачи видно, что мы можем рассчитывать у Изелина самое большее на философско-правовые моральные обобщения, но никак не на философию истории, которая хотя бы косвенно могла раскрыть также логику исторической науки. И единственная идея, доминирующая в исторических рассуждениях Просвещения, идея прогресса, связывает еще «обобщения» Изелина с собственной философией истории^[522]. Но нужно отдать справедливость Изелину, что он значительно глубже, чем Монтескье, в котором так хотят видеть предшественника «исторического метода», понимает смысл самого исторического развития, как это обнаруживается, например, в следующем его рассуждении: «При

чтении *Духа законов* легко может прийти на мысль, будто всякое учреждение начинается с состояния своего совершенства и силы, и будто всякое из них постепенно переходя все ступени порчи, достигло самой последней. Едва можно поверить, чтобы бессмертный автор этого прекрасного сочинения, мог думать подобным образом. Между тем история учит нас, что все государства возникали в состоянии испорченности, что, правда, некоторые из них возвысились до блестящего и ценного расцвета, но что ни одно не достигало никогда истинного совершенства, или ни одно не сделало большое число своих граждан действительно человеческим и цивилизованным»^[523].

Метод, которым пользуется Изелин, сам по себе историческим назван быть не может; это – яркий пример того *сравнительного* метода, опирающегося на данные преимущественно этнографии, который стал так популярен в XIX веке под именем сравнительно-исторического метода, и к созданию которого много внес Монтескье. Идея развития и его постепенности, составляющая, по-видимому, неотъемлемую принадлежность этого метода, является руководящей в рассуждениях Изелина, так что даже со стороны внешней отсутствие фактических данных и гипотетические домыслы у него неизменно прикрываются словом «постепенно» (*allmählich, nach und nach*). В целом получается своеобразная эволюционная теория права, государства, нравственности, и т. п., имеющая то неоспоримое преимущество перед рассуждениями Монтескье, что Изелин ищет подчинить закономерности самое природу общества или, как он говорит, человечества, а не подставляет на ее место юридической и гражданской законности, как принципа, руководящего развитием политических организаций.

Что касается философских оснований Изелина, то они выясняются отчасти из ссылок, которые он делает для подтверждения своих мнений, а отчасти из того обзора истории философии, который содержится в последней книге его сочинения^[524]. Его *философское* направление по этим указаниям не может быть обозначено иначе, как *рационализм*. Его оценка Вольфа – прямо восторженна («vielleicht der grösste unter allen Weltweisen»)^[525]. Баумгартен, Мендельсон, Зильбер, Реймарус и др. для него – руководящие имена. Локка он ценит, главным образом, за его философскую скромность («bescheidenes Genie»). Но в своих психологических воззрениях он опирается опять-таки на Вольфа и решительно противопоставляет его психологию сенсуалистическим

стремлениям «некоторых более новых»^[526]. Юма он цитирует только как историка и Юм же наряду с Монтескье, Руссо, Мозером^[527], Мабли, Беккариа, Кенэ и др. выступает для него, как авторитет в области вопросов политических и политической экономии^[528]. И нельзя не видеть в этом более глубокого понимания сфер различных вопросов, чем то, которое вообще создало веку Просвещения характеристику *философского* века. Философским, подлинно философским основанием всего научного знания в сознании наиболее просвещенных людей остается рационализм, вся же публицистическая литература эпохи – только нерасчлененный конгломерат вопросов практического, т. е. главным образом политического и морального значения. Эмпиризм влияет и играет существенную роль не как философская система, – оформившаяся у Беркли и Юма в виде феноменистического идеализма, а как *психологическое* основание для рассмотрения названных вопросов. Но интересно, что даже эта психология только постольку воспринимается в историческое и всякое другое объяснение, поскольку она еще не доводится до своих феноменистических результатов. Нельзя указать ни одного примера философско-исторических построений на почве феноменизма, – Беркли и Юм в этом отношении являются *бесплодными*. Вот почему до конца остается излюбленным автором писателей Просвещения только сам Локк, а затем также представители эмпиризма, как Гом или Фергюсон, которые выступают противниками феноменизма^[529]. Психологическое основание философско-исторической концепции Изелина и конечная рационалистическая цель всего исторического развития достаточно объясняют, таким образом, ту схему, которая, по Изелину, выражает общий поступательный ход развития всего человечества. В этой схеме – три ступени или класса, – они последовательны, но в применении к разным одновременно живущим народам также могут быть одновременными. 1, Верховенство чувств и стремлений; воображение развито мало и ум не достигает степени ясности; 2, воображение сильнее чувств, но разум слабее воображения; 3, верховенство разума над чувствами и воображением. Таким образом, получается три последовательных состояния, через которые проходит человечество: 1, первобытное состояние (*der Stand der Einfalt*), 2, состояние варварства, и 3, состояние цивилизации (*gesitteter Stand*), внутри которых намечаются свои ступени и классы.

Итак, первый же законченный труд по философской истории, с каким мы встречаемся в Просвещении, возникает не вопреки рационалистическим тенденциям философии XVIII века, а в связи с ними и опираясь на них. Психологическое объяснение, которое вносится в историю, не есть влияние эмпирической философии, а только *психологии*. Поэтому не удивительно, что источником психологических сведений наряду с Вольфом оказывается Локк^[530]. Более существенным однако я считаю то применение, которое получает психология в приложении к исторической проблеме: психологией пользуются, чтобы в душевной жизни человека увидеть то внутреннее основание, *ratio*, которое требовалось по рационалистическому учению для всякого объяснения наряду с указанием внешних причин объясняемого. По содержанию неудовлетворительный ответ, на наш взгляд, – как мы отмечали по поводу аналогичной идеи Хладениуса, – является формально правильным стремлением выполнить одно из основных требований рационалистической философии. Оппозиция по отношению к Монтескье, с какой Изелин ищет ответа на это требование, свидетельствует о его сознательном стремлении разрешить эту принципиальную проблему.

Справедливость требует также иметь в виду следующие соображения. Современная нам научная история не удовлетворяется индивидуально-психологическими, а тем более *исключительно* индивидуально-психологическими объяснениями. Методологически эту неудовлетворенность мы признаем совершенно правомерной, и, исходя из этого, легко приходим к методологическому осуждению соответствующих опытов. Но в исторической и диалектической перспективе есть основание и в чисто психологическом объяснении видеть логическое достоинство не только с указанной чисто формальной стороны. Следует помнить, что это *научное* психологическое объяснение вступает на место чисто прагматического объяснения, и что, следовательно, со стороны логической мы имеем все те преимущества, которые может принести с собою указание научно проверенных, определенных и расчлененных факторов на место неопределенных «мотивов» и «побуждений» житейской психологии. Самая идея применения научно анализированных психологических факторов для объяснения исторических событий не только влечет за собою также более тщательный анализ этих последних, но что еще

важнее, только и дает ответить на вопрос: подлинно ли «историческое» сводится без остатка на психологическое, а если нет, то, что в истории разрешается психологически, и какое место занимает психология по отношению к истории.

По существу психологический фактор остается для истории, быть может, столь же «внешним», и в этом смысле «случайным», как, например, и климатические условия или стихийные явления природы, тем не менее есть, конечно, разница между требованием научных психологических предпосылок, или объяснений, и «житейской», прагматической психологией. Сознание этого различия, во-первых, определяет само собою методологический вопрос о том, в какой мере психологическое относится к самому существу исторического предмета, и, во-вторых, ставит чрезвычайно важный и интересный вопрос о логике и методологии объяснений из таких причин, которые, по определению, оказываются «случайными» в смысле их внешнего положения для исторического процесса, но которые сами для себя также «случаются», но в совершенно новом для логики и методологии смысле: как «произвольные» или преднамеренные действия. Словом, здесь приобретает повод для методологического обсуждения вопроса о «свободе», как причинности, о «творческой причинности» и т. п. Эти вопросы не могут быть разрешены, конечно, на почве психологии, и чем больше ее будет держаться историческое объяснение, тем дальше оно будет от их разрешения, так что скорее обратно, ему будет угрожать возвращение назад к прагматизму. Но *повод* для методологического анализа этих вопросов все же дается именно психологическим объяснением. Изелин был так же далек от всех этих вопросов, как он был далек от всякой методологической рефлексии, но не думаю, чтобы его попытка внести в историю научно расчлененную психологию, – по крайней мере, соответственно уровню его века, – осталась без влияния на дальнейшее развитие нашей проблемы.

3. Прежде чем переходить к соотечественнику Изелина Якобу Вегелину, ставившему перед собою теоретические проблемы истории наряду с философско-историческими и практическими, мы остановимся только в самых общих чертах на двух опытах, аналогичных опыту Изелина, но оказывавших влияние на немецкое Просвещение не только в лице его руководителей. Оба сочинения, о

которых идет речь, были доступны широкой публике, так как тотчас по выходе в свет были переведены на немецкий язык^[531].

Фергюсон (1724–1816), вообще мало подготовленный в области философии, разумеется, меньше всего мог в своем опыте опираться на философские предпосылки рационализма. Его весьма скромная философская подготовка дает себя знать на каждом шагу. Вынужденный в виду общего взгляда о необходимости психологических основ для морали и права изложить свои психологические воззрения, Фергюсон ограничивается в другом своем сочинении^[532] несколькими страничками совершенно общих мест с указанием имен Бэкона и Рида. Действительными вдохновителями его были мораль и политика. Резко противопоставляя в моральной философии *то, что есть*, тому, *что должно быть*, Фергюсон все же считает, что основанием моральной философии является учение о душе или естественная история духа, состоящая из двух частей, где речь идет о человеке и о Боге. История человека, в свою очередь, есть или история индивида или история рода^[533]. К последней, по-видимому, нужно отнести «Опыт по истории гражданского общества».

Ружмон иронизирует по поводу Фергюсона, «испытывающего страх перед собственными именами»^[534], но в этом и выражается то своеобразное отношение житейской психологии и морали к истории, когда можно говорить по поводу истории, не зная истории. Меньше всего, конечно, такого рода изложение может быть отнесено к разряду сочинений философско-исторических, но такие рассуждения зато часто выступают под именем «философии права». В неопределенных идеях развития «природной» социальности человека, его стремления к самосохранению и объединению и под., отражается только общее настроение времени. Вообще, сколько здесь за моралью можно усмотреть мысли, они состоят в бесцветном воспроизведении идей Монтескье и старых идей Аристотеля, и направляются, – очевидно, вместе с Монтескье^[535], – против Гоббса, затем также против Руссо. Ни по своим философским основаниям, ни по своему содержанию, такая книга не могла оказать большого влияния на писателей, имевших уже более совершенное выполнение аналогичной работы у Изелина и достаточно подготовленных для философской оценки таких опытов.

Больше всего Фергюсон настаивает на социальной природе человека, откуда и выводит свое требование изучать человека в

конкретной обстановке и не как отдельного человека, а в обществе^[536]. Однако Фергюсон настоятельно протестует против разрыва «естественного» и «социального» и цель изучения последнего видит в установлении законов и теорий, совершенно аналогичных миру физическому, также в мире душевном, социальном и историческом^[537]. Идею развития он применяет к обществу опять-таки совершенно аналогично применению ее в мире естественном. Все это заслуживает внимания только в качестве *отрицательной инстанции*. Фергюсон вырос всецело на почве эмпирической философии и ее психологизма, идея исторического объяснения у него есть прямое и прямолинейное применение идеи Монтескье, и вот он также далек от понимания задач истории и философии истории, как и любой другой моралист любого времени. Но этого мало, именно идеи, которые нередко считают необходимым условием самой возможности истории как науки, вроде «развития», «закономерности» и «социальности» (в противоположность индивидуализму) у Фергюсона налицо, но все это не приводит его, как следовало бы ожидать, к пониманию истории. Напротив, это все то же «рассуждение» о политике, государстве, нравах, каких много было как в XVIII, так и в XIX веке, – каких много есть и теперь. И в то же время у Фергюсона отсутствует центральная идея рационализма об объяснении из внутреннего основания, при котором даже психологистическое истолкование истории дает несравненно лучшие результаты, как это можно было видеть на примере Изелина^[538].

Не выше «Опыта» Фергюсона стоят опыты Генри Гома – (1696–1782), автора «Элементов Критицизма», в свое время произведения очень известного и, действительно, интересного. Как мы знаем, Гом еще в 1763 году высказывал в частном письме упрек по адресу Монтескье в одностороннем выдвигании внешних факторов для объяснения политических и исторических явлений. Можно было бы ожидать, что Гом теперь попытается заполнить или исправить пробел, замеченный им у Монтескье. Но мы остаемся при своем мнении, что те философские основания, на которых покоился эмпиризм, не были благоприятны для уразумения смысла исторического метода и особенностей исторической науки.

То м не поддался влиянию современного ему идеализма Беркли и Юма, напротив, он энергично восстает против идеалистических

выводов этой философии^[539], и тем не менее история, как процесс, не была им достаточно схвачена в своей внутренней сущности, и его «Опыты» могут так же мало претендовать на значение философско-исторического произведения, как и исторического. И потому его сочинение, подобно «Опыту» Фергюсона, не может быть поставлено на один уровень с книгой Изелина. Конечно, может быть через посредство *силы имени* это произведение оказало на соответствующую немецкую литературу большее влияние, чем могло быть влияние скромного швейцарского еврея, но само по себе оно только собрание разнородного и даже пестрого материала, ничем кроме заглавия необъединенного. Это собрание «фактов», отдельных замечаний и мыслей, подчас остроумных соображений, но лишенных всякого стремления найти какую-нибудь общую *объяснительную* идею или точку зрения или вообще какой-нибудь общий исторический «резон». Даже, возражая Монтескье против безусловного значения его теории климата, Гом не столько опирается на какой-нибудь общий философский или методологический принцип, сколько противопоставляет ему факты, не поддающиеся объяснению с точки зрения всеобщего значения теории климата, или противоречащие этой теории.

Разница Гома с Фергюсоном в том, что Фергюсон сосредоточивается преимущественно на морали и сам морализирует, а Гом собирает, главным образом, этнографический материал, долженствующий свидетельствовать о росте и развитии способностей как отдельного человека, так и в его общественном состоянии. Гом по-видимому думает, что можно *теоретически* установить некоторые элементы и принципы, которые дают возможность сравнивать различные эпохи и народы, а раз установив их, остается только проследить *историю* соответственного роста и совершенствования^[540].

Итак, в названных произведениях мы ничего не получаем для освещения интересующих нас проблем методологии истории и философии истории, если не считать, что для последней в идее совершенствования или долженствования, направляющих исторический процесс, идее, общей всем названным писателям, выражается не только характерная для философии истории мысль о прогрессе, но вместе с тем выступающий в том моральном истолковании, которое делается потом столь популярным в разных философско-исторических конструкциях и схемах, прием заканчивать

«историю» и «историческое развитие» стадией «моральности» и «гуманности». Трудно, конечно, сказать, оказали ли названные писатели непосредственное влияние в этом смысле на Гердера, с одной стороны, и Канта, с другой стороны, а через них и на их последователей, но несомненно, что их излюбленный способ «завершать» ход исторического развития именно таким образом, был плодом рассматриваемой нами подготовительной эпохи для более ясного выделения проблем философии истории. Во всяком случае, теперь и надолго эти «концы» исторического процесса не сходят со сцены философского анализа его.

Другое возможное влияние этих произведений есть психологизм в историческом объяснении. Мы видели, что он был не чужд и чистому рационализму, с идеей психологизма мы встретимся и у позднейшего лейбницеанца Вегелина, но как и у Хладениуса это скорее *ultima Thule* их стремления найти «внутреннее объяснение» в истории, и во всяком случае оно не носит того наивного характера, где изложение философско-исторических и этнографических фактов просто начинается главой, долженствующей изобразить «историю души», но дающей только скудные сведения из психологии, потом не находящие себе никакого применения^[541]. Таким образом, этот психологизм, может быть, проистекавший из правильного в общем чутья необходимости своего, внутреннего, основания в истории, и относительно оправдываемый с точки зрения развитых выше общих соображений, не имеет однако за собою специального методологического оправдания. Напротив, даже приблизительная попытка обратиться к логическому оправданию исторического метода сразу отодвигает его на второй план, его роль ограничивается отрицательным побуждением к положительной работе. Указанную попытку мы встречаем у Вегелина.

4. Логический интерес к истории как науке обнаруживается у Вегелина, хотя и не в форме выделения его в самостоятельную проблему; Якоб Даниель Вегелин (1721–1791), уроженец Швейцарии; был в 1765 году приглашен в Королевскую Академию Наук в Берлине; напечатал в Мемуарах Академии пять статей под общим заглавием «*Sur la Philosophie de l'histoire*». Это – статьи смешанного характера, но объединенные общей мыслью *теоретической* оценки истории и ее метода. Меньше всего в них именно «философии истории», а принимая

во внимание рационалистическое понимание философии и науки, можно было бы с адекватной точностью передать этот заголовок, как заметки *по поводу* исторической науки. Вегелин, обнаруживающий и здесь и в своих исторических сочинениях влияния Монтескье и Руссо, в этой работе, насколько речь у него идет о логике исторической науки, опирается на теоретические принципы Лейбница, являясь таким образом, прямым продолжателем дела Вольфа, Хладениуса, и всего рационализма^[542]. В целом, следовательно, идеи Вегелина представляются особенно показательными в том смысле, что они являются *общим* итогом как влияния в Германии французского Просвещения, так и того самостоятельного направления немецкой мысли, которое развивалось на почве вольфовского и лейбницевского рационализма, т. е. Вегелин может служить как раз образчиком отношения к исторической науке в тот «второй период» немецкого Просвещения, начало которого датируется 1765 годом.

Свою деятельность в Берлине Вегелин начинает книгой, по общей идее и плану примыкающей к сочинению Изелина^[543]. Однако введением к книге служит не «психологическое рассмотрение человека» на основе эмпирических теорий психологии, а «теория человека», как она понималась в политической литературе французского Просвещения. Вегелин здесь находится всецело под влиянием теорий Монтескье и Руссо. И мы не находим у него применения общих философских теорий рационализма. Скорее можно говорить о сенсуализме автора, когда он не только начинает свои рассуждения утверждением, что «из всех способностей, находимых нами в человеке просвещенном и культивированном, естественный человек обладает только способностью чувствовать»^[544], но кладет даже классификацию чувствований, «естественных» (чувства физических потребностей), «нравственных», «религиозных» и «гражданских», в основу деления народов, переходящих от стадии дикости к стадии гражданского порядка. Индивидуальное разнообразие народов объясняется у него не столько их внутренними особенностями, сколько, и прежде, всего, согласно Монтескье, особенностями внешних условий. «Естественные действия, – говорит он, – будучи везде одними и теми же, получают специфические различия от климата и произведений почвы; их повторение превращает их в привычки и

последние служат для характеристики народов, как индивидов»^[545]. В целом книга не оригинальна и эклектична, в духе времени и Академии.

Содержание «Мемуаров» Вегелина весьма сложно и они могут быть объединены только внешним титулом: *по поводу исторической науки и исторического процесса*. Больше всего внимания Вегелин уделяет именно рассуждениям об историческом процессе, – в этом только смысле его работа может быть отнесена к философии истории, но и здесь его общие рассуждения носят скорее отвлеченно социологический характер, чем собственно философско-исторический, если принять то разделение этих двух точек зрения, которое противопоставляет объяснительные теории социологии конкретному истолкованию смысла исторического процесса в философии истории. Точнее всего мы характеризуем содержание «Мемуаров» Вегелина, если скажем, что они должны быть отнесены к той неопределенной литературе по политическим и моральным вопросам, которая нашла себе наиболее яркое выражение в таких произведениях, как «Дух законов» или социально-политические трактаты Руссо. Мы имеем в виду остановиться только на тех его методологических идеях, которые разъясняют защищаемую нами общую мысль о рационалистической логике исторических наук. Это есть не только сужение задачи, это также – особенный подход к обсуждаемому материалу. Сама по себе никакая теория исторического процесса не есть логика науки, но поскольку наука, как систематическое выражение знания о данном предмете и материале, не только от него зависит, но прямо стремится выразить его, как он *есть* или как он дан, постольку и теория процесса принимает характер логического анализа. Критерием в разделении методологического и философско-исторического аспекта в анализе исторического изложения может служить наличность или отсутствие *рефлексии* по поводу высказываемых теорий. Чтобы подметить в этом изложении методологию, логик должен сперва *сам* произвести над даваемым материалом нужную ему логическую рефлексию. Иначе обстоит дело у Вегелина, где напротив философско-исторические обобщения привлекаются только как иллюстрация теорий, одинаково служащих как для обобщения исторического, так и для получения руководящих правил его логического изображения. Вообще историк, который писал бы историю, постоянно рефлексируя на свои пути и

приемы, писал бы в то же время логику своей науки. Этим соображением мы должны руководствоваться как правилом.

Из определения задач истории, имеющего значение главным образом для исторической эвристики, можно извлечь некоторый материал для суждения о том, как понимал Вегелин задачи истории как науки. Вегелин поднимается над узко морализирующим определением ее задач и рекомендует «не вдаваться в дидактические дискуссии, лежащие вне сферы истории»^[546]. Его положительное определение сводится к тому, что история является инструментальным учением всех познаний, поскольку речь идет о «происхождении, полезности и прогрессе». В этом смысле «всякая наука или ветвь нашего познания имеет свою историческую часть, содержащую в себе наблюдения, феномены и факты, которые автор систематически комбинирует, обобщает и приводит в порядок»^[547].

Место истории в научном знании определяется ближе через ее отношение к философии, естествознанию и искусству. Здесь Вегелин становится на уже знакомую нам почву рационалистических представлений об этом отношении^[548]. Философия имеет дело с рассудочными общими и абстрактными понятиями, делит их на классы, роды и виды, открывает в них непосредственное отношение и познает абсолютную истину. Эстетик (*Le Théoricien du beau*), руководимый правилами интуиции, созерцает индивидуальные совершенства тел, составляя из них некоторый идеальный образ. Историк размышляет о совокупности фактов (*l'historien réfléchit sur l'assemblage des faits*); бесконечное разнообразие *данных* (*des Données*), с которыми он имеет дело, мешает прийти к определениям столь же полным, как в метафизике; и так как он никогда не может быть уверен в том, что располагает всеми *данными*, которые могли бы раскрыть перед ним руководящее понятие истории, то он должен довольствоваться «моральной достоверностью»^[549].

Общая оценка значения истории навеяна уже распространившимся эмпирическим настроением времени, а может быть и личной любовью Вегелина к своей науке. История, прошедшая через рациональную критику, – рассуждает он, – имеет большое практическое значение для прогресса наук и искусств, потому что все наше знание основывается на фактах, – оно получает из исторического изложения, как данные, которые должны войти в реальные определения, так и следствия,

которые из них делаются. Наблюдение и опыт, ведущие нас к опознанию физического и морального мира, начинают с частных и индивидуальных фактов. Эта ткань фактов относится к компетенции и ведению истории, которую следует рассматривать как запас и колыбель человеческого знания^[550]. Сами философские теории и системы получают свое оправдание только в наблюдении фактов и явлений; степень их основательности зависит от числа, качества и точности наблюдений и фактов; и даже реформа философии зависит только от более точных наблюдений и лучше определенных фактов. В фактах содержатся не только зародыш и элементы всех знаний, не основывающихся непосредственно на понятиях и аксиомах, но их сочетание и последовательность порождают отношения и важные истины физики, морали и общей политики^[551]. Сама философия может стать предметом истории и это лишний раз свидетельствует, что между знанием историческим и философским есть известное внутреннее соотношение. Хотя философия состоит из понятий общих и абстрактных, она может входить в область истории, занятой перечислением и оценкой фактов^[552]. Всякое общее понятие есть только резюме известного числа фактов или феноменов, которые никогда не могли бы быть обобщены, если бы не были даны в достаточном количестве или если бы сходство их было неощутимо. «Те же правила, которые служат для анализа событий (*les événements*) и их причин, могут служить для исследования индивидуальных случаев или данных, на которые опирается всякое понятие, истинное или гипотетическое; и историческая истина отличается от истины интеллектуальной только постольку, поскольку философ, рассматривая тождество и сходство случаев и частных феноменов, рассматривает их независимо от их индивидуальной формы, тогда как историк вводит в эти понятия факты такими, каковы они сами по себе»^[553].

Вегелин сразу вводит в круг понятий, с которыми приходится иметь дело тому, кто говорит об исторической науке или философии истории^[554]. Вегелин допускает в истории те же пути уподобления (*l'Assimilation*) и сцепления (*l'Enchaînement*), что и в других науках. Получается возможность различать *общие, специальные и индивидуальные* основания, определяемые соответствующей совокупностью фактов. Как феномены видимого мира подчиняются центральным силам, так феномены морального мира подчинены

законам *бесконечной сплошности* (la continuité indéfinie) и *бесконечного разнообразия* (la diversité indéfinie). В то время как один из этих законов стремится к упрощению и отождествлению фактов, другой – к их варьированию и разнообразию. Моральный мир сохраняет свое тождество в началах и разнообразие в действиях благодаря последовательному и постепенному действию и противодействию этих двух законов. Закону бесконечного разнообразия подчинены все *живые силы* человека, – гений, ум, национальный дух, чувство, нравы, вместе с вспомогательными идеями, почерпнутыми из литературы, искусств и наук. Законы, обычаи и все социальные учреждения предполагают закон бесконечной сплошности, которую можно рассматривать как совокупность *мертвых сил общества*^[555]. Пути, какими эти законы действуют с абсолютной властью над людьми, суть пути *привычки* и *подражания*. Эта власть действует нераздельно в силу того, что привычка и подражание – *активны*, поскольку с ними связывается какой-нибудь принцип, и *пассивны*, поскольку он от них отделен. «Следуя руководящей нити этих понятий, – заключает Вегелин, – я попытаюсь дать идею исторического мира, который отличается от мира морального лишь настолько, насколько буквальный комментарий отличается от своего текста»^[556].

В этом наброске основных понятий «философии истории» мы имеем очерк целой социологической системы, но сообразно нашим задачам остановимся только на понятиях, имеющих значение для логики исторической науки^[557].

Вегелин, как и все его предшественники, признает за предметом истории единичный, индивидуальный и конкретный характер, тем не менее понятия, которыми пользуется историческая наука «такие же, как в других науках». Мы видели, как затруднял этот вопрос Вольфа, и как Хладениус нашел из него выход, признав за абстрактными общими понятиями вспомогательное значение в истории, но сообразно особенностям исторического предмета ввел новую идею «общего понятия» как конкретного и «коллективного». Вегелин приходит к той же мысли. «Понятия, – определяет он в духе вольфовского рационализма, – суть воспроизведения сходства, которое оказывается между фактами»^[558]. Но не одно и то же связывает идеи, поскольку в них обнаруживаются ряды сходств, и сочетает факты, поскольку они содержат данные этих рядов. Размышление, направленное на

отношение идей, образует теории спекулятивной философии, а размышление, направленное на отношение фактов, ведет к теориям практической философии. В философских рассудочных понятиях с фактов стирается их индивидуальность и устанавливаются только общие отношения, напротив, историк-философ больше всего настаивает на индивидуальности и месте фактов, из которых нужно вывести как понятия, так и исторические ряды^[559]. Вегелин опять-таки только применяет к истории как науке принятое в лейбнице-вольфовском рационализме разделение истин необходимых, покоящихся на начале противоречия, и случайных или истин факта, с принципом достаточного основания в своей основе. Еще яснее это выступает в следующем его рассуждении^[560]. Исторические истины или истины факта отличаются от спекулятивных истин тем, что последние основываются на отношении тождества, тогда как истины факта являются в результате всех определяющих оснований, какие предполагаются существованием того или иного факта или феномена политического или морального мира.

Так как, далее, идеи истории *коллективны*^[561], или образованы через совокупность всех специальных определений, входящих в рассмотрение факта^[562], то философия истории основывается на *видоизменениях и последовательном порядке самих фактов*^[563], тогда как чисто рассудочная философия относится к *абстрактным* понятиям, образованным через общее рассмотрение фактов, как *конститутивных частей интеллектуального мира, или общей совокупности бытия* (des êtres). История воспроизводит ряды исторических понятий, как они определяются нитью рассказа; метафизика воспроизводит ряды абстрактных понятий согласно их порядку в системе вселенной. Так как в обоих случаях воспроизведения должны быть ясными, отчетливыми и полными, то пути *уподобления* и *сцепления* могут иметь место как в рядах исторических понятий, так и в последовательности рядов понятий интеллектуальных^[564].

Нам понятнее станет применение этих общих соображений к истории, если мы представим себе предмет истории в его специфическом определении. Оно получается из разделения Вегелином целого исторической науки на его составные части или «ветви». В «социальных телах» (les corps sociaux)^[565] Вегелин различает две части, постоянную, устойчивую, и переменную, сообразно чему у него

выделяются два вида истории: история государств и история индивидов. История государств имеет в виду внешнее или внутреннее состояние общества, и называется также историей *политической* или *гражданской*. То, что разумеется под внутренним состоянием общества, обнимает собою законы (собственно гражданская история), религию (история церкви) и общественный или административный строй. История общественного порядка в свою очередь направляется на внутренний его строй или внешний. Внутренний строй создается из внутренних качеств социального человека (*l'homme social*), из образованности и чувств (*les lumières et les sentiments*), внешний имеет в виду защиту граждан, их спокойствие и славу.

Нет надобности дальше углубляться в разделения и перечисления Вегелина, – сказанного достаточно, чтобы убедиться, что предметом истории для него является прежде всего социальный человек или «социальное тело», т. е. предмет *sui generis*, изучение которого априорно должно требовать своего метода. По-видимому, Вегелин представлял себе дело таким образом, что, с одной стороны, допускал здесь применение общих методов рациональной науки, измененных и специфицированных сообразно *sui generis* предмету истории, а с другой стороны, имел идею общей логики «фактических истин», определяющих вообще историческую методологию в самом широком смысле, обнимающую как историю с ее социальным предметом, так и историю природы или естественную историю.

Характерным примером идеи применения рациональной методологии к истории могут служить его рассуждения о применении *геометрического* метода в истории политической^[566]. Наряду с заметными изменениями в порядке правления Вегелин констатирует, – под несомненным влиянием идей Лейбница о «малых перцепциях» и бесконечно-малых изменениях, – изменения, которые называет невоспринимаемыми (*imperceptibles*), но которые тем не менее оказывают свое влияние на общее направление истории и социальных отношений. Вегелин сам подчеркивает, что он далек от того, чтобы, сравнивая геометрические положения с сочетаниями тех или иных взглядов, вызывающих известный акт, смешивать количество в области чисел и линий с интенсивностью действий. «Мое единственное намерение, – говорит он^[567], – обратить внимание политического историка на то, что для раскрытия хода политических событий часто

бывают нужны методы сходные с теми методами, которыми пользуются геометры в анализе кривых. Извлекая дух и ход (la marche) этих методов, мне кажется, их можно было бы применить в других науках. Всякий метод состоит только в сокращении путей, ведущих к познанию отношения, нет ничего, что препятствовало бы обобщению их применения. <...> *Общая методология* (La Méthodologie générale), которая должна быть изложением сродства, какое есть между всеми методами, будет сближать то, что в действительности кажется раздельным и изолированным, распространяя руководящие понятия всякого специального метода на предметы, познание которых сопровождается сходными затруднениями. Раскрыть выпрямление кривой не труднее, чем отношение, в котором должен стоять публичный акт к выражению законов природы, или к спокойствию, свободе и благополучию».

В основание идеи общей логики «фактов» Вегелин кладет такую характеристику «фактов», как предмета, которая в свою очередь должна привести к совершенно специфической методологии, но которая в то же время представляет собою не что иное, как удачное использование установленных рационалистической философией в лице Лейбница общих принципов «фактического». Это 1, *принцип бесконечного разнообразия* и 2, *принцип сплошности*.

Вегелин пространно иллюстрирует общее положение, выражающееся в формуле «бесконечного разнообразия», и, возводя его в общий принцип^[568], констатирует, что его влияние в мире моральном должно быть не меньше, чем влияние принципа *неразличимости* (le principe des indiscernables) в системе тел, – «одинаково с обеих сторон устанавливается невозможность принять один предмет за другой», – говорит он. Однако, если бы устанавливаемое этим принципом многообразие индивидуального не обнаруживало сродства и не подчинялось общим понятиям, то историк должен был бы отказаться от науки. Так, возьмем самый общий пример: всякая социальная форма характеризуется своими признаками, интересами, силой, образом жизни народа, и образует бесконечное разнообразие социальных связей; тем не менее, как и сложные тела, общества различаются в зависимости от совокупности своих составных частей, и мы можем различать в них классы, роды и виды^[569]. Отсюда вообще возникает требование в установлении второго из названных принципов.

Последовательность фактов, думает Вегелин, не давала бы в результате социальных форм, а эти социальные формы не обладали бы длительностью, если бы не было принципа, который сообщал бы им устойчивость. Этот принцип есть принцип *бесконечной сплошности*, указывающий на устойчивость известных общественных фактов и их определяющих оснований, исходящих как от «человека», так и от «общества»^[570].

Остается только применительно к этой характеристике исторического предмета рассмотреть вопрос об историческом объяснении, чтобы получить законченное представление, по крайней мере, об основных идеях Вегелина. Но как на общую предпосылку его теории объяснения следует обратить внимание еще на его, опять-таки почерпнутое из рационализма, убеждение в необходимой связи всех фактов и о специальном их размещении в «ряды», поскольку речь идет об историческом процессе. Речь идет о том, что Вегелин называет «сцеплением фактов» (*Enchaînement des faits*). «Факты соблюдают, – говорит он^[571], – последовательный порядок, так как один факт служит для продолжения пути (*acheminement*) другому». Если названное «продолжение пути» относится к настоящему и местному стечению обстоятельств, то это отношение акта к причине, обуславливающее его актуальное существование, создает *непосредственную* и прямую последовательность; если же сцепление событий дает повод ввести понятия *промежуточные* и извлеченные из различных местных сочетаний, то последовательный порядок становится *опосредствованным*^[572]. Установление той или иной связи само собою предполагает наличие обуславливающих последовательность событий причин и оснований. Их логическое разделение, предсказываемое общим рациональным учением о внутренних и внешних причинах, нуждается, в приложении к истории, только в соответствующей интерпретации «внутреннего» и «внешнего». На первый взгляд, это чисто механическое разделение того, что лежит «внутри» данной государственной, – или иной социальной, – единицы, и того, что лежит «вне» ее границ, как можно думать и из примера, приводимого Вегелином: разного рода причины то расширяли границы римского государства (сила римлян), то суживали их (нашествия варваров). Но в действительности рационалистический критерий разделения *ratio* и *causa* давал более глубокие основания для

различия причин внутренних и внешних, и им Вегелин так или иначе воспользовался, как это можно видеть из его вывода по поводу объяснения истории Рима республиканского периода из *внутренних* оснований, и императорского периода – из *внешних* оснований. «Основание этого различия, – говорит он^[573], – достаточно ясно; во времена республики перевороты в Риме относились к различным видоизменениям и истолкованиям законов, *дух которых никогда не меняется*^[574]; тогда как перевороты времен императоров исходили от этих монархов и их настроения (*l'humeur*), что постоянно менялось, но меняло и облик империи».

Эта идея «сцепления» исторических фактов в силу внутренних оснований и внешних условий исторического события дает глубже проникнуть в структуру исторического предмета, раскрывая нам прежде всего историческое целое в форме внутренне связанных «рядов». «Исторические отношения, – говорит Вегелин^[575], – только тогда упорядочиваются, когда события распределяются по *рядам* (*en séries*). Исторический ряд есть последовательность событий, предопределяемых к следованию принципом, который служит их источником и основанием. Эти принципы рядов относятся к актуальным интересам общества или к предшествовавшему состоянию, влияние которого продолжает существовать». Таким образом, «интересы» общества являются тем объединяющим принципом, который дает нам возможность устанавливать исторические ряды. По мнению Вегелина, эти интересы могут быть либо составлены из частных интересов всех индивидов, входящих в народ, нацию, – что, впрочем, он допускает как правило только для первобытных народов, неразделенных на классы и сословия, – либо это интересы и выгоды одной какой-либо части нации, при убеждении, что интересы известной группы неотделимы от интересов всей нации. Связь и единство интересов первобытных народов основывается главным образом на инстинкте^[576], но как только всеобщая согласованность нации в образе жизни и интересов прекращается, возникают понятия, которые становятся руководящими (*notions directrices*), и благодаря которым народ подчиняется одному какому-нибудь интересу общественному (*public*) и национальному^[577]. Эти понятия объединяют события, потому что они объединены и связаны между собою. Совокупность всех понятий, вызвавших продолжительные последовательности

фактов, есть *моральный* мир. Не нужно думать, что эти понятия – дело случая, ничто не существует без оснований, обуславливающих существование, а потому ни одно из этих понятий не может возникнуть, пока последовательность событий не удалит всех препятствий и не облегчит средств к их принятию.

5. Вегелин, действительно, создал бы эпоху в методологии, если бы он прямо задался вопросом, какие требования проистекают по отношению к научной обработке исторического процесса, раз он обнаруживает в себе, как предмет изучения, устанавливаемые Вегелином особенности. Одно из таких применений отмечает Бок^[578], именно представление Вегелина об историческом процессе счастливо разрешает вопрос о так называемых «периодах» в истории. Историки XVIII века (Гаттерер, Шлецер) уже не удовлетворяются традиционным делением истории на четыре монархии, но не менее произвольно деление истории по каким-либо закругленным периодам, в 50, в 100 лет, или по царствованиям и т. п. На основании онтологической характеристики исторического процесса у Вегелина ясно выступает методологический принцип определения исторических периодов. Моральный мир, как целое, представляет собою сцепление периодов, где последние события одного периода цепляются за первые события периода следующего, так сказать, «анастомоз» фактов^[579]. Соответственно находится в таком же положении сцепление понятий, устанавливающих ряды фактов. Интеллектуальный и моральный кодекс человека содержит ограниченное число понятий и предписаний, которые можно выделить, как выделяются правила природы, в виде единообразных направляющих понятий, невзирая на бесконечное разветвление частных фактов, обусловленных местными и национальными особенностями. Всякий народ берет определенное направление в зависимости от целой системы случайных причин, но сами эти системы образуются только благодаря согласованию и сочетанию обстоятельств, представляющих модификации идеи, служащей им источником и точкой опоры. Сами по себе эти производящие и первоначальные идеи просты и единообразны, как первые числа или элементы тел (*sont aussi simples et aussi uniformes que les nombres premiers et les parties élémentaires des corps*). Поэтому эти идеи входят между собою в самую тесную связь, и история всякой эпохи подобна самой длинной жизни патриарха, которая несмотря на

свою долготу обнаруживает план единой жизни. Как в жизни человека, так в жизни нации, меняется взгляд, когда понятие теряет свое практическое значение (*est devenue impraticable*) и свою власть над духом. Новая идея пользуется слабым влиянием прежней, занимает ее место и предопределяет поведение человека (*determine l'homme à agir*). Искрывается применение новой идеи, и ее постигает та же судьба предшествующей ей. «Все люди, живущие в какой-нибудь длинный период истории, только имеют общего, что одну единую идею, одно единое чувство, которое впадая в конфликт с тысячами других до конца используется и перерождается (*s'use et se dénature*)»^[580]. Идеи, пользующиеся всеобщим распространением и являющиеся «производящими понятиями» (*les notions productrices*) событий, связаны друг с другом в одну цепь, лишаящую моральный мир его хаотической формы и придающую ему вид системы практических понятий.

Та же идея внутреннего сцепления всех как политических, так и моральных событий, в одно целое универсальной истории, дает указания на логический характер последней и на методологические обязанности историка. Всякий публичный акт, по определению Вегелина, рассматриваемый в порядке хронологическом, есть факт (*un fait*); все факты, рассматриваемые в их сочетаниях, будь то политических или моральных, суть *события* (*les événements*)^[581]. Но только обязанности *анналиста* ограничиваются описанием фактов, обязанность же *историка* состоит именно в том, чтобы представить их как события. Соответственно можно говорить о двух разных *методах* в исторической науке, находящих себе аналогию и в других науках. Эти методы суть *анализ фактов и анализ событий*^[582]. Перечисление исторических фактов вообще имеет то общее с науками, занятыми классификацией своих предметов, что оно стремится к точному и ясному их разделению. Анализ фактов, т. е. установление хронологических таблиц, порядка династий и т. п., уподобляет историю анатомическим таблицам, к которым добавляются термины и первые элементы физиологии. Наконец, собственно научная обработка истории обнаруживает ясную аналогию с рационально-философским объяснением, поскольку в ней мы имеем дело с анализом *событий*. Всякое событие, говорит Вегелин, определяется разумным основанием, которое оказывает влияние на все части акта; анализировать историю

поэтому, значит свести ее к стольким отдельным частям, сколько есть оснований, раскрывающихся в событиях^[583].

Рациональный анализ истории часто наталкивается на большие трудности, по избытку или по недостатку данных, и Вегелин пытается установить некоторые руководящие идеи, или, говоря современной терминологией, «принцип выбора», который может одинаково служить и эвристическим правилом исторического исследования и методологическим принципом логического изложения истории. Чтобы сделать событие ясным, нужно остановиться на главном действии (*l'action principale*), сравнить следствие с причиной, и не вносить в производящий принцип действия того, что не может и не должно это действие произвести^[584]. Задача состоит в том, чтобы по данному действию найти в сочетании исторических фактов его руководящую причину, – для этого нужно только устранить из главного действия все, что относится лишь к его модификации и обстановке. Каждое обстоятельство должно быть рассмотрено отдельно, должна быть указана степень сходства всех происшествий с действующей причиной и их влияние на последнюю, наконец, должен быть установлен также их распорядок. Но историк, как лучшую предосторожность, должен помнить общее правило, что сумма и длительность действия всегда сходны с силой и энергией, производящей это действие, и потому, чего не было в причине факта, не следует вносить в самый факт.

Вегелин не ограничивается этим формальным анализом и стремится проникнуть дальше в содержание оснований, подлежащих историческому изображению. В согласии со своим общим пониманием научной или рациональной истории, как относящейся к области практической философии, он и здесь обобщает, в конце концов, все исторические факторы до идеи морального основания. «Историческое основание, – определяет он^[585], – есть отношение одного какого-нибудь факта или последовательного ряда фактов к правилу или чувству человека». С утомительной подробностью Вегелин изображает поведение историка в установлении этих оснований или руководящих идей истории в их отношении как к действующей причине, так и к действию. Совершенно в духе Просвещения эти основания или принципы или идеи оказываются строго интеллектуальными факторами, определяющими всякий социальный и политический прогресс, как моральное совершенствование^[586], и таким образом, сами

исторические основания служат не только для объяснения исторического процесса, но и для его *оправдания*. Идея философии истории отсюда выступает как *sui generis* антроподицея.

Мы только отметим в заключение разделение оснований, которое дает Вегелин, имеющее, бесспорно, также методологическое значение и своеобразно предрешающее современные споры о том, является ли историческая причинность «общей» или «индивидуальной», т. е. должно ли объяснение в истории носить характер законоустанавливающего объяснения или индивидуализирующего. Вегелин просто признает в истории наличность оснований обоого рода, их роль, как философско-историческая и философско-правовая, так и логическая, совершенно различная. Основания, определяющие причину исторического действия, могут быть общими, частными или индивидуальными^[587]. Общее основание сочетает разнообразные ряды фактов, обнаруживая между ними сходство, так, например, римское право в своем развитии обнаруживается в Ломбардии, Франции и Германии, т. е. в нем обнаруживается некоторый производящий принцип, потом различно модифицирующийся в зависимости от различных социальных форм воспринимающих его народов. Эти основания коренятся в «природе вещей» (*dans la nature des choses*), и чем ближе к природе форма политического общества, тем легче в ней усмотреть общие основания. Общие основания становятся *частными*, лишь только ряды исторических фактов усложняются и начинают входить в состав двух рядов зараз; возникает «конфликт» общих оснований^[588], влекущий за собою новый посредствующий ряд действий; руководящие исторические понятия входят в теоретическое столкновение (*contradiction théorique*), которое переходит в противоречие практическое. Наконец, индивидуальное основание истории есть отношение факта к сочетанию обстоятельств, которые настолько определяют факт, что он действительно отчетливо отделяется от всякого другого факта того же вида^[589].

Это рассуждение об исторических причинах приобретает упомянутое методологическое значение, лишь только мы зададимся вопросом о том *пути*, каким историк приходит к установлению своего объяснения из причин того или иного характера. Как подчеркнул уже Гольдфридрих, речь идет, соответственно трем видам исторического объяснения, о методах *сравнения*, *нахождения* вступающих в конфликт

противоречий и о *непосредственном схватывании* индивидуально-единичного.^[590] К сожалению, как и в других случаях, здесь Вегелин останавливается перед самой задачей, как будто констатирование ее есть уже решение проблемы.

В общем нетрудно во многих идеях Вегелина увидеть предвестников философии истории XIX века и вопреки влияниям «критицизма»^[591] поставить в непрерывную связь идеи XIX века с «догматической» философией, но мы не можем дальше следить за ними, имея в виду только методологические задачи. Философско-исторические идеи Вегелина могут сыграть логическую роль не только в установлении исторических «периодов», но, как легко видеть, подсказывают также определенный принцип для выбора признаков исторических понятий и способов его определения. В целом же, история как наука, по мысли Вегелина, и вполне в духе Просвещения^[592] опирается в конечных пунктах своего объяснения на идею «нравственного мира» и, как отмечалось уже, теснее связывается с практической философией, чем со спекулятивной. Но это несколько не препятствует Вегелину, самое понятие истории как науки изъяснять на почве тех общих онтологических и логических предпосылок, которые он с таким искусством заимствовал у Лейбница и применил к исторической науке. Рационализм шел под знаком того примирения причинного объяснения и телеологического истолкования, которое было провозглашено Лейбницем, и потому истолкование исторического мира, как мира морального, не могло препятствовать *рационально-логическому* построению истории, как объяснительной науки. Вегелин очень удачно сочетает усвоенную им главным образом от Монтескье тенденцию французского Просвещения к объяснению из внешних причин с идеей рационализма о внутренних основаниях, и то, что может показаться противоречием у французских философов истории, непосредственно переходивших от материалистических тенденций к провозглашению «прогресса разума», у Вегелина выступает в законченной форме широкого философско-исторического синтеза. Его разделение руководящих идей истории на три класса, как три различных вида исторического объяснения, не только само по себе углубляет учение об объяснении из внутреннего разумного основания (*ratio*, у Вегелина *raison*), но вместе дает зараз охватить философскую картину исторического процесса по идеальной схеме перехода от

установления общих оснований через противоречия частных к индивидуально исчерпывающему изображению данного факта. Методологическая схема: от обобщения через диалектику к конкретному представлению, напрашивается сама собою. Этим разделением Вегелин детализирует встреченное нами уже у Хладениуса различие общих «причин» и специальных «поводов». История как наука со своеобразным предметом и со своеобразной системой понятий и объяснений оказывается также в основе своеобразной философии, философии истории, так как «история» в широком смысле, т. е. изучение фактов, или того, «что есть или совершается», по определению Вольфа, есть «фундамент» философии вообще.

Для иллюстрации философско-исторических обобщений Вегелина, вытекающих из его теоретических предпосылок, приведем только один пример. Рассуждая о моральных феноменах, которые, как очевидно, должны занимать в его философско-исторических построениях центральное место, Вегелин поднимает вопрос об определении «количества» добра и зла, которое может быть произведено практическим понятием или принципом человека. В отличие от действия физических сил, всегда теряющих от столкновения с силами противодействующими, действие морального принципа может сохраняться неизменным, невзирая на противодействие, или может, сохраняя свою силу неизменной, даже одолеть противодействие, наконец, может даже возрасти в своем действии. Обращаясь к характеристике различных моментов исторического развития, можно заметить, что в первоначальном историческом состоянии «мало феноменов и много действий». В эпоху, когда чувства свободы, патриотизма, справедливости и пр. возводятся в национальные максимы, в эту благоприятную для нравов и чувств эпоху, можно заметить почти столько же феноменов, сколько действий. Наконец, современность богата феноменами, но обнаруживает меньше действий; принцип минимума причины и максимума действия здесь достигает своей высоты^[593].

Вегелин воспринял в себя одинаково влияния как французского Просвещения, в лице особенно Монтескье, так и немецкого рационализма, и наконец, возрожденного после 1765 года Лейбница, вместе с теми новыми веяниями, которые распространились в связи с

развитием идей английской психологии и антропологии. Это сложное соединение разных философских мотивов не превращается у Вегелина в совершенный эклектизм только потому, что каждая из тенденций находит у него свое определенное место и, – что еще важнее, – свою оценку. Можно было бы сказать, что в своей логике и философии Вегелин по преимуществу основывается на рационалистических теориях, но «материальное» объяснение он ищет в политических, моральных и психологических теориях англичан и французов^[594]. Называть Вегелина «прусским Монтескье», как это делает историк Берлинской Академии Наук Bartholmèss, значит суживать значение Вегелина; называть его, как предлагал Бонне, «Декартом истории», значит чрезмерно преувеличивать его значение и влияние^[595].

В целом Вегелин обнаруживает больше всего склонности к рационализму; поэтому Монтескье сразу отходит на второй план, а антропологическая интерпретация занимает сравнительно скромное место, поскольку без нее вообще не могла обходиться морально-практическая в духе Просвещения оценка конечных целей исторического процесса. Идеи как двигатели истории теряют свое индивидуально-психологическое происхождение и оказываются «разумными основаниями», выступающими в то же время, как регулятивы истории, но не как «воли» индивидов. Но философско-историческая оценка мыслей Вегелина еще не выполнена, а о логическом значении их приходится делать все же собственные выводы, так как эта сторона самого Вегелина интересовала меньше и не объединялась сознательной идеей в самостоятельную область научных проблем. Вегелин только пример того, что рационалистические начала *сами собою* понуждают делать некоторые заключения и применения методологического характера, раскрытие которого как бы априорно предписывалось самими этими началами. Как представитель рационалистической логики, примененной к историческому методу, Вегелин является законченным представителем рационализма; как философ истории, Вегелин со своей идеей нравственного миропорядка и руководящих идей в истории – не меньше предтеча идеалистической философии истории, чем Гердер со своими антропологическими и этнографическими идеями о человечестве.

У Вегелина, таким образом, завершается переход от понимания истории, как аннал и поучения, к историческому, как объяснительному.

Вольф не мешал этому, но при первом знакомстве с его учением о причинности могло казаться, что исторические истины, как истины факта, обладают только гипотетической необходимостью, т. е. что их объяснение исчерпывается объяснением из *внешних* причин. Этой мысли однако всегда скрыто противостояло лейбницевское убеждение в спонтанном и имманентном развитии. У Хладениуса объяснение из внутренних причин носит определенно выраженный психологический характер. Это, во всяком случае, достаточная подготовка, чтобы устоять против идеи исключительного объяснения из причин внешних. Появление «Новых Опытов» было весьма кстати для поддержания выяснившейся таким образом тенденции. Вегелин, строго говоря, завершает оба течения в интерпретации исторического объяснения, – больше, его рационализм кажется достаточным и для того, чтобы идти против психологизма в историческом объяснении. Во всяком случае, как внутренний фактор у него выступает не «воля» и не «представление», а *идея, raison*, как социальный феномен.

6. Вегелин в общем интересен скорее как «следствие» некоторых исторических обстоятельств, чем как «основание» для новых явлений в области истории идей. Он – интересная иллюстрация приложения к исторической проблеме принципов рационалистической философии, но у нас нет данных утверждать, что он сам оказал сколько-нибудь широкое и заметное влияние. Таким образом, исходя из совершенно других оснований, но мы можем здесь повторить то же, что говорили о философской истории французского Просвещения: она развивалась в значительной степени независимо от философских предпосылок времени. Но только во Франции она независимо развивалась, несмотря на неблагоприятные, а в Германии – несмотря на благоприятные философские предпосылки. И только Гердер умело объединяет разорванные моменты по существу единого исторического сознания, и, может быть, именно в силу этого занимает свое выдающееся место в движении нашей проблемы.

Во всяком случае, вторая половина XVIII века дает целый ряд опытов такого же типа, как опыт Изелина или «*Considérations*» Вегелина. Тетенс прямо констатирует, что слова «история человечества» «стали с некоторого времени излюбленным выражением»^[596]. Все эти опыты сильно разнятся по объему и «точке зрения», но мало отличаются по своим методологическим

достоинствам. Такое обогащение философской истории «точками зрения» немало способствует разностороннему и широкому пониманию истории, но не разрешает еще само собою ожидаемого нами выделения из философской истории собственно науки и философии истории. Тем не менее некоторые исследователи различают в названных опытах две группы или, по крайней мере, две различных точки зрения, которые, по-видимому, и указывают на названное нами выделение: они преимущественно выдвигают на первый план: или момент «философско-спекулятивный», или «культурно-исторический»^[597].

Для нас первый из них мог бы, конечно, представлять более непосредственный интерес, так как априорно можно было бы ожидать, что в нем должна оказаться тесная и прямая связь с принципами теоретической философии. К сожалению, это деление, по-видимому, не вполне соответствует фактам и, во всяком случае, забегают много вперед, так как, если не считать Гердера, на которого смотрят иногда также уже, как на объединение названных направлений^[598], единственным представителем «спекулятивного» направления оказывается Лессинг^[599]. Конечно, в этом есть некоторая натяжка. Имеется в виду его известная статья «Воспитание человеческого рода»^[600]. Но прав Вегеле, когда он в своей «Историографии» отмечает, что это «не философия истории», а «философия откровения». Однако это – распространенное убеждение, что Лессинг – выразитель нового, именно *исторического*, направления в философской мысли конца XVIII века. В этом смысле особенно К. Фишер^[601] придает большое значение Лессингу. Но я думаю, правильнее было бы говорить здесь о «настроении» или «чувстве» истории, чем об идее философии истории. Тот же Вегеле, оправдывая зачисление Лессинга в ряды представителей «философско-исторической спекуляции», указывает на идею *развития*, которую Лессинг переносит, – прежде всего в религиозном смысле, – с отдельного индивида, как это имело место у Лейбница, – на человеческий род^[602]. Но именно это и не было уже такой большой новостью как раз ко времени составления Лессингом своей статьи. Но в целом, как бы мы ни преувеличивали или уменьшали значение Лессинга для философии истории, с точки зрения интересующих нас отношений, наиболее важным остается, что его философские предпосылки в своих первоисточниках все же восходят к рационализму, и это даже в сфере его понимания «религиозности». Как констатирует

Дильтей, знаток и ценитель Лессинга, «все же Лессинг нашел только завершающую формулировку для того, что преимущественно высказали Спиноза и Лейбниц»^[603].

Что касается другого, «эмпирического культурно-исторического» направления, то по вполне понятным основаниям его анализ по существу есть дело собственно и прежде всего историографии. Для нас ее примеры могут послужить только иллюстрацией некоторых общих положений, и в этом своем качестве теряют принципиальный интерес. В частности для нашего изложения они прекрасно иллюстрируют высказанную нами мысль о чрезвычайном обилии и многообразии «точек зрения», через которые проходит философская история, пока она не найдет собственной, внутренне оправдываемой, логической формы. Возникающая при этом методологическая проблема концентрируется вокруг *понятия*, которое замечательным образом вбирает в себя и объединяет в себе все названные «точки зрения», и таким образом становится источником весьма сложных и многосторонних философских изысканий. Мы говорим о *понятии культуры*, в особенности, поскольку оно расширяется до пределов специального предмета истории. Но по существу проблема «культуры» может быть разрешена только в *систематическом* порядке путем анализа составляющих ее принципиальных и методологических элементов^[604], что для нас является уже более отдаленной задачей.

Только на одном примере «эмпирической культурной истории» мы считаем нужным остановиться. Именно следует упомянуть об опыте Аделунга^[605], – не столько по значительности автора, сколько для полноты представления о многообразии попыток в XVIII веке подойти к истории, как науке. Этот «Опыт» интересен тем, что, 1, автор его расходится с господствовавшим популярным под влиянием политических теорий пониманием истории, как истории политической по преимуществу, и усиленно выдвигает значение истории *культуры*, 2, этот опыт есть опыт *объяснительной* истории, исходящей из признания *одного* определяющего фактора, и притом фактора чисто материального порядка, – можно сказать, что это – первый опыт монистического и материалистического объяснения истории.

История культуры, по мнению Аделунга, оказывается особенно важной частью истории, потому что только из нее могут быть поняты все другие виды истории^[606]. История культуры, следовательно,

является как бы основной исторической наукой. *Культура*, по его определению, есть переход из более чувственного и животного состояния к более тесно сплетающимся связям общественной жизни. Совершенно чувственное, следовательно, совершенно животное состояние, истинное состояние природы есть отсутствие всякой культуры, и чем больше общественный союз приближается к этому состоянию, тем ограниченнее и слабее культура. Пять признаков определяют культуру: 1, ослабление телесных сил и утончение животного тела, 2, постепенное ослабление чувственных или темных понятий и их власти, 3, постепенное нарастание отчетливых понятий, или разумного познания, и их господство над чувственными понятиями, 4, утончение и смягчение нравов, 5, на высших ступенях развития культуры – развитие вкуса. Принцип объяснения истории культуры Аделунг пытается мотивировать теоретически, но собственно вся его книга должна служить доказательством его основной мысли. Именно: «То, что должно воздействовать на человека в чувственном состоянии, не может иначе на него действовать, как по темному ощущению потребности. То, что должно определять его к культуре, не может иначе на него действовать, как аналогичным образом, а тогда это не что иное, как масса населения в ограниченном пространстве. Культура находит применение только в более тесной общественной жизни; единственно последняя может быть побуждением к ней, и это всецело опять-таки зависит от отношения состояния народонаселения к ограниченному пространству».

Таким образом, *народонаселение* есть тот фактор, который служит для объяснения всей истории культуры. Если мы хотим понять степень культуры, на которой может стоять и стоит человек в определенный период истории, если мы хотим составить правильное суждение о его учреждениях и познаниях, мы должны обратиться к рассмотрению этого фактора. Утончение и смягчение нравов точно так же, как и телесных сил человека, находится в зависимости от массы населения в ее отношении к населяемому пространству. Тоже относится к государственному устройству, гражданским отношениям и даже религиозным представлениям человека. Аделунг делит всю историю на восемь периодов, – аналогичных, согласно распространенному тогда мнению, возрастам человека, – и систематически для каждого периода заканчивает его общую характеристику обзором действительных причин, – везде рост населения оказывается определяющим культуру

фактором. Приведем один пример. Восьмой период истории, по Аделунгу, время, начиная с XVI века и по момент написания его книжки, есть период, который соответствует периоду «взрослого человека с просвещенным вкусом». Вот как он изображает *причины* распространения высокой культуры в этот период: «Первой причиной является опять-таки постепенно возрастающее народонаселение, которое далеко превосходит и должно превосходить население предыдущих периодов. Европа, скупо населенная в первые пять периодов, наполняется в шестой период дикими народностями, которые при оседлой жизни, к чему их вынуждало ограниченное пространство, очень быстро размножились. Земледелие и война были пока единственными средствами добывающей промышленности, так как нравы были еще слишком грубы и познания слишком ограничены для того, чтобы побудить к большему. Когда население для этих двух занятий стало слишком густым, религия дала новое средство добывания, духовное сословие и монастырскую жизнь, в то же время человеческий род сделал еще раз попытку к некоторого рода переселению, каковой явились крестовые походы. Оба средства соответствовали грубым понятиям своего времени, следовательно, применялись недолго. Они сразу были недостаточны, потому что они только частично устраняли возрастающую тесноту. По счастью крестовые походы побудили к новому исходу, одному из самых подходящих для прогрессирующей культуры исходу, который не удалял избыток населения, а давал ему занятия для пользы целого, и этот исход состоял в торговле и связанных с нею промышленностью и искусствами. Он чрезвычайно оживился в предыдущем периоде и привел к своим обычным следствиям, расширил деятельность, склонность к удобству, избыток, утончение нравов, досуг для умозрения, и распространение понятий. Таким образом, Европа получила в предыдущий период совершенно измененный вид, и так как масса населения неудержимо при этом росла, то цветущая торговля указала новый исход, колонизацию, которая пошла на пользу также культуре остальных частей света; это, по крайней мере, могло бы быть, если бы она всегда находила надлежащее руководство»^[607].

Это, во всяком случае, интересный опыт объяснительной истории, который очень дополняет картину «философской истории», излагаемой с «точки зрения». В конце концов, это потому уже не есть

удовлетворяющее методологическим требованиям объяснение, что им устраняется из истории вся специфичность. Это – факт, который сам констатируется историей и самое большее выступает, как *условие*, при котором могут развернуться одни исторические события, но могут – и совершенно иные. Это – социологическое обобщение, почерпнутое из исторического материала, и в историографии оно дополняет другие «точки зрения» на историю и занимает место, как род «экономической» или «статистической» *точки зрения* рядом с религиозной, политической, нравственной, и т. п. Методологически и формально – всюду речь об одном.

Сам Аделунг, по-видимому, совершенно не отдавал себе отчета в существовании теоретических методологических задач истории и был далек от того, чтобы искать своему опыту какое-либо философское основание^[608]. В ряду других вопросов, составляющих содержание, развивающейся в истории, культуры, он для каждого периода отмечает успехи как философии, так и истории^[609]. Его замечания о философии излишне общи, а высшую задачу исторического изложения он видит в художественном вкусе, следовательно, в конце концов, подчиняет ее теории словесности, а не логике. В заслугу философии он ставит только проникновение в историю критики, дающей отличить истинное от ложного, важное от бесполезного и незначительного, и прагматической обработки ее. Подобно современным ему историкам (Гаттерер, Шлецер) он понимает, что история есть история народа, а не история правителей и «их войн и глупостей», но методологические основания к этому его не интересуют. Он понимает, что предметом и носителем истории является коллективный предмет, но отсутствие методологического сознания и здесь заставляет его на место конкретного предмета ставить абстракции. Поэтому развитие человека или человечества для него – только развитие его способностей или «задатков», как он говорит, совокупность которых, как отличительное свойство человека, обнимается им термином «сознательность» (*Besonnenheit*)^[610]. Такая абстрактивность и психологизм, впрочем, есть свойство общее всем современникам Аделунга. Но методологически более важно, есть ли здесь простое психологическое констатирование факта или это – философский анализ сущности самого предмета. У Аделунга мы находим только первое.

Вегеле, говоря о представителях «культурной истории» интересующего нас времени, в «один ряд» с Аделунгом зачисляет также Мейнерса и Фирталера, писателей, которые, по его мнению, «меньше всего задавались спекулятивными целями»^[611]. К этому можно добавить, что и методологического значения их труды не имеют никакого. «Философская история людей и народов» Фирталера^[612] несмотря на свое громкое название преследует весьма скромные, – по крайней мере, по словам автора, – цели: она составлялась «для употребления благородного юношества». «Я назвал, – говорит он в Предисловии к первому тому, – свою историю философской: гордое название, я должен с этим согласиться! и тем не менее не гордость, конечно, побуждала меня выбрать этот титул, а надежда найти в нем в некотором отношении покровителя». И в самой философии автор называет ее лучшее имя – Платона. Но, в конце концов, это самая ordinaria «прагматическая история» с «моралью», и он сам позже должен был признать это: «я затеял написать не философию истории человечества, не общие исследования об истории и культуре народов, а самое историю. – И эту историю я стараюсь написать прагматически, или, – что, по моим понятиям означает одно и то же, – философски»^[613].

Мейнерс все-таки интереснее^[614]. Он справедливо указывает, что понятие «история человечества», невзирая на большой интерес к этому понятию его современников, остается неопределенным. Между тем, чтобы оправдать право на существование, эта новая наука должна иметь или свой собственный предмет, или свой метод. В особенности он старается ее тщательно отделить от общей истории, как преимущественно *политической* истории, и от так называемой «универсальной истории», которая есть по преимуществу история *культуры*. В противоположность универсальной истории «история человечества учит нас не столько тому, что человек в разные эпохи совершил или испытал, а тому, чем он был или что он еще и теперь есть». Она включает в себе в качестве введения описание географических и климатических условий местожительства человечества, его распространения и его физических особенностей, а в качестве главного содержания – изучение ступеней культуры, питания, жилища, одежды, привычек, воспитания, форм правления, законов, понятий о нравственности, чести, мнений и познаний народов, и т. п.

Родоначальником такой «истории человечества» Мейнерс считает Изелина, а среди писателей, собиравших «предварительные сведения» для этой дисциплины, он называет Монтескье. Как легко видеть, по замыслу это – «сравнительная» история культуры; а по выполнению, это – весьма беглый конспект этнографического содержания, без какой-либо «философии» во всяком случае. И весь этот труд скорее всего подлежит оценке даже не историка, а этнографа.

7. Примеры культурной и философской истории, которые мы можем, таким образом, указать, не имеют для нас самодовлеющего значения. Но одним фактом своей наличности они подтверждают ту мысль, что вопреки существующему мнению, в эпоху Просвещения был интерес к истории, что этот интерес обнаруживался весьма многосторонне: и со стороны философии, и со стороны логики, методики, и со стороны самой науки. И сколько только в последней возможно проследить философские основания, мы убеждаемся в органической связи их с философией своего времени. Однако, невзирая на то, что и отвлеченное обсуждение вопросов исторической методологии носит в XVIII веке не случайный характер, авторы соответствующих исследований выступают только как единичные явления и их работы остаются, по-видимому, без широкого влияния на научную мысль. Но восстанавливающаяся постепенно общая картина в области интересующего нас вопроса есть обычная картина *начинающегося* общего движения, и мы ничего не можем сказать о том, как далеко зашло бы это движение, и какие оно принесло бы плоды, если бы не те по истине катастрофические события, которые так резко меняют культурный облик Европы в конце XVIII века и в начале XIX. Англия, Франция и Германия по-разному, но почти одновременно переживают великий перелом в своей истории. Как факты провозглашения независимости Соединенных Штатов и французской революции не были только политическими событиями, а имели первостепенное культурное значение, так философия Канта не была только умственным движением, а знаменовала собою крутой перелом всего культурного сознания Германии, выразившийся, между прочим, в той усиленной реформаторской деятельности в области государственных и политических отношений, которая, – какими бы внешними поводами она ни была вызвана, – знаменует историю Германии уже в начале XIX века. Но именно этот перелом во всей политической и культурной жизни конца XVIII и начала XIX века в

Европе дает нам право рассматривать всю предшествовавшую ему эпоху, как эпоху в себе *законченную*. В частности относительно философии Канта преимущественным распространением пользуется именно та точка зрения, которая видит в этой философии начало *новой* эпохи. Я лично склоняюсь более к тому, что философия Канта в значительной степени только перерабатывает и перелицовывает, хотя и в радикально новом направлении, результаты философского движения, непосредственно ей предшествующего как в самой Германии, так и в Англии. Безусловно, новую эпоху начинает лишь Фихте, отношение которого к немецкому Просвещению может быть понято однако только через посредство Канта. В этом смысле философия Канта в полном значении этого слова является «переходной», и она, в самом деле, значительно отодвигается на второй план в движении философской мысли XIX века вплоть до реставрации кантианства в конце века. Философское движение от Фихте и романтизма, тесно связанное с так называемым неогуманизмом и новой немецкой литературой от Гёте и Шиллера^[615], не разрывает однако традиций Просвещения, как они выразились в завершительных моментах просветительной философии в лице особенно Лессинга и Гердера, и даже Якоби. В особенности Гердер во всех отношениях остается докантовским философом. Будучи в юности учеником и слушателем докритического Канта, он и на всю жизнь остался таковым; естественным следствием этого было и то, что он превратился в принципиального противника критического Канта.

И для нашей проблемы новая эпоха наступает только в связи с деятельностью «идеалистов»; напротив, «критицизм», как отчасти уже было показано, и как мы еще покажем анализом соответственных идей Канта, ставит неожиданные препятствия для нормального развития тех начал, которые уже успели обнаружиться в рационализме. Новую эпоху в нашем вопросе мы связываем с уже цитированной статьей Шеллинга.

Для ясного изображения проводимой нами мысли мы войдем в более детальное рассмотрение философско-исторических взглядов Гердера с целью показать, что философия истории конца XVIII века — не новая эпоха, а только *завершение* эпохи Просвещения. Гердер — не начало, а результат и конец того движения, которое начато Изелином; философия истории после Гердера носит совершенно *новый* характер, хотя и находится во внутренней связи с ним, а не с критической реформой Канта^[616].

Нас интересует не само по себе содержание философско-исторических идей Гердера, а только его общие философские источники, в особенности связь с лейбницевским рационализмом, и то методологическое значение, которое могла получить работа Гердера для исторической науки в связи с общим состоянием этого вопроса в конце XVIII века. На соответствующих сторонах деятельности Гердера, по крайней мере, в самых общих чертах, мы остановимся.

Биографами^[617] Гердера (1744–1803) в достаточной степени выяснен вопрос о зарождении и развитии в нем интереса к философии истории, а равно и ход его собственного размышления в этой области. Не подлежит никакому сомнению, что, как основной исходный пункт этих размышлений (вопрос о «языке») так и центральная идея единства «природы и истории», равно как и настроение Гердера, – все это прежде всего исходило от Гамана, остававшегося в тесном духовном общении со своим другом до конца своей жизни^[618]. С первых же шагов его литературной деятельности (ок. 1767) Гердера занимает и волнует проблема «истории человечества», подсказанная Гаманом, вероятно, уже в первый же год их знакомства (1764–1765), и в Предисловии к своей «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»^[619] Гердер констатирует, что он читал почти все, что было написано на его тему, и с самой его юности для него была найденным сокровищем всякая новая книга, какая появлялась об Истории человечества. Здесь же в виде вопроса, предполагающего *только один* ответ, он указывает и тот мотив, который логически оправдывает все его поиски в разрешении этого вопроса. «Уже в довольно ранние годы, когда нивы наук еще простирались передо мною во всей утренней красе, из которой так много отнимает у нас полуденное солнце нашей жизни, у меня часто являлась мысль: *подлинно ли, когда все на свете имеет свою философию и науку, то, что нас ближе всего касается, история человечества в его целом, не имеет также философии и науки?*»

К ответу на этот вопрос Гердер как будто подходит уже в 1774 году в обоих, выпущенных им в свет в этом году сочинениях^[620]. Оба труда являются результатом его ярко выраженного теперь интереса к богословию. И в особенности «Древнейший документ» более интересен для историка теологии или для характеристики теологизирующего настроения Гердера, чем для философии истории. И хотя вообще, несомненно, может и даже должен быть поставлен

принципиальный вопрос о специальном отношении философии истории и богословия, тем не менее для нас нужно в постановке вопроса у Гердера найти только то, что может пролить свет на его методологическое понимание истории.

И это – прежде всего прочно усвоенное Гердером понимание главного предмета всех его устремлений и интересов – *человечества*. Существенно в этой идее то понимание человечества, при котором последнее выступает не как простая сумма и внешне детерминированный агрегат малых частей и единиц, а как *внутренне* связанное и потому *органически* единое целое. Существенно это потому, что новое понимание этого объекта не только настоятельно требовало *своих* научных и философских методов, но коренным образом меняло как способ постановки некоторых общих философских вопросов, так и характер ответов на них. Идея прогресса, – каково бы ни было ее философское и моральное значение, – даже оставаясь совершенно формальной идеей, может играть первостепенную методологическую роль в историческом изложении, становясь его регулятивным принципом. В излюбленном для XVIII века истолковании прогресса, как морального совершенствования, или теодицеи, это понятие всегда сталкивалось в своей интерпретации с затруднениями, подсказываемыми конкретной жизнью. Приходилось так или иначе либо ограничивать область применения идеи или придумывать новые объяснения и теории для всякого рода «исключений». Понимание человечества, как неделимого целого, как «индивида», давало возможность по-новому разрешить все эти затруднения, и оказывалось весьма удобным моментом именно для применения и истолкования естественного и исторического прогресса. Методологически важным оставался бы только вопрос о *движущих силах* человечества в его развитии и прогрессе.

Аналогия, которой придерживается и Гердер, между индивидом, как организмом, и человечеством, как индивидом, разумеется, сама по себе ничего дать не могла. Дело не только в том, что это – аналогия чисто внешняя, даже и при более глубоком ее истолковании^[621], это, самое большее, дань психологизму. А потому серьезное отношение к мысли об органическом единстве человечества скорее привело бы к новым затруднениям, при сколько-нибудь последовательном проведении этой аналогии, чем к решению вопроса об источниках

«действия» человечества и, следовательно, также, чем к решению методологического вопроса об объяснении его истории. Как раскроется ниже, в «Идеях» нужная мысль Гердера выражена совершенно недвусмысленно, и эта мысль есть не что иное, как известная уже нам мысль рационализма о специфической *внутренней* причинности самого объекта^[622].

Гердер испытал сильное влияние Гамана, испытал влияние Руссо, и это, без сомнения, имеет значение и при выборе им своих понятий и при их обработке, но все же *философской почвой* для Гердера от начала и до конца оставался *рационализм*, и в особенности рационализм и вся философия самого Лейбница^[623]. Влияние Спинозы скорее ставило перед Гердером вопрос о «примирении» Спинозы и Лейбница, но худо ли или хорошо, этот вопрос также разрешался Гердером все в той же принципиально рационалистической тенденции. Нельзя отрицать, что и психологические влияния английского эмпиризма сказываются у Гердера на каждом шагу, но мы отмечали уже, что и самый ортодоксальный вольфовский рационализм прекрасно совмещался и уживался с «эмпиризмом». И по очень простым основаниям: как я старался показать, рационализм везде оставлял место для эмпирического исследования, для самой «истории» в широком смысле, в частности для эмпирической психологии, а многих, и притом самых передовых рационалистов, эта область интересует особенно сильно. *Рационализм первоначально однако не видит в эмпирической философии врага, так как не видит в ней философии*. Только позднее, когда стал распространяться «идеализм» Беркли и скептицизм Юма, можно было вообще заметить, что эмпиризм не только специально научное и психологическое течение, но что это также *новая философия*. Идеализм Беркли и феноменистические выводы эмпиризма рационализм отвергал, как не очень, казалось ему, серьезного врага, а философская опасность в эмпиризме самом по себе, по-видимому, не подозревалась до Канта. И только *в самом Канте* феноменизм был усмотрен как опасный уклон философии. Однако и здесь дело усложнялось, так как, идя по пути феноменизма, Кант в то же время хотел дискредитировать эмпиризм, выставляя на вид его скептические выводы.

Гердер легко, т. е. без нарушения целостности своего философского основания, принимает психологизм английской

философской мысли, но горячо восстает против Канта с его «Критикой чистого разума». Во всем этом Гердер до конца остается рационалистом и лейбницеанцем. Если об этом тем не менее приходится говорить и это приходится разъяснять, то только потому, что искусственное деление «философского развития» Гердера на периоды или априорные схемы всего хода развития философии в XVIII веке побуждает некоторых исследователей находить в деятельности Гердера «период», когда он будто бы выступает *против* Просвещения и рационализма^[624], – в результате никому ненужные измышления о том, что выступление Гердера против Канта вытекало не из философских, а личных побуждений. Например, Гайм сочинение Гердера «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» рассматривает как «памфлет». В этом сочинении, по мнению Гайма, Гердер «становится в революционную, резкую оппозицию с направлением идей своего времени и с современным образованием. Он восстает не против тех или других мнений или того или другого склада ума своего века, а против всего века. Он доказывает негодность не той или другой односторонности в господствующей философии, а негодность философии вообще. Его век и современная философия сделались для него синонимами. Он с презрением отзывается о “нашем философском бездушном мире”, о “свойственной кроту прозорливости, которою отличается этот блестящий век”, и со страстной горячностью упрекает этот век за то, что “слово философия он начертал у себя на лбу крепкой водкой, которая, по-видимому, сильно действует на его мозг”»^[625].

Со всей этой характеристикой современной Гердеру *публицистики*, претендовавшей на звание «философии», как же не согласиться, но точно ли Гердер не отличал от этой публицистики серьезной философии своего времени? Но и помимо этого заключение Гайма не согласуется вообще с той оценкой, какую дает Гердер этому сочинению в предисловии к своим «Идеям», где он, определяя его место в высшей степени скромно, как Beitrag zu Beiträgen, тем не менее в самой этой оценке определенно указывает *положительную* его задачу. Пусть это был, как выражается он, ein kleiner Fussteg наряду со многими проторенными дорогами, тем не менее тут был положительный зародыш самих «Идей». Плохо связаны разъяснения Гайма и друг с другом. Гердер доказывает «негодность философии вообще» и в то же время от «школьного понятия» совершенствования «переходит к

лейбницевоу понятию о развитии»^[626]. Заметим также, что все в том же 1774 году Гердер писал на тему, заданную Академией, и вот, что говорит сам Гайм об этой работе Гердера: «Она с начала до конца проникнута духом Лейбницевоу философии, – даже можно сказать, что она не что иное, как сумма всех философских воззрений Лейбница, отразившаяся в уме Гердера»^[627]. Вышедшая, наконец, в 1778 году работа «Vom Erkennen und Empfinden» уже бесспорно положительного содержания, опять-таки, как признает и Гайм, есть в основе все-таки лейбницевская философия, но еще с влиянием Гамана и Спинозы^[628].

Что Спиноза оказывал на Гердера *также* и философское влияние, это не подлежит никакому спору, но также нужно признать, что это влияние не перевешивало влияния Лейбница, а только придавало взглядам Гердера ту своеобразную *пантеистическую* окраску, которая у него чувствуется на каждом шагу. Однако, это ограничение влияния Спинозы указывает и главную сферу его, – это не столько область философии, сколько область *теологии*. Как известно, и влияние Гамана ложится центром своей тяжести в эту область. Правда, и все философское мировоззрение проникнуто у Гердера духом теологии, проникнуты им и его философско-исторические идеи, но и тут есть новый вопрос. Некоторые исследователи, даже большинство, видят особенно близкую связь между теологией и религией, с одной стороны, и философией истории, с другой стороны, а, например, К. Фишер, как мы указывали, прямо ставит в зависимость развитие философско-исторических идей в немецкой философии от особой религиозности ее. Однако вопрос именно в том и состоит, подлинно ли эта связь есть *существенная*?

Здесь не место решать этот вопрос, но вполне позволительно высказать свое сомнение в частности относительно Гердера и указать, какое значение этот вопрос вообще может иметь для методологии.

8. Гердер – «первый» серьезный представитель философии истории в новой философии, и несомненно, что у него вопросы философско-религиозные тесно переплетаются с вопросами философско-историческими. Нужно ли лучшее доказательство их существенной связи? Я думаю, что как ни кажется этот аргумент убедительным, он общего положения не доказывает. Теологическая интерпретация истории, как философия истории, у Гердера вытекала прежде всего и главным, если не исключительным образом из *его*

биографии, и было ли здесь именно, т. е. в его религиозном настроении и в его теологических тенденциях, основание для необходимого внутреннего движения самих идей в сторону философии истории, остается спорным. Мы видели, что *рационализм* сам вел в эту сторону, – не больше ли обязана философия истории рационализму, чем теологии? Мы цитировали вопрос Гердера: действительно ли, в то время, когда все имеет свою философию и науку, история человечества может не иметь философии и науки? Но ясно, что ничего философско-религиозного в этой постановке вопроса нет! И уверенно можно сказать: это – постановка вопроса, присущая рационализму. Разве не совершенно тот же характер носит недоумение Хладениуса, что, вот, логика общего изучена и разработана; но ведь должна быть и логика единичного.

Гердер продолжает свой вопрос следующим разъяснением: «Все указывало мне на это, метафизика и мораль, физика и естественная история, наконец, главным образом, религия. Бог, который все упорядочил в природе по мере, весу и числу, который таким образом организовал сущность вещей, их форму и связь, их течение и их сохранение, что от великого мироздания и до пылинки, от силы, удерживающей земли и солнца, и до паутинной нити, властвует только одна мудрость, благо и могущество, Он, который и в человеческих телах и в силах человеческой души продумал все так чудесно и божественно, что если только мы отважимся дальше последовать мыслью за *Всемудрым*, мы потеряемся в бездне его мыслей; как, говорил я себе, этот Бог в предопределении и устройении нашего рода в целом может отказаться от своей мудрости и благости и может не иметь здесь плана?»^[629]

Итак, все одинаково, и метафизика и физика, подсказывало Гердеру его вопрос, но какое значение имеет при всем этом указание «наконец, главным образом, религии»? – Не то, что оно *существенно* необходимо, но оно *лично* для Гердера играло главную роль. Существенно же здесь указание на предполагаемый в бытии человечества *порядок*, присущий природе и индивиду и уже открытый в них человеком.

Во всяком случае, всматриваясь в роль философско-религиозных идей Гердера, скорее можно признать, что они затемняют идею философии истории, чем способствуют обнаружению ее в ее полной

ясности, – его философия истории испытывает на каждом шагу непреодолимое влечение стать *теодицеей*, и фактически нередко в последнюю превращается^[630]. Но нетрудно видеть, что если бы пантеизм Гердера был ярче и смелее, если бы он вообще был последовательно проведен, т. е. если бы Гердер поставил знак равенства между Богом и природой, мы имели бы дело со своего рода, если можно так сказать, *физиодицеей*^[631]. И что Гердер близок к этому, всякому должно быть ясно, кто хотя бы бегло ознакомился с содержанием его «Идей». Но подлинная философия истории начинается там и с того момента, где и когда Deus начинают отождествлять с Ratio. Тут сама природа выступает как история, и тут обнаруживается существенный идейный мотив, приводивший к философии истории: ratio в самом мироздании и ratio в истории человечества. «Все действительное разумно», – это уже не теодицея. Бог, как высшее безусловное начало, есть Ratio, которая призвана объяснить всю конкретную совокупность бытия. Но «Бог» уже здесь интерпретация; методологическое указание останавливается на признании ratio^[632]. Гердер это видел и этим выполнил формальные требования, уже заявленные рационализмом до него, и стал выше психологистических объяснений типа Изелина. Тот же психологизм побуждал опять-таки Изелина дробить человечество на людей, напротив, у Гердера только реализуется формальное учение Хладениуса о коллективном предмете^[633].

Но сколько не необходимыми для философии истории кажутся нам религиозные чувства и наука теология, столько мы готовы видеть внутреннюю связь между философией истории и *понятием* Бога, разумеется, понятием определенного содержания. В этом определении особенный интерес приобретает тот факт, что Гердер при всех соблазнах в пользу пантеизма, остается тем не менее на теистической точке зрения. Диалектически в высшей степени интересно, как под влиянием Спинозы Гердер преодолевает лейбницевское трансцендентное понимание Бога, но удерживается против пантеизма Спинозы, становясь таким образом на почву имманентного понимания Божества. Методологически же здесь важнее всего то истолкование, которое дает Гердер понятию Бога, соединяя свой имманентный теизм с рационализмом. Поясним и разовьем эти мысли.

Дело в том, что общее миропонимание Гердера вполне подходит под принятый теперь термин *монизм* в широком смысле. Философские системы подобного типа все проникнуты мыслью, что мировое целое во всех своих конкретных обнаружениях исходит из *одного* начала, которое является вместе высшим принципом объяснения. Это последнее основание и источник всего сущего признается безусловным в себе, независимым от чего-либо иного бытием, началом и концом всего сущего. Та или иная интерпретация этого безусловного начала открывает ту конкретную область действительного бытия, которая по тем или иным мотивам, оказывается наиболее близкой и интимной автору интерпретации, и в зависимости от этого безусловное начало выступает, то как органическая сила, то просто как сила, или как дух, или как Бог, и т. д. Другими словами, мировое целое интерпретируется то по образцу действительности органической жизни, то психической, то божественной. С другой стороны, типической особенностью рационализма является утверждение в качестве последнего и абсолютного Ratio во вселенной Бога, из которого затем тем или иным способом должно быть объяснено все действительное в его подлинной и реальной сущности^[634]. Соединение теистического монизма и рационализма является, таким образом, вполне последовательным шагом во внутренней диалектике философской мысли. Но вместе с тем это соединение принуждает нас к принятию некоторых положений, связанных независимо от этого соединения, с каждым из его членов в отдельности.

Мы укажем только один момент, – нужный для наших дальнейших целей, – не входя в обсуждение всех связанных с поднятой проблемой вопросов, как вопрос о необходимости действий Бога, детерминизм и под. Рационализм, признавая Бога, как первое основание и безусловный принцип *бытия*, однако не считает его также безусловным принципом *познания*^[635]. Вследствие этого в рационализме неизбежно возникает вопрос о «доказательстве бытия Божия». Но тем самым в порядке познания на первый план выдвигается принцип разумного основания, т. е. утверждения непосредственной и безусловной перводанности ratio в самой познаваемой действительности. Соединение рационализма с теистическим монизмом, таким образом, приводит к своеобразной паре положений: Ratio как первое и безусловное начало усматривается и утверждается нами в своей непосредственной данности; Бог как первое

и безусловное начало демонстрируется в строгом логическом порядке. Отождествление Бога и Ratio может повести к торжеству антиномичности нашего познания, или антиномия должна быть так или иначе устранена.

Не всякий решится вслед за Кантом разрешать эту антиномию сперва устранением принципа разумного основания, а затем отрицанием правомерности самого вопроса о «доказательстве бытия Божия». Но ясно, что устранение антиномии путем «исправления» одного из членов ее, необходимо должно видеть в кантовском способе ее разрешения нечто принципиально себе враждебное. Попытки разрешения антиномии в том направлении, что понятие Бога мыслится с более богатым содержанием, чем понятие ratio, не решают вопроса, так как если Бог не только разум, но и благо, и т. п., то едва ли и какой-либо рационалист признает ratio с предикатами, исключаящими благо, красоту и пр.

Эти общие пояснения должны теперь послужить для нас руководящей нитью для лучшего уразумения идеи Гердера. Признав в качестве мониста и рационалиста основное понятие Бога, как высшее и безусловное начало, Гердер должен был найти ему и соответствующее место в своей философской системе. В 1787 году, – в год выхода третьей части его Идей, содержащей столь важную для понимания его XV книгу, – Гердер выпустил небольшое сочинение под заглавием «Бог» в форме пяти бесед, главным образом о философии Спинозы^[636]. Это сочинение интересно тем, что здесь, прежде всего, Гердер отступает от того трансцендентного понимания Бога, которое защищал Лейбниц, и *не* отождествляя Бога с миром, все же понимает его как имманентного миру, – мысли, проходящие красной нитью и через его «Идей». «Природа не есть самостоятельная сущность, – говорит он в Предисловии, – но *Бог есть все в своих творениях*», и это уже звучит пантеистически, но еще более пантеистически можно понимать его непосредственно за этим следующее пояснение. «Для кого слово “природа” благодаря некоторым сочинениям нашего времени стало бессмысленным или низким, тот пусть вместо него думает о *той всемогущей силе, добре и мудрости*, и называет в своей душе то невидимое существо, которое не может наименовать ни один земной язык». Однако Гердер не пантеист, – *если бы даже он был спинозистом*, – так как во второй из названных бесед он пытается

доказать, что и сам Спиноза не пантеист. Но если даже Гердер в этом не прав, сам он ни в коем случае не пантеист, и именно в силу тех аргументов, которыми он доказывает теизм Спинозы. Понятие Бога для него обозначает *реальное* существо, но оно только потому не находится вне мира, т. е. не трансцендентно миру, что вообще нет никакого места и времени вне его. Он имманентен миру в том смысле, что дается только вместе с миром. Он, следовательно, имманентен миру, но не так, скажем, что протяжение является его атрибутом, а так, что он является лежащей в основе всего мира *силой*. И Гердер опять сходится с Лейбницем и его динамизмом. Это, следовательно, одна сторона вопроса, другая уяснится из отношения Гердера к упомянутой полемике Якоби и Мендельсона.

Гердер как будто занимает среднюю позицию между тем и другим, но в сущности больше склоняется к чистому рационализму. Он не считает правильным ставить «веру» на место «разума», как делает Якоби, но соглашается с ним в том^[637], что нашему познанию предстоит нечто непосредственно данным. Однако на этом непосредственно данном он не считает возможным остановиться, оно должно быть очищено и освещено *разумным* мышлением. И в этом последнем пункте он на стороне Мендельсона. Действительным противником здесь в самом деле для Гердера является Кант, вовсе отрицающий возможность «доказательства бытия Божия», и против которого направляется Гердер, не называя, впрочем, имени Канта^[638].

Как же преодолевается у Гердера подставленная выше антиномия? Бог, как высшая сила, конечно, не исчерпывается у него «мышлением» или разумом, но не в этом дело^[639]. Важнее обратить внимание на другое. Бог для Гердера – всегда *реален*, он в мире; исследовать законы мира, «природы», значит для него, исследовать «мысли Бога». Бог – реальная основа того «порядка» и закономерности, которые господствуют в мире природы, – тут он прежде всего лейбницеанец («законы природы – привычки Бога»). Но это и есть то, что подлежит демонстрации, усмотрение же этого первоначала, не как источника силы, а как разумного основания, есть совершенно непосредственное усмотрение, которое признают не только все рационалисты, но и Якоби. Разница только в том, что рационалисты типа Вольфа и даже Мендельсона полагают весь интерес в исследовании *разумного*, а Гердер, – и тут он ближе к Якоби, – в исследовании *реального*, сознание

же единства, а не противоречие в этих «двух» пунктах внимания есть то, что объединяет всех представителей положительной философии.

Преобладающий *реализм* Гердера и привел его к *расширению* проблемы «мира» и «природы». Бог, как безусловная основа реального, не есть только основа «природы», как нельзя основу минерального мира или органического, – если таковые допускаются, – назвать Богом, не отнимая у него предикатов, характеризующих его полноту и всеединство. *Бог природы есть также Бог истории.* Широкая теологическая интерпретация безусловного принципа мира, таким образом, действительно, благоприятствует тому, что идея разумного основания, закономерности и порядка, которые признаются всеми в природе, была перенесена и на историю^[640]. Тут и лежит все значение Гердера, как «основателя» философии истории: признав в человечестве объект *suī generis*, он, исходя из своих метафизических предпосылок, включает и его в свою философскую систему. Понятие Бога, как разумного основания, делает это возможным, тогда как истолкование этого основания, как «силы» или «души» или *vis vitalis* и т. п., всегда останется недостаточно широким для такого включения. Философия Вольфа оставляла для этого место, методологическое право на это место было санкционировано последующим развитием рационализма; идея разумного основания составляла почву для нужного обобщения, новое обращение к Лейбницу внесло струю реализма, от которого отклонились эпигоны вольфианства; Вегелин теоретически оправдывает распространение этой идеи на историю, Гердер осуществляет ее в виде *философии истории*. Все в мире имеет свою философию и свои науки, спрашивает Гердер, подлинно ли их не имеет история человечества? Осуществление философии истории тем самым давало опору и для идеи позитивной истории, которой предоставлялось влить в форму разумного основания то содержание, которое подскажет ей «опыт», но таким образом, явно, рационализмом был подготовлен решительный переворот в понимании самой методологии исторического знания. Но Гаман уже хорошо понимал, что этот «опыт» есть *suī generis* «опыт», что он заключается прежде всего в «языке», «слове», сохранившем для нас *в себе, внутри себя* исторический объект. Что «авторитет» есть источник исторического познания, к этому, как мы видели, подходили вольфианцы, но только то особенное понимание «языка» и «писания», которое мы находим у Гамана, давало прочную

конкретную почву для нового понимания истории. Всякая история, и в частности библейская, есть отображение человека, *тела*, чувственных знаков, и *души*, дыхания Божия, говорит Гаман^[641]. Поэтому для него «познание природы и истории суть два столба, на которых покоится истинная религия» и познание Бога; «природа и история суть два великих комментария слова Божия», говорит он в другом месте; «как природа дана нам, чтобы открыть наши глаза, так история – наши уши»^[642]. Гердер правильно уловил вытекавшее из таких мнений требование, и не случайно его философско-исторические исследования открываются «Древнейшим документом человеческого рода»^[643]. Гаман же первый научил Гердера здоровому историческому *реализму*.

9. Остановимся на «Идеях» Гердера, чтобы конкретнее иллюстрировать высказанные общие соображения о его роли в нашем вопросе^[644]. В духе времени Гердер начинает с космологических и географических условий человеческого существования, подробно останавливается на антропологии и этнографии, и только в третьей части своего сочинения подходит к собственно историческому обзору «человечества». Первая и Вторая части, таким образом, стремятся найти общие указания на человеческую историю в самой человеческой природе и условиях ее развития, и только Третья часть переходит к анализу исторических народов и установлению некоторых общих заключений из этого анализа, долженствующих обнаружить в историческом развитии внутреннюю закономерность и последовательность. Тут собственно ответ на вопрос, поставленный Гердером себе в Предисловии, и уже цитированный нами.

Гердер видит в животных «старших братьев» человека и неустанно подчеркивает внутреннее единство «природы» человека с остальным органическим миром. Лейбницевская идея сплошности побуждает его видеть внутреннее отношение между различными родами органического и последовательное восхождение от одного к другому. Не только мы, но и XVIII век может назвать гердеровское понимание *эволюцией*, но было бы совершенно неправильно думать, что термин *эволюция* оба раза означает одно. У Гердера, как и у Вегелина, как и у самого Лейбница, есть непрерывное последовательное восхождение от низшего к высшему, но нет столь необходимого для современного понятия *эволюции* *генетического* объяснения. Напротив, у него налицо столь поколебленная дарвинизмом уверенность в неизменяемости

видов, – и это одно проводит резкую грань между учением Гердера, и другими идеями об эволюции, популярными в XVIII веке, и современными взглядами на развитие^[645]. В связи с этим и объяснение у Гердера покоится на чисто метафизическом допущении внутренних органических сил, анатомических и физиологических факторов, а равным образом, разумеется, внешних климатических и географических условий жизни организмов. Наконец, к силам органическим нужно прибавить также силы душевные, в особенности, когда речь заходит о человечестве. Наконец, и действие таких сил Гердер понимает опять-таки в своем динамическом смысле. Отдав, таким образом, дань биологизму и психологизму, Гердер констатирует у человека наличие таких свойств, которые заставляют выделить его в совсем новый предмет, противопоставив всему сказанному, как природе, *культуру*. Последняя знаменуется исключительно человеку присущим свойством *разумности* и внутренне с нею связанным *языком*.

Человек еще раз – существо двойственное: он не только состоит из души и тела, но он принадлежит одновременно к миру природы и царству культуры. Только о человеке, как принадлежащем миру культуры, возможна история. Не получаем ли мы здесь нового и собственного определения предмета истории, как считают, например, некоторые наши современники? Нет, я думаю, скорее прав Гердер, если я его правильно понимаю, – культура есть определение, характеристика, отношение, но не начало субстанциального порядка.

Для Гердера прямым предметом истории является «человечество». Оно, как коллективный предмет, является и тем субстратом, на котором, так сказать, разыгрывается история, как последовательность и сплетенность событий, изменений, актов и т. д. По мысли Гердера, в этом течении событий можно уловить одну направляющую тенденцию, которую он характеризует как человечность или гуманность; «если мы рассмотрим человечество, – говорит он^[646], – насколько мы его знаем по законам, которые в нем заложены, мы не знаем ничего выше гуманности в человеке, даже думая об ангелах и богах, мы представляем их себе как идеальных, высших людей... Во всех состояниях и обществах человек имел в виду только, мог культивировать (anbauen) только гуманность, как бы он ее ни представлял».

Это значит, предметом истории остается человечество, но то свойство, со стороны которого подходит к нему история, есть свойство разумности, ведущее к осуществлению в человеческом обществе идеи гуманности. *Культура есть не что иное, как становление гуманности.* На языке века Просвещения, она есть, конечно, *прежде всего просвещение.* Но это значит, что культура есть такой признак человечества, как протяженность – признак материального, а спонтанность – душевного. Она определяет собою предмет истории и дает также указание, где искать специфических «сил» истории и специфических начал исторического объяснения. Словом, культура это – те проявления человечества, со стороны которых его изучает история. Такая интерпретация, мне кажется, соответствует общему ходу идей Гердера, но она подтверждается и прямым смыслом некоторых *его* рассуждений. Например, к определению понятия культуры он приходит непосредственно от понятия человечности, как «взаимодействия индивидов», как коллективного предмета истории, обнаруживая в то же время источник внутренних причин исторического развития в том же понятии культуры. «Одно местожительство, – говорит он^[647], – составляет еще не все, так как для того, чтобы нас воспитать, приучить, образовать, нужны еще живые, вам подобные существа; поэтому, думается мне, как существует воспитание человеческого рода и философия его истории, так достоверно, так подлинно существует человечность, т. е. взаимодействие индивидов, – что единственно делает нас людьми. – Тут нам открываются и принципы этой философии, просто и неопровержимо, как сама естественная история человека; они называются *традицией и органическими силами.* Всякое воспитание может возникнуть только благодаря подражанию и упражнению <...> воспитание нашего рода двояко, генетическое и органическое: генетическое через сообщение, органическое через восприятие и применение сообщаемого. Если мы этот второй генезис человека, проходящий через всю его жизнь, назовем от обработки поля *культурой* от образа света *просвещением*, мы можем пользоваться любым именем; но цепь культуры и просвещения простирается тогда вплоть до крайнего предела земли. И калифорниец и житель Огненной Земли учились делать лук и стрелы и пользоваться ими; у него есть язык и понятия, которые он изучал, как мы их изучаем; настолько он, следовательно, культивирован и просвещен, хотя бы и в низшей

степени. Различие между просвещенными и непросвещенными, между культурными и некультурными народами, следовательно, не есть различие специфическое, а только степени».

Этот отрывок совершенно ясно выражает развиваемую нами мысль о признании Гердером специфичности предмета истории и специфичности того разумного основания, которое должно лежать в основе исторических и философско-исторических объяснений. Но он же дает еще одно указание, которое должно быть отмечено особо. Динамизм, который исповедует Гердер вслед за Лейбницем, носит на себе черты своеобразного плюрализма действий и сил, лишь только мы нисходим от безусловного начала и первосилы всего реально существующего к конкретным формам и проявлениям его. И вот, в этом случае культура, как признак истории и исторического развития, дает нам возможность ближе раскрыть специфичность силы, действующей в истории. Прежде всего силы, действующие в органическом мире, хотя действуют по «законам природы», т. е. по «мыслям Бога», тем не менее сами эти силы «неразумны». Напротив, силы истории, составляющие культуру и осуществляющие идею человечности, суть силы заложенные *тем же Богом*, – ибо Бог природы и истории – один, – раскрываются человеку как силы разумные, так как сам разум и язык суть неотъемлемые признаки человека. Действующая в человечестве как целом, сохраняющая и культивирующая, воспитывающая, как мы видели, сила, есть сила *традиции*, в устойчивости которой и должен обнаружиться сам разум, как постоянный фактор истории. Понятия традиции и культуры, таким образом, тесно между собою связаны, как тесно связано каждое из этих понятий с разумом человека: человек в отличие от животного есть существо разумное, где в нем кончается природа, там начинается история, а где история, там – традиция и культура. Так отвлеченный рационалистический принцип *ratio* принимает конкретную форму и выступает в том одеянии, по которому его можно отличить среди других управляющих историей сил и факторов; обратно философско-историческое обобщение Гердера поднимается на полную доступную философии истории высоту, когда оказывается, что сам разум должен быть призван к объяснению истории в качестве ее *ratio*, ее разумного основания.

Гердер начинает с *рационализма* и не сходит с его почвы до последнего своего слова. В этом смысле знаменитая XV книга его «Идей» является сама философско-исторической апологией

рационализма. «Если есть, – говорит он в начале ее, – Бог в природе, то Он есть и в истории, так как и человек есть часть творения, и он должен подчиняться законам, которые не менее прекрасны и совершенны, чем законы, по которым движутся все небесные и земные тела. Так как я убежден, что то, что человек должен знать, он также может знать, то я теперь от толкотни событий, которые мы прошли до сих пор, уверенно и свободно иду навстречу тем высоким и прекрасным естественным законам, которым и они следуют». И Гердер уверен, что он нашел искомые им законы и разумный порядок в истории, он пытается их даже формулировать^[648]. Рационалистическая уверенность в господстве разума сказывается и в результатах рассуждений Гердера, когда он разумное основание, *ratio* истории увидел не в чем ином, как в самом Разуме. «Во всем, – говорит он^[649], – действует *один принцип*, именно *человеческий разум*, который стремится гармонически и неизменно прекрасно привести многое к единому, беспорядок к порядку, многообразие сил и намерений к единому целому». И этот разум познания для Гердера является также разумом самой истории, где он открывается, как высший принцип, стоящий над человеческим произволом и определяющий тот порядок и законность, которые, согласно рационализму, являются критерием самой истины^[650]. Разум же является условием и того прогресса, который раскрывается во всей своей осмысленности только в истории, разум же определяет собою ту «цепь культуры»^[651], которая отличает историю от природы. «Если повинно^[652] быть тому, что есть, и может стать то, что становится, то должна иметь место самодеятельная природа и некоторый круг свободной деятельности для нее, где не могло бы быть никакого нарушения со стороны неестественного чуда. Вся мертвая материя, все роды живущего, руководимые инстинктом, остались со времени творения тем, чем они были^[653]; человека создал Бог богом на земле, вложил в него принцип собственной деятельности и с самого начала привел его в движение через внутренние и внешние потребности его природы. Человек не мог бы жить и сохраняться, если бы он не умел пользоваться разумом: лишь только он им начал пользоваться, ему открылись, конечно, врата к тысячам заблуждений и промахов, но именно и посредством даже этих заблуждений и промахов ему открывается путь также к лучшему применению разума»^[654]. Так разум, как признак человека призывается к внесению «порядка» и

закона в историю, но это не психологизм эмпиризма или Канта, это все-таки онтологическое устремление рационализма, так как разум в природе ли, в человеке или в человечестве, и его истории, всегда есть разум Бога и его отображение. «В характерном свойстве человека было дано вместе с тем основание его стойкости и успеха, печать его назначения и весь ход его земной судьбы. – Разумом называется это свойство человечества, так как он слышит (vernimmt) язык Бога в творении, т. е. ищет правил порядка, на котором основываются вещи в согласии с его сущностью. Его внутреннейший закон, следовательно, есть познание существования и истины, связь творений по их отношениям и свойствам. Он – образ Бога, так как он исследует законы природы, мысли, которыми руководствуется Создатель и в которых он выражает сущность законов. Разум, следовательно, точно так же не может действовать по произволу, как само Божество не может мыслить по произволу»^[655]. Так завершается в гердеровской философии истории основная тенденция рационалистической философии.

Выводы Гердера привлекают к себе внимание критики, главным образом, со стороны двух проблем, имеющих значение не только для философии истории, но связанных с самими принципами философии. Это, во-первых, проблема отношения индивида и коллективного целого (человека и человечества), и, во-вторых, проблема отношения цели и объясняющих причин. Первая из этих проблем есть проблема по преимуществу метафизическая^[656] и решается в зависимости от ответа на вопрос о природе реального; вторая, будучи также тесно связана с коренным метафизическим вопросом, есть проблема в то же время методологическая, и как мы убедимся, в XIX веке ее разрешение играет особенно важную роль в обсуждении вопросов теории исторических наук. Для Гердера, как лейбницеанца, этот вопрос о роли причинного объяснения и телеологического истолкования в сущности не представлялся вопросом, требующим особых усилий или заключающим в себе особые трудности. Тенденция Лейбница без особого труда переносилась на историческую действительность в силу той аналогии, которую Гердер видел между *жизнью* природы и жизнью человечества. И если тем не менее Гердер особенно подчеркивает свои мысли по этому поводу, и даже с особенной нервностью настаивает на некоторых частностях, то это объясняется только теми

полемическими соображениями, которые заставили его разъяснять свои мысли. Это была полемика, направленная против Канта.

В 1784 году была напечатана статья Канта под заглавием «Идея всеобщей истории с космополитической точки зрения», а по выходе первого тома «Идей» Гердера Кант написал о нем рецензию, побудившую Гердера уже во втором томе «Идей» полемизировать с Кантом. Кант пишет рецензию и на этот второй том, отвергает некоторые замечания Гердера, а Гердер в третьем томе вновь направляет свои полемические стрелы против Канта^[657].

Собственно, как рецензии Канта, так и его статья, имеют мало отношения к философии истории^[658]: его статья преимущественно философско-правового содержания, а из рецензий первая, – в соответствии с содержанием первого тома Гердера, – касается только натурфилософских вопросов, а вторая – излагает содержание второго тома и реабилитирует рецензента от нападок Гердера. Но и в этой статье, как и в сочинениях Канта по этике и философии религии, разбросаны отдельные замечания, из совокупности которых нельзя, конечно, составить «философии истории» Канта, но можно составить мнение о том, какое место он уделял в философской системе вопросам философии истории^[659].

Эта полемика сама по себе представляет значительный интерес, обнаруживая, как мало противники заботились о том, чтобы понять друг друга, и оба тем не менее высказали немало ценных замечаний и соображений. Мы имеем в виду прежде всего методологическое значение выше названного вопроса о целесообразности в истории. Кант дал общее обстоятельное и тонкое разъяснение вопроса только в 1790 году в самом интересном по содержанию, но и самом безобразном по изложению, из своих сочинений, в «Критике способности суждения». Но мы здесь еще не поднимаем вопроса во всей его философской широте, а ограничиваемся только его приложением в области истории, поэтому нам нет надобности выходить за пределы указанной полемики.

Глава пятая

Вопреки высказываемому иногда мнению можно с достоверностью установить, что Кант читал гердеровские «Идеи» прежде, чем написал свою статью «Идея всеобщей истории»^[660]. Это незначительное само по себе обстоятельство следует отметить, потому что в его свете яснее представляется отношение идей Канта и Гердера; кроме того, приняв это во внимание, мы начинаем понимать, почему Кант опять вспомнил старое сочинение Гердера и предпринял свое «увеселительное путешествие». Два совершенно противоположных направления, обнаруживающихся в этом отношении, можно коротко характеризовать следующим образом: Гердер подходит к истории со стороны своего теистического мировоззрения, и конечный смысл истории полагает в осуществлении человеком своей собственной идеи, т. е. идеи гуманности; Кант подходит к истории со стороны своих морально-правовых идей, и для него план истории – в осуществлении идеи государства с точки космополитического идеала; перекрестком, от которого расходятся их пути, является их общее убеждение в закономерности исторического процесса.

Как сообщает сам Кант, поводом к его статье послужила заметка, напечатанная в одном журнале и сообщавшая, что излюбленной идеей Канта является мысль, что «конечную цель человеческого рода составляет достижение совершеннейшего государственного устройства»^[661]. Кант пишет статью, как «разъяснение, без которого эта мысль была бы лишена понятного смысла». И действительно, все содержание статьи ничего больше не дает, как разъяснение этой мысли, носящей не столько философско-исторический, сколько политическо-правовой характер, так что только естественным завершением этой статьи является известная статья Канта под заглавием «О вечном мире» с ее идеей *Foedus Amphyctyonum* (1795)^{[662][663]}. Поэтому, если в этой статье Канта и есть замечания, которые потом приобретают философско-историческое применение, то это происходит только потому, что эти замечания ставят в параллель и противоположность к мыслям Гердера^[664]. К этому нужно добавить, – чтобы понять источник, из которого Кант почерпал тогда свои мысли, – что время

написания этой статьи есть время, когда Кант готовил свои *этические* сочинения («Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» вышло в 1785 году)^[665]. Статья Канта есть статья, 1, политическая, 2, моральная. И Кант как бы подсказывает Гердеру, в каком направлении тот должен продолжать свои «Идеи», чтобы прийти к философии истории, он дает, по его собственному выражению, «руководящую нить», которой должен держаться будущий *Кеплер и Ньютон истории*^[666]... Но Гердер именно в государственности не хотел видеть философско-исторического идеала, а видел его в *гуманности*, – и смысл исторического развития видел не в моральности самой по себе, а в раскрытии божественного разума, – тут центр разногласия по существу и содержанию их взглядов. Однако это разногласие несколько не меньше и в методологическом понимании истории, – это именно нас интересует, и на этом мы остановимся.

Но еще один вопрос: откуда почерпал Кант свои сведения об истории и ее методе? Т. е. для нас важно не то, занимался ли Кант этими вопросами, – на это пришлось бы ответить отрицательно, – а только то, остается он при рассмотрении этого вопроса на точке зрения своей докритической или делает попытку решить эти проблемы уже на почве своего критицизма? Если первое, то почему Кант не применяет здесь идей *своей* теоретической философии, или вообще, что дает для методологии истории эта последняя? Вопросы – не безразличные; и мы поищем на них ответа по мере ознакомления с содержанием соответствующих утверждений Канта. Мы облегчим себе задачу, если, имея в виду значение этих вопросов, будем держаться вместе с Кантом его разделения: методологические и гносеологические принципы, как *quaestio juris*, с одной стороны, метафизические, как *quaestio facti*, с другой стороны. Феноменалист (Трансцендентальная эстетика), субъективист (Трансцендентальная аналитика), скептик и агностик (Трансцендентальная диалектика и учение о вещи в себе) в «Критике чистого разума», т. е. там, где решается *quaestio juris*, – в «Метафизических началах естествознания» Кант выступает как материалист и механист, т. е. там, где решается *quaestio facti*.

Начало «Идеи» Канта дает прямой ответ на «вопрос факта»: «Чтобы ни выдавалось за понятие *свободы воли* с метафизической точки зрения, все же *явления* ее, человеческие поступки, точно так же, как и всякое другое естественное событие, определяются по общим

естественным законам. История, которая занимается рассказом этих явлений, как бы глубоко ни были скрыты их причины, позволяет, однако, надеяться, что рассматривая игру свободы человеческой воли в *целом*, она может открыть ее правильный ход, и что таким образом то, что на отдельных субъектах бросается в глаза, как запутанное и лишенное правил, может быть признано все-таки на целом роде, как постоянно продвигающееся дальше, хотя и медленное развитие первоначальных задатков... Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что, преследуя каждый по своему пониманию и один часто против другого свою собственную цель, они, не замечая того, следуют цели природы, – которая им даже неизвестна, – как руководящей нити, и работают для преуспевания того, что даже если бы оно было им известно, все-таки представлялось бы им мало важным».

Это определение так решительно подчеркивает психологическую природу исторического предмета и объяснения, что может возникнуть сомнение в том, действительно ли Кант имеет здесь в виду историю как науку о *социальных* явлениях, или это – то общее, принятое в XVIII веке определение исторического, где последнее является почти синонимом эмпирического. Но здесь не может быть никакого сомнения в том, к какой группе наук Кант относит историю. В Предисловии к «Метафизическим началам естествознания» (1786)^[667], Кант, определяя природу как совокупность всех вещей, как предметов наших чувств, выделяет две главных научных области: «*учение о телах*» и «*учение о душах*». Не подлежит сомнению, что история должна быть отнесена к последней группе наук. Но из этого же Предисловия мы узнаем, что всякое «учение» становится «наукой», если оно может быть «*системой*, т. е. некоторым приведенным в порядок по принципам познанием», а так как принципами могут быть основоположения *эмпирической* или *рациональной* связи познаний, то все учение о природе, о телах и о душах, делится на историческую и рациональную науку о природе. Согласно этому делению *науке о природе* (Naturwissenschaft) противостоит *историческое учение о природе*, (historische Naturlehre), состоящее в свою очередь из *описания природы* (Naturbeschreibung), как классификации по сходству, и *естественной истории* (Naturgeschichte), как систематического изображения природы в различное время и в различном месте. Также наука о природе делится на *собственно науку о природе* и *несобственно*. Первая изучает свой предмет всецело по

априорным принципам, вторая – по законам опыта. *Собственно* наука, будучи основана на априорных принципах, должна обладать аподиктической достоверностью. Но, далее, априорное знание, по Канту, есть познание или из одних только понятий, – это – чистая философия или метафизика, – или познание, основывающееся на *конструкции* понятий, – это – математика^[668]. Так как познание из одних только понятий есть познание чистой *возможности*, – следовательно, только по принципу противоречия, – то оно не идет дальше *мыслимого* и не касается объекта, как вещи природы, «которая может быть даже вне мысли (как существующая)»^[669], а потому может существовать только «чистая философия природы вообще». Что же касается *специального* учения о природе, т. е. учения о телах и душах, как учения о возможности определенных вещей природы, то здесь одного анализа понятий недостаточно, требуется еще их конструкция, т. е. их научное познание достигается только средствами математики. Известное утверждение Канта поэтому гласит: «Я утверждаю, что во всяком специальном учении о природе можно найти только столько *собственной* науки, сколько в нем можно найти *математики*».

Рациональная психология, как учение о душе, Кантом отвергается уже в «Критике чистого разума»; по приведенным соображениям это учение отвергается Кантом и здесь как невозможное. *Собственно* научным оно не может быть потому, что как специальное учение о природе оно требует для этого применения математического построения в априорной интуиции, между тем таковой для явлений внутреннего чувства служит только *время*, имеющее всего одно измерение, – конструировать в нем предмет психологии значило бы то же, что превратить учение о свойствах прямой в целую геометрию. В силу этих соображений можно говорить только об *эмпирическом* учении о душе, которое «всегда должно оставаться далеко от ранга собственно так называемого естествознания», оно может быть только историческим, возможно систематическим естественным учением о внутреннем чувстве, т. е. оно может быть естественным описанием души, но не наукой о душе.

Вывод, который можно сделать из всего изложенного, должен гласить: *философия истории, как рациональное учение об истории, невозможна; наука истории, как собственно наука – невозможна; самое большее, что здесь возможно, это – описание и систематическое*

изображение во времени и месте, далекое от ранга науки. Таков ответ со стороны *quaestionis facti*, – спрашивать после этого, как возможна история, как наука, лишено смысла, – *quaestionem juris*, таким образом, не следует, по-видимому, и возбуждать^[670]. Мы приходим, другими словами, по отношению к истории как науке к чистому *логическому нигилизму*, – «единственный последовательный кантианец», Шопенгауэр, впоследствии, действительно, принципиально отстаивал этот нигилизм. Но, как мы видели, Кант преследует в своей «Идее» иную цель, он хочет найти «руководящую нить» для будущих Кеплера и Ньютона истории, мало того, он настаивает на том, что в истории может быть открыт «правильный ход» и даже «законы природы». Если здесь есть противоречие, то оно не больше того, какое можно заметить между субъективизмом и материализмом, между феноменализмом и признанием вещей в себе.

История в самом деле представляет более сильное возражение против феноменализма, чем какие-либо иные соображения, и это только последовательно с точки зрения кантовской двойной бухгалтерии мирового порядка: подчинить логически бесприютную историю потустороннему ведению его этики. Как было указано, время написания «Идеи» совпадает со временем, когда Кант закладывал основание для метафизики нравов, и именно при сопоставлении с идеями его *практической философии* эта статья приобретает больше положительного смысла, чем при сопоставлении ее с «Критикой чистого разума» или с его метафизическими рассуждениями о «природе». В Предисловии к «Закладке основания для метафизики нравов» Кант различает два вида законов: законы *природы* и законы *свободы*, соответственно он различает учение и науку о природе, и учение и науку о нравственности. Последняя, очевидно, не может найти места в вышеизложенной классификации, ни как *собственно наука*, ни как *несобственно наука*, но как философия она сама себе довлеет и может являться основанием для других наук.

Кант противопоставляет «природу» и «свободу»; под свободой здесь Кант понимает не что иное, как «свободу воли человека», под природой же – совокупность существующих (а не только мыслимых) вещей, доступных внутренним и внешним чувствам^[671]. Это – одно из принятых, много обсуждавшихся, но еще далеко до конца не продуманных противопоставлений.

Из данных определений уже видно, что «человеческая воля» есть только «часть» целого «природы», но кроме того ее «свобода» есть *частное* свойство этой «части». Такое противопоставление так же лишено смысла, как противопоставление «природы» и какого-либо из свойств минералов или углеводов. Разумный смысл это противопоставление принимает только тогда, когда «свобода» рассматривается не как свойство человека, а как принцип или существенный признак принципа, лежащего в основе некоторых конечных объяснений. Что, например, свобода относится к сущности разума, как мирового принципа, и таким образом вместе с разумом противопоставляется механизму природы, – это вполне осмысленное противопоставление и оно, действительно, ложится в основу объяснения исторического процесса, хотя и не в науке истории, но в философии истории. Сопоставляя Канта с Вольфом, мы старались показать, как Кант утерял подлинное значение «разума», а то его учение, которое он развивает в Трансцендентальной диалектике, как учение насквозь скептическое, не могло изменить дела, но именно своей несостоятельностью толкнуло его на путь утверждения прав *практического* разума в теоретическом познании, даже «примата» его.

Что это толкование кантовского понятия «свободы» здесь не суживается нами произвольно, об этом между прочим свидетельствует замечание самого Канта в рецензии^[672], написанной им как раз в это же время подготовки этических сочинений. Тут Кант говорит: «Практическое понятие свободы, в действительности, не имеет ничего общего со спекулятивным, которое совершенно предоставляется метафизикам. Откуда ко мне первоначально пришло состояние, в котором я теперь должен действовать, для меня может быть совершенно безразлично (*gleichgültig*); я только спрашиваю, как же я должен поступить, и тут свобода – необходимая практическая предпосылка и идея, под которой единственно я могу рассматривать заповеди разума, как полносильные (*gültig*)»^[673].

Но не выходя из наших рамок определения *научного* смысла кантовских понятий, мы должны признать, что как бы принципиально ни относиться к этому раздвоению разума на теоретический и практический, ясно, что в той узкой сфере его применения, которая очерчивается пределами термина «история», все противопоставление «природы» и «свободы», носит странный и чуждый науке характер.

«История», включенная в область «свободы», как предмета *этики*, т. е. в область свободы человеческой воли, уже не подчиняется тем методологическим и логическим требованиям, которые предъявляет к науке сам Кант, а должна принять какую-то новую, руководимую не логическими, а *этическими* оценками, форму. В самом содержании должен образоваться тогда *sui generis* отбор, который выбрасывает в поле зрения историка то, что тесно связано с «нравственностью» и замечает следы в сущности *всего* исторического, как такого. Говоря конкретно, вниманию историка должна предстать историческая действительность исключительно со стороны тех эмпирических форм, в которых выражается сама нравственность, право и политика, все остальное потеряет в его глазах «научную» ценность. Философия истории неопределенно заговорит о соответственных целях и идеалах государственной организации, сам исторический прогресс приобретет смысл только в соответствующей интерпретации, и, наконец, причинно объясняющая сторона вопроса ограничится подсчетом *внешних* причин и факторов, т. е. *условий* развития названных форм человеческой деятельности, а в виде *внутреннего* фактора истории может выступить либо сам эмпирический человек, либо неизбежная в таких случаях *qualité obscure* природы, – ее «намерение» или «задатки», «зародыши» и т. п. псевдотеологические истолкования. Вся эта программа Кантом проводится последовательно и неуклонно.

2. «Так как люди, – говорит он, – в целом совершают свой путь не только инстинктивно, как животные, но и не по уговорному плану, как разумные граждане мира, то, по-видимому, о них не может быть никакой планомерной истории (как, например, о пчелах или бобрах)». Здесь уже характерно для Канта признание, что история, которая имеет дело со свободной волей человека, именно в ней же встречает препятствия для установленной нужной ей как науке закономерности. Это должно быть и было тем обстоятельством, которое побуждало Канта изъять историю человека из области наук о природе и передать ее в область законодательства *практического* разума. Останавливаясь дальше перед сложностью и бессмыслицей столкновения страстей, совершающегося на мировой сцене, Кант формулирует задачу философа, который ищет тем не менее плана и последовательности в этом разнообразии и произволе.

«Для философа, – говорит Кант, – здесь нет иного выхода, как попытаться, – раз он не может допустить у человека и в его игре в

общем никакого *собственного* разумного намерения, не откроет ли он в этом бессмысленном ходе человеческих вещей какого-нибудь *естественного намерения*, из которого все-таки оказалась бы возможна история по определенному плану природы о существах, совершающих свой путь без собственного плана». Таким образом понималась задача философской истории и до Канта, так например, Изелин начинал с рассмотрения «естественного» человека и переходил к человеку социальному на различных ступенях его развития, так делал и Фергюсон, таково намерение и Гердера. И если бы эту идею Кант *не* пытался выполнить, хотя бы в качестве «руководящей нити» для будущего Кеплера истории, можно было бы сказать, что он идет тем же путем, что просветители и рационалисты. Но в девяти положениях своей статьи Кант раскрывает действительное содержание своей мысли и мы замечаем, как совершается его переход от «природы» к «свободной воле» и от возможной философии истории к морально-политическим размышлениям.

Уже совсем рационалистически Кант формулирует и объясняет свое первое положение: *Все естественные задатки живого существа предназначены к тому, чтобы совершенно и целесообразно развиваться*, – таково требование телеологического учения о природе, и иначе «безутешная случайность заменила бы руководство разума». Но и здесь сходство с рационализмом только *внешнее*. Что такое «разум» в мире и природе для философа, не только отрицающего его конститутивное значение, но ставящего исключительно внешнюю механическую связь на месте разумного основания? Совершенное и целемерное развитие было общей мыслью рационализма, в особенности рационализма, исходившего из соответствующих идей Лейбница, но рационализм неизменно и здесь искал *объяснения*, т. е. он искал не «конечных целей», подвешенных на краю неба, а конечных разумных оснований в том безусловном начале, которое самые основания заключало в себе самом, в разуме, как *causa sui*. Кант, например, говорит о «естественных задатках» или задатках в природе (*Naturanlagen*), и о «руководстве разума», но как же это понимать? Если это не есть персонификация природы, то из этого сочетания несочетаемого может быть только один выход: разум здесь нужно понимать не как теоретический разум, а как-то иначе. Кант знал уже общее рационалистическое теистическое истолкование его, знал гердеровское понимание, близкое, как мы отмечали, к пантеизму. Но

очевидно, здесь обнаруживается его сознательное противопоставление своих взглядов взглядам Гердера. В Предисловии к «Идеям» Гердер пишет: «Да не будет никто введен в заблуждение тем, что я иногда персонифицирую природу. Природа не есть самостоятельное существо, – *Бог есть все в своих творениях*». Практический разум, – вот что заменило у Канта гердеровского Бога.

И это ясно уже из его второго положения, которое гласит: *те естественные наклонности человека, которые направляются на применение его разума, совершенно развиваются только в роде, а не в индивидуе*. Это положение высказывается Кантом, – и может быть понято нами только, – при антиципации заключения, к которому он придет; т. е. того положения, по которому в истории осуществляется некоторый государственно-политический идеал, так как странно было бы принимать всерьез это утверждение, зная, что «индивиды»: Платон, Софокл, Данте и пр. остались в прошлом... И нельзя было бы аргументировать так, как аргументирует дальше Кант. «Разум, – говорит он, – в живом создании есть способность расширять правила и виды применения всех его сил далеко за границы естественного инстинкта и он не знает границ своим предначертаниям. Но сам он действует не инстинктивно, а нуждается в попытках, упражнении и воспитании, чтобы постепенно перейти с одной ступени прозрения на другую». Мысль, что история осуществляется человеческим родом, как мы видели, не нова, но нова здесь философская аргументация, к которой обращается Кант. Она состоит в том, что природа «нуждается, может быть, в необозримом ряде поколений, передающих друг другу свое просвещение, чтобы наконец довести свои зародыши в нашем роде до той ступени развития, которая совершенно соответствует ее намерению». Но на чем же покоится это анимистическое истолкование действий природы? Тут и открываются действительные тенденции Канта. «И этот момент, – продолжает он свою аргументацию, – по крайней мере в идее человека должен быть целью его стремлений, так как иначе (?) естественные задатки должны были бы быть по большей части признаны напрасными и бесцельными, что хоронило бы все практические принципы и этим навлекло бы подозрение на природу, – мудрость которой должна служить аксиомой при обсуждении всего остального порядка, – в том, что она с одним только человеком ведет детскую игру». Таким образом, в конце концов, сама «природа» только потому ведет человечество к нужной ей цели, что иначе уничтожались

бы «практические принципы», которым, оказывается, и природа должна подчиняться.

Таким образом, по сравнению с рационализмом мы имеем новое не только в отнесении истории в область практического разума, но и в подчинении ему всей природы, т. е. мы имеем дело с основной мыслью критицизма. История лишается не только логических оснований, но и онтологических, – она подчиняется некоторому практическому *долженствованию*. Это долженствование ставит на место разумных оснований и объяснений цели и оценки. Разумеется, и ее содержание благодаря этому должно измениться, оно, – мы отмечаем только методологическую сторону, – перестает рассматриваться, как предмет среди предметов познания, а становится *средством* осуществления целей долженствования. При таком понимании остается совершенно неясным, какую же роль играет сам человек как индивид? По-видимому, на его долю остается только пассивное подчинение указаниям природы, его «разум» и «свобода воли» могут, самое большее, лишь подсказать ему, как нужно действовать, чтобы идти в направлении «природы», а не против нее, или наоборот, как не нужно действовать для этой же цели. Но это – не так, по Канту. Не следует забывать уже отмеченного выше обстоятельства, что Кант, говоря о «свободе», имеет в виду именно индивидуальную свободу, поэтому «род», человечество в своем поступательном движении, пожалуй, действительно, детерминированы, но каждый определенный человек волен в выборе средств своей деятельности: цели природы в истории человечества будут осуществлены все равно и помимо воли человека. Таким образом, человек – свободен, это – факт, с утверждения которого Кант и начал свою статью, но человечество, «род» осуществляет некоторую цель природы – тут граница человеческой свободы; а их отношение, по-видимому, можно представить себе, как будет показано ниже, так, как если бы закономерное движение человечества оказывало *воспитательное* влияние на отдельного человека, раскрывая ему в своем развитии подлинные направляющие цели природы, состоящие в приведении *человечества* к некоторому идеальному гражданскому состоянию.

Так, по нашему мнению, можно «примирить» бросающееся в глаза противоречие между кантовским утверждением о свободе и закономерности. Такой смысл, по нашему мнению, имеет в особенности третье положение Канта, по которому «*природа хотела*»

чтобы человек все, не подчиненное механизму его животного устройства, сам бы создал себе не инстинктивно, а посредством собственного разума. «Природа не делает ничего лишнего и не расточительна в пользовании средствами для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободу, то это было уже ясным указанием ее намерения, что касается его снаряжения». Она не дала ему ни рогов, ни когтей, он собственными руками должен достичь всего, – «похоже, что она имеет больше в виду его разумное самоутверждение, чем благосостояние». И все-таки несмотря на эту разумную свободу человека, род человеческий фатально на каждой ступени своего развития только подготавливает счастье и благоденствие поколений следующей ступени, и бесконечно, – ибо он бессмертен, – осуществляет намерения природы. И Кант опять обращается к «закономерности» в развитии человеческого рода.

Чтобы яснее понять, откуда проистекает эта двоякая линия развития кантовской мысли, нужно вспомнить еще одно обстоятельство, несомненно сыгравшее свою роль при составлении Кантом своей статьи. Она написана под очень сложным влиянием; как мы указывали, Гердер мог быть поводом для ее написания, но на содержание больше всего влияли тогдашние размышления Канта по вопросам, составившим содержание «Основания метафизики нравов», следовательно, и известная Канту морально-политическая литература. Как раз в 1783 году вышла книга Шульце, на которую Кант тотчас обратил внимание и написал о ней выше цитированную рецензию. В книге проводится мысль, которую Кант сам характеризует, как принцип *всеобщего* фатализма, и следовательно, полное отрицание свободы воли. Нет сомнения, что Кант, между прочим, и в «Идее» воспользовался случаем вновь выступить против этого фатализма и в защиту свободной воли, так как без отмеченных нами у него оговорок, без этого *второго* течения мысли наряду с защитой «закономерности» истории, он сам легко мог получить упрек в фатализме^[674].

Во всяком случае, ясно, что когда мы от человека, как индивида, обращаемся к «человечеству», т. е. человеку, как роду, мы начинаем рассматривать, как указано, единичного человека только как «средство», через которое «природа» осуществляет свою собственную цель. Если свобода воли есть, действительно, неотъемлемая принадлежность человека, то возникает вопрос, какое превращение

должна она испытать и с ней вместе руководящий ею разум отдельного человека для того, чтобы, оставаясь свободным, он тем не менее подчинялся предначертаниям «природы»? Другими словами, как разум и воля отдельного человека становятся *средствами* для «природы», осуществляющей свою «мудрость» и свои намерения в человеческом роде? Ответ на этот вопрос дает четвертое положение Канта: *Средство, которым природа пользуется, чтобы осуществить развитие всех человеческих задатков, есть их антагонизм в обществе, поскольку последний тем не менее, в конце концов, становится причиной их закономерного порядка.* Этот антагонизм нужно понимать психологически^[675], т. е. в порядке исторического объяснения, *прагматически*. Кант понимает под ним ту «недружелюбную общительность» (die ungesellige Geselligkeit), в которой выражается склонность человека к общению, возвышающему его над самим собою, – через это и осуществляет свои «намерения» природа, – общению, связанному в то же время с его тяготением к *уединению* (изолированию). «Человек хочет лада, но природа знает лучше, что хорошо для его рода, она хочет разлада». Из этого антагонизма и возникает то закономерное развитие, которое идет от грубости к культуре, «состоящей собственно в общественной ценности человека», от *патологически* вынужденного согласия к моральному целому, руководимому определенными практическими принципами. У Канта, следовательно, «культура» – не процесс, не движение (как у Гердера), а состояние, но очевидно противоположное состояние, «грубость», может не менее претендовать на «общественную ценность», и современник Руссо не мог игнорировать этого. Моральные практические принципы, о которых здесь идет речь, не являются достоянием «общества» самого по себе, – истинное отличие культуры от грубости, закономерного (осуществляющего намерения природы) от произвольного, должно определяться целью, специфицирующей само понятие общества. Тот факт, что «естественному» состоянию человека у Канта противопоставляется не просто общественное, а *определенное* общественное его состояние всего яснее формулирован Кантом в одном из его позднейших сочинений^[676]. «Не-правовое состояние, – говорит он, – т. е. такое, в котором нет дистрибутивной справедливости, называется естественным состоянием (status naturalis). Ему противопоставляется не *общественное* состояние (как думает Ахенваль) и

которое может быть названо искусственным состоянием (*status artificialis*), а *гражданское* (*status civilis*) состояние общества, стоящего под дистрибутивной справедливостью...»

Итак, человек, как средство в руках «природы» уже не «естественный» свободный человек, *не сама природа*; он – член «человечества», рода, через который «природа» осуществляет свои цели. Вопрос был только в том, как понимать «человечество»? Это – не просто совокупность индивидов, как, например, еще у Изелина, это – не коллективное целое, как признал бы Хладениус или Вегелин, это есть некоторая *организация*. И хотя организующим принципом здесь является принцип психологический, тем не менее, так как это – не природа, то эта организация в конечном счете подчиняется еще каким-то другим, «высшим» принципам. Последние носят *практический* характер и стоят под началом «императива» или долженствования, но конкретное воплощение они получают, конечно, только в реализации общей цели «природы», которая и задает человечеству задачу оформиться граждански и политически. Как задача человечества, это есть упомянутая уже международная организация «союза народов», *Foedus Amphictyonum*, где каждый народ, как государство, рассматривается подобно отдельному человеку^[677].

Эта мысль выражается в седьмом положении Канта, к которому прямо ведет его положение пятое: *Величайшей проблемой для человеческого рода, к решению которой природа побуждает человека, является достижение гражданского общества, во всем руководимого правом. А проблема достижения совершенного гражданского устройства зависит от проблемы закономерного внешнего отношения государства и не может быть без последнего разрешена.* Необходимость, нужда и названный антагонизм заставляют людей, склонных вообще к безудержной свободе, вступать в гражданское общество, дисциплинировать себя и развить свои естественные задатки. «“Природа” же через это идет к своей дальнейшей более высокой цели общего союза народов. Психологические препятствия мешают человеку в достижении этой цели, ибо он есть *животное, нуждающееся в господине*, подчиняющем его своей или коллективной воле, но этот господин сам есть человек и, будучи облечен властью, склонен злоупотреблять ею, тем не менее приближение к этой идее требуется от нас природой». Те же причины, которые заставляют

отдельного человека объединяться в гражданское общество, заставляют объединяться и государства. А как мы узнаем из другого произведения Канта, это требование природы есть не что иное, как наш моральный долг^[678].

3. Если это есть действительный исторический процесс, то чем он обусловлен? Кант лишь повторяет свое глубокое убеждение в целесообразности «природы», он считает неразумным «допускать целесообразность устройства природы в частях и бесцельность в целом». Основания к этому нет, кроме все того же аргумента, «ибо иначе невозможно допустить». Но для нас важны не результаты кантовских выводов, а их методологическое значение. И с этой точки зрения нетрудно видеть, что все, с чем мы тут имеем дело, если и имеет методологическое значение для философии и науки истории, то весьма условное. Начав с утверждения некоторого факта, факта свободы воли человека, и имея в виду прийти к ответу на вопрос о возможности философии истории, более того дать «руководящую нить» для будущей науки и философии истории, Кант, не имея для решения этой задачи удовлетворительных оснований *теоретической философии*, тотчас переходит к практической. Место логической идеи объяснительного знания заступает идея нормативного определения, на место вопроса об основании – вопрос о ценности и оценке. Не из анализа исторического предмета, а из своего «практического» мировоззрения Кант видит в культуре и прогрессе осуществление государственно-политических задач, и вся проблема философии истории расплывается в проблему происхождения права и государства, которая сама может быть решена только исторически, но которая у Канта решается средствами неопределенного размышления, психологического и моралистического свойства, имеющими теперь название «философии права»^[679]. Однако, как увидим, отсюда именно Кант делает свои выводы, должностующие быть «руководящей нитью» для будущего Ньютона истории. Мы перейдем к ним, попытавшись сперва точнее определить отрицательное методологическое значение рассуждений Канта для философии истории путем указания области возможного положительного применения его логических приемов.

Уже по содержанию взгляды Канта вызывают вполне понятное недоумение: почему, в самом деле, «гражданское общество» и «союз народов» должно рассматривать как высшую и конечную цель не

только истории, но и природы? Подлинно ли вся ценность религии, науки, искусства, литературы и пр. – должны быть только средством для достижения каких-то «юридических» или политических целей? Какой жалкий и ничтожный смысл открыл Кант в историческом и мировом порядке!^[680] Тот же мотив, который не позволяет нам примириться с человеческим истолкованием исторического процесса, раскрывает и методологический промах Канта. Оторвав понятие цели от его существенной связи с разумным основанием, Кант связывает его с понятием некоторого долженствования, принципиально лишенного корней в действительности, и превращающегося в чисто формальную норму^[681].

Кант игнорирует то обстоятельство, что «долженствование», хотя и выражается в форме императива, но эта чисто грамматическая характеристика не выражает существа отношения, скрытого в «долженствовании». Существо же это состоит в том, что всякий императив есть оторванное следствие гипотетического суждения («ты должен поступать так-то, если хочешь того-то»), а само гипотетическое суждение необходимо предполагает констатирование некоторой наличности, хотя бы в форме экзистенциальной, т. е. нужно уже признать, что «цель» усмотрена, как нечто эмпирически или эссенциально данное. Но, далее, это усмотрение есть усмотрение некоторого отношения в *бытии* (или сущности), которое, будучи формулировано как правило *самого же бытия*, становится императивом просто во всех случаях *применения* этого правила. Правило, или просто положение, заключающее в себе известное отношение, есть *общее* правило применения, – как формальная норма оно мертво, пока не оживляется *целью* конкретного действия. Самое осуществление действия выполняется с помощью причин (внешних), т. е. момента, приводящего из *другой* системы отношений, но в самом констатировании бытия должно лежать и *разумное основание* (внутренняя причина), к открытию (эвристически) которого нас приводит названная цель. От этого, либо сама цель принимается за действующую причину, либо за разумное основание. Именно в возможности перехода от констатирования ratio к определенному долженствованию и заключается величайшая ценность понятия ratio. В этом смысл платоновских идей: ratio, как идея, есть связующее начало между многим и единым, между долженствованием и бытием.

Кант при отрицании ratio переносит смысл внутренней причинности на самое цель. Поэтому у него выходит, что и цель есть в конце концов вид причинности^[682], но этот вид отличается у Канта одной особенностью, которая и показывает, что спор идет не о словах: этот вид не имеет у Канта *конститутивного* значения. Поэтому он и оказался за пределами теоретического разума; или вернее, догматически ограничив теоретический разум, Кант потом был вынужден отнести телеологию в сферу практического разума. До известной степени это уже предreshало вопрос в том смысле, что, обратившись к определению эмпирических целей истории, Кант отыскал их в сфере юридическо-политических норм. *Положительное* методологическое значение этого обращения состоит в том, что таким образом Кант получает *одну из возможных точек зрения* на исторический процесс. Хотя это положительное значение и ограничивается у Канта тем, что эта точка зрения есть у него точка зрения *оценки*, тем не менее получается некоторый пункт, с которого оказывается возможным смотреть на весь исторический процесс в свете некоторого единства.

Это же ограничение положительного значения кантовского метода дает понять и совершенно отрицательное его значение для построения науки или философии истории. Дело в том, что установление *точки зрения* на историю может быть двояко: это либо имманентный подход к истории, где последняя остается, можно сказать, автономной, или подход извне, со стороны для самой истории чуждой, но которой она подчиняется, как средство или орудие, где, словом, она теряет свою автономию и истолковывается с самого начала гетерономно. Если первый подход, естественно, приводит к утверждению логических прав истории как науки, то второй, столь же естественно, может подчиняться некоторому привнесенному со стороны единству, но здесь история теряет свои права, и становится вещью *прагматически* подчиненной. Такова прежде всего «прагматическая» история, но к тому же ведет и всякое подчинение истории этическим или иным ценностям. *Точка зрения*, с которой подходит к истории Кант, есть точка зрения политико-юридическая, т. е. точка зрения, включающая оценку. Само понятие развития и в особенности понятие прогресса с этой точки зрения получает свою определенную окраску, в ней же заключается и критерий определения прогресса, но не как развития разумного начала, а как

внешней оценки в смысле приближения к юридически квалифицируемой норме (Foedus Amphictyonum).

Именно в переходе от рассказанных выше положений Канта к их применению к истории (восьмое положение) и выражается у него достаточно ясно, что речь идет не о причинах, основаниях, вообще не об объяснении исторического процесса, а о *точке зрения* на него. Кант совершенно верно говорит, что «это положение есть следствие из предыдущего», т. е. формулирующего идею союза народов, как конечной цели «природы». Само это положение гласит: «На историю человеческого рода в целом можно смотреть, как на выполнение скрытого плана природы, состоящего в том, чтобы осуществить некоторое внутренне, а для этой цели и внешне совершенное государственное устройство, как единственное состояние, в котором она может вполне развить все свои задатки в человечестве». В объяснении к этому положению Кант очень наивно обращается к современности, чтобы показать, что в этом отношении кое-что уже достигнуто, т. е. уже не пытается сделать то, к чему обязывает это положение, показать — какой вид принимает история *с этой* точки зрения. Что так «на историю человеческого рода в целом можно смотреть», это не возбуждает сомнения точно так же, как не возбуждает сомнения, что можно на нее смотреть и с других точек зрения, как, например, это было во французском Просвещении, где на историю смотрели с *точки зрения* успехов научного знания и др. Но возбуждает сомнение, что это есть *метод* построения истории как науки со специфическим предметом далеко не ограниченным в своем содержании политикой или наукой. Но французское Просвещение, по крайней мере, не подчиняло свое понятие прогресса в истории чуждым научному знанию моральным оценкам, оно могло говорить и о развитии нравов наряду с развитием наук, но как бы ни продолжало казаться парадоксальным выступление Руссо, оно определенно предостерегало против измерения человеческого прогресса по мерке морали. Кант и у Руссо заимствовал только некоторые политические идеи и не поостерегся проблему истории подчинить проблеме права и морали. В методологическом отношении это был крупный шаг назад к прагматической истории, шаг назад не только от методологических опытов рационализма, но и от философско-исторических схем какого-нибудь Тюрго или даже Кондорсе: Кант возвращался к Болингброку.

Между тем, если смотреть на «Идею» Канта с точки зрения его собственных притязаний, то в этой статье Кант задается вопросом о методологическом оправдании истории как науки и приходит к заключению, которое должно дать положительный ответ на этот вопрос. Задавшись целью, как мы видели, указать руководящую нить для философского историка, в заключительном девятом положении Кант приходит к выводу, который прямо указывает на методологическое намерение, приведшее Канта ко всему его рассуждению. Здесь мы, таким образом, должны встретить как бы его собственное резюме всех тех данных методологического значения, которые мы пытались извлечь из содержания его статьи. Его девятое положение гласит: *На философскую попытку обработать всеобщую историю по плану природы, имеющему целью совершенное гражданское объединение человеческого рода, должно смотреть, как на возможную и даже споспешествующую этому намерению природы.* Сам Кант признает, что строить историю, исходя из идеи определенного порядка в мировых событиях, должно казаться нелепым предприятием, тем не менее, — он опять повторяет, — что «если природа и в игре человеческих поступков действует не без плана и конечного намерения (Endabsicht), то эта идея может получить применение, и хотя мы не можем проникнуть в тайный механизм природы, но в этой идее мы имеем руководящую нить, позволяющую нам изображать, по крайней мере, в главных чертах как систему то, что представлялось бы иначе беспланным агрегатом человеческих поступков». А проследив в прошлом судьбу гражданского устройства, его законов и политических отношений, равно и влияние их на развитие наук и искусств, мы найдем руководящую нить не только для их объяснения, но также сумеем заглянуть в будущее. И еще раз уже слышанный нами аргумент: «Такое оправдание природы, — или лучше Провидения, — является немаловажным мотивом избрать особую точку зрения при рассмотрении мира. Что толку прославлять и рекомендовать как предмет размышления великолепие и мудрость творения в неразумном царстве природы, если часть великой арены высшей мудрости, та часть, которая заключает в себе цель всего этого, — история человеческого рода, — должна, напротив, оставаться постоянным укором, вид которого принуждает нас против воли отворачивать от нее свой взор и, так как мы сомневаемся в том, что найдем в ней когда-либо законченный

разумный смысл, приводит нас к тому, чтобы надеяться на него только в ином мире?»

Это все значит, что *если допустить*, что мудрость и предусмотрительность природы простирается на человеческий род, – мало того, *если допустить*, что эта мудрость состоит в начертанном Кантом идеале союза народов, то окажется, что философия истории или философская история возможна, т. е., по крайней мере, в крупных чертах (*wenigstens im Grossen*), возможна *система*, выражающая закономерность истории. Мы видели, почему у Канта вышло, что эта закономерность должна быть закономерностью конечных целей, видели, как для этого персонифицируется им природа, но мы не можем игнорировать того, что отсутствие за этой целью разумного основания, делает самое цель видом причины, и таким только образом создается иллюзия возможности объяснения. На место разумного основания Кантом вводится понятие «задатков природы», т. е. та самая *qualité occulte*, против которой направлялось рационалистическое учение о разумном основании. Старое теистическое допущение, что Бог является устройтелем и направителем также и исторических судеб человечества, имеет все методологические и логические преимущества перед кантовским истолкованием, так как никакой теизм не допустил бы целей и намерений в действиях Бога лишенными разумного основания. Борьба против телеологии *вообще* есть большая логическая близорукость, но ее смысл становится понятен и горячность борцов до известной степени может быть оправдана, когда под телеологией разумеют благоговейное преклонение перед Мудростью, так заботливо предусмотревшей, чтобы, например, пользуясь известным примером, – расположить около больших городов судоходные реки^[683]. В установлении целей природы в историческом процессе Кант исходит не из анализа предмета в его сущности или в его эмпирической данности, поэтому его конструирование целей природы было получено ни априорным, ни апостериорным методом; они были, как мы старались показать, привнесены из *другой* области. Это и есть главное основание, почему кантовская «точка зрения» на историю *должна была* остаться бесплодной, а общие предпосылки его теоретической философии, таким образом, оказались вредными и для него самого, и, – как мы еще увидим, – для его последователей. Обратно, проблема истории есть одна из проблем, заставляющих пересмотреть всю теоретическую

философию Канта, так как для истории нужен иной логический и методологический фундамент.

В связи с этим недостатком, но скорее как вывод из него, стоит одно более частное утверждение Канта, резко разрывающее с традициями лейбницеанства и методологически недопустимое. Признавая предметом истории «вещь» эмпирического мира, мы тем самым не можем и логически выключить ее из приемов и методов изучения этого мира. Как часть или как ступень, или как иначе, но она входит в состав действительности, между ними есть связь и *общая почва*. Как отмечал уже Хладениус, логика истории не есть абсолютно новая логика, а есть «глава» из общей логики. У Канта *нет перехода* от эмпирической действительности к миру должествования, и отнесенная в этику философия истории, тем самым и методологически отрывается от почвы логики: от общей логики и методологии к логике истории также нет перехода.

Изложенный методологический промах Канта – один из главных пунктов расхождения Канта с Гердером, исходившим также из иных логических представлений об историческом методе. Вместе со вторым недостатком, к которому мы переходим, он является главным источником всех остальных более частных дефектов «точки зрения» и «руководящей нити» Канта. Именно Кант подобно Гердеру исходил из допущения закономерности в истории, и Кант подобно ему ищет этой закономерности в развитии человечества в «крупных чертах» (*im Grossen*), но только Гердер спрашивал в Предисловии к своему первому тому «Идей» допустимо ли, чтобы все в мире имело свою науку и философию, а история человечества в целом (*im Ganzen und Grossen*) их не имела, т. е. Гердер *не предопределял* ни логического характера этой науки, ни характера закономерности, – это ему еще предстояло открыть путем рассмотрения названного им предмета: человечество. У Канта все было предрешено, предмет не исследуется. Кант не позаботился даже показать для тех, кто захотел бы слепо поверить в правомерность его методологии, почему же случилось так, что «природа», захотев направлять «человеческую свободную волю» по «общим законам природы», повела ее к разрешению проблем политики, государственного и международного права? Кант в своей теоретической философии признал *только один* образец для научного знания: «математическое естествознание», и вот, первое же столкновение со «специальным учением о природе», учением о душе, побудило его

изгнать психологию из пределов *науки*, та же участь постигла историю. На глазах Канта вырастала психология, без которой и Критика чистого разума имела бы совершенно иной вид^[684], но Кант не желает этого видеть, наконец, бывший ученик Канта выступает с утверждением философской истории, Канту показалось, что ее идея вмещается, если не в его теоретическую философию, то в практическую, и он делает попытку подсказать направление, в каком она должна быть осуществлена^[685]. Гердер тем не менее пошел своей дорогой.

Закончим наш анализ Канта вопросом, который здесь естественно может возникнуть у всякого: пусть таково, как изложено, собственное понимание философской истории у Канта, но ставил ли он его в какое-либо отношение к фактически существовавшей в его время научной разработке истории, или, — так как такое требование предполагает знания, которых Кант мог и не иметь, — то, в какое отношение он ставил свое понимание истории к пониманию рационалистов вольфовского направления? Об этом отчасти говорит заключительный абзац «Идеи» Канта, где он противопоставляет свою идею философской истории, которую мог бы попытаться осуществить «философский ум», *эмпирически* понимаемой истории. Он видит угрозу со стороны обстоятельства последней для будущих поколений, и тут, ему кажется, сохранение только того, что сделано народами и правительствами «в космополитическом отношении», может представить для них интерес и ценность. Тем не менее он оговаривается, что своей идеей всеобщей истории он не хотел вытеснить обработку «собственной, только *эмпирически* составленной истории». Однако, что нужно разуметь под последней из этого противопоставления, разумеется, не видно.

В тщательном и основанном на всестороннем изучении Канта сочинении Менцера^[686] утверждается: «Кто читает главное философско-историческое произведение Канта “Идея всеобщей истории в космополитическом отношении”, тот едва ли может быть в сомнении, что здесь окончательно сформулированы долго лелеянные мысли. Их возникновение безусловно нельзя проследить в частностях, так как источники для этого особенно скупы. Но все-таки можно учение, выступающее в “Идее”, связать с более ранними воззрениями Канта». Однако в доказательство этого утверждения Менцер приводит всего два соображения: 1, нужно допустить, что Кант интересовался историей, хотя это и был интерес преимущественно

антропологический, так как Кант считал историю вспомогательным орудием антропологии; 2, у него должен был быть интерес и к историческому методу, – «как логики того времени вообще, так и Кант в своих еще неопубликованных лекциях об этой дисциплине занимался проблемами истории как науки». Что логики того времени интересовались этой проблемой, мы уже знаем, но в опубликованных^[687] замечаниях Канта по этому поводу можно извлечь только разделение: существует познание историческое и рациональное^[688]. Можно было бы согласиться с Менцером, что «Идея» Канта ближе к его «более ранним» воззрениям, поскольку последние ближе к рационализму, но чем далее Кант уходил от рационализма, тем дальше уходил от теоретических проблем истории, – если бы можно было оспаривать внутреннюю связь этих двух движений, то факт все же остается бесспорным. Но с чем из прежних сочинений Канта связать «Идею»? Связывают с некоторыми естественно-научными сочинениями Канта (например, К. Фишер, тот же Менцер), но это явно неосновательно, так как «Идея» во всяком случае относится к области *практического разума*^[689]. И современные реставраторы Канта именно в этом видят его заслугу. Например, Виндельбанд прямо видит «чрезвычайно важную заслугу» Канта перед *философией истории* в том, «что, опровергая односторонность натуралистического учения Гердера, он, со своей стороны, дополнил его более высокой точкой зрения»^[690]. Наконец, и сам Менцер неоднократно свидетельствует, что «Идея» стоит в связи с практической философией Канта. «Не может быть сомнения, – утверждает он, – что Кант заимствовал руководящие идеи своей философии истории из теории естественного права, и что он ее, как вообще в его время и в особенности у Руссо, превратил в политическое требование»^[691].

Таким образом, правильнее было бы утверждать, что «Идея» стоит в связи именно с *новыми* воззрениями Канта, исходным пунктом которых было противопоставление природы и свободы, что признает и Менцер^[692]. И не что иное, как эти новые воззрения, и побудили Канта перенести рассмотрение вопросов об истории как науке из области теоретической философии, где им места не оказывалось; в область практической философии. И когда Менцер говорит: «ясно, что благодаря обработке понятия науки, как его развивала критическая

философия, оценка истории не могла повыситься»^[693], он в более мягкой, отрицательной форме высказывает ту же мысль, которую я защищаю, т. е. что критическая философия Канта в противоположность вольфовской рационалистической системе не только не оставляла места для решения теоретической проблемы истории, но прямо должна была препятствовать ее включению в число теоретических проблем философии. Поэтому критическая философия, как она была выражена у Канта, должна была задержать уже начавшуюся разработку теоретических вопросов философии и науки истории.

4. Кант выпустил в свет свою «Идею» прежде, чем Гердер от общего вступления первого тома перешел к собственно философии истории в третьем томе своих «Идей». Но в то время, как на два первых тома Кант написал рецензии, на третий (1787) он уже не пишет^[694]. Но еще в январе 1786 года появилось упомянутое выше «увеселительное путешествие», очевидно, также направленное против сочинения Гердера, вышедшего, правда, еще в 1774 году, и заинтересовавшего Канта тогда уже. Но и теперь был некоторый повод к этому запоздалому ответу, Гердер сам в письме к Гаману пишет^[695], что «эта книга (1-й том “Идей”) содержит только результат первой части *Urkunde*, лишь иными путями». Кант торопится не только подчеркнуть свое разногласие с Гердером, но, как указано было, и подсказать, в каком направлении – (дать «руководящую нить») – должна быть построена философия истории. Третий том Гердера не только обнаружил, что он идет, руководясь совершенно иной «идеей», чем подсказываемая Кантом, что он идет совершенно самостоятельным путем, но он принес с собою сверх того принципиальное отрицание той самой «руководящей нити», какая подсказывалась Кантом, и опровержение самих оснований кантовской точки зрения.

Мы оставим в стороне то личное, что было внесено в полемику Канта и Гердера, обвинявших друг друга в непонимании и, действительно, не всегда желавших понять друг друга. Мы возьмем аргументы обеих спорящих сторон не как полемические, а как положительные аргументы, насколько они разъясняют или укрепляют положение их защитника. Рецензии Канта относятся только к двум первым томам «Идей» и уже по этому одному могут мало дать собственно для истории, тем не менее в них затрагиваются некоторые общие вопросы, которые могут иметь также принципиальное и

методологическое значение. По крайней мере, на два из них мы обратим внимание.

Кант защищает мысль, высказанную уже в «Идее», что прогресс, совершенствование человека необходимо относится к роду, а не к отдельному индивиду, в частности он упрекает Гердера в том, что, неправильно пользуясь аналогиями животного мира, он хочет видеть в загробной жизни человека более совершенное существование, нежели его земное бытие. То, что существенно в этой мысли, заключается в утверждении человечества, как некоторого единого целого, к которому, именно как к такому, следует прилагать всякую философию истории. И в этом Кант совершенно прав; но неправильно, с другой стороны, было бы думать, будто Гердер отрицал это. Ответ Гердера мы услышим; сейчас же только подчеркнем, что, чем более правильной кажется нам сама по себе мысль Канта, тем более приходится сожалеть, что благодаря его теоретическим предпосылкам эта мысль не получила и не могла получить дальнейшего развития: Кант не только не захотел (не мог) в этом новом объекте искать *его* разумное основание, но вовсе вынес его из сферы теоретической и подчинил практической философии^[696].

Второй вопрос связан с первым. Ясно, что если философия истории имеет дело с человечеством как коллективным целым, как с *ens sui generis*, то последнее так и следовало бы изучать, ибо то, что относится в частности к постановке и решению проблемы о прогрессе, относится также к остальным теоретическим проблемам истории. Между тем Кант далеко этой позиции не выдерживает, и не только потому, что у него «распадаются» развитие человечества и индивидуальная жизнь, но главным образом потому, что, признавая человечество предметом коллективным, Кант тем не менее считает возможным достигнуть знания последнего путем изучения самих индивидов и их *родового общего* (не в коллективном, а в абстрактном смысле). Это видно было уже из «Идеи», где речь шла об индивидуальных волях, о борьбе и антагонизме страстей индивидов и под. В ответ на контррецензию, с которой «некий священник» (Рейнгольд) выступил против кантовской рецензии, Кант говорит: «Так как, мне кажется, я достаточно знаком с материалами для антропологии, равно как кой с чем и из метода ее применения, для того чтобы сделать попытку к истории человечества в целом его назначения,

то я убежден, что эти материалы нужно искать не в метафизике, не в естественно-научном кабинете путем сравнения скелета человека со скелетом других животных родов, и меньше всего именно такое сравнение может привести к его назначению для другого мира, но что они могут быть найдены только в его *поступках*, в которых он открывает свой характер». Все отрицания Канта здесь, конечно, правильны и, сколько они намекали на *первый* том «Идей» Гердера, они были совершенно справедливы, пока не появилось их продолжение во втором и третьем томе. Но совершенно *методологически* ложно ожидание Канта построить историю на «материалах» антропологии, ибо, наоборот, правильно было бы ожидать, что именно история даст материал для антропологии. Тут целиком сказался психологизм Канта, почерпнутый им от его английских учителей, и понятно, что с отрицанием *ratio* такой психологизм вполне совмещается.

Кант отмечает, что он «довольно знаком» с материалом антропологии. Действительно, он читал лекции по антропологии, а к концу своей жизни издал руководство по этому предмету^[697]. В виду вышеизложенного мы могли бы здесь ожидать указаний и на его отношение к истории. Что Кант должен был найти со своей точки зрения связь между историей и антропологией, видно из его замечаний в Предисловии к этому сочинению. Он различает изучение человека в двух отношениях: в *физиологическом* и *прагматическом*. Первое должно показать, что делает из человека *природа*, второе, «что *Он*, как свободно поступающее существо, делает сам из себя, или может и должен сделать»; далее, он также поясняет, что антропология может быть названа прагматической только тогда, когда «содержит познание человека, как *гражданина мира*». Если мы теперь обратимся к содержанию антропологии, то увидим, что это есть не что иное, как отвергаемая Кантом *эмпирическая психология* с действительно «прагматическими» замечаниями, наблюдениями и анекдотами, как это было в моде в популярной литературе конца XVIII века. Таким образом, это ни в коем случае не есть изучение коллективного предмета: «человечества», а изучение человеческого индивида в его *общих* родовых (абстрактных) признаках. И только последний отдел этой книги (E) трактует о «характере рода», но здесь, 1, мы встречаемся с уже знакомыми нам из «Идей» мыслями, 2, все-таки не видно, как человечество, как коллектив, может быть предметом нашего изучения,

так как всякий раз, когда к этому подходит вопрос, Кант укрывается, как и прежде, за темные понятия «задатков», «природы», «Провидения» и «высшей мудрости». Так мы узнаем, что «природа заложила в человеческом роде *разлад* и хотела, чтобы ее собственный разум извлек из него *лад*, по крайней мере, постоянное приближение к нему», что «человеческий род только путем прогрессирования в ряду необозримо многих поколений может достигнуть своего назначения», что «достижение цели можно ожидать не от свободного согласия *индивидов* (der Einzelnen), а только благодаря прогрессирующей организации граждан земли в роде и к роду, как некоторой системе, космополитически связанной». Тщетны были бы все попытки, кажется мне, понять, что понимает Кант собственно под человечеством, как коллективным целым или «системой», как он говорит здесь, если искать смысла этих выражений со стороны теоретически-методологической, но дело станет яснее, если вспомнить, что для *Канта* речь идет о практически-правовых определениях. Каковы бы ни были последние, ясно, что *причинным объяснением* в истории они быть не могут. Идея разумного основания принципиально Кантом отвергается. Канту остается, поэтому, *наряду* с утверждением прогрессивного развития человечества, как рода, признать, что объяснением истории все же остаются индивидуальные воли и характеры, как они сталкиваются в подчеркиваемом им антагонизме. Таков прямой смысл следующего определения Канта^[698]: «Характер рода, сколько его можно узнать из опыта всех времен и всех народов, следующий: род, взятый коллективно (как целое человечества), есть сосуществующая и последовательно существующая масса личностей, которые не могут обойтись без мирного сожительства, но при этом тем не менее не могут избежать того, чтобы постоянно не противодействовать друг другу; следовательно, в силу взаимного принуждения, под законами, исходящими от них самих, они чувствуют себя от природы предназначенными к некоторой «коалиции, находящейся под постоянной угрозой разлада, но вообще шествующей вперед, в *космополитическое общество* (Cosmopolitismus); но эта сама по себе недостижимая идея не есть конститутивный принцип (ожидание некоторого мира, состоящего в самом живом действии и взаимодействии людей), а только регулятивный принцип: усердно следовать ей, как назначению человеческого рода, не без обоснованного

предположения о естественной тенденции в этом направлении». Но если именно этот смысл нужно вложить в понятие человечества, как рода, т. е. что это есть «последовательно и совместно существующее множество лиц», то какое же значение имеет упрек Канта по адресу Гердера, упрек, который принципиально кажется столь осмысленным?

Отношение Гердера и Канта к вопросу о «человечестве» получает свое правильное освещение, если взглянуть на него не с точки зрения определения этого понятия самого по себе, а с точки зрения, 1, общих философских предпосылок их обоих, 2, с точки зрения тех выводов, которые подготавливает это определение. Для Канта существенным является то или иное определение человечества не для философско-исторических построений, каковых у него и нет, а для его этического учения, которое единственно, по его мнению, дает нам «моральные» аргументы для разрешения вопроса о личном бессмертии^[699]. Вопрос о прогрессе, как человеческом совершенствовании, разрешается у него в аспекте этой моральной предпосылки. Напротив, Гердер прежде всего смотрит на человечество с точки зрения его истории, и моральное значение вопроса, выдвигаемое Кантом, для него имеет подчиненное, а не определяющее значение, так как и вообще Гердер подходил к исторической проблеме не со стороны морали, а со стороны «природы», которая понималась им, согласно лейбницевским предпосылкам, в духе непрерывной, сплошной связи и развития, – подобно тому, как теоретически оправдывал эти предпосылки применительно к истории Вегелин. До какой степени разные философские предпосылки мешали им понимать друг друга, видно как раз из ответа Гердера на упрек Канта и нового разъяснения Канта.

Кант исходит из «свободной воли» человека, ее не отрицает и Гердер, но Кант, имея в виду моральные цели, из этих пределов и не выходит^[700], а Гердер с самого начала видит человека в *природной* обстановке и все исследование только потому и начинает так отдаленно, с разрешения вопросов геологии, биологии и пр., что для него важна конкретная историческая проблема. Поэтому, не обращая внимания на узко моральные тенденции Канта, Гердер дает ему соответствующий ответ со *своей* точки зрения. «Как мало, – говорит он^[701], – человек по своему естественному рождению происходит из самого себя, столь же мало является он саморожденным в применении своих духовных сил. Не только зародыш наших внутренних задатков

является генетическим, как и наш телесный образ, но и всякое развитие этого зародыша зависит от судьбы, которая посадила нас в том или ином месте и окружила нас, смотря по времени и годам, вспомогательными средствами образования». В этом утверждении с полной наглядностью обнаруживается гердеровское понимание истории и легко видеть его отличие от кантовского. В то время как для Канта история есть борьба страстей между одаренными свободной волей людьми, где закономерность достигается только по регулятивному принципу морально-правового порядка, для Гердера история есть естественный процесс,двигаемый некоторого рода внутренними специфическими основаниями и обнаруживающий закономерность в зависимости от тех внешних условий и обстоятельств, в которых совершается этот процесс. Но кто же является носителем этого процесса?

Мы видели, что Кант считает этим носителем «человечество», но как оказалось, для него «человечество» есть «множество лиц»; Гердер, вопреки Канту, также видит «носителя» в человечестве, но для него оно не может быть простым «множеством» уже потому, что, как лейбницеанец, он признает в нем внутренний принцип единства, конкретно обнаруживающийся. Утверждая, что обстановка и воспитание создают исторического человека, Гердер говорит: «Здесь, следовательно, лежит принцип истории человечества, без которого не существовало бы такой истории. Получай человек все из себя и развивай это оторванно от внешних предметов, пожалуй, история *человека* была бы возможна, но не история *людей*, не история всего человеческого рода. Но так как наш специфический характер заключается именно в том, что мы, рожденные почти без инстинкта, образуемся только благодаря длящемуся всю жизнь упражнению к человечеству, и на этом покоится как совершенство, так и испорченность нашего рода, то именно поэтому и история человечества необходимо становится некоторым целым, т. е. цепью общественности и образующей традиции от первого до последнего члена». Традиция и воспитание, следовательно, являются моментом связующим человечество в одно целое, а не внешняя цель, регламентирующая взаимные отношения людей в правовой организации. Методологически это значит, что Гердер решительно тянет в *сторону причинного и рационального объяснения*, тогда как Кант – в *сторону моральной оценки*. Но Гердер до такой степени *не понимает*, в чем его укоряет

Кант, что он возражает Канту, как если бы упрек Канта действительно задевал Гердера.

Существует, говорит он, некоторое воспитание человеческого рода именно потому, что всякий человек только через воспитание становится человеком, а весь род живет только в этой цепи индивидов. Непонятно, по его мнению, утверждение, что воспитывается не отдельный человек, а род, так как род есть только общее понятие, а приписывать ему разного рода совершенства, значило бы сказать об истории нашего рода то же, как если бы приписывать индивидуально противоречивые атрибуты животности, металличности и каменности. «Этим путем *аверроистской* философии, по которой весь человеческий род обладает только одной, и притом стоящей на очень низкой ступени душой, только частично присущей отдельному человеку, этим путем наша философия истории не пойдет»^[702]. Этот упрек в аверроизме задел Канта, и он отвечает Гердеру в своей рецензии на второй том «Идей»: «Если человеческий род означает *целое* идущего в бесконечное (неопределенное) ряда порождений (и таков обычный смысл), и можно допустить, что этот ряд непрерывно приближается к линии своего назначения, проходящей рядом с ним, то нет никакого противоречия в том, что этот ряд во всех своих частях асимптотичен этой линии, а в целом все-таки сходится с нею, другими словами, что ни один член из всех порождений человеческого рода, и только род сам вполне достигает своего назначения»^[703]. Сравнение Канта опять иллюстрирует отношение слагаемых членов и единств с точки зрения некоторой цели, но Кант молчит о том, что единство человечества в *другом смысле* Гердер очень решительно подчеркивает. *Продолжение цитаты* из Гердера, приводимой Кантом (и приведенной выше нами), гласит: «Но если бы я, с другой стороны, ограничил все у человека индивидуальным и отрицал цепь их связи, как друг с другом, так и с целым, то против меня опять-таки была бы природа человека и его ясная история, так как никто из нас отдельно взятый не стал человеком благодаря самому себе. Все образование гуманности связано в нем через духовный генезис, воспитание, с его родителями, учителями, друзьями, со всеми обстоятельствами в течение его жизни, следовательно, с его народом и отцами его, наконец, со всей цепью рода, с которым человек, будучи членом его, соприкасается любой из своих душевных сил»^[704]. Кант не отвечал на это разъяснение Гердера.

Но и в самом деле (для него) центр вопроса уже не в определении «человечества», он пришел к методологически более общему^[705] вопросу: причинное и разумное объяснение или конечная цель?

5. Это, конечно, доказывает, прежде всего, что идеей истории как науки Кант прямо нисколько не интересовался и не видел ее принципиального философского значения. Она «между прочим» вошла в число вопросов, принесенных настроениями времени, и Кант «между прочим» попытался «устранить» ее, набросав весьма приблизительный план, в котором она могла бы быть разрешена в согласии с общими предпосылками критицизма. Вопрос о «человечестве», как предмете истории, был поэтому для Канта также апорией, которая возникала при применении его общих идей, и которая состояла, по его мнению, главным образом в разрешении «метафизического» вопроса о земной жизни человека и о бессмертии, – по его новой терминологии, вопроса «постулатов практического разума». Но, сопоставляя теперь результаты, к которым приходят Гердер и Кант, мы получаем вывод прямо противоположный упрекам Канта по адресу Гердера. Со *своей* точки зрения Кант упрекал Гердера в игнорировании человеческого рода, как целого. Это было несправедливо. Но, оказывается, обратно, есть основания упрекать в этом Канта, если подойти к вопросу не со стороны морали, а со стороны именно философии истории. В этом направлении очень интересно заключение Вундта, который сам упрекает, как мы видели, XVIII век в неисторичности по причине его «индивидуализма». «Таким образом, – говорит Вундт^[706], – Канту недостает как раз того, что философия истории Гердера ставила на первый план: взгляда на целое, признания, что развитие человеческого духа совершается в *человечестве*, а не в отдельном человеке, и что внутри человечества, в свою очередь, всякий отдельный народ и всякий отдельный период открывает этот дух с некоторой новой стороны. Во всем этом Гердер – полная противоположность индивидуалистическому пониманию XVII века, тогда как Кант опять возвращает к последнему».

Кант исходит из определения философии истории, которое дано Гердером в его первом томе «Идей»^[707]: «Все в природе связано: одно состояние стремится к другому и подготавливает его. Следовательно, если человек заключает цепь земной организации, как ее высший и последний член, то он именно вследствие этого и начинает цепь некоторого более высокого рода творений, как его низший член;

и таким образом, он, вероятно, является связующим звеном между двумя сцепляющимися системами творения. На земле он не может перейти уже ни в какую организацию, или он должен был бы обратиться вспять и вращаться в кругу; стоять на месте он не может, так как ни одна живая сила в царстве деятельнейших благ не пребывает в покое; следовательно, впереди для него должна быть некоторая ступень, которая так же непосредственно примыкает к нему, и тем не менее возвышается над ним, как он, украшенный самими благородными преимуществами, граничит с животным. Это воззрение, которое покоится на всех законах природы, единственно дает нам ключ к его чудесному явлению, следовательно единственную *философию человеческой истории*». Но Канта, как указано, волнует вовсе не проблема философии истории, как такой, а вытекающий из этого определения вывод о продолжении жизни по смерти человека. Кант старается ограничить человеческую историю здешними целями, и в них полагает не только «конец» истории, но и оправдание всего процесса. Это и есть точка зрения *морали*. Гердеру важны не выводы, а сама идея «философии истории». И последняя, действительно, теряет смысл, если не предположить цели в каждом ее моменте самом по себе, так как иначе вся история была бы только подготовкой какого-то одного законченно-оборванного момента, с которого начинается «настоящее», – как это выходит у Канта. Гердер возражает Канту, как бы пародируя манеру и тон кантовского «иначе невозможно», – даже в истолковании целей Провидения. Он пишет: «Всем деяниям Бога присуще то, что хотя они все одинаково относятся к единому необозримому целому, тем не менее каждое из них составляет нечто целое для себя и каждое из них носит на себе божественный характер своего назначения. Так обстоит дело с растением и животным; может ли быть иначе с человеком и его назначением? может ли быть так, чтобы тысячи были созданы для одного, все прошедшие поколения для последнего поколения, наконец, все индивиды только для рода, т. е. для образа некоторого абстрактного имени? Так Всемудрый не играет: он не измышляет отвлеченных пустых грез; во всяком своем дитяти он любит и чувствует себя отческим чувством, как если бы это создание было единственным в его мире. Все его средства суть цели; все его цели – средства к более великим целям, в которых Бесконечный открывается, все наполняя собою. Следовательно, то, что всякий человек есть, и чем он может быть, то должно быть целью

человеческого рода; что же это? Человечность и благополучие на этом месте, в этой степени, как этот и никакой иной член цепи развития, которое простирается через весь род. Где ты и кем ты родился, человек, там ты, и тем ты должен быть: не покидай общей цепи и не воздымайся над нею, но сплеться с нею в одно. Только в ее связи, в том, что ты получаешь и даешь и, следовательно, где ты в обоих случаях *становишься* деятельным, только там живет для тебя жизнь и мир»^[708].

Далее, понятно, что как каждый момент в мировом целом составляет часть этого целого, так и вся история есть момент в более обширном целом. И так как Гердер понимает мир, по Лейбницу, в смысле восходящих ступеней духовной организации, то положение человеческого исторического момента определяется им, как «связующий средний член двух миров»^[709]. Этим предreshаются выводы, которые Канту нужно было опровергнуть. Гердер остался при своем «натурализме», Кант влечет к «долженствованию». Тут и возникает поставленный выше вопрос: причинное и разумное объяснение или конечная цель и оценка?

Весь третий том «Идей» есть разрешение этого вопроса с точки зрения Гердера. Здесь собственно начинается его философия истории и его «ответы» Канту суть только *обобщения*, которые получаются у Гердера из его рассмотрения жизни Востока, Греции и Рима. И вот, в то время как Кант начинал с утверждения свободной воли и провозглашения разрыва между природой и свободой, и отсюда делал выводы к тому, какой *должна* быть история, Гердер начинает с эмпирических обобщений, разясняя попутно значение методологических приемов истории, и только в названной уже XV книге приходит к философскому истолкованию этих обобщений. Первое же обобщение, к которому он приходит, и которое он называет «главным законом, который мы подметили во всех крупных явлениях истории», решительно подчеркивает *естественный* характер исторического процесса в формуле, весьма своеобразно сочетающей: 1) основной принцип рационалистической онтологии, как методологический прием; 2) основной факт, к которому должно обращаться историческое познание, добытый французским Просвещением; 3) наконец, основную мысль Лейбница. Рассмотрение вещей в возможности и переход от условий возможности к действительности, — принцип рационалистического

трансцендентализма; внешние причины и условия, как факторы исторического разнообразия, – основной факт социальных теорий французского Просвещения; наконец, наличность живых сил, внутренне определяющих направление органического развития, – любимая мысль Лейбница. *«Повсюду на нашей земле, – говорит Гердер, – делается то, что на ней может делаться частью по положению и потребности места, частью по обстоятельствам и поводам времени, частью по принужденному и самоприобретенному характеру народов. Поставьте живые человеческие силы в определенные отношения места и момента времени на земле, и получатся все изменения человеческой истории»*^[710]. Пояснение, которое дает к этому закону Гердер, показывает, что несмотря на «материалистическую» внешнюю форму этого положения на самом деле наиболее ценным для него является *внутренний* фактор развития. Как в физической природе, говорит он, мы не рассчитываем на чудеса, так и в царстве человечества, «посадите китайцев в Грецию, и наша Греция никогда не возникла бы. <...> Вся человеческая история есть чистая естественная история человеческих сил, поступков, стремлений по месту и времени»^[711]. Ясно, что это – только частный вывод из общей формулы Гердера: *«Генетическая сила есть мать всех образований на земле, которым климат только содействует или противодействует»*^[712].

Это постоянное подчеркивание Гердером, что история человечества есть естественная история, строяемая по таким же методам, к которым прибегает эмпирическое естествознание, имеет в виду выдвинуть не только общую мысль рационализма об особой методологии для «истин факта», но также направляется против истолкования истории, как результата произвола или фантастических и магических скрытых сил, намерений и «тайных планов Провидения», но также и против кантовского перенесения истории из области «природы» в область долженствования, равно как и против всякой телеологии антропоморфического типа^[713]. Поэтому такое понимание истории само собою превращается для него в прямое методологическое правило: «Всякий исследователь истории, – говорит он^[714], – согласится со мною, что пустое изумление перед нею и изучение ее не заслуживает имени истории; а если так, то при всяком ее явлении, как при явлении природы, размышляющий ум должен действовать со всей

своей остротой. Рассказывая историю, он будет искать наибольшую истину, постигая ее и размышляя над ней – самую полную связь, и никогда не будет стремиться объяснять что-либо, что есть или совершается, чем-нибудь другим, чего нет. При этом строгом основоположении исчезают все идеалы, все фантомы волшебства: везде стремятся только видеть, что там есть, и лишь только увидели, то не бросается ли в глаза по большей части и причина, почему это не могло быть иначе, как только так? Лишь только дух усвоил себе эту привычку по отношению к истории, он нашел путь более здоровой философии, который едва ли где-либо можно найти вне естественной истории и математики». Так Спиноза, Лейбниц и Вольф находят свое последовательное завершение в методологическом правиле Гердера^[715].

Прямо против Канта направляется это правило, потому что оно стремится утвердить «природный», а не «правовой» характер истории, оно сохраняет его для *бытия* и не допускает привносить в него «конечных целей» долженствования. «Философия конечных причин, – утверждает Гердер, – не принесла естественной истории никакой пользы; напротив, она удовлетворяет своих поклонников вместо исследования ложной иллюзией; насколько же больше с тысячами переплетающихся целей история!» И в виде общего императива для исторического исследования Гердер заявляет: «Позвольте нам и это, как всякое другое явление природы, причины и следствия которого хотят исследовать свободно, рассматривать без подсунутого плана»^[716]. Мы должны отказаться от мнения, будто в течение веков римляне существовали для того, чтобы составить более совершенное, по сравнению с греками, звено в цепи культуры, – то, в чем греки были совершенны, в том римляне не могли их превзойти, тому, что было присуще им, они не учились у греков; если они и пользовались другими народами, то пользовались, *как римляне*. «Так же мало, как все другие народы существовали ради римлян или создавали свои учреждения за сотни лет до них для римлян, так же мало и греки могли делать это»^[717].

Исключая таким образом по методологическим соображениям рассмотрение истории с точки зрения *плана* и конечной цели, Гердер, конечно, не допускает никакого долженствования, как критерия оценки и пожелания для истории. Целиком можно отнести к кантовской идее «вечного мира», как завершения истории, слова Гердера: «Бедно и

мелко было бы, если бы мы свою любовь к какому-нибудь предмету человеческой культуры хотели предначертать всемогущему Провидению, как правило, чтобы придать мгновению, в которое он единственно может занять место, неестественную вечность»^[718]. Но, как мы уже знаем, это отрицание антропоморфических целей не влекло за собою у Гердера отрицания целей, как коррелята разумного основания, и где только взор философского историка может усмотреть последнее, там ему сама собою откроется специфическая цель подлежащей рассмотрению вещи: «Цель какой-либо вещи, которая не есть только мертвое средство, должна лежать в ней самой»^[719]. Она не может быть привнесена извне, как «любимый предмет», возведенный в должествование, – римляне существовали не ради «варваров», а ради себя, и греки – не ради римлян, а ради греков. Единственный *принцип*, действующий в истории всего человечества, есть разум; через него именно связывается цепь культуры всех народов и стран^[720], в бесконечной смене которых осуществляется гуманность, т. е. сам же разум и справедливость^[721]. Человечество осуществляет в гуманности свою собственную идею, и прогресс состоит не в выполнении того или иного завершенного плана, а в бесконечном развитии всего содержания этой идеи.

Так, само собою, методология Гердера переходит в его философию истории с теологической окраской самого разума, но со строгой закономерностью его обнаружения и осуществления. Якоби не очень нравилась смесь физики с теологией в «Идеях» Гердера^[722], но это одна из характерных черт Гердера: смесь пантеизма с теизмом, рационального с индивидуальным, Спинозы и Лейбница. «Бог, которого я ищу в истории, – говорит он, – должен быть тем же, какой он есть в природе: человек – только малая часть целого, и его история, как история червя, внутренне сплетается с паутиной, в которой он живет. И в истории должны быть правомочны естественные законы, лежащие в существе дела, и от которых Божество может столь мало освободить себя, что Оно именно в них, в которых Оно само заложено, открывается в своем великом могуществе с неизменной, мудрой и благой красотой»^[723]. Чистый рационалист и поклонник Спинозы здесь выдает себя с головой, подчиняя даже Божество законам, лежащим в сущности вещей. Но непосредственно от этой тирады Гердер переходит к лейбницевскому порядку мыслей: все оживлено на нашей земле, что

может на ней жить, и всякая организация носит в своем существе связь многообразных сил, и человек, венец земного творения, возвышается над этими организациями. Его специфический признак – разум. «Разум – собственный признак человека: он слышит и понимает речь Бога в творении, – он ищет правил порядка, по которым связь вещей основывается на их сущности. Его интимнейший закон есть познание существования и истины^[724]; связь творений по их отношениям и свойствам. Он есть образ Божества; он исследует законы природы, мысли, по которым Творец связал их и которые Он вложил в их сущность. Разум может, таким образом, столь же мало действовать по произволу, как мало Божество само по произволу мыслило».

6. Мы подведем итоги тому, что получено нами из сопоставления идей Гердера и Канта, останавливаясь только на самых общих философских и методологических принципах того и другого.

Анализируя учение Вольфа, мы старались показать, как постепенно Кант, уже в самом начале своей литературной деятельности, терял подлинный смысл *ratio*, как разумного основания. Влияние английской психологической философии ничего не давало ему взамен утерянного им понятия, а один из основных мотивов «Критики чистого разума» есть отрицание и за *способностью* *ratio* положительного конститутивного значения. Но в «Критике чистого разума» Кантом был также поднят вопрос, на который он сам смотрел как на основной вопрос положительной части своей Критики, вопрос о различении аналитических суждений, покоящихся на принципе противоречия, и синтетических суждений, требующих *иного* принципа. Отсутствующее объективное разумное основание было заменено у Канта синтетической деятельностью трансцендентальной апперцепции, объективный трансцендентализм был заменен субъективным, – превращение, которое сам Кант уподоблял коперниканству. Ни в чувственном, ни в интеллектуальном, – что Кантом также резко было расчленено, как два принципиально разных источника познания, – мы не можем выйти за заказанную черту, а больше нет источников для познания. Чувственное без интеллектуального представлялось «слепым», хаотическим, интеллектуальное без чувственного – пустым, формалистическим. Как ни трудно было при этом разрешение методологических проблем, Кант исключительным напряжением преодолевал эти трудности, но тем резче очерчивался круг

методологических проблем, разрешимых на почве субъективизма. Гениальное повеление Канта не прибавлять и не убавлять списка категорий раз и навсегда установило границы «собственной», по его выражению, науки. До какой степени его Критика стесняла философию, свидетельствует тот безудержный прорыв метафизического идеализма, который, хлынув как наводнение, затопил все до него бывшие философские построения и системы, в том числе и кантовскую критику. Зато некоторые виды отвлеченного научного знания могли найти в позитивизме Канта поддержку для своего стремления очистить науку от всякого рода ссылок на «действующие силы», «сущности», «существа» и т. п., – чем некоторые представители естествознания не преминули воспользоваться, хотя и значительно спустя.

Но в совершенно ином положении оказались те виды научного знания, которые не находили себе покровительства под сенью таблицы категорий трансцендентальной аналитики, и которые по самому своему существу не могли претендовать на это покровительство, так как не могли быть отвлечены от *конкретной* почвы, в которую они уходили всеми своими корнями. Особенно в трудное положение попадало конкретное естествознание, естественная история, и история социального человека. Как ни смотреть на нового их суверена, на практический разум, все его свободы, как сопряженный с потусторонним интеллигибельным миром, не могли заменить для этих наук более близкой и более надежной защиты со стороны *логики*. Двусмысленная роль телеологии, заглядывавшей в потусторонний мир, чтобы оттуда получить регулятивы для улажения земных дел конкретного знания, не помогала делу, так как между разделенными сторонами, – природой и свободой, бытием и долженствованием, фактом и оценкой, – не могло быть ни общего языка, ни общих дел.

Субъективный или гносеологический рационализм Канта изысканно тонко разрешал, на совершенно новой почве эмпирического психологизма, целый ряд вопросов, поставленных рационализмом. Последний ставил и пытался разрешить эти проблемы, не сходя с почвы объективного или онтологического трансцендентализма лейбнице-вольфовской философии, связывая свою судьбу с основным своим понятием объективно синтезирующего разумного основания. Ratio для этого направления есть и основная проблема и ключ к разрешению остальных проблем философии и методологии. Опирируя

с понятием *entia* и их сущности, рационализм прекрасно сознавал, что такое самоограничение не может вывести философию из сферы *возможности*, подчиненной принципу противоречия, и вводил наряду с ним принцип достаточного основания. Этот принцип начинает играть в рационализме тем большую роль, чем больше он, – сохраняя весь свой авторитет для мира возможности, – простирает в то же время свою власть на то, что по роду и характеру своего бытия, – как действительное, а не только возможное, – уходило от строгой и безусловной дисциплины принципа противоречия, что в силу этого выпадения из-под его опеки не могло сохранить абсолютной необходимости, довольствуясь необходимостью гипотетической, и становясь прямо *случайностью*. Обращаясь к организации и методологическому упорядочению области случайного или *фактов*, рационализм сразу подмечает его специфические особенности и заранее постулирует для него особую логику исторического познания. История как наука, таким образом, логически антиципируется как частный случай в области «фактов». Этим сознанием проникнута всякая попытка методологически оформить научно-историческую работу на почве рационализма.

Собственно онтологические предпосылки этой философии оказываются не менее благоприятными для достижения той же цели. Непрерывность и непосредственный переход вели в мир бытия от низших ступеней живого целого, именно в силу своей конкретности вбирающего в себя и сохраняющего в себе в индивидуальной неприкосновенности каждый бесконечно малый и большой конечный член этого целого. Соответственно и само одушевляющее начало в сплошной непрерывности восходило от «малых» элементов сознания к его безусловной полноте вплоть до всеобщего разума с его безусловной свободой. Телеология, входящая в эту систему, должна была раскрыться не над ней, а в ней самой, представляя собою также восходящую лестницу взаимно сменяющих друг друга в их существенной корреляции ступеней средства и цели, разумного основания и его реализации. Существенный смысл каждого момента в этом непрерывном движении раскрывался как его место в *конкретном* целом, а в то же время и само это целое ни на одно мгновение не застывало в статическом состоянии неподвижности или покоя, обнаруживая себя только в своем неустанном динамизме. Таким образом, раскрывалась философичность самого «факта», наиболее

конкретной и полной обстановкой которого могла быть только обстановка социального бытия, дававшего тему для той формы динамизма, которая впоследствии стала популярна под именем философии истории.

Из двух столь различных в целом и в каждом элементе оснований возникли обе одновременные попытки найти «руководящую нить» для философии истории, попытки Канта и Гердера^[725].

Гердер ни на минуту не упускает из виду идеи разумного основания и, невзирая на ясное сознание «случайности» индивидуального многообразия исторических явлений, он ищет для них, как и для всего, что есть в мире, своей философии. Лейбницевская идея непрерывности служит руководящей нитью в отыскании «закона» исторических смен и их прогресса. «Идеи» Гердера, как философия истории, есть приложение общих его взглядов, развивавшихся под влиянием Лейбница и Спинозы, как это выразилось в его сочинении «Ощущение и познание». Совершенно точно характеризует это Гайм^[726]: «“Идеи” имеют близкое сходство с статьей “О познавании и чувствовании” и отличаются от нее только смелостью выводов. В этой статье Гердер придерживался руководящей нити лейбницевских воззрений, когда доказывал, что развитие души начинается с внешнего возбуждения и доходит до развития интеллигенции и свободы; а в “Идеях” он старался вставить в рамки такого же постепенного развития все явления природы и духовного мира, – и землю вместе с ее обитателями как самыми низшими, так и самыми высшими, и человеческое назначение как в здешней жизни, так и в будущей, наконец, всю прошлую, настоящую и будущую историю земной жизни человечества».

Человек с его разумом не только *завершительная* ступень живого мира, но и наиболее *полное* его выражение. Но в то же время сама сплошность вселенной побуждает смотреть на человека как на промежуточное звено к еще более высоким формам, а его специфическое отличие показывает, в каком направлении должно двигаться его собственное развитие. Осуществление человечности, поэтому есть не что иное, как осуществление разумности и, следовательно, самого разума. Предметом истории является его воспитание или культура. Сколько метафизические предпосылки Гердера выводили его за круг исторической и естественной

действительности, последнее разумное основание отождествляется у него с Богом, в понимании которого у Гердера больше всего сказывается одновременное влияние Спинозы и Лейбница, с уклоном то к пантеизму, то к чистому теизму.

Методологическое основание у Гердера не является ни отвлеченной формой, ни формой, претендующей на значение целостного начала, а оно само направляется по предмету, вследствие чего Гердер, не покидая сферы теоретической философии в своем метафизическом обосновании философии и науки истории, обращается одинаково за помощью как к онтологии, так и к логике. Другими словами, философия и наука истории для Гердера ищут своего оправдания в рациональной философии. Широкое философское определение предмета и метода истории позволяет ему подняться над простой «точкой зрения на историю» и сделать попытку выразить этот предмет, как некоторый объективный процесс во всей присущей ему в действительности конкретной полноте, и таким образом разглядеть за индивидуальной пестротой человечества его единый «дух». «Философия истории, – говорит он^[727], – прослеживающая цепь традиции, есть собственно истинная человеческая история, без коей все внешние события мира суть только призраки или становятся устрашающими уродствами. Ужасающее зрелище видеть в земных переворотах только обломки на обломках, вечные начала без концов, превратности судьбы без устойчивого смысла! Единственно цепь развития делает из этих обломков нечто цельное, в котором, правда, исчезают человеческие фигуры, но дух человеческий живет бессмертно и деятельно».

Философская необходимость смотреть на самое историю, как на часть мирового процесса, или обратно, все мировое целое видеть в свете его непрерывной истории, роднит не только предметы соответственных наук, но и их методы, так как единство природы и истории, поскольку оно – единство, оно уже предполагает одну закономерность и, следовательно, единый метод ее выражения. Объяснение природы и объяснение истории человечества исходят из одного источника и, следовательно, едины по своему принципу. Разумное основание, как и влияние причин и условий отыскивается в анализе самого процесса, чтобы быть объяснением в науке, но также, чтобы быть «поводом» для раскрытия его в его сущности и дать начало

философии. Это – одинаково как в природе, так и в человечестве, поэтому сама история как наука о человечестве является исходным пунктом и для философии истории человечества. «Я подобен тому, – говорит он^[728], – кто хочет из волн морских на корабле подняться в воздух, так как я теперь за развитием и естественными силами человечества перехожу к его духу, и отваживаюсь исследовать его изменчивые свойства на нашем широком земном поприще, пользуясь чуждыми, недостаточными и частью ненадежными сведениями. Метафизику здесь легче. Он устанавливает понятие души и развивает из него то, что можно развить, где бы и в каких бы состояниях оно ни было. Для философа истории нельзя класть в основание абстракцию, а одну только историю, и он подвергается опасности прийти к ложным результатам, если он не связывает бесчисленные *facta*, по крайней мере, в некоторой общности. Тем не менее я испробую путь, и на место взлетающего корабля, буду лучше крейсировать у берегов, – я буду держаться достоверных или признаваемых достоверными *facta*, от которых я отделяю мои предположения, и предоставляю более счастливым их лучше упорядочить или применить».

Таким образом, самым началом, постановкой вопроса, у Гердера уже обусловлено, что методологической задачей истории как науки и философии должно быть рациональное и каузальное объяснение, правило которого, как мы видели, сформулировано Гердером в его «главном законе». Телеология, которая приводит к этому, понимается как цель в самой вещи, а не хватает из облаков долженствования, как надмирный и сверхдействительный руководитель исторического процесса. Это не есть априорный постулат, а простое раскрытие в данном его смысла и разумной необходимости. «Все его средства суть цели, – говорит Гердер о Премудром, как конечном разумном основании^[729], – все его цели – средства для более высоких целей, в которых Бесконечный открывается, все наполняя. Итак, то, что есть человек и чем он может быть, это должно быть целью человеческого рода; что же это?» Мы видели, что это есть не что иное, как человечность, гуманность, в философски-обобщающей тенденции – разумность и разум. Сопоставление идеи разума как разумного основания и даже его интерпретация как конечного божественного основания, однако при гердеровском понятии цели, не как конечной объясняющей цели, а как коррелята разумному основанию,

раскрывающемуся по его «главному закону» в определенном времени, месте, равно как и при определенном индивидуальном характере народа, являет нам само понятие телеологии с новой стороны. В противность каузальному объяснению, процессу по существу генерифицирующему, телеологическая интерпретация специфицирует, или, если не держаться строго логического определения термином, индивидуализирует^[730]. Этим уже само собою обуславливается не только наличность прогресса в историческом развитии, но и его по существу бесконечный характер. Тогда как, обратно, абсолютное разделение цели и средств вело бы к конечному характеру цели, налагаемой на процесс, как некоторого законченного долженствования или подлежащей осуществлению ценности. Эта идея осуществления и реализации разумом самого себя в бесконечном прогрессивном развитии исторического процесса есть последняя завершающая идея рационализма XVIII века, и она высказана Гердером совершенно недвусмысленно. Но во всем богатстве своего содержания она будет раскрыта только в XIX веке, когда она явится *исходным* пунктом философии Гегеля: «Но единственная мысль, которую привносит философия, есть простая мысль разума, что разум господствует в мире, что, следовательно, и мировая история идет разумно. Это убеждение и усмотрение есть *предпосылка* по отношению к истории как такой вообще; в самой философии это не есть предпосылка»^[731].

Иначе представляется нам положение вещей у Канта. К. Фишер совершенно прав в следующих своих словах^[732]: «Представление Гердера было догматическим, вернее Лейбницевским, которое и применялось к истории; его и Канта разделяет критика разума. Когда Кант писал естественную историю неба в своем взгляде о звездах и их обитателях он высказал такое представление о человечестве, родственное идеям, на которых основано философско-историческое мирозерцание Гердера. Теперь он удалился от этого воззрения на расстояние всей критической эпохи».

Для Канта история – не предмет природы и не самораскрытие разума, для него она прежде всего средство, через которое человечество осуществляет свое назначение. Это назначение, разумеется, морального характера и должно быть осуществлено собственными силами человека. Как цель, подлежащая осуществлению по своим внешним формам это – некоторый международный политический идеал,

сознание которого должно руководить человечеством в устройении его исторической жизни. Однако оказывается, что природа или Провидение заложило в человеке некоторую сумму задатков, развитие которых она направляет через антагонизм и столкновение человеческих страстей. Таким образом, невзирая на наличие автономной морали и свободу воли, человек подчиняется некоторой естественной необходимости в своем историческом развитии. Но поскольку речь идет о названных психологических условиях конфликта и антагонизма, разрешающегося в какую-то закономерность, постольку нужно признать, что Природа действует в истории в порядке не разумного основания, а внешней причинности. Таким образом, если с точки зрения Канта и можно принять какой-либо фактор за фактор, внутренне движущий историей, то он должен пониматься не как онтологическое *ens*, не как специфически присущее предмету истории, а как психологически привходящее к нему, и этот фактор ни в коем случае уже не есть разум, а человеческие страсти. Форма, организующая людей в их столкновениях, следовательно, формальный признак исторического предмета, по Канту, суть отношения права, прежде всего государственного права и внешней политики, регулирующие взаимные отношения народов в достижении идеала этой политики: «вечного мира»^[733].

Усмотрев предмет истории в человеческих страстях и человеческой воле, Кант в силу общих предпосылок своей философии уже не мог найти для истории методологического основания в теоретической философии, т. е. в логике и онтологии, а относит ее к области практического разума, — опять-таки в силу своего общего учения, — разума, неспособного к конститутивной деятельности, а способного только к общему моральному и правовому руководству в человеческом поведении. Именно это перемещение методологической проблемы заставило Канта говорить только о формальной стороне исторического предмета и в ней искать априорной руководящей нити для философии истории. Таким образом, методологически Кант подходит к этой проблеме не со стороны эмпирической истории, как науки, а со стороны морально-юридических норм. Кант ушел в область морали, потому что его теоретическая философия не давала места для объяснения философии и науки истории, но их не может дать и практическая философия. В особенности же не могла дать

практическая философия самого Канта, оторванная от всякого «бытия», голос которого не имел ровно никакого значения к кантовской этике. П. И. Новгородцев справедливо оценивает в этом отношении значение «нормативного формализма» кантовской идеи категорического императива: «Цель истории осуществляется в обществе^[734], а не в отдельных лицах. Если в позднейшей обработке своих взглядов Кант не развил этой мысли, то причину этого надо искать в особой методе, которой он следовал в этике и философии права, – в этой методе нормативного формализма, для которой исторические разъяснения не имели значения»^[735]. Действительно, естественный мир природы не мог иметь значения для «изобретенного»^[736] мира свободы, история теряла все свои эмпирические корни, вернее даже, она терялась сама. В результате Кант не ухватил идеи *философии истории*, а указал только на новую «*точку зрения* на историю». Как существовали «точки зрения» на историю: нравственная, религиозная, религиозно-воспитательная^[737] и под., так Кант искал такой «точки зрения» в международной политике, – его идея философии истории есть «Идея философии истории в космополитическом отношении». Таким образом, не только в силу определения предмета, но и в силу методологического понимания истории, Кант вводил в философию истории чуждые ей моменты абстракции и психологизма. История или философия истории, имеющие в виду только одну реальную составную часть конкретного исторического целого, будут историями частными (история права, хозяйства, церкви и т. п.), но отнюдь не абстрактными; история становится абстрактной, – т. е. собственно перестает быть историей, а становится *системой*, хотя бы расположенной по хронологической схеме, – лишь только на само целое она смотрит с той или иной *субъективно* излюбленной «точки зрения». Поэтому «точка зрения» всегда есть вместе с тем принципиальное уничтожение объективного изучения истории и защита субъективности^[738].

От этого для Канта, потратившего столько усилий, чтобы показать «как возможна» не только математика и естествознание, но «как возможна природа» сама, необходимо было, раз все-таки поднимался вопрос об исторической закономерности, допустить *два* принципиально разных порядка закономерности для природы и для истории. «Хотя практические положения, – говорит он^[739], – являются видом представления, этим они не отличаются по содержанию от

теоретических положений, которые содержат возможность вещей и их определения, но только те положения являются практическими, которые рассматривают *свободу* под законом». Получается как бы игра словом «закон», основанная на эквивокации значений его. Но как бы ни оставался неясен смысл термина в его положительном применении, в отрицательном отношении ясно, что историческая закономерность, как область человеческой свободы, *не* является закономерностью естественного мира. Между тем определение науки вообще, как аподиктического знания именно законов природы, есть определение, которое предшествует всем методологическим выводам Канта. Научность истории им таким образом принципиально отвергается. Нельзя согласиться с общей оценкой кантовской философии истории, которую дает Трельч^[740], но нижеследующие его слова заключают в себе много истинного: «Душа кантовского учения есть направление на нормативное. Но это нормативное находит только теория познания, как установление полносильного (*giltig*) познания творческих, чистых, т. е. априорных, освобожденных от всякой психологической примеси, законов разума. Этим само собою дается отношение к психологическому – историческому. Это есть чистое фактическое и, – с точки зрения человеческого познания, – случайное, в котором дается материал ощущений так называемого внешнего опыта и единичная фактичность так называемого внутреннего опыта. И материя познания не только существует, но в связи со своими каузально обусловленными движениями оказывает также всяческое воздействие на побуждения и споспешествования или затруднения и препятствия, как Кант не раз показывал, как в своей философии истории, так и в своей антропологии, изображающей именно эти отношения. Стало быть, его нельзя ни в коем случае игнорировать, и он ни в коем случае не является неважным, но из него *не получается полносильного познания*. Последнее исходит только из чистого разума, из априорной необходимости, освобожденной от примеси чисто фактического. Отсюда исходит равнодушие ко всему психологическому и историческому... *Равнодушие к психологическому и историческому происходит, следовательно, из сокровеннейшего нутра самого метода*, именно того метода, который разрушал догматическую метафизику, ограничивая имманентную сознанию полносильность

пространством, временем и категориями, и обосновывал таким образом различие знания и веры».

7. Ясное дело, что при таких предусловиях можно говорить о закономерности исторического процесса только в *особом* смысле, которого сам Кант не допускает по отношению к природе. И, как мы видели, здесь, действительно, нужно говорить не столько о законах природы, сколько о законе долженствования, *implicite* заключающем в себе не только простое констатирование должного, как идеальной цели, но и соответствующую телеологическую оценку каждого момента пути в направлении к этому идеалу. Если же тем не менее этой цели приписывается какая бы то ни было объясняющая роль, то эта цель получает придаток «действия», хотя бы она сама относилась к еще ожидаемому концу процесса, как его конечная цель. Поэтому, чем больше Кант и его интерпретаторы подчеркивают неконститутивный характер практического разума, тем должно быть яснее, что история как наука и как философия не может иметь логического оправдания. Если для самой истории тем не менее априорно «изобретается» только идеал, то философия истории всецело должна быть априорной «точкой зрения», вследствие чего она должна, в конце концов, отождествиться либо с философией права, либо с философией религии и под., разумеется, опять-таки строяемых по принципам практического разума. Автономия практического разума у Канта означает, между прочим, отрицание всякой онтологической интерпретации конечного принципа, поэтому, если Кант и говорит о «конечных целях», *как если бы* они были присущи Природе и Провидению, то это у него лишено всякого онтологического смысла, и сама Природа, руководящая извне человеческой историей должна пониматься только как моральная идея. Но лишь только этой идее придается *здесь*, «злободневное» значение, она перестает принципиально отличаться от «регулируемых» ею марионеток, и исторический процесс с той или иной стороны *завершается*: прекращается история кукол и начинается история их директора. В эмпирической истории «довлеет дневи злоба его» и никаких конечных целей нет, не могут они быть привнесены и в философию истории из иного, «интеллигибельного» мира, – о них вообще нельзя говорить, если их не видно в сущности данного, т. е. для истории «бывшего». Но раз мы говорим о них, как закулисных деятелях истории, мы в них и должны видеть собственный предмет истории, а это значит одно из двух: или *настоящая* история есть только

злободневный кукольный театр или она *заканчивается* лишь только его руководитель побросал своих кукол в ящик, т. е. история начинается только тогда, когда зрители сообразили о существовании вершителя событий, происходящих на их глазах; если же неприемлемы оба члена этой дилеммы, то ясно, что дилемма неправильна, и или оба ее члена должны быть приняты и должно быть признано существование двух историй или ни один из них не может быть принят. Пока эта дилемма не будет устранена, она останется совершенно непреодолимой помехой для уразумения исторической методологии.

Очевидно для всякого, что она подлежит уничтожению, но сделать ясным из этого неприемлемость всей теории Канта не так легко, так как его разделение природы и свободы, призванное именно для того, чтобы разрешать все затруднения философии, чрезвычайно усложняет все его построение, и разве не кажется, что устранение названной дилеммы – только аргумент в пользу Канта же, когда он уводит свою *идею* в область интеллигибельного мира? Поэтому нужно видеть, что наша дилемма заключается в *другой*: в чем же дана конечная цель истории, в этике или политике? Кант прекрасно сознает эту дилемму, когда говорит о «конечной цели» истории, т. е. о *вечном мире*, но решает ее, – *не* применительно к истории, – по методу различения «формы» и «материи», которое имеет, понятно, только *вербальное* значение. «Для того, – говорит он, – чтобы привести к единству практическую философию самое с собою, необходимо прежде всего решить вопрос: следует ли начинать в проблемах практического разума с материального принципа его, с цели (как предмета произвола), или с формального, т. е. такого (основанного только на свободе во внешнем отношении), который гласит: “поступай так, что ты мог бы желать, чтобы твоя максима должна была стать общим законом (цель может быть какой угодно)”. – Без всякого сомнения, последний принцип должен предшествовать»^[741]. Но в применении к *истории*, не как процессу, а как *науке*, которая должна быть *методологически* представлена, что же является принципом закономерности? – конечная цель этики или конечная цель политики? Вот простой источник кантовских затруднений: он *спрашивает*, как возможна *философия* истории (resp. наука истории), а *отвечает*, как возможен исторический *процесс*. Это – не упрек Канту, это – простое констатирование его метода, в этом именно гениальность его субъективизма: субъект повелевает науке и

создает ее, наука создает свой предмет, природу и историю, через науку субъект повелевает природой и сам предписывает ей законы. В этом смысл всей теории познания, всего субъективизма. Кант только последователен. Итак, возможность исторического процесса есть не что иное, как его философия, но как мы знаем, его возможность есть свобода и «долженствование», – вопрос для нас только в том, откуда исходит это «долженствование», где оно записано, в этике или политике, не как метод *действия* истории, а как метод ее *изложения* и объяснения? Этот вопрос имеет смысл даже, если признать, что историю *писать* нужно так же, как делать, т. е. и тогда важно знать, чем руководиться – этикой или политикой?

И вот, если нужно руководиться этикой, т. е. если подвергать историю санкции лишенного конститутивных способностей практического разума, то нужно признать, что история не есть наука, как бы много и хорошо ни было написано историками. *Ненаучность* истории признает сам Кант. Если же нужно руководиться политикой, то она точно так же не наука: как в первом случае ей мешает быть наукой свобода, так в этом втором случае – произвол. Тут субъективность получается уже не в трансцендентальном, а в эмпирическом смысле.

Что же из этого следует? – могут сказать, – история и не есть наука, Кант совершенно прав! И мы к большему здесь не стремимся, мы хотим только показать, что отрицание истории как науки есть прямое следствие кантовских предпосылок: философия Канта – помеха *для тех*, кто думает, что возможна и есть история как наука и как философия; их убеждение, следовательно, может быть почерпнуто из другого источника, только не из философии и теории познания Канта.

Но это не все, что следует из сказанного, следует больше, – именно нет и такого процесса, который называется историей, если мы под историей не понимаем выполнения моральных и политических императивов. Тут дело не в произволе определения. Мы возвращаемся к нашей первоначальной дилемме, состоящей в том, что если предмет философии и науки истории, т. е. история, как процесс, состоит в осуществлении политического, следовательно, эмпирического идеала, то или история прекращается, как только осуществляется этот идеал, или тогда только и начинается настоящая история; или, конечно, получается две разных истории, два разных исторических процесса. У Канта этот идеал есть «вечный мир»: где же история, *до* него или *после* него? Этот вопрос можно задавать именно потому, что этот идеал есть

эмпирический, следовательно, вполне осуществимый идеал; если же и там, и там есть история, то что *общего* между ними? Оно, это общее, должно быть указано; и ясно, что если историей руководит политическая цель, то оно и должно быть указано в виде последней. Кант не только этого не делает, но самую возможность перехода «по ту сторону» *вечного мира* не должен допускать, потому что это у него, ведь *априорная руководящая нить*, а не эмпирическая соотносительность цели и средства, – этого не надо забывать. И Кант не прав не в том, что он утверждает априорный идеал, – в этом и есть задача философии: найти *его*, исходя из сущности исторического предмета, – а в том, что он принимает за этот идеал эмпирически осуществимую задачу. Тогда история (как процесс) должна быть понимаема вовсе не как развитие и тем более прогресс бесконечного приближения к идеалу, а как процесс, осуществляющийся в *данный* промежуток времени. Но это находится в явном противоречии с утверждением Канта, что человеческий род бесконечно прогрессирует и только асимптотически приближается к своей конечной цели, мало того само человечество только в смысле этого бесконечного развития и мыслимо, – отрицать это значит, другими словами, отрицать наличность человеческого *рода*.

Кажущаяся натяжка этого вывода исчезает у всякого, лишь только он сообразит, что в самом деле понятие *рода* есть понятие природы, а не этики или политики, а потому, естественно, что ограничение истории политикой есть не что иное, как отрицание факта, что носителем исторического процесса является человеческий *род*, по силе того соображения, что его носителем является *государство*. Но при таком понимании исторического процесса его ни в коем случае нельзя мыслить бесконечным, должен наступить момент, когда *род* человеческий будет продолжать существовать, а *история остановится*. Другими словами, государство не есть самоцель, для которой существует человеческий род, а потому и определение априорной руководящей идеи философии истории, как идеи политической, есть не что иное, как отрицание самой истории, как бесконечного развития человеческого рода. Кант говорит об асимптотическом приближении к цели, но здесь опять эквивокация: невозможность завершения исторического процесса как прогресса в направлении к политическому идеалу *вечного мира*, есть невозможность только *психологическая*, или, может быть, физическая, но не принципиальная. Очень хорошо сказал

Гердер, – указывая на ничтожность того понимания истории, где мы как правило предписываем Провидению собственную любовь к тому или иному предмету нашей культуры, – что это значило бы мгновению приписывать «неестественную вечность». «Неестественная вечность» политического идеала, как философско-исторического идеала, не есть дело нашей субъективной оценки, а есть результат методологически недопустимого гипостазирования цели сегодняшнего дня в идею, осуществляемую историей человеческого рода.

Самая возможность этой методологической ошибки заключается уже в *психологическом* истолковании «идеи», ибо идея, как разум и разумное основание, не может быть гипостазирована, по существу принадлежа к «ипостаси». Учение об «идеях» является может быть самым оригинальным и самым интересным из всего, что сказано Кантом. Это – единственный пункт, где он *превозмог* английский психологизм, и тем не менее его одностороннее истолкование идеи, как цели, как регулятива, не только показывает его родство с психологизмом, но оно именно побуждает смотреть на него, прежде всего как на завершителя английского эмпиризма, который, – как это часто бывает с «завершающими» известное течение учениями, – обнаружил и его недостаток. Но больше того, Кант старался исправить этот недостаток своим учением об идеях, которое, будучи негативистическим и скептическим, могло только, – как это и случилось, – сыграть роль переходящей ступени к новому положительному учению. Разорвав чувственность и рассудок, Кант оторвал от них и идеи, – все в аспекте психологического учения о способностях. Страсть Канта к дроблению, расчленению и дифференциации, самое психологию ставила в критическое положение, настоятельно вызвавшее к пересмотру ее теорий.

Это нас возвращает к высказанному уже мнению, что принципиальное расхождение Канта и Гердера в понимании философии истории есть только *следствие* противоположности их философских мировоззрений в целом. В этом сходятся, кажется, все интерпретаторы отношений Канта и Гердера. «Гердер и Кант, – констатирует проф. В. И. Герье, – сходясь между собою в признании прогресса, как факта, далеко расходились между собою в определении *источника* прогресса и *цели*, к которой он направлен. Это различие так существенно и важно потому, что за ним скрывается целая пропасть, разделяющая между собою два

мировоззрения и два метода в философии истории»^[742]. То же самое утверждает Зигель: «Глубочайший корень противоположности философско-исторических воззрений Канта и Гердера уходит в принципиально различную метафизическую почву, на которой стоят они оба»^[743]. Вопрос, следовательно, должен идти о *выборе*: или – или. Виндельбанд, впрочем, как будто допускает возможность примирения философско-исторических взглядов Канта и Гердера, – «но как это всегда бывает, – говорит он, – две точки зрения, которые собственно должны были бы дополнять друг друга, видели сперва лишь разделяющее их противоречие. Гердер применил к пониманию истории точку зрения естественного развития; Кант напирал на то, что суждение о прогрессе исторического развития возможно лишь при предположении цели и плана этого развития». Однако и Виндельбанд отмечает принципиальную непримиримость их общих философских позиций: «Во всяком случае более глубокое противоречие состояло в том, что лейбницеанец Гердер не мог признать пропасти между природой и нравственной волевой деятельностью, которую Кант не только допускал, но и применял к философии истории. Развиваемый Гердером в философии истории принцип, что человеческая культура и “человечество”, постепенно совершенствующееся в ней, должны рассматриваться, как законосообразно развившееся заключительное звено жизни природы, находился в неразрешимом в его глазах противоречии с основным учением Канта».

Но более остроумным нам кажется выход Кюнеманна^[744]. Он признает: «Трудно было бы найти большую противоположность между этими двумя образцами мысли. Выделим сейчас же тот пункт, в котором можно узнать нерв расхождения. Для Гердера последняя данность и исходный пункт всякой науки – великий, внедуховный, сам по себе пресуществующий факт, факт великого, покоящегося на вечных законах присутствия природы, которое мы воспроизводим в нашем духе. Для Канта нет нигде возможности выйти за пределы нашего духа, сознания. Вне наших представлений мы не знаем ровно ничего». Тем не менее Кант не считает необходимым создавать из этой противоположности дилемму, но только «объединение» этих противоположностей достигается у него не логическим путем. Утверждая, – *совершенно неосновательно*, – будто Гердер вооружается не против Канта, а против кантианцев, Кюнеманн заключает: «В

основном это была противоположность человека богатого эстетически – историческим образованием по отношению к априористической болтовне чуждых искусству и мировой истории молодцов, которые немножко подучившись кантовскому методу, обладали всей мудростью. Во всяком случае, Гердер – законченное выражение эстетически направленного немецкого образования того времени! Это приводит нас к признанию того, что жизненное дело Гердера все же не подлежит отрицанию. Мы высказываем пожелание для нашего философского образования не только логической ясности об основах знания, но и глубокого всеохватывающего понимания форм поэтического творчества, душевной и народной жизни, чем мы обязаны Гердеру. – Единство историко-эстетического духа и философского есть великий знак немецкого образования той эпохи». Такое «единство» Гердера с Кантом или с его «молодцами», конечно, вполне допустимо, но в отношении Гердера и Канта оно только подчеркивает их несогласуемую противоположность.

Мы привели эти мнения интерпретаторов отношения Гердера и Канта, чтобы опираясь на них, еще раз подчеркнуть те принципиальные основы кантовского мировоззрения, которые делали его философию неспособной к разрешению исторической проблемы. Так, Кюнеманн подчеркивает кантовский *феноменализм и субъективизм*, но как мы отмечали уже, действительно, историческая проблема, и прежде всего признание действительности исторического предмета, – сильнейшей аргумент против всякого феноменализма и всякого субъективизма. Методологически это особенно ясно, если вспомнить, что феноменализм вынужден искать опоры для науки прежде всего в *повторяющихся* явлениях, как бы дальше он ни изъяснял источник закономерности этого повторения, т. е. будет ли это «привычка» или «ассоциация» или «синтез апперцепции» и т. п. История имеет дело с неповторяющимся, непостоянным, случайным, или должна быть лишена своей специфичности (сведена к другим наукам, например, психологии, биологии) или должна быть выключена из ряда наук. Data истории должны быть кошмаром для всякого феноменализма, ибо на почве феноменализма никак нельзя понять ни того, как устанавливается реальность неповторяющегося и неповторимого, ни того, как прийти к реальному определению коллектива, не сводимого к простой сумме элементов восприятия. Но в особенности для Канта история является уничтожающим аргументом против его принципов, так как здесь не

только не может быть речи об «априорных синтетических суждениях», но, – что, может быть, еще важнее, – здесь ни с какой стороны не может быть приложен критерий истины в виде необходимости и общегодности суждений^[745].

Вслед за рационалистами, впрочем, Кант иногда повторяет, что история есть *cognitio ex datis*, но эти *data*, как мы видели, ему пришлось в конце концов подчинить моральному законодательству, так как и в самом деле «субъективная» история, т. е. *субъективная* в смысле Канта, трансцендентально-субъективная, есть *nonsens*, «страстность геометрического чертежа». И тут – вторая коренная черта кантовской философии, противоречащая идее философии и науки истории, – черта, которую выдвигает на первый план уже Виндельбанд, – разрыв между царством природы и царством свободы. Об этом мы говорили достаточно^[746].

Добавим со своей стороны, к названным чертам еще два момента: кантовский интеллектуализм и скептицизм, которые также идут вразрез со всякой философией, ищущей разрешения исторической проблемы. Разорвав чувственность и рассудок, Кант вынужден был искать их нового соединения в том синкретизме трансцендентальной эстетики и трансцендентальной аналитики, которая так смущает его современных последователей, стремящихся по-своему связать их в одно целое. Этот же разрыв обуславливал собою выделение «третьей способности», разума, также с особыми, несвязанными внутренне с чувственностью и рассудком функциями. Разрыв всех трех «способностей» достигается у Канта уже описанным нами уничтожением *ratio*. Интеллектуализм и есть рационализм без *ratio*. Внутреннее разумное основание замещается в нем своеобразной фикцией «логического основания». Ничего однако не может быть несообразнее, как построение истории по методу формально-логического отношения понятий. Интеллектуализм глубоко враждебен истории, но он верит в возможность интеллектуализирования всей действительности, и даже в этом видит свою задачу. Как бы интеллектуализм поэтому ни изъяснял смысл «идей», он не ведет обязательно к скептицизму. Соединение интеллектуализма со скептицизмом – специфическая черта кантовской философии. Область идей немошна в смысле конститутивном, и никакая мораль здесь не может спасти от скептицизма, и «вера», к которой приходится апеллировать Канту, есть не что иное, как лицевая

сторона скептицизма: вера всех оттенков, что обозначение знаков разной ценности на монетах, – на оборотной стороне один и тот же символ государственного казначейства.

Все эти черты кантианства, как в целом, так и каждая порознь, кажутся нам принципиально непримиримыми со смыслом *истории*, как проблемы конкретного знания. Поэтому мы решаемся утверждать, что кантианство *принципиально* враждебно историзму, как принципиально враждебно психологизму. Вот почему, если мы встречаем, невзирая на это, попытки психологически или исторически интерпретировать Канта, мы должны видеть в самом указании на психологизм и историзм в кантианстве *серьезный упрек* для этой философии, и если кантианство дает к этому повод, то это – крупный, неисправимый его недостаток. Разумеется, поскольку кантианство враждебно истории как науке, оно не могло задержать развития самой науки истории, ибо она идет своим самостоятельным путем. Но поскольку существует взаимодействие между различными областями знания и поскольку лучшие представители специальных наук всегда прислушивались к голосу философии и даже действуют в направлении той или иной современной философии, поскольку вообще историческая методология зависит от философских предпосылок, постольку кантианство было помехой и для науки истории.

8. Не случайно поэтому, что в самом конце XIX века в реставрированном кантианстве последней была поставлена историческая проблема и хотя она решалась столько же с помощью философии Фихте, сколько с помощью философии Канта, тем не менее и от Фихте здесь был взят дух Канта^[747]. Нельзя отказать этому решению в большом остроумии и в тонкости всего построения в целом и, во всяком случае, незабываемой заслугой этой новой постановки вопроса останется привлеченный им напряженный интерес к исторической проблеме. Оставляя до второго тома рассмотрение этого учения, здесь мы считаем полезным остановиться на том освещении, в котором выступает сам Кант, когда из него хотят сделать основу для развития философско-исторических идей. Здесь также своего рода «коперниканство», – это течение, можно сказать, *aus der Not macht eine Tugend*: самый большой упрек по своему адресу превращает в опорный пункт своей защиты, разрыв «природы» и «свободы» провозглашает величайшим достижением философии.

Так, уже Виндельбанд рассуждает^[748]: «Все учение Канта о государстве сводится к основной мысли, что государственная правовая жизнь должна состоять в устроении внешней совместной жизни людей согласно принципам нравственного разума. – Именно поэтому он вступает в самое резкое противоречие со всеми прежними теориями, всегда искавшими цели государства в направлении эвдемонизма, безразлично – принимали ли они за руководящую нить индивидуальное, или социальное благополучие. С этой точки зрения понимание истории у Канта получило большую глубину; и если не в выполнении, то в принципиальной постановке *философии истории*^[749] Кант оказал ей чрезвычайно важную услугу тем, что, опровергая односторонность натуралистического учения Гердера, он, со своей стороны, дополнил его более высокой точкой зрения. Кант также должен признать, что в истории дело идет о процессе, который естественно-необходимым образом обусловлен в своих отдельных стадиях, что, таким образом, принцип естественного развития есть единственный принцип, при помощи которого может быть познана связь между отдельными фактами. Но для него “философия истории” должна давать нечто большее, чем простое распутывание многосложной ткани, составляющей предмет истории. В истории развивается человек; а человек есть не только цвет мира чувственного, но также и член мира сверхчувственного. Поэтому развитие его должно быть рассматриваемо также и с точки зрения цели, составляющей основную категорию нравственного мира».

Предубеждение Виндельбанда – очевидно, оно состоит в том, будто излагать историю с точки зрения государства, т. е. с «точки зрения» политической, значит, уже писать «философию истории». Но даже, если согласиться, – хотя это весьма сомнительно, – что для государственного права является «большей глубиной» исходить из учения о нравственности, все же совершенно произвольно утверждение, что это есть «услуга» философии истории, и что это – «более высокая точка зрения». То, что Виндельбанд называет «односторонностью» учения Гердера есть просто методологическое требование: история как наука, *resp.* философия, должна быть построена *логически* и никак иначе. Прибавка этических, чуждых логике мотивов не есть «более высокая точка зрения» и не есть дополнение к точке зрения методологической, а есть внесение в науку

посторонних ей элементов. Дело здесь вовсе не в «натурализме»: сколько его можно найти у Гердера, это заслуживает логического порицания. Но почему? – Именно потому, что задача исторической методологии найти *специфическое* в методах истории, но именно поэтому же недопустимы и моменты этические. И не в «эвдемонизме» дело, – это также этическая теория и, как такая, не лучше и не хуже всех прочих этических теорий, – а именно в том, что всякое внесение морали в построение истории возвращает историю как науку *назад*, к той стадии ее развития, которую принято называть *прагматической* историей. В этом отношении уже простое и открытое признание «точки зрения» на историю, политической или иной, логически плодотворнее для истории как науки, чем возвращение к прагматизму.

Более утонченный характер этот этицизм принимает, когда понятие этической оценки обобщается до понятия ценности и оценки вообще, причем наряду с этим и логическому, как такому, начинают приписывать также значение «ценности». *Практический* характер такого истолкования Канта становится менее заметным, и самое сопоставление в одном ряду логики и этики уже перестает казаться столь нелепым и внутренне противоречивым. Но не следует только забывать происхождения этой «философии ценности» из кантовского дуализма, чтобы ясно видеть, что таким «обобщением» достигается только уточнение кантовского учения, но не устраняются принципиально с ним связанные апории. Интересный образчик такого истолкования кантовской философии истории дает Ласк^[750]. Ласк исходит не из Канта, а из Виндельбанда и Риккерта^[751], мысли которых только «иллюстрирует» некоторыми положениями из философии Канта. Основная же тенденция его состоит в том, чтобы показать, что именно интерпретация Канта в смысле этицизма создает благоприятную почву для построения философии истории, понимаемой в смысле философии культуры, и в частности «кантовская логика есть *единственное, неперемнное, и достаточное* предусловие, пусть не для совершенного определения исторического, как понятия, но во всяком случае для того, чтобы подметить некоторые необходимые элементы этого понятия»^[752].

Ласк говорит решительно. Но чтобы понять это, нужно иметь в виду, что понятие самой логики нужно брать в том «распространительном» значении, где устраняется твердая

методологическая грань между логикой и этикой, так как этика становится не чем иным, как логикой поведения или вообще практического разума, а логика становится этикой познания, resp. теоретического разума. Эта взаимная *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* достигает того, что *differentia generalis*^[753] обоих родов отходит на второй план, а знакомый уже нам кантовский дуализм методов, применительно к природе и применительно к свободе, выражается через *специфическое* противопоставление соответствующих методов. «Собственно значительное в философско-историческом деянии Канта получается лишь в указании на невыделенные самим Кантом соединительные нити, которые связывают его философско-исторические *ad hoc* написанные сочинения с основным принципом критицизма. Но последний состоит в дуализме объясняющего и выносящего оценки метода. Благодаря этому дуализму Кант закладывает новое основание и для философии истории»^[754]. Общие философские предпосылки, по мнению Ласка, дали Канту возможность получить понятие истории, заключающееся в том, что *история* есть культура в своем развитии, где под культурой разумеется не что иное, как совокупность ценностей. В установлении этого понятия Ласк видит *величие* кантовской философии истории, но в формальном ограничении его только общими абстрактными ценностями кантовской спекуляции – предел этого величия. «*Величие* Канта в том, что он выдвинул на первый план момент ценности для понятия истории, его *предел* – в ограничении формальными ценностями, в привычке выносить приговор единичному исключительно, как носителю ценностей *общего* порядка»^[755]. Недостаток Канта, другими словами, заключается в том, что для него индивидуальное остается чисто фактическим, только эмпирическим и, следовательно, лишенным ценности.

Может ли быть образовано индивидуальное понятие на почве некантовской логики, – вот, казалось бы, естественный и первый вопрос, – если только признать, что в истории философии и логики, действительно, не было попыток поставить проблем единичного и конкретного познания. Но Ласк, подобно своим учителям, Виндельбанду и Риккерту, охотно жертвует логикой, чтобы только остаться с Кантом, а потому, какой бы общий вид ни принимало их учение о ценностях, подлинным источником его всегда будет кантовское учение о практическом разуме. Из этого отказа от попытки

разрешить проблему исторического познания средствами чистой логики, вытекает у Ласка крайне несправедливое отношение к рационализму: рационализм будто бы игнорирует проблему иррационального и рационалистическая логика – главный источник неисторического образа мысли всей философии. Однако, это убеждение не имеет за собою иных оснований, кроме чисто вербальных противопоставлений «рационального» и «иррационального», «общего» и «единичного», и т. п. Но самое главное – это убеждение противоречит фактам истории философии.

Ласк прав, когда он говорит, что для Канта индивидуальное, как чисто фактическое, лишено ценности, т. е. Кант не видит в единичном проблемы для логики, но Ласк не прав, будто лейбнице-вольфовский рационализм^[756] не видел в единичном логической проблемы. Но далее Ласк утверждает: «Кантовский способ оценки (поэтому) никогда не сделается излишним благодаря другому способу, только именно для философии истории этот второй способ оказывает наилучшие услуги. И поэтому его величайшего и типического представителя, Гегеля, который в противоположной односторонности совершенно отвергает абстрактный способ оценки, следует рассматривать как преодолевшего кантовскую рационалистическую философию истории. С самого начала собственной спекуляции он выступает с горячей полемикой против отделения индифферентного по отношению ко всякой ценности материала и отчужденно противостоящей конкретному абстрактной общности в оценке. У него намечается намеренное полное примирение спекуляции и истории уже в задаче, которую он указывает философу истории: найти разум в истории, сколько он проникает даже единичное и самое малое»^[757]. Здесь опять игра словом «рациональность» и опять историческая несправедливость. Кант может быть назван рационалистом только в высшей степени в условном смысле, поскольку он приписывает хотя бы регулятивное значение, и то, практическому разуму, по отношению же к конститутивным функциям разума Кант – скептик и даже негативист. Напротив, Гегель – именно рационалист, как и Лейбниц, и Вольф, – Гегель не за Кантом, а вопреки Канту создает понятие философии истории. Разум для философии истории у Гегеля – необходимая предпосылка, равно как и *ratio*, как разумное основание мирового и исторического процесса. «Найти разум в истории», – это столь же проблема Гегеля, сколько, например, Гердера. Кант же искал

не «разума», а «плана природы», для него история не реализация разума, а достижение цели, и знание об историческом процессе для Канта строится не по специфическому предмету, а по нормам этики и права, поэтому наука истории для Канта не объясняющая наука, а оценивающая.

Вот почему мы и утверждаем, что собственно оценке в истории как науке не место. Провозглашение оценки, – не как неизбежного психологически *недостатка*, ибо история пишется *людьми* вкусов, симпатий, эпох, убеждений, а как *принципа*, – есть принципиальное же отрицание логики исторического знания. Оценка по существу не есть конститутивная черта знания, – вот это-то и следовало бы заимствовать от Канта! Однако возможен ведь и вопрос: не есть ли в самом деле вопрос о ценности и оценке *новая* логическая проблема? Не отказываемся ли мы сами от законного расширения логики, отвергая дар виндельбандовской школы? Собственно, как мы указывали, самая тенденция Ласка и других превратить этические оценки в общий логический метод, уже свидетельствует о том, что эти оценки и метод «вынесения приговоров» не имеют логически конститутивного значения, так как само происхождение его из кантовского дуализма природы и свободы указывает на его *логическую* незаконность. Даже при признании, что «культура» есть совокупность ценностей, непонятно, почему об этих ценностях наряду с «естественным» их изучением должно быть другое, которое также претендует на название *научного*? Ссылка на «индивидуальное» – ничтожна, – *логически*, потому что не показана принципиальная невозможность для логики разрешить эту проблему, а *исторически*, потому что игнорируется вся докантовская рационалистическая логика, где одного учения Хладениуса о коллективном предмете достаточно для того, чтобы прекратить разговоры об исключительно отвлеченном характере рационализма.

Но если даже признать *всерьез*, что «свобода» есть принадлежность интеллигибельного мира, то какое же может быть ей место в *науке*; свобода, как предмет науки, есть *естественное явление*, – и ее изучение должно подчиниться естественно-научной методологии. Кант не случайно подчеркивает, как мы видели, что речь идет не о метафизической свободе, а о свободной человеческой воле, участвующей в естественном процессе вещей и дел, но тогда непонятно еще раз, почему эмпирические предметы естественного мира зараз

должны подчиняться двум принципиально исключаящим друг друга методам? Всякое различие методов обусловлено различием предметов, а разные способы изучения одного предмета суть разные «точки зрения» на него, субъективные «подходы», а не логические методы. Поэтому правило методологии гласит: нужно исследовать предметы, как они даны, т. е. нужно разрешать все задачи *специфически* присущие *каждому* предмету. Сколько предметов, столько методов. Но даже если бы в результате оказалось, что у всех наук и у всего знания только один предмет и *один* метод, то все же приведенное правило методологии сохранило бы свою силу, ибо то, что получится в результате, не должно быть антиципировано как предпосылка. В нарушении этого правила этицизм совершенно сходится с натурализмом и логическим материализмом.

9. Философское оригинальное творчество XVII и XVIII веков имеет поистине исключительное значение для судьбы философии. В течение XVIII века твердо устанавливается новый *тип* философии, как были новы условия гражданской и общественной жизни, сложившейся в ту же пору, как были новы люди, создававшие эти условия. Прежде всего и внешне, и внутренне это – философия нового, освободившегося от церковной догматики сознания: философия теперь претендует решать проблемы даже богословские, тогда как прежде богословие решало и философские проблемы. Эта новая философия есть по преимуществу философия *светская*. Смешно было бы думать, что новая философия означает разрыв со всей исторической традицией, как нелепо было бы утверждать, что предшествующая ей философия, развивавшаяся под опекой богословия, не сохранила никаких традиций героической эпохи античной философии. От первых своих зачатков и по настоящий момент философия не только диалектически, но и исторически внутренне едина и непрерывна в своем движении. Вместе с тем понятно, что всякий решительный *новый* поворот философского движения прежде всего воображает, что он не оставит камня на камне в отжившем и силится самый фундамент философии заложить наново. По счастью все это происходит только в сфере воображения. Первые же попытки положительного построения показывают, что если бы в самом деле была произведена эта работа разрушения, то наново пришлось бы строить из тех же камней. Вот почему после всех громов и молний критических и отрицательных программ новой философии, она мало-помалу, – сперва стыдливо и с оговорками, а затем с собственным

сознанием и творческой волей, – обращается к своей настоящей и положительной работе. С благодарностью блудным сынам философии приходится, возвращаясь в отчий дом, признать, что он не был вовсе заброшен, и что остававшиеся в доме работники сохраняли его для более энергичных и более способных мастеров.

Философски своеобразное, что мы связываем с XVIII веком, носит одну общую черту, которая уже отмечалась некоторыми историками философии, и которая подсказывает дальнейшие характеристики этого периода в истории мысли, поскольку она квалифицируется исторически и философски не вполне определенным, но знакомым термином. Просвещение в целом сравнивается с эпохой софистики в древней Греции. Первый порыв освобождавшейся от богословского влияния философии носит на себе знакомую философии печать *протагореизма*. Конечно, Спиноза, Лейбниц, Вольф также идут по *новому* пути, но они не рвут с традицией. Речь идет о тех попытках философской реформы, которые начинают с *отказа* от традиции, и которые в увлечении критикой выбрасывают за борт чисто философскую собственность, только побывавшую в руках богословов. Так, новая отрицательная философия стремится выбросить понятие Бога, как первого основания, как первого движителя, как первопричину, и т. п.; вместе отвергается и необходимость онтологических начал первой философии, а равно подвергаются критике источники их познания. Чувственный мир, субъективное, собственное я, – все это суррогаты первых принципов традиционной философии.

При всякой попытке к философской реформе очень распространенным упреком по адресу философии является упрек в том, что ее представители не могут согласиться в понимании даже основных принципов. Не приходит в голову, что может быть это различие *понимания* не есть недостаток философии, а вызывается самим существом ее. И оказывается немного времени приходится ждать, как «новая» философия раскрывает такое же разнообразие *пониманий*. Характерной чертой *новой* философии является тот факт, что это разнообразие проистекает не только из личных особенностей ее представителей, но и из особенностей *национальных*. И чем самостоятельнее становится философия того или иного народа, чем больше она освобождается от влияния прежде высказавшихся представителей других народов, тем резче обнаруживаются ее национальные особенности. Преимущественно с Англией, Францией и

Германией приходится иметь дело историку мысли XVIII века и замечательна последовательность, с которой выступают их представители новой отрицательной философии, столь непохожие, хотя от всех их выводится за скобку, как общий множитель, протагореизм. *Локк*, *Кондильяк* и *Кант*, – врач, священник и профессор, – гувернеры графа Шефтсбери, герцога Пармского и графа Кейзерлинка, – таково начало *нового* отрицания.

Не меньше национального разнообразия можно заметить и в том возвращении к положительным философским традициям, которое, принимая во внимание первоначальную критику и отрицание, и следуя их «духу», отмечает собою начало нового творчества. Философия «здравого смысла» в Британии, «идеология» и спиритуализм во Франции, абсолютный идеализм в Германии, – таковы разные типы этого творчества.

Философия Фихте и Шеллинга, сколько она обнаруживает положительного в своем творчестве, разрушает не только критицизм Канта, но и самый смысл его работы, который в конечном счете был только разрушительным, но тем самым и Фихте и в особенности Шеллинг, восстанавливают прерванную Кантом традицию. Ни одна философия не бывает всецело отрицательной, и мы знаем, что сам Кант в «Критике способности суждения» ищет выходов из своего отрицания, но критика Канта в его Трансцендентальной диалектике была слишком радикальна. Самый простой выход состоял, естественно, в игнорировании именно Трансцендентальной диалектики. Но она так прочно входила в схему всей «Критики чистого разума», что с выпадением ее, распадалась и вся критика. Упорное и настойчивое желание Фихте найти в «едином принципе» скрепу распадавшихся частей, сходилось с увлечением Шеллинга в поисках такого же «единства». Усилия Фихте проложить путь к положительной философии при свете «Критики практического разума», как и стремление Шеллинга связать «единство» принципа с «Критикой способности суждения», поскольку ему чудилась здесь идея искусства и биение жизни, – и то и другое вытекало не только из разного мирочувствия их обоих, но было также внутренне и диалектически необходимым *концом* критицизма. Ничто так трудно не разрушается, как отрицание, – важен был только первый шаг, дальше наступает метафизический экстаз, упоение запретным: философия первой

половины XIX столетия в Германии разворачивается не как кантианство, а именно как шеллингианство^[758].

Кажется, нигде не сказывается так сильно гениальность Канта, как в его предвидении последствий своей работы, – оно показывает, как глубоко и всесторонне кенигсбергский профессор продумывал свои мысли. Или нужно принять все его построение, как оно вышло из рук творца, законченным и совершенным, или его работа – бесполезна. Кант был прав, не «самоуверенностью», а существом дела были подсказаны ему его слова уже в Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «В этой неизменности эта система, как я надеюсь, удержится и впредь». Понятно поэтому, что Кант мог только сердиться, когда видел, как на его глазах совершалось откровенное отречение от его *отрицания*, и должен был требовать, чтобы его учение понималось «во всяком случае по букве», а не «по духу», как он этого и требовал^[759]. Кант понимал лучше своих мнимых последователей, что получится из его учения, если его примут не «по букве», а станут развивать дальше «по духу». «Итальянская поговорка гласит: – заявляет он, – Боже, спаси нас от наших друзей, от наших врагов мы уж уберемся сами! Есть радушные, к нам благосклонные, но в выборе средств для споспешествования нашим намерениям превратно ведущие себя (неуклюжие), а иногда и неискренние, вероломные, замышляющие нашу гибель и все-таки при этом ведущие благосклонные речи (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*), так называемые друзья, от которых и от чьих расставленных сетей нельзя уберечься. Но несмотря на это критическая философия должна быть убеждена благодаря своему неукротимому стремлению к удовлетворению разума как в теоретическом, так и в морально практическом смысле, что ей не угрожает никакое изменение мнений, никакие поправки, ни какая-либо иначе образованная система; но система критики, покоящаяся на совершенно обеспеченном основании, установлена навсегда и неизбежна на все будущие времена для высшей цели человечества»^[760].

То, что Кант писал по адресу Фихте, еще в большей степени должно быть отнесено к Шеллингу, который неоднократно заявлял о необходимости считаться только с «духом» критицизма, а не с буквой кантовского учения. В замечании к одной из своих статей, например, он решительно заявляет: «В виду некоторых отзывов, которые я слышал о первых главах этой статьи, я считаю необходимым указать, что я

отнюдь не собирався ни переписывать того, что написал Кант, ни узнавать, чего собственно Кант *хотел* со своей философией, а только, чего он, *по моему пониманию, должен* был хотеть, если только в его философии есть внутренняя связь»^[761]. Правы были, я думаю, те, от кого Шеллинг слышал непонравившееся ему замечание: в интерпретации «духа» кантовской философии, он вел себя слишком свободно, и можно прямо утверждать, что уже в первых его произведениях не осталось ни буквы, ни духа Канта. Уже в первых своих работах Шеллинг опирается на Спинозу, Лейбница, Якоби, находя у них не только полезную для себя мысль или частность, но нередко обращаясь к ним за подкреплением собственных принципов. Как ни высоко он ценит Канта и новый поворот философии, исходивший от него, положительные принципы свои он берет не от Канта; напротив, самого Канта он исправляет по этим принципам.

Именно только на Шеллинге мы и имеем в виду здесь остановиться, так как вопрос об истории сразу привлекает к себе его внимание^[762], и решение этого вопроса складывалось у Шеллинга независимо от Фихте^[763]. Собственно законченное представление о Шеллинге можно получить только, рассмотрев его «Систему трансцендентального идеализма» и его «Лекции о методе академического изучения». Обычно так и оценивают философию истории Шеллинга, т. е. принимая во внимание *все* им высказанное по этому вопросу. Но наша цель состоит только в том, чтобы показать *первый шаг*, характеризующий направление, в котором пытается решить историческую проблему послекантовская философия; с него же мы начнем и вторую часть наших исследований.

Мне кажется необходимым здесь же, хотя бы кратко, затронуть этот вопрос, чтобы сразу подчеркнуть свое мнение, радикально расходящееся с распространенным в некоторых философских кругах убеждением, будто философия истории немецкого идеализма вырастает на почве кантовского критицизма. Но *post hoc* не есть *propter hoc*! Напротив, с первых шагов Шеллинг, – а он первый из идеалистов поднял вопрос об истории, – уклоняется от Канта; еще больше – романтизм; еще больше – Гегель. Шеллинг ставит вопрос о Философии истории впервые в «Общем обзоре новейшей философской литературы», помещенном им в «Философском журнале» в 1797 и 1798 годах; статья о Возможности философии истории следовала

непосредственно за его Статьями к изъяснению идеализма наукоучения, которые в свою очередь составляли развитие некоторых тем, затронутых Шеллингом уже в его «Философских письмах об догматизме и критицизме» (1795). Таким образом, все эти работы проникнуты одним духом и даже одной мыслью, и могут осветить нам вопрос о *первом положительном* шаге новой философии^[764].

Иногда Канту ставят в особую заслугу то обстоятельство, что он сделал попытку восстановить подлинный, платоновский смысл термина «идея» и таким образом способствовал устранению той неопределенности в употреблении этого термина, которая господствовала в философии XVIII века. У самого Канта этот термин приобретает, хотя и далеко не платоновское значение, но некоторыми сторонами все же соприкасается с последним, поскольку у Платона, во всяком случае, *идея* присуще и регулятивное значение. И поскольку речь идет о терминах, *как словах*, Кант бесспорно вносил своим распределением не только твердый порядок в терминологию^[765], но вместе с тем с пользой для философии противодействовал укоренению термина английской философии, *idea*, обозначавшего простое «представление», а не продукт *разумного* усмотрения. Но если посмотреть на дело по существу, то окажется, 1, что ограничение «идеи» разумно-регулятивной функцией совершено Кантом произвольно и вопреки традициям положительной философии, 2, что поэтому «заслуга» Канта не простирается дальше распределения *слов*, так как *значение* термина «идея» в философии XVIII века, именно в рационалистической философии *не было утеряно*, а напротив, поддерживалось очень настоятельно. Кант этого не заметил, и по очень простой причине, потому что значение платоновской идеи, *как предмета непосредственного разумного, через Ratio, усмотрения, сохранилось в том самом понятии ratio*, которое Кант устранял уже в своей докритической философии^[766]. Для его же критической философии понятие идеи, как регулятивного принципа, является коронным понятием.

Положительный сдвиг с кантовского негативизма прежде всего должен выразиться в новом утверждении конститутивного значения идеи. Шеллинг обнаружил поистине философский гений, *начав* с этого утверждения. Но тем самым он создает новую по сравнению с Кантом почву для философии и методологии истории. Гольдффридрих^[767]

совершенно правильно отмечает эту разницу между Кантом и Шеллингом: «Кант исходил из противоречия между произволом в частности и планомерностью в целом, и опосредствовал его регулятивно благодаря введению идеи в субъективном смысле, как методологического средства исторического построения. Шеллинг обнаруживает ту же противоположность. Но кантовское разрешение через посредство идеи становится у него из регулятивного конститутивным». Как же это произошло?

Камнем преткновения для всех серьезных сторонников кантовской философии, как и источником ее критики со стороны противников, являлась пресловутая «вещь в себе». Она именно вводила столь нестерпимый для Фихте и Шеллинга дуализм, на преодоление которого и направляются прежде всего их крайние усилия. Установление «единого принципа» философии стало ближайшей и настоящей потребностью философии, как ее понимали Фихте и Шеллинг. И Шеллинг только воспользовался готовой мыслью рационализма, именно его учением о *ratio*, когда признал, что раз *все обусловлено*, то принцип, начало этого всего, можно найти только в том, что *безусловно*, т. е. в том, что может быть разумным основанием для всего, но само уже не имеет дальнейшего основания. «Нет положения, – утверждает Шеллинг, – по своей природе лишённого в большей степени основания, чем положение, которое утверждает абсолютное в человеческом знании. Именно потому, что оно утверждает абсолютное, для него самого нельзя уже привести никакого основания»^[768]. Смысл кантовской критики состоял в том, что источником всякого синтеза у него было не разумное основание, а деятельность трансцендентальной апперцепции или трансцендентального я. Связь Шеллинга с Кантом в том и оказывается, что это я ставится им на первых порах на место рационалистического Бога, как первого принципа, но уже с самого начала обнаруживается и отступление Шеллинга от Канта, когда это я из «условия возможности» априорных синтетических суждений превращается в Абсолютное, т. е. само я наделяется атрибутами разумного основания. Безусловное, как разумное начало, – это уже голос Спинозы и Лейбница, – есть источник необходимости, но само оно – *свобода*. *Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione*, утверждал именно Лейбниц^[769]. Понятие свободы у Шеллинга, таким образом, с самого начала есть понятие метафизическое и

конститутивное, ибо свобода есть не что иное, как разумное основание^[770].

Другой вопрос, – состоятельно ли рассуждение Шеллинга, и в какой мере оно правильно, но, очевидно, что при таких принципах нельзя удержать той философии истории, которую мы встретили у Канта, где закономерность исторического процесса создавалась «планом» природы, а свобода понималась не как свобода безусловного, а как свобода человеческой воли. Коренное различие, которое и дает нам право утверждать, что именно у Шеллинга начинается новый, поворотный пункт в философском и методологическом решении исторической проблемы! Наиболее остроумное, что было сказано по этому вопросу теми, кто хочет видеть в Шеллинге развитие кантовских идей, а не их «снятие», принадлежит Мелису. По его толкованию, в политически-прагматическом и психологическом изображении всемирной истории, которое мы находим у Канта, нужно видеть только «экзотерическую» сторону кантовского учения^[771]. «С этой интерпретацией философии истории Канта, с односторонним подчеркиванием того, что в ней только экзотерично, Шеллинг, конечно, никоим образом не мог отдать должное великой мысли своего предшественника». Может быть, это так, – но ведь для непосвященных в тайны кантианской магии экзотерическая сторона кантовского учения есть вещь недоступная и, вообще говоря, даже неинтересная ни для кого, кроме членов самого «братства»... В частности Шеллинг определенно заявлял, что ему неинтересно, чего «*хотел*» Кант, а важно только, к чему его принципы логически «*принуждали*». Удивительно, как Мелис не замечает, что они «*принуждали*» к *новому* отношению к исторической проблеме, иному, чем отношение Канта, когда он сам пишет, – хотя и включая в это признание смягчающие оговорки, – нижеследующие слова: «В философии истории свобода вовлекается Кантом до известной степени во временной процесс развития, тогда как рядом с этим *sub specie aeternitatis* стоит интеллигибельный акт свободы, конституирующий метафизический характер отдельной индивидуальности. Этот интеллигибельный акт свободы, как такой, остался одинаково неплодотворным как для кантовской философии истории, так и для этики, тогда как в философии Шеллинга он приобрел первенствующее значение»^[772]. Но ведь в этом вся суть, и

ясно, что утешающее различие экзотерического и эзотерического кантианства дела не меняет.

Факт, что эмпирическая свобода воли человека, как это имеет место у Канта, и абсолютная свобода безусловного, к которой устремляется Шеллинг, лежат в принципиально различных областях, – приобретает особенное значение, когда оказывается, что для постижения этой «свободы» мы нуждаемся в особом источнике познания. И самое замечательное, что этот источник есть *отвергнутая Кантом* столь решительно, как нелепость, *интеллектуальная интуиция*.

По Мелису, и в этом оказывается виноват Кант^[773]: «Кантовская априорная конструкция истории немало способствовала тому, чтобы побудить его последователей к метафизическим спекуляциям. Знание мирового плана, которое предпосылала эта конструкция, не могло быть приобретено средствами простого рассудка, философия нуждалась для этого в органе, который обеспечивал бы ей возможность проникнуть в сокровеннейшую сущность вещей и этот орган философия нашла в интеллектуальной интуиции. <...> Вместо того, чтобы исследовать в смысле теории познания на основе категориальных отношений и отнесения к ценности, ставят историю на метафизический базис». Не есть ли это уже совершенно эзотерическое толкование Канта, раз вопрос поднимается о *ценностях*? И все-таки выходит Шеллинг отступился от Канта! Но Мелис совершенно не прав, если думает, что интеллектуальная интуиция вводится Шеллингом для познания «мирового плана», – означает ли это знакомство с «намерениями природы» или с ценностями «долженствования». Не Кант дал повод к «метафизическим спекуляциям» и введению интеллектуальной интуиции для познания абсолютного, а это есть простое восстановление традиций положительной философии. Это – только плохое знание и непонимание рационализма, когда думают, будто рационализм есть теория, стремящаяся познать вселенную с помощью одного лишь рассудка с его исключительно логическими функциями, т. е. с помощью чисто аналитического образования понятий и выводов, как чисто логического и формального перехода от положения к положению. Шеллинг изучал историю философии не по Бруксеру, и источником его учения об интеллектуальной интуиции было учение *Спинозы*, как оно изложено у самого Спинозы. То кантовское, – и то

через Фихте, – что сюда было внесено Шеллингом, состояло только в перенесении разумного основания рационалистов из Бога в я. Впоследствии, как известно, Шеллинг искупил и этот грех субъективного идеализма.

Шеллинг убежден, что сам Спиноза почерпнул свою интеллектуальную интуицию из самосозерцания^[774]. Это толкование неосновательно в том отношении, что оно превратило бы рационализм Спинозы в спиритуализм! Намеренно ли или ненамеренно здесь допущена Шеллингом ошибка, совершенно неважно, важно только: в отношении Спинозы, что Шеллинг мог, действительно, найти в нем опору для рационализма и для учения об интеллектуальной интуиции, но не для субъективизма, а в отношении Канта, что Шеллинг идет таким образом не только против буквы, но прямо против *духа* кантовского учения. Только один раз Кант выступает на защиту духа своего учения, – это в своем «Опровержении идеализма», и, как не трудно видеть, здесь, действительно, речь идет о существенном для кантовской философии моменте. Шеллинг явно идет против кантовского утверждения и примыкает к той формулировке декартовского «проблематического идеализма», которая, по Канту, выражается одним утверждением: «Я есмь»^[775].

10. Что же такое интеллектуальная интуиция по Шеллингу? Нам присуща, говорит он^[776], чудесная способность в смене времени проникать к своему я, обнаженному от всего внешнего, и таким образом созерцать вечное в форме неизменности. Эта потенция есть интимнейший, подлиннейший опыт, от которого единственно зависит все, что мы знаем и чему верим о сверхчувственном мире. «Эта интуиция прежде всего убеждает нас в том, что что-то в собственном смысле *есть*, тогда как все прочее только *является*». От чувственной интуиции эта интуиция отличается тем, что проистекает только из *свободы*, и неведома тому, кто, находясь под властью объектов, едва доходит до сознания. Но и для лишенных свободы самосозерцания доступно некоторое приближение к ней, некоторое чутье или углубление (Tiefsinn), само ускользающее от сознания и раскрытия, – Якоби описал такое состояние. «“От опытов”, от непосредственных опытов должно исходить все наше знание: это – истина, высказанная уже многими философами, которым для полной истины не доставало только выяснения вида этой интеллектуальной интуиции. Конечно, от

опыта должно исходить наше знание, – но так как всякий направленный на объект опыт опосредствуется каким-нибудь другим опытом, – от *непосредственного* опыта в самом узком смысле слова, т. е. опыта самочинного и независимого от всякой объективной причинности. Только этот принцип – интуиция и опыт – может вдохнуть жизнь в мертвую, неодушевленную систему; даже самые отвлеченные понятия, которыми играет наше познание, связаны с некоторым опытом, который направлен на жизнь и конкретное бытие».

Учение Шеллинга об интеллектуальной интуиции по существу означало принципиальное отречение от Канта, хотя Шеллинг продолжал утверждать, что он действует «в духе» критической философии. В то же время это было явное возвращение к рационализму. Об этом свидетельствует не только прямое указание Шеллинга на Спинозу. Достаточно вспомнить, что дух рационализма, даже в его школьном вольфовском выражении, ни в чем так не сказывается, как в определении разума, как способности непосредственного усмотрения связи истин, восходящих к их первому «самостоятельному» основанию^[777]. Пусть Абсолютное называется у Шеллинга до поры до времени Я, а не Богом, но Абсолютное, как *causa immanens* есть вещь безусловно иного порядка и иного философского узрения, чем Абсолютное, которое можно толковать только как «моральную идею», и роль которого сводится только к тому, чтобы дать нам критерии для «оценок», вместо того, чтобы служить конститутивным принципом самой действительности. Таким образом, интеллектуальная интуиция, действительно, не была ни «отнесением к ценности», ни выражением категориального отношения, – по сравнению с кантовской философией она была *новым* принципом.

В Письмах о догматизме и критицизме Шеллинг очень удачно формулирует разницу между догматизмом и критицизмом^[778]: «Вы никогда не могли понять, как могут навязывать догматизму утверждение, что вообще не существует синтетических суждений. Вы давно уже знаете, что обе системы были несогласны не в вопросе: существуют ли вообще синтетические суждения, но в вопросе, идущем гораздо дальше: где лежит принцип того единства, которое выражается в синтетическом суждении». Этот принцип рационализм видел в разумном основании, имеющем предметное «объективное» значение, критицизм – в синтетической деятельности субъекта познания.

Формально Шеллинг также ставит я на место Бога, но находя в я Абсолютное, последнее основание, само не имеющее основания иначе, как в себе же, он тем самым находит в нем Бога и возвращается к рационализму^[779], который восходит в конце концов к платонизму.

Уже в «Статьях к уяснению идеализма наукоучения» Шеллинг вводит новое понятие, которое характеризует его понимание я, вовсе не как гносеологического субъекта, это понятие – дух^[780]. Дух, по Шеллингу, есть то, что является только *своим собственным* объектом. «Дух должен быть объектом *для самого себя*, однако постольку он не есть объект *первоначально*, а есть абсолютный субъект, для которого *все* (и он сам) является *объектом*»^[781]. В связи с такой интерпретацией «субъекта», resp. объекта, для Шеллинга возникает идея нового решения старой проблемы об отношении «бесконечного» и «конечного». Является дух конечным или бесконечным? Как *объект* он должен быть конечен, но так как он не является объектом *первоначально*, то по своей природе он не может быть конечен. В нем заключается самое первоначальное *объединение бесконечного и конечного*, – что само уже составляет определение духа. Та самая интеллектуальная интуиция, которая дает нам постигнуть в одном общее и частное, единое и многое, раскрывает нам и это объединение бесконечного и конечного^[782]. Таким образом, открывается путь для нового разрешения старой антиномии. При этом, разумеется, и на область конечного, на область *исторического* в самом собственном смысле слова, должен пролиться новый свет. Из «Писем о догматизме» мы можем увидеть, что направление, в котором движется мысль Шеллинга, действительно, должно для проблемы истории представлять особенный интерес^[783].

Главное дело всякой философии, говорит здесь Шеллинг, состоит в решении проблемы конкретного существования, «присутствия» (Daseyn) мира. Но поскольку философия исходит от «бесконечного», как она может прийти к «конечному»? Это – проблема *всякой* философии, но решение ее возможно, по мнению Шеллинга, только *одно*, и это решение дано Спинозой: такого перехода нет. Это – единственное возможное решение, хотя различные философские системы могут давать ему различные толкования. Но тут Шеллинг и высказывает мысль, которая само собою выдвигает на первый план вопрос об истории: «Философия, правда, не может перейти от

бесконечного к конечному, но она может переходить обратно, от конечного к бесконечному». Поскольку такой вопрос может быть признан одним из основных вопросов философии, постольку уже утверждается принципиальное место *философии истории*, так как этот вопрос и есть ее собственный вопрос.

В цитированных «Статьях» Шеллинг сам утверждает^[784]: «Все действия духа направляются на то, чтобы *представить бесконечное в конечном*. Цель всех этих действий – *самосознание*, и история этих действий есть не что иное, как *история самосознания*». Но «история самосознания» или лежит в области принципов, тогда это есть чистое описание сознания или «феноменология», или это есть история осуществления разума в действительности^[785], тогда это – *философия истории*. Между тем Шеллинг в своем «Обзоре», заканчивающем эти статьи прямо утверждает, что «*философия истории невозможна*». Как это понимать?^[786]

В своих рассуждениях о возможности философии истории^[787] Шеллинг исходит из мысли, что если бы математический *метод* стал методом всеобщим – при каковом условии было бы достигнуто совершенство всех научных знаний, – то всякий *эмпиризм* в науках должен был бы исчезнуть. Отсюда естественный вопрос: вся ли область опыта или только часть, и какая именно, входит в состав науки *κατ' ἐξοχήν*? К области опыта относят, с одной стороны, *природу*, с другой стороны, *историю*; это деление соответствует делению на теоретическую и практическую философию; следовательно, *должна быть философия природы и философия истории*. Шеллинг, таким образом, принимает кантовское деление. Но спрашивается, входит история в состав науки *κατ' ἐξοχήν* или по терминологии Канта можно было бы сказать: в состав «собственно науки»? Другими словами: «возможна ли философия истории»? Шеллинг предпринимает попытку ответить на этот вопрос, и замечает по этому поводу, что он не знает ни одной сколько-нибудь глубокой критики *возможности* философии истории. Между тем само только что указанное разделение взято Шеллингом от Канта, и Кант в девятом положении своей «Идеи» заявлял уже, что философия истории возможна.

Забегая несколько вперед, мы можем пролить свет на отношение Шеллинга к Канту в этом пункте. Именно в «Лекциях о методе академического изучения»^[788] (1803) Шеллинг прямо указывает, что

его не удовлетворяет в кантовском понимании истории. Прагматическая цель истории, говорит он, исключает универсальность и ограничивает предмет. Поучающая цель требует правильной и эмпирически обоснованной связи событий, просвещающей *рассудок*, но, если к этому нет иных добавлений, оставляющей *разум* неудовлетворенным. «И кантовский план истории в космополитическом смысле имеет в виду лишь рассудочную закономерность истории в целом, которую Кант только ищет выше, именно в общей необходимости природы, благодаря чему возникает из войны мир в конечном счете даже вечный, а из многих других заблуждений возникает, наконец, истинный правопорядок. Но этот план природы сам есть только эмпирическое отражение истинной необходимости, равно как и цель упорядоченной таким образом истории должна бы называться не столько *eine weltbürgerliche*, сколько *eine bürgerliche*, именно – изобразить переход человечества к спокойным взаимным сношениям, промыслу и торговле, а это, в свою очередь, как высшие плоды человеческой жизни и ее напряжения». И Шеллинг приходит к заключению, которое мы пока оставим без рассмотрения, что просто эмпирическая связь событий всегда прагматична, а история в своей высшей идее должна быть независима и освобождена от всякого субъективного отношения, и вообще эмпирическая точка зрения не может быть высшей точкой зрения исторического изложения. Мы обратим внимание только на то, что Шеллинга не удовлетворяет, 1, кантовский прагматизм, который в широком смысле есть не что иное, как привнесение для истории целей *извне*, и который не может удовлетворить требований, предъявляемых к истории со стороны *разума*; 2, кантовское сужение задач истории поставлением ей ограниченных *эмпирических* целей политики; 3, кантовское привнесение «субъективного отношения», т. е. *оценок*. Как раз все специфически кантовские черты, от которых рационализм отчасти сумел быть свободным с самого начала, отчасти шаг за шагом освобождал себя, как от психологистических привнесений «здорового смысла».

11. Что же предлагает Шеллинг? Мы видели, что Мелис, на протяжении всей своей книжки говорящий о «ценностях» у Шеллинга, тем не менее однажды констатировал, что Шеллинг, как и его время «вместо того, чтобы исследовать историю в смысле теории познания на основе категориальных отношений и отнесений к ценности, ставили

историю на метафизический базис»^[789]. Назовем принципы Шеллинга «метафизическим базисом», какое за этим *словом* скрывается содержание?

На свой вопрос о возможности философии истории Шеллинг отвечает, как уже указано, отрицательно. Доказать это можно, по его мнению, анализом понятия истории: нет ли в этом понятии признака, который противоречит такому сочетанию, как «философия истории»? История, как познание того, что совершается, имеет предметом не *устойчивое и пребывающее, а изменяющееся, движущееся во времени*. Как легко видеть, это определение слишком широко, чтобы указать специфичность истории, но это есть то самое определение, из которого исходил и рационализм. Но спецификация, вносимая рационализмом, сразу переходила к названию *человека* в качестве предмета истории, чем, как выше не раз уже было отмечено, сразу вносилась в определение *гипотеза*, именно подсказывалось *психологическое объяснение* там, где требовалось прежде всего *логическое* указание предмета. У Хладениуса мы уже встретили более общее определение, где говорилось о «моральном существе», но и это определение не было строго логическим, так как предполагало некоторое *истолкование* исторического процесса, как социального процесса. Квалификация предмета истории, как коллективного предмета, была более методологическим шагом вперед, но, как мы видели, и к этому понятию рационализм подходил не со стороны логики, а преимущественно со стороны конкретного содержания, а опыт теории коллективного предмета, предложенный Хладениусом опять-таки простирался на предмет истории в широком смысле, и Хладениус не нашел методологического перехода от него к специфической истории. Наконец, специфическое определение Канта, где истории отводилась область свободной воли человека, страдало не только психологизмом в указанном смысле, но прямо делало историю главой психологии, что методологически вело бы к вопиющей нелепости, если бы сам Кант не подставил тотчас другого, как правильно заметил Шеллинг, «эмпирического» истолкования ее задач в смысле выполнения некоторого политического плана.

Шеллинг идет совершенно *новым* путем, что и дало нам право сказать^[790], что с него начинается новая эра в философском и методологическом отношении к истории. Самый путь Шеллинга есть

путь *методологический*. Если история есть познание того, что совершается, то история есть наука о природе, ибо «*природа* есть совокупность всего совершающегося». Наиболее элементарным движением мысли было бы предположить, – как это иногда делается в современной логике, – что «природу» просто можно изучать «различными методами» или подходить к ней с «разных точек зрения», тогда получается противопоставление наук естественных и исторических или генерализующих и индивидуализующих, и т. п. Шеллинг однако ищет основания для методологического различения наук в самом предмете и его существенных свойствах. «Не всякое событие в природе, – говорит он, – есть событие *исторического рода*». Правда, в анналы истории попадают такие события, как землетрясения, наводнения, и т. п., но, 1, эти события рассматриваются в истории не как *явления* (Erscheinungen) природы, а как *случаи* (Erfolge), касающиеся людей, 2, события в природе попадают в историю только благодаря невежеству людей, – повседневные события в нее не попадают, а когда метеоры или кометы выступают в качестве вестников несчастий, то это происходит только потому, что их появления еще не умеют научно объяснить. «Итак: *события, периодически планомерное повторение которых замечено, не относятся к истории, даже если не подмечено правило этого повторения* (так как его предполагают); тем более если оно подмечено! Обращение звезд, их периодическое появление и т. п. только до тех пор составляют *историю* для человека, пока он не замечает их планомерности; если бы он мог их вполне предопределить, истории неба уже не было бы, – так затмения солнца, появление некоторых комет уже не составляют истории... *Что можно априорно различать, что совершается по необходимым законам, не есть объект истории: и обратно, что составляет объект истории, то не должно вычисляться априорно*»^[791].

Это определение получено из анализа самого предмета, но остается не только формальным и потому все еще слишком широким, если иметь в виду историю как конкретную осуществленную науку, но сверх того оно отрицательно. Хотя здесь есть как бы положительное указание на то, что история изучает единичное, как единичное, но пока мы не имеем раскрытия того, как из самой сущности предмета вытекает, что он может вычисляться априорно или, обратно, по существу иначе не может узнаваться, как апостериорно, мы вправе

считать, что это определение остается *отрицательным*. Оно, точно так же, как философия рационализма, *оставляет место* для истории, но еще не определяет ее предмета и метода в их специфичности. Неопределенность такого заключения сказывается прежде всего в том, что все-таки остается сомнение: не является ли история, действительно, только продуктом нашего невежества? Быть может, с развитием наших знаний, окажется, что всякое явление природы, как бы ни казалось оно «непредвиденным» и не «планомерным», в конце концов, удастся подвести под некоторый закон? Это сомнение может быть устранено только указанием того признака исторического предмета, который показал бы, что перед нами есть предметы, по существу не подлежащие априорному исчислению, *абсолютно* ему не подлежащие.

Если держаться по-прежнему понятия «природы», как совокупности явлений, т. е. понятия, из которого мы исходили, то мы сразу попадаем на целый ряд затруднений. Прежде всего эта «совокупность явлений» выступает перед нами именно как совокупность постоянно *повторяющихся* явлений. Если здесь и остается место для истории, не только как продукта нашего невежества, то все же возникает вопрос, какое право мы имеем превращать исторические *остатки* устанавливающего законы естествознания в *предмет* истории как науки, поскольку мы под этим предметом непременно разумеем нечто в себе единое, внутренне связанное и цельное? С другой стороны, вовсе не трудно указать предмет, к существу которого относилась бы *абсолютная* непредвидимость его проявлений, – это предмет, к существу которого относится *свобода*. Между тем явления природы мы характеризуем неизменно, как явления *необходимые*. Необходимость и свобода выступают тут, как два рода причинности, принципиально издавна различаемых. Рассуждения Шеллинга, к которым мы переходим, в силу сказанных трудностей, особенно заслуживают внимания, и в них мы находим нечто новое по сравнению с рационализмом.

Он признает, что если бы мы даже достигли того, что возвели бы естественную *историю* в естественную *систему*, все-таки оставалось бы место для *естественной истории*. В истолковании последней допустимы две идеи: или все отдельные организации суть только различные ступени развития одной и той же организации, или они сводятся к небольшому числу первоначальных видов, разновидностями которой они являются. В обоих случаях мы приходим к «естественной

истории в собственном смысле слова». В первом случае мы представляем себе природу в ее свободе развития некоторой первоначальной организации во всех возможных направлениях; во втором случае нужно было бы допустить некоторый общий первообраз для всех организаций, различные виды которых должны рассматриваться как отклонения от этого первоначального *оригинала*, но и здесь нам пришлось бы рассматривать природу как бы (*gleichsam*) в *свободе* (что не означает еще отсутствия закономерности), поскольку все ее продукты были бы отклонением от некоторого идеала. Общий вывод гласит: *«История вообще есть только там, где имеет место некоторый идеал, и где имеют место бесконечно-многообразные отклонения от него в частностях, но полное совпадение с ним в целом; положение, из которого так же непосредственно ясно, что история возможна только о существах, носящих характер рода; поэтому мы единственно также из этого положения можем вывести право представлять человеческий род в истории как одно целое».*

Здесь мы не получили открыто выраженного определения специфически исторического, хотя оно уже ясно, и мы к нему сильно приблизились, произведя разделение, которое до сих пор остается для многих неясным, но которое действительно показывает историю в новом методологическом свете. Смысл рассуждений Шеллинга мы видим в следующем.

Идея *развития*, столь глубоко проникавшая философию Лейбница и усвоенная всем рационализмом, была перенесена и в сферу философии истории, как, например, и в особенности, у Гердера. Для последнего история *κατ' ἐξοχήν* была прежде всего «продолжением» естественной истории. Шеллинг делает попытку провести грань между естественной историей и историей в собственном смысле, но не путем изъятия истории из ведения логики и подчинения ее этике, и не путем внесения в нее оценок, а путем методологического разграничения понятий. Идея развития или идея эволюции имеет место в естественном мире, но это – *история* только условно, это «как бы» свобода. Обратно, значит, история *не* есть естественное развитие и эволюция^[792]. Существенная разница между тем и другим обнаруживается в том, что *предмет истории* нельзя рассматривать как «верхнюю ступень» в том прогрессирующем ряде организаций, который так ясно был показан Лейбницем, но в то же время это не есть

принципиально иной мир. Вся суть именно в том, что предмет истории есть «род»^[793], и *поэтому* история не может быть высшей ступенью развивающихся организаций. Это есть предмет, *поэтому*, *sui generis*, – до такой степени, что когда к миру природы мы подходим со стороны рассмотрения его как «одного целого», следовательно, прежде всего *конкретно*, то мы и здесь встречаем «как бы» историю, именно развитие.

В целом эти мысли Шеллинга – достойное завершение рационализма, но и новая эпоха в философском понимании истории: *род как предмет – новый предмет, не входящий в ряд лейбницевского развития*, не «высшая ступень» органического развития, а нечто *sui generis*, а потому он требует особой логики и особой методологии для своего изучения и изложения, – методы «органической эволюции» не выражают особых черт исторической методологии, так как эволюция только «как бы» история. Мысль Шеллинга отличается от рационализма тем, что в рационализме «общественное» состояние человека рассматривалось просто как *высшая* стадия «естественного» состояния, и, таким образом, история человеческого рода могла быть «продолжением» естественной истории; у Шеллинга же эта «непрерывность», напротив, в том, что «род» есть «предмет» наряду с другими. Только Хладениус подходил к этой мысли со своей теорией коллективного предмета, и даже в своем определении «морального существа» подходил к определению предмета специфической истории. С другой стороны, Кант также видел носителя истории в роде, но для него это была совокупность «свободных человеческих волей», и «род», как предмет, у него вырывался из определений логики. Шеллинг сумел соединить «естественность» предмета истории с его специфичностью. В чем же эта специфичность, т. е. в чем тот подлинный, свой *собственный* признак истории, который отличает ее от естественной истории?

Свобода, усматриваемая в естественной истории, есть только *видимость* свободы, ибо история эта есть только «как бы» свобода. Если и не абсолютно, то относительно все же возможно усмотреть направления ее «свободной деятельности», как априорно необходимые. «История в единственном, самом истинном смысле только там имеет место, где *абсолютно*, т. е. для всякой степени познания, *невозможно* априорно определить направления свободной деятельности». Отсюда

получается следующих два положения: 1, *То, что не прогрессивно, не есть объект истории*, – прогрессивно, т. е. именно не кругообразно, не механически. Поэтому животное не может иметь истории, так как оно не может выйти из круга своих действий, оно навсегда останется тем, что оно есть; то, чем оно будет, предугазано ему законом механизма. Людям их история не предписана, а делается ими; особенный признак человека в том, что его история, хотя и *должна* быть планомерной в практическом смысле, однако не может быть таковой в теоретическом смысле. Не может быть также истории «животного рода», так как здесь «род» не прогрессирует, всякий отдельный индивид *в совершенстве* выражает понятие рода, всякий индивид реализует его идеал. У человечества есть традиция, идущая от поколения к поколению, постоянное строительство на фундаменте, заложенном прежними поколениями, и т. д. – 2, *Где механизм, там нет истории, и обратно, где история, нет механизма*. Часы не могут иметь истории. – Оба эти положения объединяются в третьем: *О чем возможна априорная теория, о том невозможна история, и обратно, только то, для чего нет априорной теории, имеет свою историю*. «Следовательно, если у человека есть история (a posteriori), то только потому, что у него ее нет (a priori); словом, потому, что он свою историю не приносит с собою, а сам только ее создает». Шеллинг кончает свою статью некоторыми выводами, которые он сам называет «пояснениями», изложенными очень спешно и скомкано. Главного, чего мы вправе были бы теперь ожидать от него, раскрытия смысла «свободы», как предмета собственной истории, он *здесь* так и не дает. Общее его заключение – ответ на поставленный им вопрос: «Итак, если человек может иметь историю только постольку, поскольку она не определяется априорно, то отсюда также следует, что априорная история заключает в себе противоречие, и, – если *философия истории тождественна априорной науке истории*, – что *философия истории невозможна*».

12. Все эти выводы и разъяснения Шеллинга могут нас удовлетворить в методологическом отношении уже в меньшей степени, чем рассмотренные выше его определения. Общее его заключение, указанное «третье положение», как резюме, оказывается беднее содержанием, чем можно было бы ожидать после разъяснений Шеллинга о значении «развития» и «рода», как «единого целого». Это положение только констатирует, что область истории есть область исключительно *апостериорной* теории, как теории, не дающей

предвидения; но в таком виде он только повторяет то, что уже признавалось со времени Вольфа. Два первых положения, выражающих в сущности одну мысль, точно также не вносят нового, а в некоторых отношениях вызывают даже возражения. Понятие «прогресса» само по себе дает немного. Методологически весьма существенно знать, что следует *разуметь* под прогрессом, – в конце концов, этим только и определяется методологическое значение того или иного философского толкования этого понятия. Понятие «прогресса», как было уже разъяснено, может быть истолковано двояко: либо это есть совершенствование, определяемое некоторой *заданной целью*, всегда «внешней» по отношению к рассматриваемому процессу, и составляющей критерий для оценки степени совершенствования, либо это есть раскрытие и осуществление некоторых потенций, заложенных в развивающейся вещи, всегда «внутренних» ей, мерой развития которых служит идея полной реализации этих потенций; разумеется, и здесь можно внести некоторую «внешнюю» цель или план, ведущий также к системе оценок прогресса, но это привнесение не вызывается существом дела и по необходимости носит гетерогенный характер. В первом случае речь идет о *выполнении* некоторого «долженствования», во втором – о *реализации* в «естественном» развитии. Идея «совершенствования» была одной из излюбленных идей рационализма, но, например, у Гердера она получила строго объективное истолкование в смысле раскрытия сущности человечества, состоящей прежде всего в его разумности. Напротив, у Канта мы нашли перенесение моральных оценок, принимавших в историческом процессе эмпирический (политический) характер, и полученных не путем анализа сущности исторического предмета, а путем внешнего присоединения к нему, как некоторого подлежащего выполнению «плана». Точка зрения Шеллинга пока выяснена не достаточно, но ясно, что он еще находится под сильным влиянием кантовских идей.

Наконец, в-третьих, изложение Шеллинга осталось незаконченным еще в одном главнейшем пункте. Общее определение истории у него то же, что в рационализме, но он сделал серьезный и прямой шаг в направлении спецификации этого определения, высказав мысль, которая должна оказаться в высшей степени плодотворной, но ее-то он и не довел до конца. Род есть коллектив, – это было осознано и до Шеллинга, но человеческий род Шеллинг отличает, между прочим, от животного рода (*die Thierheit oder das Thiergeschlecht überhaupt*),

отмечая, что человеческому роду присущ особый признак «организации», создающей в нем преемственность поколений, традиции и пр. Особое значение традиции и преемства также выдвигалось уже, например, Вегелином, тем же Гердером и др. Но Шеллинг впервые здесь подчеркнул, что есть *какое-то* принципиальное различие между животным родом и человеческим, которое обуславливает наличие такого рода качеств, существенных для истории^[794]. Логически и предметно это означает, что в то время как мы, подходя к коллективному понятию животного, рассматриваем его единичные экземпляры просто *как экземпляры*, в человеческом роде мы видим в единичных элементах – *индивиды, как части органического или организованного целого*. В сущности и Гердер чувствовал это, и потому не понимал смысла кантовских рецензий, но и для Гердера осталось неясным, что *здесь* лежит специфическая особенность именно «человечества», требующая своего *методологического* уяснения. Однако почему же человеческий род *не* есть собрание экземпляров? Ответа Шеллинг не дает. Под влиянием Канта он мог прийти к «морали», под влиянием рационализма к «разуму» («гуманности» Гердера), но его собственный ответ впереди^[795].

То, что здесь дано Шеллингом, ценно главным образом методологически: для *истории* не только «остается место» и история не только есть философская история, а она еще должна приобрести свое логическое обоснование, особое и специфическое. Философия рационализма слишком увлекалась самой философией истории и отошла от чисто методологических проблем логики исторического знания. Со времени Хладениуса она в этом отношении мало подвинулась вперед: вопросы чистой логики и методологии для нее остаются вопросами второстепенными и побочными. Под влиянием развития самой науки истории и господствовавших «просветительных» интересов века центр внимания все более переносится от логической формы к обработке самого содержания. И хотя последнее дает немало для уяснения методологических вопросов истории и смысла исторической проблемы, как проблемы философской, тем не менее только Шеллинг возвращает нас к чисто теоретическому анализу этой проблемы. Кант внес в проблему новые, но чуждые мотивы, и его отношение к истории должно было или остаться простым эпизодом в истории вопроса или послужить помехой для его правильного решения.

Большая заслуга Шеллинга в том, что он, *несмотря* на влияние Канта^[796], нашел к ней также логический путь, и таким образом не дал оборваться рационалистической традиции. Согласно его собственному пониманию предмета истории, он сыграл в этом вопросе *историческую* роль.

Его истолкование всей «практической» философии уже предначертало ему путь. Поставить на место немощных идей Канта с неопределенными предписаниями «долженствования» по адресу «свободой человеческой воли» идеи осуществляющейся абсолютной свободы, – уже означало восстановление разума, и как творческой силы, и как ипостаси самой осуществляющейся по внутренним разумным основаниям свободы. Носителем свободы в истории призван быть разум, воплощенный в *suī generis* предмете естественного мира, в человеческом роде, не как верхней ступени для «естественного человека», а как конкретной всеобщности организованного целого. Само понятие рода получается у Шеллинга строго методологически, не из психологического представления о «человеке», а из анализа сущности предмета, подлежащего «апостериорному», абсолютно неопределимому априорно, «непредвидимому» изучению. У человека только есть история, потому что у него нет истории! История как процесс и предмет не есть «развитие», которое само только *quasi*-история, а есть *история*, т. е. процесс, который *не* предопределен, *не* имеет заранее и извне данного плана^[797]. Человек сам делает историю и *произвол есть бог истории*^[798]. Если Шеллинг тем не менее, – или на этом основании, – говорил, что философия истории невозможна, то это только значит, что он недостаточно ясно еще видел «свободу», как абсолютный объект, как разумное в случайном, – не видел, на наш взгляд, потому что ее и не видно с чисто субъективной установки Канта. Но ровно в такой степени, в какой Шеллинг освобождался от кантовского субъективизма, он приближался к идее философии истории.

Гердер понимал философию истории слишком широко, в нее у него входила и история нашей земли, и история всей вселенной. Это была история природы плюс история духа, где сам дух выступал и биологически, и психологически, и метафизически. Одно единое, однако, проникало его философско-историческое построение – гуманность и разум, как ее *essentia*. Кант этого не понимал: для него

философия истории сводилась к *системе моральных ценностей*, осуществляемых по заданному плану «природы», наделенной для этого случая *провиденциальными* атрибутами^[799]. Шеллинг углубляет и по новому осмысливает старую идею, что история только там, где *единичное*, где нет механизма и повторения, и обратно, где начинаются *законы* природы, — прекращается история, — он отказывается, следовательно, от философской истории, сильнее выделяя методологическое отношение философии и истории. Это означает *отделение* философии истории от философской истории и требование более серьезного отношения к истории, как науке со своей логикой. Эта логика есть логика апостериорного^[800], как того требовал и рационализм. Но тотчас оказывается, что история как наука направлена не на всякое апостериорное^[801], следовательно, возникает нужда в новом углублении и осмыслении методологических проблем истории. Человечество, человеческий род фигурирует и у него как предмет истории, и Шеллинг дает ему ближайшее логическое определение, говоря о конкретном или «едином целом», но если бы на этом методология остановилась, она может быть оправдала бы методологически *всеобщую* историю, и все-таки перед логикой оставались бы в полной неприкосновенности все методологические вопросы исторической науки, поскольку она имеет своим предметом не только «род», но каждую *часть* его, поскольку наука история не есть только «всеобщая» или «универсальная» история.

Возвращаясь еще раз к основному вопросу и ответу статьи Шеллинга, мы прежде всего подчеркнем, что невзирая на кантовскую форму вопроса и ответа, по содержанию статья проникнута духом рационализма, и в его направлении, и на его фундаменте воздвигаются главные аргументы Шеллинга. Самый ответ *формально* есть ответ рационалистический, в котором формальное отрицание возможности философии *истории* тесно связано с признанием факта существования истории: априорная история только потому и «невозможна», что история по своему существу апостериорна. Но это, скорее, недостаточно широкий взгляд на философию, чем недостаточное понимание истории, как науки, и ее метода. В самом деле, объект философии, по Шеллингу, *действительный мир*, — можно ли философии отказаться от рассмотрения апостериорного в нем по *своим* методам и со *своими* приемами? Разве философское и априорное

тождественны, и разве не может быть апостериорной философии? А самое главное, как мы приходим к априорному? Припомним, что рассуждения Шеллинга начинаются с указания на математический метод, как на метод создающий науку *κατ' ἐξοχήν*, но что такое априорное в математике? Даже Кант допускал наличие в математике интуиции, и пространство и время для него были *априорными* интуициями. Правда, здесь лежит, может быть, самый большой из высказанных Кантом парадоксов, – эти интуиции были у него *чувственными* интуициями. Но с другой стороны, Шеллинг как раз в учении об интуиции свел всю кантовскую критику к нулю. И мы у него находим замечательное разъяснение *априорного*^[802].

«У нас есть, – говорит он, – способность *свободно* повторять действия духа в интуиции и различать в ней необходимое от случайного. Без этого различения все наше познание было бы исключительно *эмпирическим*. Следовательно, *способность априорных понятий* есть то, что дает нам возможность выйти из состояния слепой интуиции. Но эти понятия сами суть не что иное, как первоначальные *интуиции* (*Anschauungsweisen*) духа». Итак, совершенно ясно, что «априорные понятия» конституируются нами на основе априорной интуиции, возникающей *по поводу* интуиции эмпирической. Шеллинг называет этот способ «образования» априорных понятий «абстрагированием». Но если такова природа «априорного», то остается совершенно непонятным, почему не быть философии истории, как «априорной истории»? Более того, поскольку философия есть область априорного в смысле исследования и описания (*ἱστορία*) идеально интуитивного, постольку историческое в ней играет роль *принципов* и начал. «История» сознания есть содержание «первой философии». Таким образом философия в основном сама становится *исторической* философией. И если до Шеллинга *философия истории* все же была философией, то теперь подготавливается момент, когда Гегель может сказать, что философия истории есть сама «*история*»^[803].

Приложение 1

Объявление о назначении диспута:

Защита диссертации

Сегодня назначен в 1 час дня в новом здании Московского университета публичный диспут, на котором магистрант Густав Шпет будет защищать диссертацию под заглавием «История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I. Материалы», написанную им для получения степени магистра философии (Русские ведомости. 1916. № 106. 9 мая (понедельник). С. 2).

Заметка о состоявшемся диспуте:

Диспут Г. Г. Шпета

Вчера в университете состоялся диспут Г. Г. Шпета. В качестве диссертации была представлена книга: «История как проблема логики. Часть I. Материалы». В краткой речи перед диспутом диссертант подчеркнул, что он стоит на почве положительной философии, ведущей свое начало от Платона и имеющей своим предметом конкретное цельное знание, а не отрицательной, наиболее сейчас распространенной, самым ярким представителем которой является Кант. У нас традиции положительной философии живы в учениях Юркевича, Влад. Соловьева, кн. С. Н. Трубецкого, Л. М. Лопатина.

Выступивший первым официальным оппонентом Г. И. Челпанов является и ближайшим учителем диссертанта. Он высказал свою радость, что может теперь и сам поучиться у своего ученика. За работой его он признает чрезвычайно большое значение, и его возражения, довольно существенные, касались преимущественно подробностей работы: невыдержанности плана, излишних подробностей, пропусков, неясностей и т. п. Многого ждали от встречи философа-диссертанта со вторым оппонентом, историком Р. Ю. Виппером, но эти ожидания не вполне оправдались. Оппонент свои возражения направлял главным образом с точки зрения исторической разработки материалов, диссертант же стоял на почве философской обработки понятий. Часто не хватало общего языка. Но крупный интерес работы был признан и этим оппонентом. Третий официальный оппонент, В. Ф. Эрн, сделал ряд замечаний, подчеркнув свою высокую оценку работы диссертанта. Неофициальным оппонентом выступил В. Н. Ивановский. В определении факультета были указаны недостатки работы, те же, что и проф. Челпановым, и подчеркнута и важность и новизна темы, и самостоятельность мышления, и смелость открытого примыкания к рационализму. Защиту диссертации декан назвал блестящей. Присуждение искомой степени магистра было встречено дружными аплодисментами. Диспут затянулся до 9-ти часов вечера (Русские ведомости. 1916. № 107. 10 мая (вторник). С. 4).

Приложение 2

Тезисы к диссертации Г. Шпета

«История как проблема логики. Часть I»

1. Господствующая в наше время философия есть философия отрицательная, она не дает благоприятных условий для разрешения исторической проблемы.

2. История как эмпирическая наука, а равным образом и философия истории имеют свой предмет в процессах действительности; историка занята методами исследования в науке, а логика и методология истории – методами научного изложения.

3. Методологически полезно выделить в качестве переходной стадии от прагматической истории к истории научной стадию истории философской, непосредственно переходящей, с одной стороны, в науку историю, с другой стороны, в философию истории.

4. Характеристика XVIII века как века «неисторического» предвзята и не соответствует фактам.

5. Французское Просвещение дает примеры «философской истории», по крайней мере, по замыслу.

6. Эмпиризм не мог дать оснований для решения логической проблемы истории, так как сам эмпиризм есть проблема в широком смысле историческая.

7. Рационализм Вольфа ставил в общем виде проблему исторического познания как проблему познания единичного.

8. Более частную и точную форму проблема исторического познания находит у Хладениуса, который не только отделяет единичное от опытного в узком смысле, но ищет, кроме того, логически специфического объяснения для исторического процесса.

9. Principium rationis лейбнице-вольфовской философии не следует отождествлять ни с *pr. causae*, ни с *pr. cognoscendi*.

10. У Канта теряется рационалистическое значение термина *ratio*.

11. На почве рационализма возникает ряд опытов не только «философской истории», но и прямо логической рефлексии над

методологическими проблемами истории.

12. Гердеровская философия истории в своих принципиальных основах тесно примыкает к докантовскому рационализму.

13. Кантовская идея философии истории обозначает прямой отказ от теоретического обоснования исторической методологии, так как философия истории у Канта опирается на принципы практической философии.

14. Шеллинг открывает новую эпоху в теоретическом понимании исторической проблемы, восстанавливая теоретический принципиальный анализ ее, но не отождествляя задач исторической науки с задачами математического естествознания.

По определению Историко-филологического факультета Императорского московского университета печатать разрешается.

26 апреля 1916 года.

Декан А. Грушка.

*Т-во Типографии А. И. Мамонтова. Москва,
Филипповский пер., 11.*

Приложение 3

**Густав Шпет. История как проблема логики.
Критические и методологические
исследования. Часть I. Материалы. М., 1916. С.
VIII+476
(Автореферат)**

Термин «история» обозначает прежде всего некоторый реальный процесс действительного мира, а затем также познание этого процесса и изложение этого знания в форме науки. Изложение нашего знания о реальном историческом процессе есть эмпирическая история; интерпретация этого процесса с точки зрения его идеального единства и смысла есть философия истории. Уяснение и анализ тех приемов, с помощью которых историк приходит к установлению исторических фактов, т. е. в узком смысле «теория исторического познания», как теория исследования, проверки, критики, интерпретации, может составить особую вспомогательную для истории техническую дисциплину, как учение о методах исторического исследования, которую можно было бы назвать методикой истории или, – чтобы избежать смешения с методикой преподавания истории, – эвристикой или, наконец, специальным именем: историкой. Анализ и изучение методов научного изложения есть задача методологии истории, т. е. задача логическая; опираясь на принципиальный и онтологический анализ исторического предмета, логика или методология истории разрешает такие проблемы, как проблема образования исторических понятий, вопросы о классификации и определениях в истории, об исторических объяснениях и теориях, об историческом описании, и т. п.

Методология или логика исторической науки не представляет собою в настоящее время законченной и вполне оформившейся дисциплины. Поэтому для ее построения мы нуждаемся прежде всего в собирании, обозрении и критической проверке того, что сделано для этой науки до сих пор; другими словами, для этой цели мы прежде всего должны собрать накопившийся в течение времени материал. Вопросы исторической методологии живо трактуются последние десятилетия, но в общей научной работе материал для этого

подготавливается с тех пор, как начала организоваться сама история в строгую науку. Этот материал есть рефлексия о методах исторического изложения со стороны представителей как эмпирической истории, так и философии истории. Размышления философов об истории ценны потому, что в силу исторической и принципиальной близости философии и логики именно философы неизбежно должны были связывать эту частную проблему как с современной им логикой, так и со всей системой философии. Разумеется, философски настроенные, подготовленные или просто философски одаренные представители эмпирической истории всегда действовали в том же направлении и дают теперь нам не менее богатый, а иногда и более ценный в силу своей конкретности материал.

Одним из наиболее интересных и важных моментов, доставляющих нужные нам материалы, является момент зарождения современной научной истории. Таким моментом является XVIII век, в частности эпоха Просвещения. Распространенное мнение о «неисторичности» и даже «антиисторичности» этой эпохи поэтому неверно или в лучшем случае крайне односторонне. Это мнение основано не на изучении фактов, а представляет собою вывод из также односторонних и часто предвзятых характеристик философии XVIII века, в частности рационализма, который будто бы представляет почву неблагоприятную для уразумения и уяснения смысла и духа исторического метода. Опровергнуть это мнение не составляет труда путем простого указания и названия соответствующих фактов, и это есть прямая задача историографии, выполняемая уже некоторыми современными историографами (Фютер). Но историография, будучи в высшей степени важной вспомогательной дисциплиной для науки истории, преследует свои собственные цели, состоящие в том, чтобы ознакомить историка с историей его науки главным образом со стороны успехов и прогресса последней в сфере ее содержания. Для полного методологического освещения вопроса требуется также специальный анализ, который вскрывал бы внутреннюю связь в развитии методов науки, – в особенности сознательной рефлексии о них, – и соответствующих философских принципов. В силу этого простое собирание материалов с самого начала уже требует также философско-критической обработки.

Изучение положения вопроса в XVIII веке наводит на мысль, что для лучшего понимания перехода от прагматической к научно-

объяснительной истории методологически полезно допустить между ними некоторую переходную стадию, которую удобно обозначить именем философской истории. Философская история представляет собою попытку осмыслить историческое изложение с некоторой «точки зрения», объединяющей историю в одно целое и освещающей ее с точки зрения одного принципа. Впоследствии по большей части такой принцип оказывается или односторонним или внешним для исторического процесса, и он заменяется построением объяснительной гипотезы научной истории или внутренне образующей и осуществляющейся в мировом процессе идей философии истории. Философская история является, таким образом, моментом, где разветвляются пути эмпирической научной истории и философии истории. Но философская история также включает в себе ростки таких методов, как метод сравнительный в собственном смысле и подобные, зародыши некоторых других наук, вроде динамической социологии, а равным образом зачатки и приложения исторического метода к специальным объектам права, языка и т. д.

Предвестие такой философской истории можно видеть уже в идее «истории наук и искусств» Бэкона, каковая идея весьма привлекала внимание французских просветителей и нашла свое осуществление в понимании истории как прогресса и успехов человеческого разума. Если предположить, что эта идея у Бэкона была не случайной, а была органически связана с его «философией», то разве только в том отношении, что интерес в широком смысле к эмпирическому включал в себя и историческую проблему. Вообще бэконовский эмпиризм не мог быть благоприятным философским основанием для уяснения исторической методологии, потому что сколько в этом эмпиризме было философского, оно сводилось к идее объяснения процессов действительности как процессов, управляемых чисто механическими «формами», где конечным идеалом представляется объяснение в определениях материалистической метафизики. Что касается «новой логики» Бэкона, то она прежде всего не была даже логикой, а была эвристикой, а затем, как опыт обоснования логики на эмпиризме, она заключала в себе естественно возникающее таким образом противоречие и просто уничтожалась, когда последовательно осуществленный в английской философии эмпиризм привел к феноменализму. Желая быть философией, основанной на естественно-научном опыте, бэконовский эмпиризм не оставил даже

методологической проблемы этого опыта, тем более он не был в состоянии поставить и понять проблему «опыта исторического».

Единственный пример применения бэконизма к решению методологической проблемы истории встречается у Болингброка. Однако Болингброка большинство исследователей считает защитником и идеологом только прагматической истории, и при самом благоприятном для Болингброка толковании у него можно найти лишь слабые зародыши перехода к философской истории. Французское Просвещение философски больше опирается на картезианство, чем на Бэкона, и в английском эмпиризме обращается преимущественно к Локку, а не к Бэкону. Первого представителя философского отношения к истории можно видеть в Монтескье, но считать, как иногда делают, его провозвестником исторического метода, значит, суживать значение этого метода; если даже согласиться с писателями-юристами, что Монтескье – провозвестник так называемого исторического метода в праве, все же это не дает оснований считать его в числе родоначальников современного понимания исторической науки и ее специфического метода; нельзя, однако, отрицать роли Монтескье в развитии исторической науки, поскольку он является выразителем применения метода сравнительного. Вольтер скорее является представителем новой, «философской истории», поскольку он делает опыт обозрения ее «с точки зрения» развития нравов. У Руссо недостает осуществления его идеи, но сама идея, с которой можно было бы изобразить историю по единому плану и как единый процесс, у него была; а в своем понятии коллективной воли он ближе подводит нас к специфическому определению предмета истории. Наконец, Тюрго ярко и с исключительным талантом намечает план философской истории «с точки зрения» успехов разума, что потом пытается осуществить Кондорсе, и что приводит к новым идеям Конта. Д'Аламбер хочет логически оправдать и осмыслить ту же мысль, но бэконовская «логика» и сенсуалистическая психология не дают для него надежных точек опоры; его Discours остается также только подготовлением к позитивизму Конта.

Рационализм лейбнице-вольфовской философии, послуживший основанием немецкого Просвещения, напротив того, будучи тесно связан с логикой, ясно ставил проблему опыта и вплотную подошел к проблеме исторического метода. Внимательное изучение Вольфа обнаруживает, что хотя сам Вольф не чувствовал важности и смысла

исторической проблемы, но его рационализм по существу был благоприятен, по крайней мере, для постановки ее, и хотя Вольф до этого не дошел, тем не менее он оставил в своей системе для этой проблемы определенное место. Для того чтобы уяснить смысл вольфовского учения, необходимо решительно отказаться от представления о рационализме как об узко-рассудочной формальной системе, чуждой какого бы то ни было движения мысли вне рамок школьной логики. Понятие «разума», *ratio*, является плодотворнейшей идеей этой философии, где это понятие является основным и гносеологически как идея непосредственного усмотрения идеальных истин и онтологически, как идея разумного основания, определяющего не только истины идеального порядка, но и истины опыта, в том числе исторического опыта. Примером развития идей Вольфа в этом последнем направлении служит *Allgemeine Geschichtswissenschaft* Хладениуса (1752). Хладениус или Хладни (Хладный) ясно проводит идею методологии коллективного предмета, специфичности объекта истории и ее методологических объяснений.

Вместе с оживлением интереса во вторую половину XVIII века к философии Лейбница вольфианство теряет свой по преимуществу школьный характер, идеи лейбнице-вольфовской философии выступают в более подвижных и живых формах, и благотворное влияние их на осознание исторической методологии начинает сказываться все яснее. Появляется целый ряд опытов, начиная с Изелина, философской истории с разных «точек зрения», и методологические проблемы все более приковывают к себе внимание историков и философов. Интересен в особенности Вегелин с его размышлениями по поводу философии истории, где новые методологические идеи находят более осязательные и конкретные применения. Но исключительное значение не только для философии истории, но и для методологии должно признать за «Идеями» Гердера.

Зачисление Гердера в ряды противников рационализма и сторонников так называемой «философии чувства», хотя и оправдывает некоторые историко-философские схемы, но само не оправдывается существом дела. В существенном Гердер скорее продолжатель дела рационалистов, последователь не только Лейбница, но и Спинозы. Методологически наиболее ценным у Гердера является стремление видеть в истории закономерность того же порядка и значения, что и в природе; для него исторический процесс прежде всего есть

«продолжение» природного процесса. Ratio рационалистов приобретает здесь конкретную форму разумности как «гуманности», истинным носителем которой является коллективный предмет, человеческий род. Настаивая на причинной определяемости исторического процесса и отводя, следовательно, причинному объяснению первенствующее значение, Гердер не отрицает целесообразности в историческом развитии, и следовательно, методологического значения телеологии. Но он решительный противник понимания цели как извне предложенного к осуществлению «плана», который будто бы выполняется человечеством в его историческом развитии. В этом смысле Гердер прежде всего горячо восстает против Канта с его пониманием исторического процесса, как политического процесса, выполняющего космополитические задачи «вечного мира». Методологически кантовская позиция не может быть оправдана, так как его отнесение истории к области «практического разума» не только тем самым наперед лишает историю теоретического основания, но и вносит в нее методологически недопустимые, посторонние для логической конструкции науки этические и прагматические оценки. Здесь Кант – не шаг вперед в методологии истории, а шаг назад – к прагматической истории. Теоретический же идеал науки, по Канту, как идеал математического естествознания, грозит новым отрицанием научности истории с ее единичным и конкретным предметом, как впоследствии это и обнаружилось, например, у Шопенгауэра. В целом одним из главных источников как вообще философских, так и методологических неудач Канта, является полная утеря им лейбнице-вольфовского ratio, и искажение, таким образом, самого рационализма путем низведения его на степень отвлеченно-рассудочных и формально-логических схоластических построений; кантовское понимание рационализма после Канта становится под его авторитетом господствующим и в высшей степени затрудняющим правильное понимание отношений в сфере философской мысли.

Новый шаг вперед делает Шеллинг, которого нужно рассматривать как философа, преодолевающего кантовский критицизм, но и как продолжателя Гердера и рационалистов. Его статья «Возможна ли философия истории?» показательна своим отрицательным ответом на этот вопрос, так как по смыслу аргументации Шеллинга тем самым утверждается возможность эмпирической научной истории со специфическим предметом и со специфическими логическими

задачами его изображения. Шеллинг — новая эпоха в осознании исторической методологии, так как он открыл новую задачу логической обработки предмета истории, показав, что «человеческий род» как предмет не «высшая ступень», как думала философская история и как думал еще Гердер, и не предмет «практического разума» с его оценками и чисто регулятивными функциями, но и не предмет «механизма», а совершенно *suī generis* предмет «прогресса», определяемого не по его «ценности», а по конститутивно-разумным принципам; т. е., следовательно, как и у Гердера, по своей сущности природа и история выступают все-таки в своем внутреннем единстве, но в силу новых более углубленных методологических мотивов.

Комментарий

Текст печатается по личному экземпляру Г. Г. Шпета первого издания (1916), хранящемуся в личном архиве его дочери М. Г. Шторх. В настоящем издании авторские рукописные дополнения, исправления и заметки на полях включены в текст в качестве подстрочных постраничных примечаний (под звездочками), кроме пометок и дополнений Шпета к примечаниям, которые даны как их продолжение в фигурных скобках.

Авторская пунктуация, орфография (в том числе написание иностранных фамилий) и оформление библиографических ссылок приближены к современным; сохранено авторское написание слова «тожество» «построяемый» и др., а также авторское употребление интонационных тире и тире в значении абзаца, также сохранены пунктуационные знаки перед цифрами «1», «2», «3» и т. д., употребляемыми в значении «во-первых», «во-вторых», «в-третьих» и т. д. Все скобки, кроме угловых, принадлежат Шпету. Сокращения в тексте и в библиографических ссылках, а также в заметках на полях раскрыты без специальных указаний.

Цитаты, приведенные в тексте Шпета, сверены по источникам и атрибутированы. Несмысловые (технические) ошибки цитирования, неточности в указании страниц источников и прочие технические неточности исправлены без специальных указаний.

Особенность книги Шпета в том, что ее текст имеет в определенном смысле структуру исторического и методологического комментария. Шпет приводит пространные цитаты из работ философов XVIII века, фиксирует годы жизни, поэтому перед комментатором стояла задача создать своего рода комментарий комментария, т. е. выявить взаимосвязи идейного фундамента «Истории как проблемы логики» с интеллектуальными пассажами других работ и эпистолярного наследия Шпета, вписывая, таким образом, «Историю как проблему логики» в общую систему уже вышедших в данном издании десяти томов. Поэтому комментарий содержит много перекрестных отсылок к предыдущим томам.

Комментарий – это текст особого рода. Он никогда не может быть закончен, он требует постоянного расширения и углубления. Я

пыталась как можно более отчетливо реконструировать *контекст*, в котором формировались «мысль и слово» Густава Шпета. Поэтому комментарий содержит не только ссылки на старинные издания, но, что для реконструкции интеллектуального контекста принципиально, обширные цитаты. Работа может быть продолжена.

Выражаю сердечную благодарность за неоценимую помощь в работе над комментарием и переводом с немецкого – Виталию Львовичу Махлину; за перевод с французского – Наталии Сергеевне Автономовой; за переводы с греческого и латыни – Надежде Николаевне Трубниковой, Вячеславу Ивановичу Коцюбе и Марии Анатольевне Солоповой.

Татьяна Щедрина

Впервые опубликовано: Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I. Материалы. М.: Т-во типографии А. И. Мамонтова, 1916. Главы вторая и третья впервые опубликованы отдельно: Шпет Г. Г. К истории рационализма XVIII века (отрывок) // ВФП. № 126. М., 1915. С. 1–61; Шпет Г. Г. Первый опыт логики исторических наук (К истории рационализма XVIII века) // ВФП. № 128. М., 1915. С. 378–438.

Републиковано:

1) *Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I. Материалы. Гл. 2 (§ 1–5) Рационализм восемнадцатого века / Подготовка текста и прим. Е. М. Ананьевой // Философский век. Альманах. Вып. 3. Христиан Вольф и русское вольфианство / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 1998. С. 294–344.*

2) *Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях / под ред. В. С. Мясникова, археогр. раб. Л. В. Федоровой, И. М. Чубарова. М.: Памятники исторической мысли, 2002. С. 35–512 (репринт).*

3) *Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I. Материалы. М.: URSS, 2011*

(репринт). Опубликовано без разрешения наследников.

Рецензии на первую часть «Истории как проблемы логики».

1. Рындзюн Вл. И. [А. Ветлугин]. Густав Шпет: «История как проблема логики». 1916 // Приазовский край. 1916. 3 ноября. № 290. [Републ.: Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма. М.: РОССПЭН, 2012. С. 472–473.]

2. Челпанов Г. И. Обзор книги: Г. Шпет. История как проблема логики. Ч. I. Материалы. М., 1916 // Вопросы философии и психологии. 1916. № 134. С. 316–324.

3. Райнов Т. И. Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть 1. Материалы. М., 1916 (рец.) // Вестник Европы. 1917. № 1. С. 418–421.

4. Эрн В. Ф. Проблема истории (По поводу диссертации Г. Г. Шпета «История как проблема логики») // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1917. № 6 (новая серия). С. 314–330.

5. Ивановский В. Н. Логика истории как онтология единичного // Труды Белорусского университета. 1922. № 1. С. 14–25; № 2–3. С. 35–49.

Отзывы о первой части «Истории как проблемы логики»

(из писем к Г. Шпету):

Заболотный В. С. Письмо от 18–25 июля 1916 года // Густав Шпет: философ в культуре. Документы и письма. М., 2012. С. 89.

Коньшева-Татаричева Н. Письмо от 16 мая 1916 года // Там же. С. 130.

Кулжинский Я. С. Письмо от 3 сентября 1917 года // Там же. С. 91.

Лазарев А. М. Письма от 9, 15 мая, 25 июня 1916 года // Там же. С. 34–36.

Маковельский А. О. Письмо от 15 февраля 1917 года // Там же. С. 257.

Петрушевский Д. М. Письмо от 25 декабря 1916 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 448.

Предисловие

С. 11. ...*Весьма те ошибаются, кои думают, <...> но необходимо также и уметь располагать оными.* И. Н. Болтин. – См.: Болтин И. Н. Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леклерка. Т. 1. СПб., 1788. С. 268. – **Болтин** Иван Никитич (1735–1792) – историк, гуманист, государственный деятель.

С. 11. ...*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.* – В Отчете о деятельности Психологической семинарии при Университете св. Владимира за 1902–1906 годы сообщалось: «Затем следовал доклад студента *Шнета* *О социальном идеализме*. Он указал, что на наших глазах философский идеализм проникает туда, где позитивизм нашел свое последнее убежище, – в социологию. Чтобы понять и разобраться в этом новейшем направлении, необходимо вставить его в исторические рамки. Докладчик коснулся философии Канта, а потом через Гегеля перешел и к Марксу. Заслуги марксизма неocenенны, и это заставляет относиться к нему с уважением. Но марксизм впал в целый ряд ошибок гносеологических и методологических. Оратор коснулся попыток заполнить эти ошибки, попыток Штаммлера, Булгакова, Бердяева и Кистяковского. Социальный идеализм, представляемый этими учеными, вовсе не возвращается к понятию, что миром правят идеи. Сущностью исторического процесса все-таки надо признать развитие производительных сил в самом широком смысле, – ибо сначала надо есть, а потом философствовать, – и борьбу классов как социологических понятий. Победа духа над материей является идеальной нормой, а пока антагонизм на земле неустраним. Он не прекратится и тогда, когда наступит совершенный социальный строй. Идеализм, далее, не думает разрушать понятия причинности, закономерности социальных явлений. Для науки всегда останутся справедливыми слова величайшего идеалиста Лассалья: “с вершины науки скорее видна заря будущего”. Но заслуга социального идеализма в том, что он требует, чтобы кроме факта ставился вопрос о должном.

Он не довольствуется тем идеалом, который должен решить социальный вопрос современности, ибо он есть идеал эмпирический. Он требует для общественной деятельности объективного, общеобязательного идеала, свободного от субъективных желаний. Поэтому он так же далек от русской субъективной школы, как был далек марксизм. Свою речь докладчик закончил заявлением, что без введения метафизики в науку обойтись нельзя. Она богаче опыта, ибо ближе к жизни. Философский идеализм призван дать нам объективно обоснованный этический идеал, и мы должны пойти ему навстречу, осуществляя по дороге в царство целей все эмпирически возможные социальные идеалы». См.: Отчет о деятельности Психологической семинарии при Университете св. Владимира за 1902–1906 годы // Философские исследования. Киев, 1907. Т. I. Вып. 4. Паг. III. С. 2–3. – Реконструированный текст доклада Шпета на юбилейном заседании семинарии Г. И. Челпанова опубликован в кн.: *Шпет Г. Г.* Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред. – сост. Т. Г. Щедрина. М., 2010. С. 34–51.

С. 11. ...*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.* – См., например, следующее рассуждение Шпета (1904): «Кант не считал науками химию и психологию; мы не сомневаемся в том, что это науки, идем дальше и открываем новую область научного знания – *исторические науки*. Разработка их методологии – задача сегодняшнего дня. Во времена Канта на историю смотрели просто как на беллетристику, но нельзя не признать, что перемена взгляда произошла исключительно благодаря внесению в научное исследование «критического духа», духа критической философии. История предъявляет свои права рядом с естествознанием на *теоретическое учение*». *Шпет Г. Г.* Zu Kants Gedächtniss. Zwölf Festgaben zu seinen 100-jährigen Todestage. Berlin, 1904 // *Шпет Г. Г.* Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры. С. 53–54.

С. 11. ...*Идеями Риккерта и, завязавшейся вокруг его книги, борьбою мнений, казалось, открываются новые пути для философского и методологического уразумения исторической*

проблемы. – Шпет критически высказывался об идеях Риккерта и в ранних рецензиях: «Действительно, нельзя не согласиться с Риккертом в его постановке проблемы об образовании исторических понятий и указанных им путях к ее решению. Хотя можно не соглашаться с его разделением наук по содержанию на естествоведение и культуроведение. Благодаря научному делению Риккерт проходит мимо специфически исторического, и резкое разграничение “исторического” и “естественного” ему не удастся сделать даже логически». *Шпет Г. Г. Zu Kants Gedächtniss. Zwölf Festgaben zu seinen 100-jährigen Todestage.* Berlin, 1904 // *Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры.* С. 54.

С. 11. ...*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.* – В письме к Е. М. Метнер Шпет сообщал о своей работе над диссертацией: «...у меня есть свой рок: когда я начинаю интересоваться каким-нибудь вопросом и нахожу что-нибудь сказать в нем новое, не проходи и года, как этот вопрос становится модным и 1, становится противно заниматься “модным” вопросом, 2, литература растет как грибы после дождя и либо приходится копать во всем этом для “академической полноты”, либо находить свои мысли и, следовательно, терять прежний острый вкус к работе. И теперь – вопрос, по которому я приехал работать, оказывается, интересуется всех – стоило мне зайти в первый магазин и передо мною вывалили груды книг, помеченные 1909, 1910 годом, где все так или иначе подходит к моей теме. Правда, это и хорошо – кое-что я все-таки нашел и для себя, основная моя мысль все-таки моя и прямо на нее еще никто не натолкнулся, но меня злит, что я опять попал в модный вопрос». Письмо Г. Г. Шпета к Е. М. Метнер от 24 июня 1910 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред. – сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 320–321.

С. 12. ...«*в докантовской философии прошлого и настоящего для выяснения вопросов логики исторической науки не сделано решительно ничего*». – См.: *Риккерт Г. Философия истории* / Пер. С. И. Гессена. СПб., 1908. С. 9.

С. 13. ...*Как не гордиться именами Соловьева, Ключевского, Антоновича, Владимирского-Буданова и многих, многих других?* – **Соловьев** Сергей Михайлович (1820–1879) – историк; профессор Московского университета (с 1848), ректор Московского университета (1871–1877), ординарный академик Императорской Санкт-Петербургской академии наук по отделению русского языка и словесности (1872). – **Ключевский** Василий Осипович (1841–1911) – историк, ординарный профессор Московского университета; ординарный академик Императорской Санкт-Петербургской академии наук по истории и древностям русским (1900), председатель Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете. – **Антонович** Владимир Бонифатьевич (1834–1908) – историк, археолог, этнограф, один из основателей историографии, член-корреспондент Петербургской академии наук (с 1901 года), глава киевской школы историков (его учениками были Д. И. Багалей, П. В. Голубовский, М. С. Грушевский, В. Е. Данилевич, Н. П. Дашкевич, М. В. Довнар-Запольский, И. А. Линниченко, В. Г. Ляскоронский и др.). Считается основоположником археологии и нумизматики. В 1874–1875 годах В. Б. Антонович издает в Киеве совместно с М. П. Драгомановым двухтомные «Исторические песни малорусского народа». – **Владимирский-Буданов** Михаил Флегонтович (1838–1916) – историк, доктор русской истории, ординарный профессор истории русского права в Киевском университете св. Владимира.

С. 14. ...*Не говоря уже об многочисленных статьях, назову только такие курсы, как курсы профессора Виппера, профессора Лаппо-Данилевского, профессора Кареева, профессора Хвостова.* – **Виппер** Роберт Юрьевич (1859–1954) – историк, действительный член АН СССР с 27 сентября 1943 года по Отделению истории и философии (история). В 1941 году Виппер стал профессором Московского института философии, литературы и истории, в 1941–1950 годах работал в МГУ. В смысле исторической методологии начинал как позитивист, затем попал под сильное влияние философской доктрины эмпириокритицизма. Увлекался концепцией Дж. Вико. В конце жизни пытался работать в рамках марксизма. – **Лаппо-Данилевский** Александр Сергеевич (1863–1919) – историк, один из основоположников методологии исторической науки в России, ординарный академик Санкт-Петербургской академии наук (1905). –

Кареев Николай Иванович (1850–1931) – историк и социолог. С 1910 – член-корреспондент Петербургской академии наук, с 1917 года – член-корреспондент РАН, с 1929 – почетный член АН СССР. Отдельную область научных интересов Кареева составляют «Основные вопросы философии истории» (2-е изд. 1887), третий том которых вышел под заглавием «Сущность исторического процесса и роль личности в истории» (1890), а также целый ряд историко-философских и социологических журнальных статей (часть их собрана в книге «Историко-философские и социологические этюды», 1895). – **Хвостов** Вениамин Михайлович (1868–1920) – философ неокантианской ориентации, специалист по римскому праву, а в последнее десятилетие жизни – социолог, последователь Э. Дюркгейма и Г. Зиммеля. Автор трудов «Теория исторического процесса» (М., 1914), «Классификация наук и место социологии в системе научного знания» (Вопросы философии и психологии. 1917. кн. 139–140) и др.

С. 14. ...*Как возбуждающе должны на нас действовать такие статьи, как например, интересная статья профессора Винпера, «Несколько замечаний о теории исторического познания».* – См.: *Винпер Р. Ю.* Несколько замечаний о теории исторического познания // Вопросы философии и психологии. 1900. № 3 (53). С. 450–480.

С. 14. ...*«Прибавим к этому, что начавшаяся в самое последнее время энергичная работа философско-критического пересмотра основных исторических (социологических) понятий, <...>, где до сих пор царила догматическая уверенность и определенность» (Д. М. Петрушевский).* – См.: *Петрушевский Д. М.* Очерки из истории средневекового общества и государства. М., 1913. С. 2. – **Петрушевский** Дмитрий Моисеевич (1863–1942) – историк-медиевист. Наиболее известные труды: Восстание Уота Тайлера. СПб.; М., 1897–1901. ч. 1–2; Очерки из экономической истории средневековой Европы. М.; Л., 1928. Шпет имеет в виду издание: *Петрушевский Д. М.* Очерки из истории английского государства и общества в средние века. 4-е изд. М., 1937. – Переписку Г. Г. Шпета с Д. М. Петрушевским см.: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. С. 448–459.

С. 14. ...*Особой благодарностью я обязан моему учителю Георгию Ивановичу Челпанову.* – **Челпанов** Георгий Иванович (1862–1936) –

философ, логик, психолог. Преподавал логику и психологию в Киевском университете, а также руководил психологической семинарией куда входил и Шпет. Он издал публичные лекции Челпанова «О современных философских направлениях» (1902). На 2-е издание книги Челпанова «Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе» Шпет поместил рецензию в «Вопросах философии и психологии» (№ 70. 1903). Став в 1906 году профессором Московского университета, Челпанов пригласил Шпета в Москву для продолжения подготовки к профессорскому званию. В 1910 году Шпет и Челпанов организовывали первый в России Психологический институт и были командированы в Германию для знакомства с организаторами ведущих психологических школ и для ознакомления со структурой, научными и учебными планами этих школ. Они посетили К. Штумпфа в Берлине, О. Кюльпе в Бонне, К. Марбе в Вюрцбурге. Впечатления Шпета от этой поездки см.: Письмо Г. Г. Шпета к Е. М. Метнер // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. С. 275–276. Сохранилось шесть писем Челпанова к Шпету, которые опубликованы в кн.: Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма / Отв. ред. – сост. Т. Г. Щедрина. М., 2012. С. 69–75.

Введение

С. 17. ...*Господствующая в настоящее время философия есть философия отрицательная.* – См. об этом: Шпет Г. Г. Лекции по теории познания: параграфы 1–9 // Шпет Г. Г. Философия и наука: Лекционные курсы. М., 2010. С. 272–291.

С. 18. ...*Более основательна, на наш взгляд, параллель, проводимая фихтеанцем, одно время профессором Харьковского университета, Шадом.* – Шад Иоганн Баптист (в России Иван Егорович, 1758–1834) – профессор философии в Йене и профессор нравственных и политических наук в Харьковском университете. Он издал «Руководство к религии» Ид. Шварца со своим предисловием, в котором изложил сущность сочинения Канта: «Религия в пределах человеческого разума». Однако и к философии Канта Шад относился вполне самостоятельно и даже выступал против некоторых его положений; особенно же восставал он против скептицизма Канта в его «Критике чистого разума» и его положения о невозможности для человеческой мысли познания Бога и души. С 1799 по 1804 год Шад читал в Йене философию, получив в 1802 году звание экстраординарного профессора. В первых своих сочинениях Шад является последователем философии Фихте, и только в своей «System der Natur» он приближается к натурфилософии Шеллинга. Получив приглашение занять кафедру философии в Харьковском университете на весьма выгодных условиях, Шад принял это предложение и в 1804 году переехал в Харьков (утвержден 1-го февраля 1804 года), где стал читать логику, этику, психологию, метафизику, естественное право и историю философии. В 1816 году Комитет министров признал, что с теми правилами, которые обнаружил Шад, его не только нельзя оставить при прежней должности, но что он и вовсе не может быть терпим в пределах России. Поэтому он постановил выслать Шада немедленно за границу, истребить совершенно обе изданные им книги и дать об этом знать всем прочим университетам. Мнение комитета министров было утверждено вскоре государем.

С. 18. ...*Кант* – «*философский Лютер*». – *Schad I. B. Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems. B. III. S. 2.*

С. 18. ...«*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*». – *Schad I. B. Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems. B. III. S. 7.*

С. 18. ...*Schad I. B. Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems. Erfurt.* – *Шад И. Б. Общее изложение Фихтевой системы. Эрфурт (нем.).*

С. 20. ...*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.* – См. об этом: *Шпет Г. Г. Лекции по теории познания: параграфы 1–9 // Шпет Г. Г. Философия и наука: Лекционные курсы. М., 2010. С. 219–220.*

С. 22. ...*Я подробнее изложил свои мысли в книге «Явление и смысл» (М., 1914).* – Переиздание книги с заметками Шпета на полях см.: *Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. ред. – сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 33–188.*

С. 24. ...*Философия возникла из того, что есть особый тип, homo philosophus, как есть homo religiosus.* – Шпет пишет: «...нужно не только знать математику, теологию, философию, но нужно, чтобы понимающий сам был *homo mathematicus, philosophus* или *religiosus*». *Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть II. Архивные материалы // Шпет Г. Г. История как проблема логики. В 2 ч. М., 2002. С. 723.*

С. 30. ...*Необходимость не есть порядок и связь в предмете, а есть общеобязательность или общегодность, общая правомочность или полносильность (Allgemeingültigkeit) суждения.* – В одном из рукописных документов Шпет переводит «Allgemeingültigkeit» как «годность»: «Юркевич говорит, что “достоинство знания” не

определяется количеством доказательств. О “достоинстве знания” он говорит не раз. Действительно, следует сопоставить “достоинство” с “годностью”. Немецкая философия знает только критерий “годность”, Allgemeingültigkeit. Семейный архив Е. В. Пастернак. Цит. по: *Щедрина Т. Г.* Понятие «достоинство знания» в феноменологических исследованиях Густава Шпета (по материалам архива) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3. С. 67.

С. 31. ...*Кант нашел своего Вольфа в лице Рейнгольда, а позже в лице Германа Когена.* – **Рейнгольд** (Reinhold) Карл-Леонард (1758–1823) – философ, автор «Писем о кантовской философии» (1786), содействовавших популярности кантовской философии. Кант одобрил эти «Письма» и Рейнгольд стал профессором в Йене (1787–1794) и в Киле (1794–1794). Главное сочинение: «Опыт новой теории человеческой способности представления» (1789). – **Коген** (Cohen) Герман (1842–1918) – философ, глава Марбургской школы неокантианства. Профессор в Марбурге (1876–1912) и Берлине (с 1912). В 1873 году защитил докторскую диссертацию на тему «Систематические понятия в докритических сочинениях Канта», и посвятил себя изучению философского наследия Канта. Опираясь на кантовское учение о регулятивных идеях разума, Коген истолковывает «вещь в себе» не как существующую вне и независимо от познания, а как целенаправленную идею мышления. Основные труды: «Kants Begründung der Ästhetik» (1889); «Kants Begründung der Ethik» (2 Auf. 1910) и др.

С. 31. ...«*Für Deutschland, und auch allgemeiner, hat Wolf die Welt des Bewusstseyns defnirt, wie man es auch von Aristoteles sagen kann.*» (Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Brl., 1844. 3. Th. S. 427). – «Для Германии и даже не только для последней, Вольф дефинировал мир сознания, как это можно сказать также и об Аристотеле». Гегель Г. Ф. В. Лекции об истории философии. Берлин, 1844. 3 часть. С. 427 (нем.). Цит. по: Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 418.

С. 32. ...*вопреки утверждению одного современного логика.* – Шпет имеет в виду Хр. Зигварта (см. прим. к с. 235). *Зигварт* Хр.

Логика / Пер. И. А. Давыдова. Т. II. СПб., 1909. С. 193–194. См. также: Шпет Г. Г. Явление и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 38, 168, 173, 181.

С. 32–33. ...«В общении семьи, государства <...> мыслить и действовать из я семьи, народа, государства». – См. в современном переводе: Дройзен И. Г. Историка. М., 2004. С. 544.

С. 34–35. ...Наиболее простое и ясное разделение последовательных моментов в развитии исторической науки устанавливает три ступени в образовании исторической науки (Бернгейм). – **Бернгейм** (Bernheim) Эрнст (1850–1942) – историк, источниковед и методолог истории. Его «Учебник методологии и философии истории» (1889) выдержал множество изданий на всех основных европейских языках и сегодня является классическим трудом в этой области. Широко известна также другая его работа – «Введение в историческую науку» (1905), переведенная на русский язык и опубликованная в России всего через полгода после ее выхода в Германии.

С. 37. ...Дильтей намечает ступени: <...> Ю. Мезер. – См.: Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. Под ред. В. А. Куренного // Дильтей В. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. М., 2004. С. 210–211. – **Мезер** (Möser) Юстус (1720–1794) – юрист, историк, публицист. Мезер стоит на точке зрения географической обусловленности исторических явлений. Нравы, законы, религия, по его мнению, должны приспособляться к природным условиям. Автор трудов: «Оснабрюкская история» (1768); «Патриотические фантазии» (1776–1786) и др.

С. 37. ...Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. – Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе (нем.).

С. 39. ...Ср. аналогичное разделение у Кюльпе (Die Realisierung. S. 7 f.). – **Кюльпе** (Külpe) Освальд (1862–1915) – психолог. Слушал лекции Вундта в Лейпциге. С 1882 обучался истории у Моммзена в Берлине, а с 1883 – в Гёттингене у Г. Э. Мюллера. В 1887 году защитил

диссертацию «Zur Theorie der sinnlichen Gefühle». В 1894–1909 – профессор философии и эстетики в университете Вюрцбурга. В 1896 вместе с Карлом Марбе основывает Институт психологии в Вюрцбурге. В 1909–1913 – профессор в Бонне, а в 1913–1915 – в Мюнхене. – Шпет имеет в виду книгу «Die Realisierung: Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften». (Bd. I. Lpz., 1912). «Man kann diesen Unterschied auch so ausdrücken, daß man sagt: die Forschung konstituiert den Inhalt, die Darstellung die Form der Wissenschaft. Von hier aus ergibt sich dann die einfache Gegenüberstellung der Erkenntnistheorie und der Logik als der philosophischen Wissenschaften von den materialen und formalen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften. Zwischen den Methoden der Forschung und denen der Darstellung besteht dabei ein wesentlicher Unterschied, insofern jene außerordentlich differenziert sind, während diese allenthalben einen verhältnismäßig gleichartigen Charakter tragen. Nicht nur pflegen Natur- und Geisteswissenschaften hinsichtlich des in ihnen geübten Untersuchungsverfahrens ganz verschiedene Wege einzuschlagen, sondern auch innerhalb einer jeden von diesen Gruppen hat sich eine Fülle der mannigfaltigsten Methoden ausgebildet, die zur Erkenntnis bestimmter Gegenstände benutzt werden» (Realisierung. S. 7–8). – «Это различие можно выразить, сказав так: исследование конституирует содержание, изложение – форму науки. Из этого возникает затем простое противопоставление теории познания и логики как философских наук о материальных и формальных предпосылках всех наук в отдельности. При этом между методами исследования и методами изложения существует существенное различие, поскольку первые чрезвычайно дифференцированные, тогда как вторые повсюду носят относительно однородный характер. Науки о природе и науки о духе обыкновенно не только следуют совершенно различными путями в том, что касается исследовательского метода, которым они работают, но даже в пределах каждой из этих групп наук образуется множество самых различных методов, которые оказываются нужными для познания определенных предметов» (нем.).

С. 41. ...Автором термина «историка» признается в соответствующей литературе ученый историограф XVII века Фоссиус. – **Фоссиус** (Vossius), Герард (1577–1649) – филолог и историк. Теоретик классицизма. Профессор риторики и истории в университете Лейдена (1622–1631) и в Амстердамском атенее (1631–1649). Труды

Фоссиуса по классической филологии, истории, богословию и поэтике пользовались широкой известностью в Европе.

С. 41. ...*Кареев Н. И. Теория исторического знания. СПб., 1913. С. 48, прим.* – «Слово “historice” (= историка) в смысле искусства в истории мы встречаем еще в древности (у Квинтилиана), но первый трактат, в котором “ars historica” была понята в смысле совокупности правил надлежащего бытописания, вышел в свет в 1623 г.: это “Ars historica” Фоссиуса (или Фосса). Слово “историка” в смысле теории истории как науки употреблялось многими немецкими учеными, как, например, Гервинусом, Дройзеном и др.» (Там же. С. 48, прим.).

С. 41. ...*scientia vero est, non operationis, sed sciendi gratia.* – Наука же существует не ради деятельности, но ради знания (*лат.*).

С. 41. ...*ARS HISTORICA; sive, De Historiae, et Historices natura, Historiaeque scribendae praeceptis, commentatio.* – ИСКУССТВО ИСТОРИИ, или рассуждение об истории, природе исторических занятий и правилах написания истории (*лат.*).

С. 41. ...*Книга Dell' Arte Historica d'Agostino Mascardi.* – Об искусстве истории Агостино Маскарди (*итал.*).

С. 41. ...*книга Маскарди в значительной части есть заимствования, pour ne pas dire plagiats.* – Чтобы не сказать плагиат (*франц.*).

С. 41. ...*Ducci L. Ars historica in qua laudabiliter conscribendae historiae praecepta traduntur. Ferrare, 1604.* – Дуччи Л. Искусство истории, в котором излагаются правила, как достойным похвалы образом писать историю. Феррара, 1604 (*лат.*)

С. 41. ...*Daunou P. C. F. Cours d'études historiques. T. VII: Art d'écrire l'histoire. Paris, 1844.* – Дону П. Курс исторического исследования. Т. VII: Искусство написания истории. Париж, 1844 (*лат.*).

С. 42. ...*L'art d'écrire l'histoire ou la théorie de l'art d'écrire l'histoire ou la manière d'écrire l'histoire.* – Искусство написания истории или теория искусства написания истории, или способ написания истории (франц.).

С. 42. ...*Гервинус возобновляет вопрос Фоссиуса.* – *Гервинус* (Gervinus) Георг Готфрид (1805–1871) – историк, литературовед. Славу Гервинуса составила пятитомная История национальной поэтической литературы немцев (1835–1842, впоследствии – История немецкой поэзии). В дальнейшем одним из главных предметов интереса Гервинуса был Шекспир. Автобиография Гервинуса, написанная им в 1860 году и опубликованная в 1893 его вдовой, охватывает жизнь историка до 1836 года.

С. 42. ...*В последнее время опять вышло сочинение под заглавием «Историка» Людвига Рисса.* – *Рисс* (Riess) Людвиг (1861–1928) – историк и педагог. Ученик Л. фон Ранке. Автор трудов по методологическим проблемам исторической науки и истории Японии.

С. 42. ...*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».* – *Гаттерер И. Х.* Руководство по всеобщей истории. 2-е изд. Геттинген, 1765. Т. I. С. 1: «*историческое искусство или историография (искусство истории или историография)* – наука о правилах составления достойных прочтения книг по истории» (нем.).

С. 42. ...*Geiger P. Das Wort «Geschichte» und seine Zusammensetzungen. Freiburg.* – *Гайгер П.* Слово «история» и его составляющие. Фрайбург (нем.).

С. 42. ...*Gervinus G. G. Grundzüge der Historik.* – *Гервинус Г. Г.* Основные черты историки (нем.).

С. 42. ...*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 сл.). – «В дальнейшем ради избежания длинных обозначений “теория исторического знания” и “теория исторического процесса” я буду по временам употреблять для первой термин “историка”, заимствованный у немцев <...>, для второй – термин “историология”, прилагательными от которых будут “историцистический” и “историологический”. Все вопросы в обеих частях теории истории могут быть разделены на общеполитические и специально-исторические. <...> Вопросы этого рода можно было бы назвать историко-политическими, если бы термин “философия истории” не имел других значений и не употреблялся притом в очень различных смыслах» (Кареев Н. И. Теория исторического знания. С. 48). – «...под общее название философии истории можно подводить самые различные вещи, а при желании точнее определить термин не всегда сходиться в выборе направления, к которому удобнее его приурочить» (Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. 2 изд. С. 2).

С. 43. *...Наконец, термином «теория исторического познания» пользуется профессор Винпер. <...> Винпер Р. Ю. Очерки теории исторического познания. М., 1911. С. 1, 115 {Против метафизики! Философия истории}. – Винпер пишет: «Мы привыкли соединять общие вопросы исторической науки под терминами: “философия истории”, “социология”, “методология истории”, но до сих пор, кажется, не встречался еще в ученой литературе термин: “теория исторического познания” <...> если теоретико-познавательные вопросы вообще важны в современной науке, то они должны быть важны и для наших общественных наук, а следовательно, можно и должно установить приемы и задачи теории познания для истории» (Винпер Р. Ю. Очерки теории исторического познания. С. 1). И далее: «Вглядываясь назад в философско-исторические построения старины, мы прежде всего замечаем одно существенное отличие старых толкований от тех, к которым склонна наша жизнь. Чем дальше от нашего времени, тем больше места в исторических теориях элементу личности, воли, целесообразности. Чем ближе к нам, тем эти представления слабее, вплоть до наших усилий истребить всюду метафизический элемент начисто» (Там же. С. 115).*

С. 43. ...*Беря все в целом, нельзя ли сделать того обобщения, которое допускает, например, профессор Флинт.* – **Флинт** (Flint) Роберт (1838–1910) – философ, теолог, автор трудов по социологии и историографии философии истории. В 1864 году занял кафедру моральной философии и политической экономии в университете Сент-Эндрю, а в 1876 году – кафедру богословия в Эдинбурге. Известность Флинта зиждется главным образом на его «Философии истории во Франции и Германии» (1874), а также «Истории философии истории» (1893).

С. 43. ...*Ланглуа и Сеньобос выделяют «синтетические процессы» в качестве «второй части методологии».* – **Ланглуа** (Langlois) Шарль Виктор (1863–1929) – историк-медиевист, профессор истории средних веков и палеографии в Сорбонне, директор Национального архива (с 1912). Основные работы посвящены французскому средневековью (главным образом XIII веку), исторической библиографии и методологии истории. В работе «Введение в изучение истории» (русский перевод, 1899) Ланглуа совместно с Ш. Сеньобосом изложил правила критики источников, не утратившие значения и поныне. – **Сеньобос** (Seignobos) Шарль (1854–1942) – историк. С 1890 года преподавал в Сорбонне. Посвятив первые свои работы древней и средневековой истории, в дальнейшем занимался преимущественно новой историей. В трудах Сеньобоса, написанных с позиций позитивизма, насыщенных конкретно-историческим материалом, освещается главным образом политическая история (особенно парламентская). Ему принадлежат также работы в области методики исторического исследования (совместно с Ш. В. Ланглуа – «Введение в изучение истории», рус. пер. 1899).

С. 54. ...*Риккерт в своей статье под заглавием «Философия истории» различает три понятия философии истории.* – Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908. С. 5–6.

С. 54. ...«*Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts...*» (Hrsg. v. W. Windelband. Heidelberg, 1904). – «Философия в начале XX столетия...» Под ред. В. Виндельбанда. Гейдельберг, 1904 (нем.).

С. 55. ...«Философия истории, как наука о принципах, не может даже приступить к своей работе, <...> логика истории является исходным пунктом и основой всех философско-исторических исследований вообще». – Риккерт Г. Философия истории. С. 7–8.

С. 58. ...Это не есть простое незнание истории вопроса, это есть нежелание ее знать, <...> проистекающее из его убеждения, что он призван к борьбе с натурализмом Просвещения, которого Кант до конца не одолел. – «Ведь все еще одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом просвещения, окончательно победить который не удалось кантовскому идеализму <...> В виду этого изучение истории философии приобретает в наши дни особенное значение, и потому-то мы и чествовали Куно Фишера, который не только способствовал оживлению в наше время к Канту и его пониманию, но и много содействовал усвоению мыслей его великих учеников. <...> Мы уже не можем воспользоваться философскими системами прошлого в том виде, в каком они нам даны. Наше новое время несет с собой новые вопросы, которые требуют новых ответов. Да и вообще еще никогда ничто не повторялось в исторической жизни. Во всяком случае не следует забывать, что кантовский и послекантовский идеализм представляют из себя целую сокровищницу мыслей, далеко еще не исчерпанную, у которой мы можем позаимствовать массу ценных идей, несомненно могущих пригодиться нам при разрешении философских проблем нашего времени». Риккерт Г. Философия истории. С. 1–2.

С. 58. ...«точнее говоря, понятие о возрастании, либо уменьшении ценности, и поэтому о прогрессе можно говорить лишь тогда, когда уже предварительно имеется критерий ценности». – Риккерт Г. Философия истории. С. 94.

С. 59. ...Ср.: С. 107. – «Самостоятельной наукой поэтому учение о принципах исторической жизни сможет стать лишь тогда, когда, выставляя исторические принципы, оно будет стремиться как в систематической полноте, так и к критическому обоснованию их, иными словами, когда оно поставит себе целью построение системы ценностей; при этом интерес его не может ограничиться одной лишь фактической оценкой, оно должно будет также поставить вопрос о

значимости культурных ценностей, и поэтому оно не сможет обойтись без понятия необходимой ценности, могущей служить критерием для фактических оценок». *Риккерт Г. Философия истории.* С. 107.

С. 60. ...«предмет философии истории, как науки о принципах, есть “идея” в кантовском смысле, как всюду там, где предметом является безусловное в полноте своего содержания». – См. в переводе Гессена: «предмет философии истории как науки о принципах и составляет лишь “идею” в кантовском смысле как всюду там, где предметом является какая-нибудь целостность в неисчерпаемой полноте своего содержания». *Риккерт Г. Философия истории.* С. 112.

С. 61. ...«задачи философии истории, которая сперва, казалось, распадается на три различных дисциплины, принимают совершенно единообразную форму». – В переводе Гессена: «Задачи философии истории, которые вначале, казалось, распадались на три различные дисциплины, принимают в конце концов совершенно тождественный^[804] вид». *Риккерт Г. Философия истории.* С. 147.

Глава первая

С. 65. ...только искусство дееписания (*eine Kunst der Geschichtsschreibung*). – Дееписание – описание исторических деяний. – Искусство историографии (*нем.*). – «Первые опыты наших предков в искусстве грамоты были посвящены Вере и Дееписанию; омраченный густой сению невежества, народ с жадностью внимал сказаниям Летописцев». Карамзин Н. М. История государства Российского. В 12 т. Т. 1. СПб., 1818. С. X.

С. 65. ...«*Historia nihil aliud esse debeat quam veritatis <imago> et rerum gestarum veluti tabula*» (*Bodin J. Methodus, Ad facilem historiarum cognitionem. Parisiis, 1566*). – «...История должна быть не чем иным, как отображением истины, некоей картой событий минувшего». Боден Ж. Метод легкого изучения истории. Париж, 1566. С. 52. Ср. также «авторский» перевод: «...История существенно отличается от того образа правды, который содержался, например, в летописях». Боден Ж. Метод легкого познания истории / Пер. М. С. Бобковой. М., 2000. С. 50.

С. 66. ...*Windelband W. Nach hundert Jahren // Kantstudien. B. IX: Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben usw. Brl.* – Виндельбанд В. Сто лет спустя // Исследования по Канту. Т. IX: Памяти Канта. Двенадцать праздничных речей и т. д. Берлин (*нем.*). – Рецензию Г. Шпета на этот специальный выпуск «*Kantstudien*» см.: Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. III (73). С. 406–418; републ.: Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред. – сост. Т. Г. Щедрина. М., 2010. С. 52–62.

С. 68. ...Другой пример дает Вундт. – **Вундт** (*Wundt*) Вильгельм (1832–1920) – психолог, физиолог, философ и языковед. Профессор физиологии в Гейдельберге (1864–1874), профессор философии в Лейпциге (с 1875). Член многих иностранных академий и ученых обществ. Наряду с физиологией и психологией Вундт занимался теорией познания, что нашло выражение в «Логике» (1880–1883). В ней Вундт рассматривает науку как историческую данность духовной жизни человечества, а не как некое стремление к идеальному знанию,

требующее дополнительного обоснования. – Шпет цитирует 3-е издание «Логики» Вундта (Stuttgart, 1908).

С. 69. ...*Cp.: «Aber vom einzelnen schweift immer der Blick des Rationalisten zum Ganzen, zur Menschheit».* Günther F. *Die Wissenschaft von Menschen.* Gotha. – «Но взгляд рационалиста всегда возносится от отдельного к целому, к человечеству». Гюнтер Ф. Наука о человечестве. Гота (нем.). – **Гюнтер** (Günther) Феликс (1877–1955) – историк, краевед, директор музея. Окончил философский факультет Лейпцигского университета, защитил диссертацию «Наука о человечестве» (1906). В дальнейшем работал в качестве советника по культуре в Марклеберге, директор музея г. Лейпцига и Немецкого института географии (1945–1948).

С. 69. ...*Fischer K. Fr. Bacon und seine Nachfolger. 2. Auf.* – Фишер К. Фр. Бэкон и его последователи. 2-е изд. Лейпциг.

С. 70. ...*Mayr R. Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. Wien.* – Майр Р. Понимание истории в философии Нового времени. Вена (нем.). – **Майр** (Mayr) Рихард (1848–1915) – писатель, профессор немецкой литературы при Венской торговой академии. Главные труды: «Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit» (1877); «Zur Beurteilung Lessings» (1880) и др.

С. 70. ...*«da ja diese die Schranken zwischen Heidenthum und Christenthum niederriss und statt überirdischer Quellen die irdischen, nämlich die psychologischen und specifisch historischen Ursprünge der Religionsgeschichte aufzudecken suchte».* – «...поскольку именно Просвещение снесло барьеры, разделявшие язычество и христианство, и пыталось вместо сверхземных источников обнаружить земные, т. е. – психологические и специфически исторические» (нем.).

С. 70. ...*«Die Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts berührten noch die Geschichte ganz obenhin, meist nur indirect, erst mit 18. Jahrhundert begannen sie die Geschichte an und für sich zum Gegenstande des Nachdenkens zu machen»* – «Философы XVI и XVII века касаются истории еще совершенно поверхностно, в большинстве своем косвенно,

и лишь начиная с XVIII века они начали заниматься историей как самостоятельным предметом размышлений» (нем.).

С. 70. ...«*Die Aufklärung hat sich um die Geschichte und deren Philosophie verdient gemacht, wie keine Zeit vor ihr und nach ihr*». – «Заслуга Просвещения – в том, что оно занималось историей и историей философии так, как никакая другая эпоха до него и после него» (нем.).

С. 70. ...В другом месте К. Фишер особенно настаивает на том значении, которое имели для Лессинга и вообще для конца XVIII века «Новые опыты» Лейбница, вышедшие в 1765 году и неизвестные Вольфу и его ближайшим последователям. – «Эпоха Вольфа прошла, ничего не зная о лейбницевских “Новых опытах исследования человеческого ума”, об этом главном его философском творении, вышедшем в свете только одиннадцать лет спустя после смерти Вольфа. <...> Лессинг глубже, чем кто-либо проникший в “эзотерический” характер лейбницевской философии и умевший отличать его от “экзотерического”, хотел перевести Новые опыты, а вовсе не имел в виду сам написать сочинение против Локка под этим заглавием <...> Экзотерический дух господствует в учении Вольфа и его школы, главенствовавшей в первой половине восемнадцатого века; эзотерический дух проникает в немецкое образование и просвещение благодаря Лессингу и Гердеру. <...> Первое собрание философских сочинений Лейбница, равно как и первое полное собрание его творений появилось в то десятилетие, когда в нашей литературе одновременно подвизались Винкельман, Виланд, Лессинг и Гердер, а Гете заканчивал в родном городе нашего философа свои первые учебные годы и создавал свои первые поэтические произведения. И не случайно появляется дух Лейбница в этой плеяде умов, встречающих зарю великой эры». Фишер К. История новой философии. Т. III: Лейбниц / Пер. Н. Н. Полилова. СПб., 1905. С. 630–631.

С. 70. ...*Hasbach W. Untersuchungen über Adam Smith. Lpz.* – Гасбах В. Исследования об Адаме Смите. Лейпциг (нем.). – Гасбах (Hasbach) Вильгельм (1849–1920) – экономист. Изучал философию и историю в университете Тюбингена, где в 1875 году защитил диссертацию на тему

«Платоновская идея в эстетике Шопенгауэра». Профессор кафедры политологии в университете г. Кия (1899–1920).

С. 70. ...высокая оценка Юма как историка опирается у него на устаревшую уже историографию Вахлера. – **Вахлер** (Wachler) Иоганн Фридрих Людвиг (1835–1908) – историк литературы, с 1790 года преподавал историю и богословие в разных университетах. В «Истории исторического исследования и искусства со времени восстановления литературной культуры в Европе» (1812) он предпринял попытку целостного анализа гуманитарной науки на основе выработанных Просвещением критериев.

С. 71. ...Но сама эта популяризация носит такой специфический характер, который, пожалуй, наиболее адекватно можно было бы передать современным термином публицистика. – См.: Виннер Р. Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе. 2-е изд. М., 1908. С. 45, 47: «Со времени эмигрантской литературы гугенотов началось литературное и культурное сближение Франции с Англией, и представители французской интеллигенции открыли в соседней стране точно новый для себя общественный мир. Чем дальше, тем более публика искала непрерывного, быстрого и доступного поучения; тем больше и литературные вожди ставили себе целью неустанную и разностороннюю пропаганду и ознакомление общества с соседней культурой. В связи с этим возникла и обширная публицистическая, так называемая просветительная литература XVIII века. Она отвечает прежде всего нарождению нового читателя, его стремлению к тому, что мы теперь называем самообразованием» (С. 45–46); «Вопросы искусства отступают на второй план. Само искусство рассматривается главным образом с утилитарной точки зрения, как средство популяризации научных, моральных, политических идей» (С. 46); «Вольтер представляет собой тип такого публициста-популяризатора. С удивительной легкостью владея чуть не всеми видами литературы, он бросает кругом научные и культурные идеи, проповедует новые знания, громит и высмеивает остальные воззрения – всем, чем может, стихами, памфлетом, драмой, романом, философской статьей, полуфантастической новеллой, словарем, энциклопедией, историческим рассуждением. Разнообразие формы поддерживается

тем, что литературные жанры еще не фиксировались. Это видно на знаменитых еженедельных журналах начала XVIII в. Их задача – моралистическая оценка жизненных явлений, разбор театральных пьес, художественная критика, наблюдения ежедневной жизни, выработка политических суждений. Но весь этот материал передается в рамки новеллы или драматизированных бесед и приключений определенных романтических персонажей, в уста которых влагаются суждения и наблюдения» (С. 47).

С. 71. ...«Просвещение» должно было служить только средством пропаганды соответствующих идей, освободительный смысл которых положительно состоял в неопределенном убеждении, что власть должна принадлежать никому иному, как просвещенным. – Виннер Р. Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. С. 50–51: «Просветители в обладании престола и просветители в одном обладании пера сходились во взглядах на задачи и приемы просвещения. Для осуществления той меры “свободы”, какая нужна интеллигентному человеку, т. е. свободы умственной, по мнению философов, именно нужен был авторитет просвещенного государя. Несравненно более резкий, чем Вольтер, в религиозных вопросах, материалист Гольбах в своей “Системе природы” прославляет государя как основную двигающую силу в обществе. Правительство должно принимать во внимание общественное мнение, но оно само ведет народ. Конечно, должно распространять на народ обучение; но это лишь средство сделать граждан “деятельными, приверженными к власти, рассудительными”».

С. 72. ...Кроме уже цитированных Гюнтера и Фютера. – В предыдущем тексте Шпет не цитирует Фютера. – **Гюнтер**. См. прим. к с. 69. – **Фютер** (Fueter) Эдуард (1876–1928) – историк, журналист. Окончил Цюрихский университет; в 1903–1921 годы – преподаватель истории в этом университете, одновременно (в 1904–1921, с перерывами) редактор политического отдела газеты «Neue Zürcher Zeitung». Автор труда «История новой историографии» (1911), выдержавшего несколько переизданий в ряде стран, исследований по истории Швейцарии XVI–XX века, средневековой Англии, итальянской (XVI век) и французской (XVI–XIX века) историографии. Придавал большое значение идейным влияниям на исторические процессы.

С. 72. ...*Menzer P. Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte.* – **Менцер** (Menzer) Пауль (1873–1960) – философ-неокантианец, с 1908 – профессор в университете Галле; ответственный соредактор журнала «Kant-Studien». Основной труд: Учение Канта о развитии в природе и истории (1911).

С. 74 ...*Jenisch D. Geist und Charakter des achtzehnten Jahrhunderts. B. I–III. Brl.* – **Йениш** Д. Дух и характер восемнадцатого века. Т. I–III. Берлин (нем.). – **Йениш** (Jenisch) Даниэль (1762–1804) – проповедник и писатель. Окончил университет в Кенигсберге, где изучал философию и богословие. В последствие занимался литературной деятельностью, комментировал исторические, лингвистические, филологические, философские и богословские вопросы. В статье «О прозе и красноречии немцев» (1795) проводил мысль о том, что в Германии отсутствуют классические прозаические сочинения. Ему жестко ответил Гёте в статье «Литературное санкюлотство» (1795). В книге «Дух и характер восемнадцатого века» (1801) Йениш подвел итоги просветительской эпохи в Германии.

С. 75. ...*И напротив, ее оживление к концу XVIII века происходит под обратным влиянием французского Просвещения (<...> Робертсон, Гиббон).* – **Робертсон** (Robertson) Уильям (1721–1793) – историк, друг Юма и Гиббона, был пастором, позже членом высшего пресвитерианского церковного учреждения в Шотландии; в 1764 году сделан королевским историографом Шотландии. – **Гиббон** (Gibbon) Эдуард (1737–1794) – историк, автор исторического труда «История упадка и разрушения Римской империи» (Т. 1–6, 1776–1788).

С. 75. ...*Рационалист Герберт Черберийский развивает самые свободомыслящие идеи об религии разума.* – **Герберт, барон Черберийский** (Herbert Cherbury) Эдвард Герберт, лорд (1583–1648) – философ, поэт, историк, политический деятель; «отец» английского деизма. Был послом в Париже, участвовал в военных действиях в Голландии. Автор трактата «Об истине в отличие от Откровения, вероятности, возможности и заблуждения» (вышел в Париже в 1624 на латыни, с 1633 по 1648 был трижды издан в Англии).

С. 75. ...пантеист *Толанд также*. – **Толанд** (Toland) Джон (1670–1722) – философ, обучался в университетах Глазго (1687–1690), Эдинбурга (1690, магистр свободных искусств), Лейдена (Голландия, 1691–1692), в Оксфорде (1693–1695). Широкую известность Толанду принесла книга «Христианство без тайн», осужденная на сожжение. Философу пришлось спасаться бегством от угрозы тюремного заключения. Он много путешествовал, по приглашению прусской королевы Софии Шарлотты, увлекавшейся философией, некоторое время жил в Берлине. Основные сочинения: «Свободная Англия» (1701); «Письма к Серене» (1704); «Адеисидемон» (1708) и др.

С. 75. ...рационалист *Шефтсбери мечтает*. – **Шефтсбери** (Shaftesbury) Энтони Эшли Купер (1671–1713) – философ, писатель и политик, деятель Просвещения в Англии. Третий граф Шефтсбери. Все его работы публиковались анонимно, и ни на одной из них нет даже его инициалов. В 1711 году появилось первое издание книги «Характеристики людей, манер, мнений и времен» («Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times»), в которой рассматриваются этические, эстетические, религиозные и политические проблемы.

С. 75. ...Религиозное возрождение в последние годы министерства *Уальполя (ушел в 1742 и Уильям Питт 1742–1762). Очищение нравов, литературы; филантропия. Оксфордские студенты: 1738 – в Лондон; Уайтфилд и Пемброк; Чарльз Уэсли и Джон Уэсли (методизм). Говард (реформа тюрем)*. – **Уолпол** (Walpole, уст. Уальполь,) Роберт, 1-й граф Орфорд (1676–1745) – государственный деятель, наиболее могущественная фигура в британской политической жизни 1720-х и 1730-х годов. Он избегал впутывать страну в европейские войны и берёг военные и экономические силы для отражения возможных вторжений. С 1730 года оставался главой правительства вплоть до 1742 года. – **Питт** (Pitt) Уильям, 1-й граф Четэм (1708–1778) – государственный деятель из партии вигов, который в качестве военного министра в годы Семилетней войны внес неоценимый вклад в становление Британии как мировой колониальной империи и смог значительно прирастить заморские владения британской короны. Закончил карьеру премьер-министром (с 1766 по 1768 год). – **Уайтфилд** (Whitefeld) Джордж (1714–1770), известен также как Джордж Уитфилд (Whitfeld) – проповедник, один из основателей

(вместе с Джоном Уэсли) и лидеров протестантской церкви методистов в Англии. Когда Уайтфилду было семнадцать лет, он поступил в ноябре 1732 года в Пемброк колледж в Оксфорде. Он постепенно начал погружаться в студенческую атмосферу, но через год он встретил Джона и Чарльза Уэсли и присоединился к «Святому Клубу». Чарльз Уэсли подарил Джорджу книгу «Жизнь Божья и душа человека», которая стала путем к его покаянию в 1735 году. В 1736 году Джордж был рукоположен в дьяконы Методистской церкви. В 1738 году братья Уэсли пригласили Уайтфилда присоединиться к ним в поездке в Америку. Это было его первой миссионерской поездкой через Атлантику. В следующем году вернулся ненадолго в Англию, а затем вновь уехал в английские колонии в Новом Свете. – *Уэсли (Wesley) Джон* (1703–1791) – протестантский проповедник и основатель (совместно с Джорджем Уайтфилдом) *методизма*. Он вошел в историю церкви как классик и вдохновитель ревивализма – реформации жизни, а не учения, так как его деятельность была направлена на поднятие духовного и морального уровня церкви, а не на перестройку богословского учения. В 1735 году братья Уэсли отправились миссионерами в Америку, в штат Джорджию но, несмотря на неустойчивый педантичный труд, их служение оказалось безуспешным, и в 1738 году они вернулись домой. Поскольку целью методизма было оживить церковь, а не реформировать ее учение, то методисты не сильно отличались от англиканской церкви (они не хотели официально отделяться), т. е. многое у них было заимствовано из государственной церкви. – *Уэсли (Wesley) Чарльз* (1707–1788) – младший брат богослова Джона Уэсли, основателя методизма, автор более 5500 евангельских гимнов, многие из которых до сих пор исполняются в протестантских церквях. – *Говард (Howard) Джон* (1726–1790) – юрист, филантроп и первый в Англии тюремный реформатор, исследователь массовых инфекционных заболеваний в Европе. Джон Говард создал социологический метод в юриспруденции. Этим он заложил основы дифференцированного законодательства в судебных делах, при рассмотрении которых начали учитывать социально-объективные причины преступлений. Унаследовав значительные богатства, он нацелил свои усилия на филантропию. С этой целью посещал Францию, Голландию, Италию, Пруссию, Богемию, Австрию и другие европейские страны. На собственные средства он строит больницы и дома престарелых. Рискуя, он проник в Бастилию, чтобы воочию

увидеть, как содержат заключенных. Публикация его памфлетов о жестоком обращении с заключенными привела к тому, что французское правительство заочно приговорило Джона Говарда к смертной казни. А выступления в английском парламенте стали толчком к тюремной реформе сначала в Англии, а затем и во многих европейских государствах.

С. 75. ...«*An Essay towards the theory of the ideal or intelligible world*». – «Опыт к теории идеала и интеллигибельного мира» (англ.).

С. 75. ...*Кольер исходит из Мальбранша и Норриса, и в меньшей степени из Декарта.* – **Кольер, Коллиер** (Collier) Артур (1680–1732) – философ, предшественник Дж. Беркли. Основной труд: «*Clavis universalis or a new inquiry after truth*» («*Clavis Universalis*, или Новое исследование истины, являющееся доказательством несуществования и невозможности внешнего мира»).

С. 75. ...*Вольф и Бильфингер цитируют его <Кольера>.* – **Бильфингер** (Bilfinger) Георг Бернгард (1693–1750) – физик, философ, математик, педагог и государственный деятель; академик (1726) и иностранный почетный член (1731) Петербургской академии наук, один из основателей Физического кабинета Академии наук. Получил высшее образование сперва в Тюбингенском, а затем в университет Галле-Виттенберга, где слушал лекции Христиана фон Вольфа, с которым тесно сошелся. В 1721 году, после двух лет обучения по Вольфу, он стал профессором философии в Галле, а в 1724 году профессором математики.

С. 76. ...*рационалист Кларк проповедует против деистов.* – **Кларк** (Clarke) Сэмюел (1675–1729) – философ и теолог, ученик Исаака Ньютона, приверженец и пропагандист его идей. С 1691 года изучает философию, теологию и филологию в Кембридже. Основные труды: «Проявление бытия Бога и его атрибутов» (1706) и «Истина и вера естественной религии откровения» (1705).

С. 76. ...*Стивен, излагая последовательно полемику деизма, указывает зачатки исторической критики у Моргана* (ум. 1743, «*Moral Philosopher*» 1737–1741). – **Стивен** (Stephen) Лесли (1832–1904) –

историк, писатель, литературный критик и альпинист, кавалер ордена Бани. Отец писательницы Вирджинии Вульф и художницы Ванессы Белл. В 1876 году Л. Стивен издает «Историю английской мысли в XVIII веке» («History of English Thought in the XVIII Century»), не утратившую своего значения вплоть до настоящего времени (последнее переиздание вышло в 2005 году). Он был также первым издателем «Национального биографического словаря» («Dictionary of National Biography»), для которого сам написал ряд биографий выдающихся деятелей Англии. – **Морган** (Morgan) Томас (ум. 1743) – критик деизма, автор труда «Нравственный философ» (1737).

С. 76. ...а затем у Миддлтона (1683–1750; «Letter from Rome» 1729, «Free Enquiry» 1748). – «Письмо из Рима», «Свободное исследование» (англ.). – **Миддлтон** (Middleton) Коньер (1683–1750) – кембриджский библиотекарь, автор «Жизнеописания Марка Туллия Цицерона».

С. 76. ...Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Auf. Tübingen, 1909. B. I. S. 29. Anm. 2. – Гарнак А. Учебник истории догм. 4-е изд. Тюбинген, 1909. Т. I. С. 29. Прим. 2 (нем.). – **Гарнак** (Harnack) Адольф фон (1851–1930) – протестантский теолог, историк, представитель «либеральной теологии», учился в Дерптском (1869–1872), а затем в Лейпцигском университете, где стал приват-доцентом (1874) и экстраординарным профессором (1876). В 1879 году возглавил кафедру церковной истории в Гисенском университете, затем переехал в Марбург, с 1888 по 1928 был профессором Берлинского университета. С 1905 по 1921 Гарнак занимал также пост директора Королевской библиотеки (позднее переименованной в Прусскую государственную библиотеку).

С. 77. ...Ср.: Виноградов Н. Д. Философия Д. Юма. М., 1911. Ч. II. С. 400 сл., а также 5 сл., 16. – **Виноградов** Николай Дмитриевич (1868–1936^[805]) – философ, педагог, психолог. Действительный член Института научной философии (1921–1922). Окончил курс Московской духовной академии и историко-филологический и естественный факультеты Московского университета. В 1906 году защитил магистерскую диссертацию: «Философия Давида Юма. Ч. I.

Теоретическая философия Д. Юма», в 1912 году – диссертацию на степень доктора философии: «Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Д. Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII–XVIII веков». Преподавал на Высших женских юридических и историко-филологических курсах В. А. Полторацкого, в Педагогическом институте им П. Г. Шелапутина, Городском народном университете им. А. Л. Шанявского. Читал историю философии и логику. В первом своем труде он стремится проследить судьбу теоретических воззрений Юма со времени их появления и до наших дней, а также указать элементы юмовского эмпиризма, сохранившиеся в различных современных нам философских направлениях. Центром тяжести второй книги является исследование того, что Юм в своих этических воззрениях заимствовал у своих предшественников. Виноградову принадлежат еще «Психофизиологические исследования над микроорганизмами» (Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 33 (III). С. 301–330), «Биологический механизм и материализм» (Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38 (III). С. 413–442), «Теория эмоций Джемса – Ланге» (Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 69 (IV). С. 379–403), «Лесли Стивен» (Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 80 (III). С. 397–421), «Ближайшие задачи экспериментальной педагогики» (Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 99 (IV). С. 309–322), «Краткий исторический очерк деятельности Московского Психологического Общества за 25 лет» // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 249–262 и др.

С. 77. ...Напомню только, что Локк называет метод своего «Опыта» «историческим». {Кн. I, гл. I, § 2}. – «И мысли, которые я выскажу при этом случае, я буду считать не совсем бесполезными, если при таком историческом, ясном методе сумею дать некоторые сведения о путях, какими наш разум приходит к имеющимся у нас понятиям о вещах, сумею подыскать несколько мерил достоверности нашего знания или оснований тех убеждений, столь разнообразных, разнородных и совершенно противоречивых, какие можно найти среди людей» (Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 91–92).

С. 78. ...В такой форме, по крайней мере, выразилось понимание задач истории у крупнейшего из английских философов

рассматриваемого времени, у Юма, в его *Истории Англии*. – См. об этом статью: Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И. Давид Юм и Густав Шпет: проблема эмпиризма в историческом познании // Вопросы философии. 2012. № 7. С. 133–144.

С. 78. ...Хотя проблема причинности, действительно, занимает в философии Юма центральное место, но не трудно увидеть, что не только скептическое «решение» ее, но самая постановка проблемы возникает на почве феноменализма и только при феноменалистических предпосылках имеет смысл. – Шпет пишет: «Но тогда скептик ли Юм вообще? <...> Юм сомневался в познаваемости реального мира, а разрешал свое сомнение утверждением некоторого знания об этом мире. Можно ли Юма назвать скептиком только потому, что он отрицает познаваемость мира действительных вещей, ограничивая наше познание миром феноменальным? Не правильнее ли, действительно, назвать такое учение агностицизмом или даже догматическим негативизмом?». Шпет Г. Г. Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 1. С. 16–17.

С. 78. ...Такое же понимание ярко обнаруживается в «Историце» Мабли. – **Мабли** (Mably) Габриэль Бонно (1709–1785) – аббат, просветитель и социальный философ, автор трудов по международному праву, социально-политическим вопросам и истории. Мабли был братом Кондильяка и двоюродным братом Д’Аламбера. В сочинении «О том, как писать историю» (1773) важнейшей предпосылкой историографии он объявлял знание естественного права (*droit naturel*), ибо в противном случае отсутствует критерий для оценки правоты или неправоты исторических начинаний. Задача историка – изобразить борьбу порока с добродетелью, частые преходящие победы порока, но также и следовавшие за ними постоянные неудачи последнего. Умственным способностям такого рода Мабли готов был придавать большее значение, нежели эрудиции. – «Прошу вас о снисхождении <...>, что остановился я столь долго на познании страстей, но, на мой взгляд, нет ничего нужнее для историка, который хочет просвещать, в этом его первый долг, но также долг и историка, ставящего себе целью понравиться читателю. <...> И сколь полезно будет, если многознающий и глубокомысленный историк изобразит нам те же страсти, кои по одному только капризу порой сотрясают государство».

Мабли Г.-Б. де. Об изучении истории. О том как писать историю / Пер. С. Н. Искюля. М., 1993. С. 160. «Страсти всегда остаются страстями, но благодаря общественным законам и обычаям проявляют они себя по-разному. <...> Я предпочитаю открывать в необычайной личности и унаследованное от природы и привнесенное обстоятельствами». Там же. С. 207.

С. 78. ...*Goldstein J. Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes.* – **Гольдштейн** (Goldstein) Юлиус (1873–1929) – философ, социолог (социология техники), теоретик культуры, переводчик. Основные труды: «Эмпирическая концепция истории Дэвида Юма» (1903); «Техника» (1912) и др.

С. 78. ...*Найт считает, что было бы «больше, чем ошибкой думать», что История Юма не имеет отношения к его «системе».* – **Найт** (Knight) Уильям Ангус (1836–1916) – профессор философии Лондонского университета. Основные труды: «Философия прекрасного» (1891); «Аспекты теизма» (1893); «Юм» (1895) и др.

С. 78. ...*Современный феноменализм, например, Маха, уже признает это, отвергая само понятие причинности, и это – только последовательно.* – **Мах** (Mach) Эрнст (1838–1916) – австрийский физик и философ. Окончил Венский университет. Профессор физики в Граце (с 1864), профессор физики и ректор Немецкого университета в Праге (с 1867). Профессор философии Венского университета (1895–1901). Маху принадлежит ряд важных физических исследований. Философские работы Маха получили широкую известность в конце XIX – начале XX века благодаря содержащейся в них попытке разрешить кризис в физике с помощью нового истолкования исходных понятий классической (ньютоновской) физики. Представлениям об абсолютном пространстве, времени, движении, силе и т. п. Мах противопоставил релятивистское понимание этих категорий, которые, по Маху, субъективны по своему происхождению. Мах утверждал, что мир есть «комплекс ощущений», соответственно задача науки – лишь описывать эти «ощущения». Основные труды в рус. пер.: «Познание и заблуждение» (М., 1909); «Механика. Историко-критический очерк ее развития» (СПб., 1909); «Популярно-научные очерки» (2 изд., СПб., 1920); «Принцип сохранения работы. История и корень ее» (СПб.,

1909). – Ср. с более поздним пассажем Шпета: «Именно наличием языкового мышления опровергается феноменализм, и в его сенсуалистической форме (нелепая немая статуя Кондильяка), и в его идеалистической форме (не менее нелепый немой профессор на кушетке Э. Маха)». *Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры.*

С. 79. ...*Hume D. Enquiry... Sect. VIII. P. I. (Vol. IV. P. 67 по изд. Green and Grose).* – **Грин** (Green) Томас Хилл (1836–1882) – философ-гегельянец, идео лог социал-либерализма. В 1855 году поступил в Оксфордский университет, который закончил с отличием в 1859 году. Получив диплом, стал преподавателем философии. В 1878 году дослужился до звания профессора, читал лекции по религии, гносеологии, этики и политической философии. – **Грос** (Grose) Томас Ходж (1845–1906) – преподаватель королевского колледжа в Оксфорде, в последствие секретарь Оксфордского университета. – Шпет имеет в виду издание: *The Philosophical works of David Hume / ed. by T. H. Green and T. H. Grose. Vol. 1–4. Longmans, Green, 1889–1890.*

С. 81. ...*Если я не ошибаюсь, Бэкон первый понимал логику как ars inveniendi: «Sicut scientiae, quae nunc habentur, inutiles sunt ad inventionem operum; ita et logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem scientiarum» (Bacon Fr. Novum Organum scientiarum. Venetiis, 1762. I. II).* – «Как науки, которые теперь имеются, бесполезны для новых открытий, так и логика, которая теперь имеется, бесполезна для открытия знаний». *Бэкон Ф. Новый органон // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 13.*

С. 81. ...*«Nam huic nostrae Scientiae finis proponitur; ut inveniantur non Argumenta, sed Artes; nec Principiis consentanea, sed ipsa Principia; nec Rationes probabiles, sed Designationes et indicationes Operum. Itaque ex intentione diversa, diversus sequitur effectus. Illic enim adversarius Disputatione vincitur et constringitur: hic Natura, Opere».* (*Bacon Fr. De Dign. etc., Предисловие*). – «В самом деле, перед этой нашей наукой стоит задача нахождения не доказательств, а искусств, и не того, что соответствует основным положениям, а самих этих положений, и не вероятных оснований, а назначений и указаний для практики. Но за различием в устремлениях следует и различие в действиях. Там

рассуждениями побеждают и подчиняют себе противника, здесь – делом природу». *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук // *Бэкон Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 74.

С. 81. ...*Несомненно, что «inventio» взял от Рамуса!* – *Рамус* (Ramus, de la Ramee) Петр, Раме Пьер де ла (1515–1572) – логик эпохи Возрождения. Читал логику и был профессором красноречия и философии в College de France. Выступил с критикой логики Аристотеля, поставив перед собой задачу преобразовать логику; соединил ее с риторикой и назвал *ars disserendi*. Свою «Граматику» Рамус разделил на две части: 1) этимологию, исследующую внутренние «свойства» букв, слогов, целых слов; 2) синтаксис, исследующий словесные построения в зависимости от «свойств» слов. Основные сочинения: «*Institutiones dialecticae*» (1543); «*Animadversiones in dialecticam Aristotelis*» (1534); «*Scholarum physicarum libri VII*» (1565); «*Scholarum metaphysicarum libri XIV*» (1566) и др.

С. 81. ...*Раймунд Луллий свою Ars Combinatoria называет просто Ars Magna et Ultima (краткое изложение: Ars brevis <...> Compendium et Isagoge Artis Magnae).* – Раймунд Луллий свое «Искусство комбинаторики» называет просто «Великое и высшее искусство» (краткое изложение: «Краткое искусство <...> Компендиум и введение в великое искусство») (лат.). – *Луллий* (Lulliy) Раймунд (ок. 1235 – ок. 1315) – философ, богослов. От Луллия осталось около 300 сочинений, написанных главным образом по-каталански и по-арабски, но сохранившихся часто лишь в латинских переводах. В целях исчерпывающей полноты познания Луллий разрабатывал методы моделирования логических операций, используя символические обозначения предельных понятий (основное сочинение «*Ars Magna*»). Это привело его к разработке первой логической машины и сделало одним из предшественников комбинаторных методов в логике.

С. 81. ...«*Искусство*» Луллия как *Ars inventiva* определяет *Агриппа*. – *Агриппа* (Agrippa) из *Неммесгейма* (1486–1535) – натурфилософ, врач и философ. В молодости увлекался астрологией, алхимией, магией. Один из учнейших людей своего времени. Его сочинения были внесены в индекс запрещенных книг. В трехтомном сочинении «О тайной философии» (1510) он впервые объединил в целостную систему тайные знания, герметику, магию и астрологию. С

годами пришел к крайнему скептицизму, называл астрологию предвещанием и обманом, написал трактат «О недостоверности и суетности наук», вызвавший негодования в ученых кругах, настолько сильную, что парижское издание 1534 года по постановлению Сорбонны было публично сожжено.

С. 81. ...*Ars brevis: Dicitur autem haec ars inventiva, quia docet nos invenire et multiplicare res et terminos, etc., etc.* – Краткое изложение: Называется же оно искусством нахождения, поскольку учит нас находить и умножать вещи и термины, и т. д. (лат.).

С. 81. ...Но Прантль совершенно основательно отметил, что эти сочинения Луллия мало имеют отношения к логике. – **Прантль** (Prantl) Карл (1820–1888) – философ, гегельянец, профессор философии в Мюнхене. Автор ряда работ по истории философии и традиционной логики. Главный труд: «Истории логики на Западе» (2-е изд., 1885).

С. 81. ...Да и сам Луллий не смешивал свою *Ars Magna* с логикой; в своей *Dialectica seu logica nova* он определяет логику следующим образом: «*Logica est ars, qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur, et argumentative discernuntur*» <... >, а в его «ста формах» под № 87 находим: *Logica est ars cum qua logicus invenit naturalem conjunctionem inter subjectum et praedicatum*. – Да и сам Луллий не смешивал свою *Ars Magna* с логикой; в своей «Диалектике или новой логике» он определяет логику следующим образом: Логика есть искусство, с помощью которого путем умозаключений познается и обоснованно разделяется истинное и ложное <...>, а в его «ста формах» под № 87 находим: Логика есть искусство, с помощью которого логик находит естественную связь между субъектом и предикатом (лат.).

С. 81. ...«*Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore qu'à les apprendre*». – «Но изучив их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому чтобы говорить, не задумываясь о том, чего не знаешь, вместо того чтобы познавать это»

(франц.). Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 259–260.

С. 81. ...См.: Couturat L. *La Logique de Leibnitz*. Paris, 1901. – **Кутюра** (Couturat) Луи (1868–1914) – математик, логик, исследователь Лейбница, занимался усовершенствованием и распространением языка Идо, философскими основаниями математики. Автор книги «Логика Лейбница» (1901).

С. 82. ...*spes est una in inductione vera*. – Единственная надежда – в истинной *индукции*. Бэкон Ф. Новый Органон (аф. 14) // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 14.

С. 83. ...*ἡ ἱστορία τὰ καθ' ἑαυτὴν λέγει*. (*Περὶ ποιητικῆς*. IX.1451b). – «[поэзия больше говорит об общем], история – о единичном». Аристотель. Поэтика / Пер. М. Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 655.

С. 83. ...*Bacon Fr. De Dign. et Augm. L. II. Cap. I* // *Baconi Opera omnia Impensis Schönwetteri*. 1665. P. 43–44: «*Historia proprie individuorum est, quae circumscribuntur loco et tempore*»; «*Etenim historiam et experientiam pro eadem re habemus: quemadmodum etiam Philosophiam et scientias*». – Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. Кн. II, гл. I // Сочинения Бэкона, напечатанные И. Шенветтери. 1665: «История, собственно говоря, имеет дело с индивидуумами, которые рассматриваются в определенных условиях места и времени» (лат.). Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 156. – «Дело в том, что историю и опытное знание (*experientia*) мы рассматриваем как единое понятие, точно так же как философию и науку» (лат.). Там же. С. 157.

С. 83. ...*De historicis Graecis Libri X u De historicis Latinis Libri III* <...> *Ab historice transeamus ad historiam. Quae non incommode definiri nobi posse videtur, cognitio singularium, quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum. Ea definitione tria sumus complexi, genus, objectum, finem*. – «О греческих историках» (10 книг) и «О латинских историках» (3 книги) <...> От истории как повествования перейдем к истории как знанию. Последняя, как нам представляется, может быть не без основания определена как познание единичного, сохранение

памяти о котором полезно для устроения благой и прекрасной жизни (лат.).

С. 83. ...*At de historia quidem <...> extra omnem controversiam est, eam versari circa singularia, atque ex eo manifestus est eorum error, qui existimant, intellectum non esse singulare: neque enim tam crassos <...> esse puto, ut judicent, ad historiam non requiri intellectum, sed tantummodo sensum. Non quidem nescio, ab Aristotele I. Physic, scriptum esse, rationem esse universalium, sensus autem singulare. Verum id accipiendum oppositè, quia sensus tantum singulare sit, intellectus autem insuper sit universalium; imò perfectius universalia intelligat, quam singularia. Et certe si non intelligit intellectus singularia, quomodo prudentia, quae est habitus intellectus, versatur sua natura circa singularia? Aut si intellectus non intelligit singularia, quomodo ab iis abstrahit universalia? Suntque haec eo magis considerata, quod, cum Averroes existimaret, intellectum non esse singulare, statuerit Deum, quia purus est intellectus, non perspicere res singulares, neque ea, quae in mundo sunt curare.* – И что касается истории, бесспорно, она вращается в круге единичных вещей, и отсюда явно заблуждение тех, которые полагают, что интеллект не имеет дела с единичными вещами: ведь не настолько же они, думаю, невежественны, чтобы утверждать, будто в истории не обнаруживается интеллект, но только чувство. Конечно, я знаю, что в первой книге Физики Аристотеля написано: разум имеет дело с общим, а чувство с единичным. Однако следует принять и противоположное, потому что чувство имеет дело только с единичным, а интеллект, кроме того, и с общим, впрочем, общее познает совершеннее, нежели единичное. И действительно, если интеллект не познает единичное, то как рассудительность, которая является свойством интеллекта, по самой своей природе вращается в круге единичного? Или если интеллект не познает единичное, каким образом путем абстрагирования из него производит универсалии? Последние тем более должны стать предметом рассмотрения, поскольку, когда Аверроэс утверждает, что интеллект не имеет дела с единичным, он полагает, что Бог, так как является чистым интеллектом, не воспринимает единичные вещи и не заботится о том, что происходит в мире» (лат.).

С. 83. ...А. С. Лаппо-Данилевский в своем интересном курсе «Методология истории» считает. – Лаппо-Данилевский Александр

Сергеевич (1863–1919) – историк, философ, социолог. С 1902 года – академик Российской академии наук. С 1887 года до конца жизни вел семинар по методологии истории. Автор произведения «Методология истории» (вып. 1, 2, 1910–1913). В области исторических исследований Лаппо-Данилевский выделял два важнейших методологических уровня – источниковедения и исторического построения. В первом случае ученый-гуманитарий (отнюдь не только историк), обращаясь к прошлому, «воссоздает» источник в культурно-историческом контексте соответствующей эпохи. Во втором – решается задача целостной реконструкции самой эпохи, о которой «рассказывает» источник. – Среди последних работ о А. С. Лаппо-Данилевском см.: Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: От личности к традиции. Коллективная монография / Под ред. Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М., 2013. С. 153–174 (Разд. II, гл. 1: Густав Шпет: Александр Лаппо-Данилевский и проблема «чужого Я» в методологии истории).

С. 85. ...(*Metaphysicae pars secunda est finalium causarum inquisitio*). <...> *Conspirantibus optime utrisque causis, nisi quod altera intentione, altera simplicem consecutionem denotet*. – (Вторая часть метафизики посвящена исследованию конечных причин) <...> Мы видим, что и тот, и другой род причин великолепно согласуется между собой, с той лишь разницей, что одни причины указывают на цель, другие же просто называют следствие (*лат.*). Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 240, 242.

С. 85. ...Фаулер в своем Введении к изданному им Новому Органу, сопоставляя значение «формы» у Бэкона. – Фаулер (Fowler) Томас (1832–1904) – ученый-математик, вице-канцлер Оксфордского университета. Автор трудов по логике, издатель сочинений Ф. Бэкона, Ф. Хатчесона, Э. Шефтсбери.

С. 85–86. ...*Inventionem Formarum ex omnibus scientiae partibus dignissimam esse*. – Нахождение форм является наиболее достойной исследования областью во всей науке (*лат.*). Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. Цит. изд. С. 237.

С. 86. ...*Determinationes essentielles sunt id, quod Forma appellari solet, item Causa formalis*. – Сущностные определения суть то, что

обыкновенно называют формой, а также формальной причиной (лат.).

С. 86. ...*Platonem <...> in sua de Ideis doctrina, Formas esse verum Scientiae objectum, vidisse; utcunque sententiae hujus verissimae fructum amiserit, Formas penitus a materia abstractas, non in materia determinatas, contemplando et prensando.* – Платон <...> в своем учении об идеях уже видел, что формы являются истинным объектом науки, хотя он и не сумел воспользоваться плодами этого в высшей степени правильного положения, поскольку рассматривал и воспринимал формы как нечто совершенно отвлеченное от материи и не детерминированное ею (лат.). Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. Цит. изд. С. 237.

С. 86. ...*Ср. также: Bacon Fr. N. Org. II. 3, где о физических причинах: quae causae fixae sunt, et nihil aliud quam vehicula, et causae, formam deferentes in aliquibus.* – Эти причины переходящие и в некоторых случаях суть не что иное, как носители формы (лат.). Бэкон Ф. Новый органон // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 84.

С. 87. ...*ipsissimus Calor, sive quid ipsum Caloris, sit Motus et nihil aliud.* – Само тепло или самая сущность тепла есть движение и ничто другое (лат.). Бэкон Ф. Новый органон. Цит. изд. С. 118.

С. 87. ...*qui est in ordine ad universum, non relativus tantummodo ad sensum.* – Того, которое относится ко Вселенной, а не только к чувству (лат.). Бэкон Ф. Новый органон. Цит. изд. С. 122.

С. 87. ...*Cum enim forma rei sit ipsissima res; neque differat res a forma, aliter quam differunt apparens et existens, aut exterius et interius, aut in ordine ad hominem et in ordine ad universum.* – Ибо если форма вещи есть сама вещь и вещь не отличается от формы иначе, чем явление отличается от сущего, или внешнее от внутреннего, или вещь по отношению к человеку от вещи по отношению к Вселенной (лат.). Бэкон Ф. Новый органон. Цит. изд. С. 104.

С. 87. ...*Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam; atque ea, quae fixa sunt, fingit esse constantia. Melius autem est naturam secare, quam abstrahere, id quod Democriti schola fecit, quae magis penetravit in naturam, quam reliquae. Materia potius considerari*

debet et ejus schematismi, et metaschematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus; formae enim commenta animi humani sunt, nisi libeat leges illas actus formas appellare. – Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное и текучее мыслит как постоянное. Но лучше рассекать природу на части, чем абстрагироваться. Этой делала школа Демокрита, которая глубже, чем другие, проникла в природу. Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения, ибо формы суть выдумки человеческой души, если только не называть формами эти законы действия (лат.). Бэкон Ф. Новый органон. Цит. изд. С. 23.

С. 87. ...*«De Principiis atque Originibus» (secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii, et praecipue Democriti, Philosophia, tractata in Fabula de Cupidone).* – О началах и истоках в соответствии с мифами о Купидоне и о небе, или О философии Парменида и Телезие и особенно Демокрита в связи с мифом о купидоне (лат.). См.: Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 298.

С. 87. ...*Sed dum illa Aristotelis et Platonis strepitu et pompa protessoria in Scholis circumsonarent et celebrarentur, haec ipsa Democriti apud Sapientiores, et contemplationum silentia et ardua arctius complexos, in magno honore erat.* – Но, в то время как философия Платона и Аристотеля с шумом и помпой пропагандировалась и прославлялась профессорами в школах, философия Демокрита была в большом почете у более мудрых людей и у таких, которые тяготели к молчаливым размышлениям и более трудным видам исследования (лат.). Бэкон Ф. О началах и истоках. Цит. изд. С. 304.

С. 88. ...*Nam et motus quoque abstractio infinitas phantasias peperit, de animis, vitis et similibus, ac si iis per materiam et formam non satisfaceret, sed ex suis propriis penderent illa Principiis. Sed haec tria nullo modo discernenda, sed tantummodo distinguenda, atque asserenda materia (qualiscunque ea sit) ita ornata, et apparatus, et formata, ut omnis virtus, Essentia, actio, atque motus naturalis ejus consecutio, et emanatio esse possit.* – Ведь абстрагирование движения также породило много фантазий о душах, жизненных началах и т. п., как будто для объяснения этих явлений недостаточны материя и форма, а они зависят от каких-то своих особенных принципов. Но эти три стороны ни в коем случае не

могут быть отделены друг от друга, а лишь различены, и мы должны представлять себе материю (какова бы она ни была) столь упорядоченной, подготовленной и оформленной, чтобы всякая сила, сущность, всякое действие и естественное движение могли бы быть ее следствием и эманацией (*лат.*). *Бэкон Ф.* О началах и истоках. Цит. изд. С. 306–307.

С. 89. ...на первом плане в область филологии (*Jones*) и права (*Burke*). – *Джонс* (*Jones*) Уильям (1746–1794) – филолог, востоковед (в первую очередь индолог) и переводчик, основатель Азиатского общества; традиционно считается основоположником сравнительно-исторического языкознания. – *Берк* (*Burke*) Эдмунд (1729–1797) – английский парламентарий, политический деятель, публицист эпохи Просвещения, идейный родоначальник британского консерватизма.

С. 89. ...Это относится особенно к Германии (*Михаэлис, Землер, Эрнести*). – *Михаэлис* (*Michaelis*) Иоганн Генрих (1668–1738) – ориенталист, богослов, предшественник Христиана Баура. Предпринял попытку синтеза исторических, правовых, литературных, языковых сведений при анализе Священного Писания, применяет метод толкования Ветхого Завета для толкования Нового Завета. – *Землер* (*Semler*) Иоанн-Саломон (1725–1791) – протестантский церковный историк, профессор в Галле. Не замыкался в рамках ортодоксии, четко разграничивая область богословия и религии, веры и знания. Отстаивал необходимость свободного, научного исследования библейских текстов. Первый применил историко-критический метод к исследованию Библии. Основные сочинения: «*Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons...*» (1771–1774); «*Versuch über die combinatorische Methode*» (1811). – *Эрнести* (*Ernesti*) Иоганн Август (1707–1781) – лютеранский богослов, филолог, библеист. Первоначально посвятил себя классической филологии, курс которой вел в Лейпцигском университете. В 1759 году перешел на кафедру богословия. Хотя Эрнести во многом был близок к идеям рационализма в библеистике, он не отрицал боговдохновенности Священного Писания. В библеистику Эрнести вошел как ученый, перенесший в учение о Священном Писании историко-филологические методы, заимствованные им из филологической науки об античности. Будучи протестантом, он считал Библию единственным источником

вероучения, настаивал, чтобы экзегетика была непредвзятой и искала в тексте прямой исторический смысл. Согласно Эрнести, библейское богословие должно строиться с учетом многозначной семантики Писания. Основное сочинение: «*Institutio interpretis Novi Testamenti ad usum lectionum*» (1765).

С. 89. ...*Чувствование «исторического духа», на мой взгляд, обнаруживается в рассуждениях Кэмпбелла (Campbell, 1719–1796) о «вероятности».* – **Кэмпбелл** (Campbell) Георг (1719–1796) – теолог, один из деятельных членов Философского общества, основанного Ридом в Абердине, где он, начиная с 1750 года, сделал ряд докладов, вошедших в состав его «Философии риторики» (1776).

С. 89. ...*«By degrees a new spirit was to awake, but speculative impulse was not to come from England».* – «Мало-помалу новый дух с неизбежностью пробуждался, но спекулятивному импульсу не суждено было прийти из Англии» (англ.).

С. 90. ...*Философские сочинения Болингброка были изданы Маллетом в 5 томах.* – **Маллет** (Mallet) Дэвид (ок. 1705–1765) – драматург. Получил образование в университете Эдинбурга; в 1723 году работает в Лондон в качестве частного репетитора. Друг Александра Поупа, Джеймса Томсона и других литературных деятелей, включая Г. С.-Дж. Болингброка.

С. 90. ...*Примером тонкости, которой достигает иногда философское мышление Болингброка, может служить его анализ понятий «idea» и «notion».* <...>*«We might avoid it (эквивокации), I presume, if we distinguished between ideas and notions, if we conceived the former to be particular in their nature, and general only by their application, and the latter to be general in their nature, and particular only by their application» (Ibid. P. 116–119 note).* – Цитата на с. 118. – Примером тонкости, которой достигает иногда философское мышление Болингброка, может служить его анализ понятий «idea» <«идея»> и «notion» <«понятие»>. <...> Мы могли бы, я думаю, избежать ее (эквивокации), если бы проводили различие между идеями и понятиями, понимая первые как единичные по их природе и общие

только по их применению, а вторые – как общие по их природе и единичные только по их применению» (англ.).

С. 90. ...Его философски самый интересный Опыт носит заглавие «*Essay concerning the Nature, Extent and Reality of Humane Knowledge*». – «Опыт о природе, пределах и реальности человеческого познания» (англ.).

С. 90. ...«*That there are corporeal natures, we have sensitive knowledge. That there are spiritual natures, distinct from all these, we have no knowledge at all. We only infer that there are such, because we know that we think, and are not able to conceive how material systems can think*». – Цитата на с. 242. – «О том, что существуют природные тела, мы знаем благодаря чувственному познанию. О том, что существуют духовные тела, отличающиеся от всех природных, мы вообще ничего не знаем. Мы только можем допустить, что таковые существуют, поскольку мы знаем, что мы мыслим, но при этом фактически не можем постичь, каким образом могут мыслить материальные системы» (англ.).

С. 91. ...*Bolingbroke H. S.-J. Letters on the Study and Use of History. Ldn.* – Болингброк Г. С.-Дж. Письма об изучении и пользе истории. Лондон (англ.).

С. 91. ...*Dilthey W. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt // Deutsche Rundschau.* – Дильтей В. Восемнадцатый век и исторический мир // Немецкое обозрение (нем.).

С. 91. ...«*Bolingbroke's Letters on the Study and Use of History are famous and valuable*» (*Adams Ch. K. A Manual of historical Literature. 3 ed. New York, 1889. P. 67*). – «Письма об изучении и использовании истории» Болингброка знамениты и ценны (Адамс Ч. К. Руководство по исторической литературе. 3-е изд. Нью-Йорк, 1889. С. 67).

С. 91. ...Майр цитирует заключительные слова «*L'Examen important du Mylord Bolingbroke*» Вольтера: «*Il a été donné à M. Bolingbroke de détruire les démenes théologiques, comme il a été donné à Newton d'anéantir les erreurs physiques. Puisse bientôt l'Europe entière s'éclairer à cette lumière! Amen*». – «Милорду Болингброку было дано

разрушить теологическое безумие, так же как Ньютону было дано уничтожить ошибки в физике. И дай бог, чтобы вся Европа вскоре просветилась этим светом. Аминь» (франц.). – *Вольтер Ф. М. А. Важное исследование милорда Болингброка* / Пер. Р. Зевиной // *Вольтер Ф. М. А. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма* / Отв. ред. Ю. Я. Коган. В 2 т. Т. 1. М., 1961. С. 164.

С. 92. ...рассуждения Болингброка о цели изучения истории (ср. особенно Письмо I) совершенно совпадают с замечаниями *Lenglet du Fresnoy* (см. его «*Méthode pour étudier l'histoire*». Nouvelle édition. Paris, <...> *Fin qu'on doit se proposer dans l'étude de l'Histoire* <...>). – (см. его «Метод изучения истории». Новое изд. Париж <...> Цель, которую следует ставить в изучении истории) (франц.). – *Лангле дю Френуа* (*Lenglet du Fresnoy*) Николя (1674–1755) – французский ученый, аббат и дипломат, участвовал в заговоре испанского посла во Франции Селламара, пытавшегося посадить на французский трон Филиппа V. Несколько раз был заключен в тюрьму. Оставил значительное число трудов под своим именем и под псевдонимом Гордон де Персель, среди них: «Метод изучения географии» (1718); «Хронологические таблицы всемирной истории» (1729); «История герметической философии» (1743); «История Жанны д'Арк» (1753). Погиб при проведении алхимического опыта.

С. 93. ...Болингброк сумел не только у Гвиччардини, но даже у Буало найти основания для принципа различения исторических фактов по их временной обстановке и условиям. – Болингброк пишет: «Гвиччардини замечает, как опасно руководствоваться конкретными примерами, – ведь для того, чтобы достичь такого же успеха, мы должны быть столь же благоразумны и удачливы, а сам пример – соответствовать обстоятельствам, с которыми мы столкнулись, не только в общих чертах, но и в малейших деталях. Такова мысль этого превосходного историка, а вот и его слова: “Без сомнения, весьма опасно руководствоваться примерами, если не совпадают не только в общем, но и во всех частностях те же самые причины, если дела не устраивают с такой же разумностью, если, помимо всех прочих оснований, не примет такое же участие фортуна” (итал.)». *Болингброк Г. С.-Дж. Письма об изучении и пользе истории* / Отв. ред. М. А. Барг. М., 1978. С. 26. И далее: «Наблюдение Буало и правило, которое он

устанавливает, говоря о переводах, уместно привести здесь, чтобы лучше объяснить то, что я намерен сказать. “Рабски переводить на современный язык древнего автора фраза за фразой, слово за словом бессмысленно – ничто не может быть дальше от оригинала, чем такая копия. Это значит не отобразить, а исказить подлинный облик автора, и тот, кто познакомился с ним только в таком виде, не узнает его истинного лица. Хороший писатель вместо того чтобы брать на себя эту бесславную и неблагородную задачу, будет *jouter contre l’original* (состязаться с оригиналом)”, скорее подражать, чем переводить, и скорее соперничать, чем подражать; он передаст смысл и дух оригинала в своем труде и будет стремиться писать так, как писал бы древний автор на том же языке». Там же. – **Гвиччардини** (Guicciardini) Франческо (1483–1540) – политический мыслитель и историк времен Высокого Возрождения. Гвиччардини учился в университетах Феррары и Падуи. Рано стал профессором права, но затем был отправлен послом Флоренции в Арагонское королевство, в Испанию. Затем был папским наместником в разных городах Италии – Болонье, Модене, Реджио, Романье. В «Истории Флоренции» он приходит к выводу, что оптимальной формой правления для Флоренции была бы олигархия, «правление лучших». Последние три года жизни он посвятил созданию «Истории Италии», насыщенной богатым фактическим материалом, который демонстрирует, что реальный политик всегда должен принимать сторону победителя и вовремя приспосабливаться к обстоятельствам. «Истории Италии» была опубликована спустя четверть века после ее создания (1561–1564) и принесла Гвиччардини славу выдающегося историка. – **Буало-Депрео** (Boileau-Despréaux) Никола (1636–1711) – поэт, критик, теоретик классицизма. В поэме «Поэтическое искусство» сформулировал ряд догм и законов поэзии. Получил основательное научное образование, изучал сначала правоведение и богословие, но потом посвятил себя изящной словесности. На этом поприще он рано приобрел известность благодаря «Сатирам» (1660). В 1677 году Людовик XIV назначил его своим придворным историографом вместе с Расином. В старости Буало вмешался в очень важный для того времени спор о сравнительном достоинстве древних и новых авторов: одни доказывали превосходство новых французских поэтов, сумевших соединить красоту античной формы с разнообразием и высокой нравственностью содержания, над древними греческими и римскими; другие же были убеждены, что

никогда французские писатели не превзойдут своих великих учителей. Выпустив в свет комментарии к сочинениям Лонгина, Буало выступил как горячий поклонник древних классиков.

С. 94. ...*Cp.: Bolingbroke H. S.-J. Works. Vol. I. P. 68, 70 («We must neither dwell too long in the dark, nor wander about till we lose our way in the light»), 119–120 («Don Quixote believed; but even Sancho doubted»), 132, 135, 142 («He who reads without this discernment and choice, and, like Bodin's pupil, resolves to read all, will not have time, no nor capacity neither, to do any thing else. He will not be able to think, without which it is impertinent to read; nor to act, without which it is impertinent to think»), 149 etc.* – Ср.: Болингброк Г. С.-Дж. Письма об изучении и пользе истории. Т. I. С. 68, 70 («Мы не должны ни подолгу оставаться в темноте, ни блуждать до тех пор, пока не заблудимся при свете»), 119–120 («Дон Кихот верил; но даже Санчо сомневался»), 132, 135, 142 («Кто читает, не умея различать и выбирать, и, подобно ученику Бодена, берет на себя смелость читать все подряд, тот не будет иметь времени, да и не будет в состоянии, сделать что-то еще. Он будет неспособен мыслить, без чего не подобает читать; как неспособен он будет и действовать, без чего не подобает мыслить»), 149 и т. п. (англ.). См. также: «Нам не следует ни находиться слишком долго в темноте, ни плутать при свете до тех пор, пока не потеряем дороги» (Болингброк Г. С.-Дж. Письма об изучении и пользе истории / Отв. ред. М. А. Барг. М., 1978. С. 29). «Дон Кихот верил, но даже Санчо сомневался» (Там же. С. 45). «У того, кто читает без такой оценки и должного выбора и, подобно ученику Бодена, стремится читать все, не будет ни времени, ни возможности заниматься чем-либо еще. Он не сможет размышлять, а без этого нет смысла читать; не сможет действовать, а без этого нет смысла размышлять» (Там же. С. 53).

С. 95. ...«*Nature and truth are the same every where, and reason shews them every where alike*». – «Природа и истина везде одни и те же, и разум показывает их нам везде одинаковым образом» (англ.).

С. 98. ...«*Разумное*» и «*естественное*» означало только: не традиционное, не господствующее, не божественное и т. д. Так, по-видимому, понимали свой век и сами представители XVIII столетия. – Шпет ссылается (на полях) на Виппера и Ардашева. Виппер: «Смотреть

философски на вещи, быть философом значило приобрести рациональный, научный взгляд, устранить из изучения природы и истории понятие произвольного и сверхъестественного» (*Bunner P. Ю.* Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе. 2-е изд. М., 1908. С. 47). – Ардашев: «Натуралист – потому что рационалист, просвещенный человек в качестве философа или друга философии, именно в природе и ее законах (“естественных законах”) ищет разгадки всего существующего и ключа к разрешению вопросов нравственности и общности. Сверхъестественным законам, служащим к объяснению вселенной с точки зрения “привычных представлений”, просвещенный человек противопоставляет подсказываемые разумом естественные законы, религии откровенной – религию естественную, морали богословской – естественную мораль, историческому праву – естественное право или право природы, традиционной юриспруденции и политике – естественную юриспруденцию и естественную политику. Вслед за “философами” “просвещенный человек” желал бы переделать существующий общественный строй и утвердить основы нового строя на естественном порядке <...> согласно требованиям разума». *Ардашев П. Н.* Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка. 1774–1789. Провинциальные интенданты. В 2 т. Т. II. Киев, 1906. Гл. IV: «Просвещенный человек» и «просвещенный администратор». С. 348–349. – *Ардашев* Павел Николаевич (1865 – ок. 1922) – историк, политический публицист. Окончил историко-филологический факультет Московского университета в 1889 году; в 1894 году сдал магистерский экзамен и через 2 года отправился во Францию в командировку, результатом которой стала работа «Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка. 1774–1789. Провинциальные интенданты. Том I». В 1903 году был назначен экстраординарным профессором на кафедру всеобщей истории Киевского университета св. Владимира. В 1906 году защитил докторскую диссертацию по материалам 2-го тома своего исследования «Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка. 1774–1789», а в 1907 году стал ординарным профессором Санкт-Петербургского университета.

С. 98. ...Например, М. Ковалевский цитирует мнение Шампиона, которое и сам разделяет. – *Шампион* (Champion) Эдм (1764–1852), по

прозвищу «человек в голубом плаще» – французский филантроп. Сиротой 7-ми лет принят был на воспитание женой швейцара; учился у золотых дел мастера; вступив в компанию с ювелиром, нажил большое состояние. В последние годы царствования Карла X занялся исключительно филантропией: сам раздавал нуждающемуся люду в Париже одежду, пищу и все необходимое. Примечательно, что П. И. Новгородцев, как и М. М. Ковалевский, цитировал Э. Шампиона: «Как правильно заметил еще Эдм Шампион, в XVIII веке склонны были скорее сближать, чем противопоставлять Руссо и Монтескье: “Их ученики не образовывали двух школ, но соединялись в одну, в которой обоим учителям воздавались равные похвалы. Руссо несколько раз говорил о Монтескье в выражениях, которые делали это сближение легким и естественным. Во все моменты революции их называли рядом как авторитеты, между которыми царит совершенное согласие” (*Champion Edme. Esprit de revolution francaise. P., 1887. P. 29*)». *Новгородцев П. Н. Кризис современного правосознания: Введение в философию права. Вып. II. М., 1909. С. 67.* И далее: «Нельзя поэтому не признать в высшей степени трудной ту задачу, которую поставил себе М. М. Ковалевский, взявшись доказать, <...> что между Монтескье и Руссо в сущности нет разницы. “Я позволю себе усомниться в том – говорит почтенный ученый – чтобы между двумя школами, школою Монтескье и школою Руссо, действительно существовала та глубокая черта отличия, которая обыкновенно проводится” (*Ковалевский М. М. Происхождение современной демократии. Т. I. Ч. III, IV. М., 1899. С. 331*)». Там же. – **Ковалевский** Максим Максимович (1851–1916) – русский ученый, историк, юрист, социолог и общественный деятель, один из руководителей русского масонства, член I Государственной думы и Государственного совета. Большая часть его деятельности проходила за границей, что вместе с признанием его трудов, в том числе на иностранных языках, сыграло роль в получении им известности в мире. Академик Императорской Санкт-Петербургской академии наук.

С. 98. ...*Но каково бы ни было ее литературное и философское происхождение, во Франции оказался собственный лучший из возможных учителей, – сама французская политическая и социальная действительность.* – Шпет ссылается (на полях) на П. Н. Ардашева, который пишет: «Влияние общественного мнения на администрацию

вообще <...> не было лишь *внешнею силой*, давлению которой администрация *принуждена была* так или иначе уступить, – но также в значительной мере и *силою внутренней*, которая находила себе *непринужденное проявление* в деятельности администрации. В самом деле, *то идейное настроение, которое представляло собою, так сказать, психологическую основу общественного мнения – это настроение ведь не было чем-то посторонним и чуждым для администрации, так как оно в большей или меньшей степени разделялось и теми людьми, в лице которых осуществлялась деятельность администрации.* Это было впрочем вполне естественно, если принять во внимание, что те общественные слои, из недр которых выходили эти люди, не только были глубоко проникнуты этим настроением, но в известной степени и сами являлись активными носителями и, если можно так выразиться, *производителями* последнего, в качестве органической части того образованного общества или, как тогда выражались, – *просвещенной публики*, <...> которой фактически принадлежала главная <...> роль в выработке того *общественного мнения*, которое современниками считалось и выдавалось за “мнение нации”». *Ардашев П. Н.* Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка. Цит. изд. Т. II. С. 342.

С. 99. ...*Кареев, Просвещение 1740–1789.* – «Эпоха просвещенного абсолютизма охватывает собою период времени от вступления на престол “короля-философа” Фридриха II (1740) до начала французской революции (1789): это было время, когда королевская власть стала отрешаться от исключительно придворно-клерикальных влияний и разрывать свой тесный союз с дворянством и духовенством, заключенный раньше в ущерб другим классам общества, когда она предпринимает реформы в общем духе идей XVIII века, признавая своею обязанностью осуществлять общее благо (как бы недостаточно и односторонне оно ни понималось в отдельных случаях)». *Кареев Н. И.* Философия культурной и социальной истории нового времени (1300–1800). М., 1902. С. 184–185.

С. 100. ...*у Монтескье не было намерения основать философию истории; и провозглашать его основателем ее, как сделал Элисон, есть чрезмерное восхваление. Мне кажется, что это даже – панегирик в*

ущерб истине, изображать его, как <...> Мэн и Лесли Стивен. – **Элисон** (Alison) Арчибальд (1792–1867) – 1-й баронет Мальборо, историк и юрист (некоторое время – шериф английского графства Ланкашир), автор «Истории Европы в период французской революции» (1833–1843). – **Мэн** (Maine) Генри Джеймс (1822–1888) – юрист, антрополог, историк и социолог права. Он первым применил историко-правовой метод при сравнении различных правовых культур, находящихся на разных стадиях своего развития. Генри Мэн является основателем науки социологии права, а также юридической антропологии. Во время своего преподавания в Кембридже Мэн написал книгу «Древнее право» (1861). **Стивен** Лесли (см. прим. к с. 76).

С. 100. ...*Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. Ldn.* – **Флинт Р.** Историческая философия во Франции и французской Бельгии и Швейцарии. Лондон (англ.).

С. 100. ...*Кареев: III, 173. В «Рассуждениях о причинах величия и падения римлян» Монтескье: прагматист – постоянство страстей, как общая причина.* – «Вторым крупным произведением Монтескье было “Рассуждениях о причинах величия и падения римлян”, написанное на историческую тему, но с точки зрения политика. <...> Исходя из той идеи, что у людей во все времена были одни и те же страсти, он хотел найти основные причины исторических перемен, как бы последние ни разнились между собою, и думал достигнуть этого, именно изучая действие страстей в истории. Своей концепцией общих причин, <...> проявляющихся в жизни народов, Монтескье значительно способствовал развитию научного духа в историографии». *Кареев Н. И.* История Западной Европы. Т. III: История XVIII века. СПб., 1893. С. 177.

С. 101. ...{<Галочка возле Вико и добавление>: Vol. IV, p. 306: *возражение на заметку в Acta eruditorum: non jus naturale gentium, ... sed communis nationum natura! Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni <Scienza nuova>. Senza mia scienza (è a mia scienza)}*. – Не естественное право народов, но общая природа наций! Принципы новой науки об общей природе наций. <Новая наука>. Без моей науки (и с помощью моей науки) (лат.). – **Вико** (Vico)

Джамбатиста (1668–1744) – итальянский философ, историк и филолог, предвосхитивший методы историко-культурных и этнологических исследований. Изучал метафизику и гражданское право, читал Декарта, Платона, Тацита, Макиавелли. В 1699–1708 годах был профессором риторики университета Неаполя. Вико стремился получить должность профессора гражданского права; когда ему было в этом отказано, погрузился в изучение вопроса о происхождении естественного права. В своей главной работе «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) развивал идею существования гуманитарных наук как самостоятельного вида знания. – Шпет имеет в виду анонимную критическую заметку о книге Вико в «Acta eruditorum» (август, 1727. С. 383). «Несколько раньше в Литературных новостях “Лейпцигских ученых записок” от августа 1727 года была напечатана рецензия на “Новую Науку”, весьма неблагоприятная, с многочисленными ошибками. Вико ответил на нее небольшой книжкой “Notae in Acta Lipsiensia”» (Жизнь Джамбаттиста Вико // Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций. М.; К., 1994. С. 499). Шпет цитирует именно это «возражение» Вико. См.: *Opere scelte di Giambattista Vico* / Publ. G. Ferrari. Milano, 1843. P. 347.

С. 101. ...*Фютер утверждает: «Montesquieu war ohne allen kritischen Sinn. Er las seine Autoren wie die Juristen ihre Gesetzbücher: er ging bloss darauf aus, einen Text zu finden, der sich zur Sache anwenden liess».* Fueter E. *Geschichte der neueren Historiographie*. – «У Монтескье не было никакого исторического чутья. Избранных им авторов он читал так, как юристы читают своды законов: он просто старался найти такой текст, который можно было бы применить к делу». *Фютер Э.* История новой историографии (нем.).

С. 101. ...*Лансон: юрист, о Величии – по Боссюэ; самостоятельно – о падении: «характер», «дух свободы», «возбуждение умов».* – Шпет имеет в виду размышления Лансона о Монтескье. См.: *Lanson G. Histoire de la Littérature Française*. Paris, 1895. P. 700–715 (рус. пер.: *Лансон Г.* История французской литературы. Т. II. М., 1898). – *Лансон (Lanson) Густав* (1857–1934) – литературовед, с 1903 – профессор Сорбонны и директор Высшей нормальной школы. Свою деятельность литературоведа и историка литературы Лансон начал рядом монографий – о Боссюэ (1891), Буало (1892), Корнеле (1898), Вольтере

(1906). Исследовательский метод Лансона во всех этих работах один и тот же: это – культурно-исторический метод, который соединяет характеристику «культуры эпохи» с анализом «идейного содержания» и «стиля» произведения, с биографическими и библиографическими комментариями к нему.

С. 101. ...{*Vinper P. Ю. Op. cit. С. 33, 43: «В этой умственной постановке и создалась крупнейшая социологическая работа первой половины XVIII в. – “Дух законов” Монтескье»*}. – Цитату см.: *Vinper P. Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. С. 33. Там же. С. 43 – о социологическом характере «Духа законов»: «В приемах Монтескье намечается будущая социология, наша наука об обществе, законах его строения и развития. Его собирательный термин в применении к совокупности социальных явлений “общий дух” звучит странно для нас, но в качестве его слагаемых разумеются все основные моменты общественно-исторической жизни».*

С. 101. ...*Алексеев Н. Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Ч. I. М., 1912. – Алексеев Николай Николаевич (1879–1964) – русский философ, правовед, один из идеологов евразийства. Попытался применить феноменологический метод в философии права. Ученик П. И. Новгородцева, преподавал в Московском университете (1912–1917), в Праге и Берлине (1922–1931), затем в Сорбонне, Белграде (с 1940).*

С. 102. ...*Один из комментаторов Монтескье Склопис справедливо замечает. – Склопис де Салерано (Sclopis de Salerano) Федерико (1798–1878) – государственный деятель и ученый. 16 марта 1848 года принял портфель министра юстиции и духовных дел Сардинского королевства, но в июле того же года оставил этот пост. Был членом палаты депутатов; в 1849 году вступил в сенат, был его вице-президентом, затем президентом; после сентябрьской конвенции 1864 года отказался от президентства. Главные труды: «Storia dell’antica legislazione del Piemonte» (1833); «Storia della legislazione italiana» (1840–1857) и др.*

С. 102. ...*Dilthey W. Das 18. Jahrhundert and die geschichtliche Welt. S. 350: «Aber mit den humanistischen und juristischen Studien, in denen*

einst Bodin gelebt hatte, verband sich nun in ihm (Montesquieu) der naturwissenschaftliche Geist des Zeitalters». – Дильтей В. XVIII век и исторический мир. С. 350: «Но гуманистические и юридические исследования, которыми прежде жил и вдохновлялся Боден, теперь он (Монтескье) соединил с естественно-научным духом эпохи» (нем.).

С. 103. ...*Montesquieu Ch.-L. Défense de l'Esprit des Lois. Première Partie. Init. «Quoique l'Esprit des lois soit un ouvrage de pure politique et de pure jurisprudence...» – Монтескье Ш.-Л. В защиту «Духа законов». Введение: «Хотя “Дух законов” есть труд по чистой политике и чистой юриспруденции» (франц.).*

С. 104. ...*Görland A. Rousseau als Klassiker der Sozial-pädagogik. Gotha, 1906. <...> (Der Apriorismus Rousseaus, <...> Der intellektuale Apriorismus). – Герланд А. Руссо как классик социальной педагогики. Гота, 1906 <...> (Априоризм Руссо <...> Интеллектуальный априоризм) (нем.). – Герланд (Görland) Альберт (1869–1952) – философ, профессор Гамбургского университета; учился в университете Марбурга и получил докторскую степень в 1898 году после защиты диссертации «Аристотель и арифметика» у Г. Когена и П. Наторпа.*

С. 105. ...*comme toutes les intelligences finies. – Как всякое смертное разумное существо (франц.). Монтескье Ш.-Л. О духе законов // Монтескье Ш.-Л. Избранные произведения. М., 1955. С. 165.*

С. 105. ...*avant toutes ces lois sont celles de la nature. – Всем этим законам предшествуют законы природы (франц.). Монтескье Ш.-Л. О духе законов. Цит. изд. С. 165.*

С. 106. ...*Чичерин Б. Н. Политические мыслители Древнего и Нового мира. – Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) – русский правовед, философ, историк и публицист.*

С. 108. ...*нельзя в результате не согласиться с краткой формулой Дестюта де Траси. – Дестют де Траси (Destutt de Tracy) Антуан Луи Клод (1754–1836) – философ-сенсуалист, основоположник школы Идеологии, разрабатывал теорию знака, семиотические проблемы и проблемы логики как теории знаков.*

С. 108. ...«*Les lois positives doivent être conséquentes aux lois de notre nature. Voilà l'Esprit des Lois*». – «Позитивные законы должны следовать за законами нашей природы. Вот Дух Законов» (франц.).

С. 109. ...метод самой истории (Heeren). – **Геерен** (Heeren) Арнольд Герман Людвиг (1760–1842) – историк, почетный член Российской академии наук (1826). Родился в Арбегене неподалеку от Бремена. Изучал философию, теологию и историю в университете Геттингена, а затем отправился во Францию, Италию и Нидерланды. После возвращения работал профессором философии и истории в Геттингенском университете.

С. 110. ...*Bunner о Монтестье?* – См.: *Bunner P. Ю.* Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. Гл. III «Дух Законов». С. 31–45.

С. 111. ...*O. Braun Geschichtsphilosophie // Grundriss der Geschichtswissenschaft Alois v. Meister*. – См.: *Grundriss der Geschichtswissenschaft / Hrsg. Alois v. Meister*. Bd. I. Abt. 6: *Braun O. Geschichtsphilosophie*. Brl.; Lpz., 1913.

С. 112. ...«*Den Anstoss zur universalen Behandlung der Geschichte hatte wesentlich die Philosophie gegeben*». – «Импульс к изучению истории дала, по существу, философия» (нем.).

С. 112. ...*Grotenfelt A. Geschichtliche Wertmaßstäbe*. Lpz. <...> «*In seinen ersten geschichtsphilosophischen Werken... leitet Voltaire, in bewusstem und scharfem Gegensatz zu der theologischen Geschichtsphilosophie Bossuets, alles aus natürlichen Ursachen her*». – *Гротенфельт А.* Ценностные масштабы истории. Лейпциг. <...> «В своих серьезных работах по философии истории... Вольтер, в сознательном и остром противостоянии теологической философии истории Боссюэ, все выводил из *естественных* причин» (нем.).

С. 112. ...*François L., l'abbé. Observations sur la Philosophie de l'Histoire... Paris, 1770.* – **Франсуа** (François) Лоран (1698–1782) – писатель, в ряде сочинений выступивший защитником религии против нападений энциклопедистов и неоднократно подвергавшийся насмешкам Вольтера.

С. 113. ...*В письме к аббату Дюбо.* – **Дюбо** (Dubos) Жан-Батист (1670–1742) – аббат, французский эстетик, историк, дипломат, член Французской академии (1720).

С. 113. ...*Письмо Вольтера к лорду Харви (Harvey).* – **Харви** (Harvey) Джон, барон Икуорт (1696–1743) – лорд-хранитель печати, публицист. Автор «Мемуаров о царствовании Георга II».

С. 114. ...*Этот труд был им задуман и написан около 1740 года для M-me du Châtelet.* – **дю Шатле** (du Châtelet) Габриель-Эмилия (1706–1749) – писательница, подруга Вольтера. Получив блестящее образование, Шатле с ранних лет обнаружила интерес к философии и большие способности к математике и вращалась в обществе Мопертюи, Бернулли, Кенига, де Клеро и др. Выйдя в 1720 году замуж за маркиза дю Шатле, она через несколько лет разошлась с мужем, в 1733 году сблизилась с Вольтером и до конца своей жизни (16 лет) жила с ним в замке Сирэ.

С. 114. ...*Кареев, III. С. 169: «которым он (Вольтер) положил начало философской истории культуры».* – Шпет имеет в виду книгу: *Кареев Н. И. История Западной Европы. Т. III: История XVIII века.* В издании 1893 года см. С. 173.

С. 114. ...*La Philosophie de l'Histoire par feu l'abbé Bazin. Amsterdam, 1765. P. I. Cp.: Fragmens sur l'Histoire. Статья X: De la philosophie de l'histoire* находим: «*Mais nous tâchâmes, dans un discours préliminaire qu'on intitula Philosophie de l'histoire, de démêler comment naquirent les principales opinions qui unirent des sociétés, qui ensuite les divisèrent, qui en armèrent plusieurs les unes contre les autres. Nous cherchâmes toutes ces origines dans la nature; elles ne pouvaient être ailleurs*». – «Философия Истории, сочиненная покойным аббатом Базеном...» «Но мы попытались в предварительном рассуждении,

озаглавленном “Философия истории” распутать историю возникновения тех основных взглядов, которые объединили общества, потом их разделили и вооружили их друг против друга. Мы искали эти начала в природе: они не могли находиться где-либо еще» (франц.).

С. 115. ...«*Détails sur les oeuvres historiques de l'auteur*», составлявшая предисловие к одному из первых изданий «*Essai sur les mœurs...*»: «*La manière dont j'ai étudié l'histoire était pour moi et non pour le public; mes études n'étaient point faites pour être imprimées*». <...> «*Mais, lui dis je, si parmi tant de matériaux brutes et informes, vous choisissiez de quoi vous faire un édifice à votre usage; si en retranchant tous les détails des guerres, aussi ennuyeux qu'infidèles; toutes les petites négociations qui n'ont été que des fourberies inutiles, toutes les aventures particulières qui étouffent les grands événements; si en conservant celles qui peignent les mœurs, vous fesiez de ce chaos un tableau général et bien articulé; si vous cherchiez à démêler dans les événements l'histoire de l'esprit humain, croiriez vous avoir perdu votre temps?*» – Статья «Некоторые подробности об исторических трудах автора», составлявшая предисловие к одному из первых изданий «Опыта о нравах и духе народов»: «Тот способ, которым я изучал историю, существовал для меня, а не для публики; мои исследования делались не для того, чтобы быть напечатанными». <...> «Однако, – говорю я ему, – если среди всей этой массы необработанного бесформенного материала вы бы выбрали то, из чего можно построить здание для собственного использования, если, отбрасывая все подробности войн, столь же скучные, сколь и лживые, все мелочные дискуссии, которые были лишь бесполезным лицемерием, все индивидуальные приключения, которые заглушают великие события, а из этих приключений сохраняя лишь те, что смягчают нравы, вы превратили бы этот хаос в общую четкую картину, если бы вы стремились выявить в этих событиях историю человеческого духа, неужели и тогда вы бы сочли, что лишь напрасно потратили время?» (франц.).

С 115. ...Руссо – поднял вопрос о «культуре» (О. Braun, s. 44). – См.: Grundriss der Geschichtswissenschaft / Hrsg. Alois v. Meister. Bd. I. Abt. 6: Braun O. Geschichtsphilosophie. Brl.; Lpz., 1913. S. 44.

С. 115. ...*Spranger*: «Wenn Voltaire den Namen “Philosophie der Geschichte” erfunden hat, so Rousseau die Sache»! – Шпрангер: «Если Вольтер придумал наименование “Философия истории”, то Руссо – то дело, что стояло за этим наименованием»! (нем.). См.: *Spranger E.* Einleitung zu der Rousseau-Auswahl «Kulturideale». Jena, 1908.

С. 115. ...Основной исторической категорией становится нация уже у Руссо, Герье, Мишель. – **Герье** Владимир Иванович (1837–1919) – историк, общественный деятель, член-корреспондент Петербургской академии наук (1902), профессор всеобщей истории Московского университета (1868–1904). – **Мишель** Анри (1857–1904) – философ, историк государства и права, ответственный секретарь «Общества изучения современной истории». – Вероятно, Шпет имеет в виду книги: 1) *Герье В. И.* Идея народовластия и французская революция 1789 года. М., 1904. С. 249: «Руссо пошел еще далее: он еще более сузил понятие о народе и внес в него еще другого рода рознь <...> мы находим у него указание на социальный антагонизм среди самого “третьего сословия”, между буржуазией и сельским населением: “Деревня, – говорит он, – представляет собой страну и крестьяне <...> составляют нацию”»; 2) *Мишель А.* Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времени революции. М., 2008. Гл.: «Руссо и народный суверенитет». С. 57–63.

С. 116. ...Разумный смысл идеи «договора» энергично защищает Фуллье. – **Фуллье, Фулье, Фуйе** (Fouillée) Альфред Жюль Эмиль (1838–1912) – философ, объединявший идеи волюнтаризма с принципами позитивизма, сторонник органической школы в социологии, автор работ по психологии народов.

С. 116. ...Фютер считает, что под влиянием Руссо находились столь различные понимания истории, как понимание <...> Иоганеса Мюллера. – **Мюллер** (Müller) фон Иоганн (1752–1809) – известный швейцарский историк, автор «Истории Швейцарии» (т. 1–5, Лейпциг, 1786–1808).

С. 116. ...*Fester R.* Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. – **Фестер** (Fester) Рихард (1860–1945) – историк. Учился в Мюнхене, Берлине и Страсбурге. Профессор университета

Галле (1908). С 1917 по 1918 – член националистической немецкой отечественной партии. С 1926 года – в отставке. В эпоху национал-социализма он работал в антисемитском Институте истории новой Германии. После Второй мировой войны часть его трудов включена в список запрещенной литературы. – Шпет ссылается на книгу: *Фестер Р. Руссо и немецкая философия истории: Об истории немецкого идеализма* («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus», 1890).

С. 117. ...«*Aber in der Kritik der Kultur lag doch andererseits eine bedeutsame Anregung zu neuer geschichtsphilosophischer Konstruktion, ja sie enthielt den Gedanken, der dem 18. Jahrhundert erst die Gelegenheit gab, sich auf die höchsten Aufgaben der Menschheit zu besinnen und damit der Arbeit einer ganzen Zeit den höchsten Ausdruck zu geben*». *Menzer P. Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Brl.* – «Но в критике культуры, с другой стороны, заключался все-таки важный импульс к новой историко-философской конструкции, больше того, критика культуры содержала в себе мысль, которая дала возможность XVIII веку обратиться к осмыслению высших задач человечества и тем самым дать наивысшее выражение труду целой эпохи». *Менцер П. Учение Канта о развитии в природе и истории. Берлин (нем.)*.

С. 120. ...«*Mit aller Anerkennung für die hervorragenden Verdienste der Rede Turgots, bin ich doch der Ansicht, dass die Originalität seiner Gedanken oft stark überschätzt worden ist. Sein Vortrag ist ein glücklicher, harmonischer Ausdruck von Gedanken, die im Grunde schon die allgemeine Gedankenrichtung und vorherrschende Ueberzeugung der geistigen Elite der Zeit bildeten*». *Grottenfelt A. Geschichtliche Wertmaßstäbe. Lpz.* – «Полностью признавая выдающиеся достоинства речи Тюрго, я все же полагаю, что оригинальность его мыслей зачастую сильно преувеличивали. Его доклад – удачное, гармоничное выражение идей, которые, в сущности, уже определяли общее направление мыслей и преобладающее убеждение духовной элиты той эпохи». *Гротенфельт А. Ценностные масштабы истории. Лейпциг*

(нем.).

С. 122. ...*апостолами которого были Тюрго, Прис и Пристли.* – **Прис, Прайс** (Price) Ричард (1723–1791) – философ, этик и проповедник, принадлежавший к церкви английских диссентеров; политический публицист, активно писавший с республиканских и либеральных позиций.

С. 122. ...*Flint R. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland. P. 285. «While Turgot recognised that human nature was in all its elements the subject of progress, he also virtually assumed that the intellect was the dominant and directing principle in its development, and that, therefore, intellectual enlightenment is the ultimate and general criterion of progress».* – **Флинт П.** Историческая философия во Франции и французской Бельгии и Швейцарии. С. 285. «Признавая, что человеческая природа во всех своих элементах является субъектом прогресса, Тюрго в то же время фактически подразумевал, что интеллект – доминирующий и направляющий принцип прогрессивного развития, и что поэтому интеллектуальное просвещение есть высший и всеобщий критерий прогресса» (англ.).

С. 122. ...*Condorcet N. de. Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain.* – **Кондорсе Н. де.** Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума (франц.).

С. 122. ...*Le fondateur de l'école du progrès, c'est Turgot.* – Основатель школы прогресса – Тюрго (франц.).

С. 124. ...*«Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine».* – «Кондильяк и современная английская психология» (франц.).

С. 126. ...*Как Boulanger, Ch. Dupuis, Court de Gebelin u pod.* – **Буланже** (Boulanger) Никола Антуан (1722–1759) – философ и историк древности. В 1758 году Буланже из-за слабого здоровья оставил свою профессию строителя дорог и мостов и стал самостоятельно исследовать доисторические времена, овладев по очереди

необходимыми для этого древними языками. Среди его работ, выпущенных анонимно и уже посмертно: «Исследования о происхождении восточного деспотизма» («Recherches sur l'origine du despotisme oriental», 1761). – **Дюпюи** (Dupuis) Шарль Франсуа (1742–1809) – ученый, политический деятель, философ. В 1766 году профессор риторики. Под влиянием А. Лаланда заинтересовался астрономией в ее связи с мифологией. В 1787 году профессор латинского красноречия в Коллеж де Франс. В 1806 году был награжден Орденом Почетного легиона. Основной труд: «Происхождение всех культов или всеобщая религия» («L'origine de tous les cultes, ou la religion universelle», 1795). – **Кур де Жебелен** (Court de Gébelin) Антуан (около 1719 или в 1725^[806] – 1784) – ученый, писавший по проблемам гуманитарных и естественных наук, масон, оккультист, астролог. Известен как автор книги «Первобытный мир» («Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne», 1773–1784), посвященной религиозным символам.

С. 127. ...«*Essai sur l'origine des connaissances humaines*» <...> «*Traité des systemes*» <...> «*Traité des Sensations*». – Опыт о происхождении человеческих знаний <...> Трактата о системах <...> Тракта об ощущениях (франц.).

С. 127. ...Мы пользуемся изданием Пикаве. – **Пикаве** (Picavet) Франсуа (1851–1921) – философ, переводчик, профессор истории, специалист по философии Канта.

С. 128. ...«*en un mot, de remonter jusqu'à l'origine et à la génération de nos idées*», <...> слова Кондильяка: «*Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par la fixer l'étendue et les bornes de nos connoissances et renouveler tout l'entendement humain*» («*Essai sur l'origine des connoissances humaines*». *Introd.*). – «словом, нужно подняться к первоначальному, к рождению наших идей» <...> слова Кондильяка: «нужно подняться к первоначальному наших идей, проследить их рождение и их развитие – вплоть до пределов, предписанных им природой, и тем самым определить протяженность и границы наших познаний и обновить весь человеческий разум» (франц.).

С. 128. ...«*Pourquoi supposer que nous ayons d'avance des notions purement intellectuelles, si nous n'avons besoin, pour les former, que de réfléchir sur nos sensations?*». – «Зачем предполагать, что мы заранее обладаем чисто интеллектуальными понятиями, когда для того, чтобы их образовать, нам требуется только размышлять о наших ощущениях?» (франц.). Предварительное рассуждение издателей // *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера*. М., 1994. С. 57.

С. 128. ...*Он преобразует je pense, donc je suis в je sens, donc je suis*. – Он преобразует «я мыслю, следовательно, существую» в я чувствую, следовательно, существую (франц.).

С. 128. ...*ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hoc quod cogitare*. – ...не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить». *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 316.

С. 129. ...«*...il n'y a qu'une espèce d'instinct, plus sûr que la raison même, qui puisse nous forcer à franchir un si grand intervalle*». – «...только своего рода инстинкт, более надежный, чем сам разум, мог бы заставить нас перепрыгнуть через такой громадный интервал» (франц.). Предварительное рассуждение издателей. Цит. изд. С. 58.

С. 131. ...«*L'auteur célèbre qui nous sert de guide dans cette distribution*». – «Этим делением мы обязаны знаменитому автору» (франц.). Предварительное рассуждение издателей. Цит. изд. С. 84.

С. 132. ...«*on trouve, que ces progrès se sont faits dans l'ordre qu'ils devoient naturellement suivre*». – «...мы замечаем, что прогресс совершался именно в таком порядке, в каком он естественно должен был совершаться» (франц.). Предварительное рассуждение издателей. Цит. изд. С. 92

С. 137. ...автора самой объемистой из существующих «историк» *Дону*. – *Дону* (Daupou) Пьер Клод Франсуа (1761–1840) – политик, архивариус и историк; неизменный секретарь Академии надписей и изящной словесности; первый президент Трибуната. В 1792 году –

умеренный член конвента, затем член совета пятисот, в 1807 году – директор государственного архива, в 1818 году – депутат. Основной труд: «Cours d'études historique» (Т. I–XX. Paris, 1842–1849).

Глава вторая

С. 141. ...*Какой-нибудь Мопертюи стоял во главе Академии.* – **Мопертюи** (Maupertuis) Пьер Луи Моро де (1698–1759) – ученый, член Парижской академии наук (1743). В 1741 переехал в Берлин; с 1745 – президент Берлинской академии наук. В 1736–1737 возглавлял «лапландскую» экспедицию, проводившую меридиональные измерения в Финляндии; ее результаты показали, что Земля – сфероид, сплюснутый у полюсов. Впервые сформулировал принцип «наименьшего действия» (1740). Автор трудов по математике, астрономии, географии, биологии и философии.

С. 143. ...*в краткой характеристике того времени как его изображает Гайм.* – **Гайм** (Haum) Рудольф (1821–1901) – философ, историк и публицист. В 1848 году был членом германского национального собрания; в 1858 году основал «Preussische Jahrbücher» и редактировал их до 1864 года; с 1860 – профессор истории литературы в Галле. Основные труды: «W. v. Humboldt, Lebensbild u. Charakteristik» (1856); «Hegel und seine Zeit» (1857); «Arthur Schopenhauer» (1864); «Die romantische Schule» (1870) и др.

С. 143. ...*«Как Рамлер свои стихи, так Мендельсон отделял свою прозу, а Энгель приобрел среди элегантной берлинской публики репутацию писателя, уподобившегося по своему остроумию и красоте языка Платону, а по корректности и красноречию Цицерону».* – **Рамлер** (Ramler) Карл Вильгельм (1725–1798) – поэт-классицист, преподаватель логики и изящных искусств в Берлинском кадетском корпусе, позже один из директоров Берлинского королевского театра. Помимо стихотворных произведений Рамлеру принадлежит также ряд критических исследований. – **Мендельсон** (Mendelssohn) Моисей (1729–1786) – философ, первый еврейский просветитель, духовный руководитель движения «Хаскала» («еврейского просвещения»). С 1754 года был в дружеских отношениях с Лессингом, состоял в переписке с Кантом; защищал иудейство против Лафатера и Бонне с позиций закона разума. Его сочинение «Иерусалим или о религиозной власти и иудействе» (1783) оказало решающее влияние на представления Канта,

Гегеля, а также их последователей в отношении иудейской религии. Мендельсон защищал Лейбница против Вольтера («Философские разговоры», 1755), внес свой вклад в теорию чувств («Послание об ощущениях», 1755) и в разрешение проблемы очевидности («Трактат об очевидности в метафизических науках», 1764). – **Энгель** (Engel) Иоганн-Якоб (1741–1802) – писатель, просветитель, директор берлинского национального театра, воспитатель будущего короля Фридриха-Вильгельма III.

С. 144. ...Если к этому припомнить, что вне Берлина и Пруссии руководителями философской мысли были такие представители ее, как **Федер**, **Мейнерс** или даже **Платнер**. – **Федер** (Feder) Иоганн Георг Генрих (1740–1821) – немецкий писатель, последователь эклектического направления философии; автор работ: «Новый Эмиль, или Воспитание согласно испытанным началам» (Эрланген, 1768–1774. Сочинение это получило большую популярность в Германии); «Нравственное чувство» (Копенгаген, 1792) и др. – **Мейнерс** Христофор (1747–1810) – профессор философии, автор «Главного начертания теории и истории изящных наук». О его лекциях говорили как о добросовестном и ясном изложении. – **Платнер** (Platner) Эрнст (1744–1818) – антрополог, врач и философ, последователь Лейбница. Получил образование в Лейпцигском университете, адъюнкт-профессор медицины (1770), ординарный профессор физиологии (1780) и философии (1811). Основные труды: Philosophische Aphorismen. Lpz., 1793–1800.

С. 146. ...Скорее, напротив, можно сказать, он углубляется до таких крайних противоположностей, как **Тетенс**, с одной стороны. – **Тетенс** (Tetens) Иоганн Николаус (1736–1807) – психолог, философ, физик и математик. Получил университетское образование в Росток и Копенгагене. С 1759 года – магистр философии. С 1763 – профессор физики в Бютцовском университете. С 1776 – профессор философии в университете Килия (впоследствии получил здесь же кафедру математики). В 1777 в Лейпциге выходит главное сочинение Тетенса: двухтомный трактат «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии».

С. 146. ...*См. оценки, собранные Вильманном.* – **Вильмани** (Willmann) Густав Филипп Отто (1839–1920) – католический философ и педагог, последователь И. Ф. Гербарта. Изучал филологию в Бреслау и Берлине, педагогику в Лейпциге. С 1872 года преподавал в университетах Германии и Праги. Основные труды: «Geschichte des Idealismus» (1894–1897); «Philosophische Propädeutik: Logik» (1901); «Empirische Psychologie» (1904) и др.

С. 146. ...*Файхингер в своем Комментарии.* – **Файхингер** (Vaihinger) Ханс (1852–1933) – философ; профессор университетов в Страсбурге с 1883 года, в Галле с 1906 года; автор «Комментария к “Критике чистого разума” И. Канта» (т. 1–2, 1881–1882); основатель журнала «Kantstudien» (1897) и Кантовского общества (1904). Основной труд: «Философия как если бы» (1911).

С. 147. ...*На почве чистой лейбнице-вольфовской философии были выполнены в XVIII век ближайшие опыты логики и методологии исторической науки (Хладни, Вегелин).* – **Хладениус, Хладни** (Chladenius) Иоганн Мартин (1710–1759) – философ, богослов и историк, один из основателей герменевтики. – **Вегелин** (Wegelin) Яков Даниэль (1721–1791) – историк, протестантский теолог и философ. Обучался в Сант-Галлене и был назначен преподавателем в Берне после окончания в 1741 году. Профессор истории Королевской академии в Берлине (1765). Занимался преимущественно философией истории.

С. 148. ...*философия истории возможна, пока не вышло так, как удачно характеризует Гармс.* – **Гармс** (Harms) Фридрих (1819–1880) – профессор философии в Берлине. Главный труд: «Prolegomena zur Philosophie», в котором он пытается обосновать философию на принципе знания и определяет философию как науку об абсолюте, познаваемом из основных эмпирических понятий. В некоторых отношениях Гармс приближается к Фихте, которому посвятил сочинение «Die Philosophie Fichte's etc.» (1862).

С. 148. ...*В тоже время сохраненные и донесенные до нас традиции платоновско-лейбницевской философии у Лотце подготовляли почву и для положительного развития собственной идеи историзма, как она вскрыта в историческом идеализме Эйкена и*

Дильтея. – **Лотце** (Lotze) Рудольф Герман (1817–1881) – философ, врач, естествоиспытатель. В 1834 году поступил на медицинский факультет Лейпцигского университета, где заинтересовался философией, которую стал усердно изучать под руководством профессора Х. Г. Вейсе. Доктор философии, а затем медицины (1838). В 1842 году Лотце получил звание экстраординарного профессора, а в 1844 был приглашен на кафедру философии Геттингенского университета. Его учение близко к монадологии Лейбница. – **Эйкен** (Eucken) Рудольф (1846–1926) – немецкий философ, последователь И. Г. Фихте, создатель концепции «метафизики духа». Профессор философии в Базеле (с 1871) и Йене (с 1874). Утверждая вечность и единство духовного мира, его абсолютный смысл и ценность, Эйкен развивал «ноологический» метод понимания духовной жизни не только как психологического явления, но и как вечной ценности. Нобелевская премия по литературе (1908). Основные труды: «Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit» (Lpz., 1888); «Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt» (Lpz., 1896) и др.

С 148. ...*Harms F. Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Brl. <...> Гл.: «Ueber die Aufgabe and die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte. Zur Charakteristik der modernen Philosophie. ... 1851».* – «Работы по систематической философии. Берлин <...> “О задаче и условиях возможности философии истории. К характеристике современной философии...1851)”» (нем.).

С. 149. ...«*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*». – Предварительное рассуждение о философии в целом (лат.).

С. 149. ...*Очень интересна характеристика немецкого Просвещения с этой точки зрения у Целлера.* – **Целлер** (Zeller) Эдуард Готтлоб (1814–1908) – теолог и философ. С 1831 года изучал теологию и философию в Тюбингенской богословской семинарии. С 1849 года – профессор Марбургского университета, с 1872 – читает лекции по философии в Берлинском университете. Автор трудов: «Platonische Studien» (1839); «Die Philosophie der Griechen» (1844–1852); «Ueber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie» (1862); «Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz» (1872) и др.

С. 149. ...*Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* – Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии (нем.).

С. 150. ...*Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica etc.* <...> «*Cognitio eorum, quae sunt atque funt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidunt, historica a nobis appellatur*». – Вольф Х. Рациональная философия или Логика и т. д. <...> Познание того, что есть и совершается как в материальном мире, так и в имматериальных субстанциях, отличает историческое познание (лат.).

С. 150. ...*Ludovici K. G. Ausfürlicher Entwurf einer vollständigen Histoire der wolffschen Philosophie.* 2 Bde. Lpz., 1737. – Людовичи К. Г. Подробный эскиз полной истории вольфовской философии. В 2 т. Лейпциг, 1737 (нем.).

С. 150. ...Я выбрал ученика Баумгартена Мейера по следующим основаниям. – **Баумгартен** (Baumgarten) Александр Готлиб (1714–1762) – философ школы Хольфа, родоначальник эстетики как особой философской дисциплины. Был профессором университета во Франкфурте-на-Одере. Баумгартен ввел термин «эстетика» (1735), определил ее предмет, включил в систему других философских наук, читал курс лекций по эстетике и написал (не успев довести до конца) трактат «Эстетика». Баумгартен внес большой вклад в развитие философской терминологии; он широко употреблял термины «субъективный» и «объективный», «в себе» и «для себя», введение которых зачастую ошибочно приписывается Канту. Основные труды: «*Aesthetica*» (Bd. 1–2, 1750–1758); «*Metaphysica*» (1739). – **Мейер** (Meier) Георг Фридрих (1718–1777) – профессор философии в Галле, ученик Баумгартена, защитник его учения об ощущениях, которое понимается им как низшая (по сравнению с интеллектом) способность человеческого духа. Основное произведение: «*Auszug aus der Vernunftlehre*» (1752), которым Кант пользовался как руководством для своих лекций по логике. По обычаю того времени каждый профессор в основу читаемого им курса полагал какое-нибудь печатное руководство по данному предмету. Сочинение Мейера, писавшего не по-латыни, а по-немецки, отличалось ясным изложением.

C. 150. ...Cp.: Menzer P. *Kants Lehre von der Entwicklung*. S. 240: «Aus dem Kreise der Männer, welche sich an Wolff anschlossen, darf noch eine besondere Berücksichtigung G. F. Meier beanspruchen, da Kant seinen "Auszug aus der Vernunftlehre" den Vorlesungen über Logik zugrunde legte und so auf die Frage nach dem wissenschaftlichen Wert der Geschichte durch ihn geführt wurde»). – Менцер П. Учение Канта о развитии. С. 240: «Из круга тех людей, кто был связан с Вольфом, особого внимания заслуживает Г. Ф. Мейер, поскольку его "Извлечения из учения о разуме" Кант положил в основание своих лекций о логике и таким образом через него пришел к вопросу о научной ценности истории» (нем.).

C. 150. ...(Meier G. F. *Metaphysik. Erster Teil*. Halle, 1755), <...> «*Vernunftlehre*» (Zwote Auf. Halle, 1762). – (Мейер Г. Ф. Метафизика. Первая часть, Галле, 1755), <...> «Учение о разуме» (второе издание, Галле, 1762) (нем.).

C. 150. ...D. Pr. § 1. *Sensuum beneficio cognoscimus, quae in mundo materiali sunt atque funt, et mens sibi conscia est mutationum, quae in ipsa accidunt*. – предварительное рассуждение. § 1. Благодаря чувствам мы познаем то, что есть и совершается в материальном мире, и ум сознает изменения, которые происходят в нем самом (лат.).

C. 150. ...Differt cognitio philosophica ab historica. Haec enim in nuda facti notitia subsistit; illa vero ulterius progressa rationem facti palam facit, ut intelligatur cur istiusmodi quid feri possit. – Философское познание отличается от исторического. Последнее состоит в одной только констатации факта, в то время как первое, продвигаясь далее, делает явным основание факта, так что становится понятным, почему такого рода событие могло произойти (лат.).

C. 150. ...Cp.: «*vérités de raisonnement et celles de fait*» (*vérités nécessaires u vérités contingentes*) Лейбница. – «Истины разума и истины факта» (истины необходимые и истины случайные) (лат.). См.: «33. Есть также два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно». Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Сочинения / Под ред. В. В. Соколова. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 418.

С. 151. ...§ 10. *Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque funt, vel feri possunt, ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebebet.* § 11. *Apparet adeo, cognitionem historicam non esse negligendam ei, qui ad philosophicam adspirat, sed eidem potius praemitti, imo cum ea constanter conjungi debere.* – § 10. Если в опыте устанавливается твердо то, из чего может быть открыто основание другого, что есть или совершается, то историческое познание дает основание философского познания. § 11. Ясно, что историческое познание не должно находиться в пренебрежении у того, кто хочет приблизиться к философскому познанию. Но скорее оно должно быть предпослано ему, а вернее – должно быть постоянно с ним связано (лат.).

С. 151. ...Wolff Ch. *Vernünftige Gedanken von Gott usf.* <...> «*Ontologie*». Cap. VI. *De Ordine, Veritate et Perfectione.* – Вольф Хр. Разумные мысли о божестве... <...> «Онтология». Гл. VI. О порядке, истине и совершенстве (лат.).

С. 152. ...*Nam cognitio historica acquiescit in nuda notitia facti, in philosophica reddimus rationem eorum, quae sunt vel esse possunt, in mathematica denique determinamus quantitates, quae rebus insunt. Aliud vero est nosse factum, aliud perspicere rationem facti, aliud denique determinare quantitatem rerum.* – Ведь историческое познание покоится на одной только констатации события, в философском – мы открываем основание того, что существует или может существовать, в математическом познании мы, наконец, определяем величины, которые присущи вещам. Ведь одно дело знать событие, другое – постигать основания события, третье – определять величины вещей (лат.).

С. 152. ...*die Erkenntniss eines «Welt-Weisen».* – Познание сущности мира (нем.).

С. 152. ...Wolff Ch. *Vernünftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes. Vorbericht.* – Вольф Хр. Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. Предупреждение (нем.).

С. 153. ...*Connubium rationis et experientiae*. – Соединение рационального и эмпирического, брак разума и опыта (лат.).

С. 153. ...«*Durch die Erkenntniss verstehen wir, entweder einen ganzen Inbegriff vieler Vorstellungen, oder die Handlung, wodurch eine Vorstellung von einer Sache gewürkt wird*». *Vernunftlehre*. § 25. – «Посредством познания мы понимаем либо совокупность многих представлений, либо действие, посредством которого предмет оказывает влияние на представление». Учение о разуме. § 25 (нем.).

С. 153. ...*Wolff Ch. Psychologia empirica*. § 483: «*Ratio est facultas nexum veritatum universalium intuendi seu perspicendi*». – Вольф Хр. Эмпирическая психология. § 483: «Разум есть способность усмотрения или постижения связи между всеобщими истинами» (лат.).

С. 153. ...*Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica* <...>: «*Alii ratiocinationem Dianoeam, Discursum, Argumentationem vocant*». – Вольф. Хр. Рациональная философия или логика <...> «Другие называют умозаключение дианойсей (рассуждением), выводом (дискурсом), обоснованием (аргументацией)» (лат.).

С. 154. ...*Experientia non est ratio*. – Опыт не есть разум (лат.).

С. 154. ...*Scientia ex ratione; historia ab experientia ortum trahit*. – Наука берет свое начало от разума, история – от опыта (лат.).

С. 154. ...*Philosophia est scientia* (*D. Pr.* § 29) <...> «*Cognitio philosophica rationis est*». *Wolff Ch. Psychologia empirica*. – Философия есть наука (Предварительные рассуждения. § 29) <...> Философское познание есть свойство разума. Вольф Хр. Эмпирическая психология (лат.).

С. 154. ...*schlechtweg Ding oder Gegenstand*. *Pichler H. Ueber Chr. Wolffs Ontologie*. – ...в конечном итоге вещь или предмет. Пихлер Г. Об онтологии Хр. Вольфа (нем.). – **Пихлер** (Pichler) Ганс (1882–1958) – философ; профессор в Грейфсвальде (с 1921). Разрабатывал проблемы современной онтологии, а также философию Вольфа и Лейбница; в области логики исследовал вопросы нелогического содержания,

занимался поисками конструктивных законов формирования духа. Основные труды: «Über Chr. Wolffs Ontologie» (1910); «Leibniz» (1919); «Logik der Gemeinschaft» (1924) и др.

С. 155. ...*Ea, quae sunt vel funt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fant.* – То, что существует или происходит, не лишено своего основания, из которого становится понятным, почему оно существует или происходит (лат.).

С. 155. ...*facultas intuendi seu perspicendi, или, как определяет Вольф то же понятие по-немецки, die Einsicht, oder das Vermögen... einzusehen, heisst Vernunft.* – Способность усмотрения или постижения, или, как определяет Вольф то же понятие по-немецки, усмотрение, или способность... усматривать, есть разум (лат.).

С. 155. ...*ratio (resp. ratio sufficiens), т. е. то, unde intelligitur, cur etc.* – Основание (т. е. достаточное основание), т. е. то, из чего отчетливо представляется, почему нечто существует (лат.).

С. 155. ...*Wolff Ch. Psychologia empirica. § 499: «Cognitio philosophica rationis est. Qui enim cognitione philosophica instructus est, rationem perspicit eorum, quae sunt, vel funt, adeoque nexum rerum tam coexistentium, quam sibi mutuo succedentium, consequenter propositionum universalium verarum, seu veritatum universalium. Est itaque rationis».* – Вольф Хр. Эмпирическая психология. § 499: Философское познание есть дело разума. Ибо тот, кто обладает философским познанием, постигает основание того, что существует или происходит, следовательно, постигает и связь вещей как сосуществующих, так и следующих друг за другом, соответственно и связь общих истинных положений, или всеобщих истин. Таким образом, философское познание есть дело разума.

С. 155. ...*D. Pr. § 4. Cp. Ont. § 56: «Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit».* Ibid. § 321: «*Ratio autem sufficiens saltem effcit, ut, cur aliquid sit, intelligibili modo explicari possit.*» § 70: «*Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquod, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit.*» – Вольф Хр. Предварительное

рассуждение... § 4. Ср.: Онтология. § 56: «Из достаточного основания мы постигаем то, из чего познается, почему нечто есть». То же. § 321: «Достаточное же основание по крайней мере делает возможным разумное объяснение того, почему нечто есть». § 70: «Ничего не существует без достаточного основания, почему оно скорее есть, нежели не есть, т. е., если мы полагаем, что нечто существует, мы также необходимо должны полагать и нечто такое, из чего познается, почему первое скорее есть, нежели не есть» (лат.).

C. 155. ...*Wolff Ch. Vernünfftige Gedancken von Gott usw.*: «*Die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, heisset Vernunft*» (§ 368). Ср.: *Wolff Ch. Vernunftige Gedanken von den Kräfte* usw.: «*wenn ich sage: die Vernunft sey eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, so erkläre ich das Wort Vernunft*» (Cap. I. § 41). – *Meiер* точно также определяет: «*Unsere Vernunft ist ein Vermögen den Zusammenhang der Dinge einzusehen, und also sich die Dinge aus ihren Gründen vorzustellen*» (*Meier G. F. Metaphysik.* § 33). – *Вольф Х.* Разумные мысли о Боге...: «Воззрение, которое мы имеем в единой взаимосвязи истин, или способность умозрения открывать эту взаимосвязь истин, называется *разумом*» (§ 368). Ср.: *Вольф Х.* Разумные мысли о силах...: «Когда я говорю: *разум* есть способность умозрения открывать взаимосвязь истин, – я тем самым объясняю слово разум» (гл. I. § 41). – *Мейер* точно также определяет: «Наш разум есть способность открывать в умозрении взаимосвязь вещей и, таким образом, представлять вещи из их оснований» (*Meiер Г. Ф. Метафизика.* § 33) (нем.).

C. 155. ...Для *Вольфа unde intelligitur* = откуда отчетливо представляется, потому что *Facultas res distincte repraesentandi dicitur Intellectus. (Habemus tria vulgo vocabula, quae de facultate cognoscendi usurpantur; sensum, imaginationem et intellectum. Non invito igitur communi loquendi usu sensus ad rerum praesentium in singulari, imaginatio ad absentium itidem in singulari per imagines confusam repraesentationem adeoque intellectus ad repraesentationem distinctam in universali refertur. Wolff Ch. Psychologia empirica. § 275).* – Для *Вольфа unde intelligitur* = откуда отчетливо представляется, потому что способность представлять вещи отчетливо называется рассудком. (Мы обычно имеем три слова,

которые употребляются в отношении способности познания, – чувство, воображение и рассудок. Следовательно, не в противность обычному словоупотреблению чувство (нами) относится к представлению существующих единичных вещей, воображение – к неясному представлению отсутствующих единичных вещей при помощи образов, а рассудок – к отчетливому представлению вещей, объединенных в общие виды и роды. *Вольф Хр.* Эмпирическая психология. § 275 (лат.).

С. 155. ...Ср.: *Wolff Ch. Vernunftige Gedanken von den Kräfften usw.: Cap. I, § 36: «Gleichergestalt ist eine Erklärung des Verstandes, dass er sey ein Vermögen deutlich vorzustellen, was möglich ist...»* – Ср.: *Вольф Хр.* Разумные мысли о силах... Ч. 1. § 36: «Равным образом, рассудок объясняется способностью отчетливо представлять возможное...» (нем.).

С. 155–156. ...Далее: *«Tres sunt intellectus operationes (quas vulgo mentis operatio-nes vocamus); quibus circa cognoscibilia versamur, notio cum simplici apprehensione, iudicium et discursus» <...> Tertia mentis operatio (quae et Ratiocinatio dicitur) est iudiciorum ex aliis praevis formatio.* – Далее, «существуют три действия рассудка (которые мы обычно называем тремя действиями ума), и которыми мы пользуемся относительно познаваемого: понятие (о вещи, сопряженное) с простым ее восприятием, суждение и вывод». <...> Третье действие ума (которое также называется умозаключением) есть образование суждений из предшествующих (лат.).

С. 156. ...*Est itaque Ratiocinatio operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos.* – Умозаключение есть действие ума, в котором из двух посылок, имеющих общий термин, образуется третья посылка, связывающая термины, различные в той и другой посылке (лат.).

С. 156. ...*Quicquid beneficio rationis cognoscimus, a priori cognoscimus. Wolff Ch. Psychologia empirica. § 491. Quicquid beneficio rationis cognoscimus, ratiocinando cognoscimus. Ibid. § 492.* – Все, что мы познаем благодаря разуму, мы познаем a priori (независимо от опыта).

Вольф Хр. Эмпирическая психология. § 491. Все, что мы познаем благодаря разуму, мы познаем при помощи умозаключения. Там же. § 492 (лат.).

С. 156. ...(*Augustine. De quantitate animae. § 53 – De Immort. An. § 1, 10*). *Ratio est quidam mentis adspectus, quo, per seipsam non per corpus, verum intuetur; Ratiocinatio autem est rationis inquisitio, a certis ad incertorum indagacionem nitens cogitatio.* – (Августин. О количестве души. § 53 – О бессмертии души. § 1, 10). «Разум есть своего рода взор ума» <С. 238>, «которым он самостоятельно без посредства тела созерцает истинное» <С. 380>, «а умозаключение – разумное исследование» <С. 238>, «состоит в усилии мысли дойти от известного к неизвестному» <С. 374> (лат.). – Перевод Августина привожу по изданию: *Блаженный Августин. Творения. В 4 т. Т. 1. Изд. 2-е. СПб., 2000.* Шпет полностью воспроизводит «составленную» цитату из текстов Августина, которую приводит Т. Рид. См.: *Reid Th. On the philosophy of common sense // The Works of Thomas Reid, D. D. Now Fully Collected, with selections from his unpublished letters. Edinburgh, 1852. P. 768.*

С. 156. ...NB! У Августина (*ib. Cap. XXVII*): разум (*ratio*) всегда присущ мудрому, а *Ratiocinatio* – не всегда! – «...человек мудрый <...> не всегда сам ли по себе, или с кем другим, доискивается чего бы то ни было посредством рассуждения: потому что тот, кто доискивается, еще не нашел; следовательно, если бы он всегда доискивался, то никогда бы не находил. Но мудрый нашел уже по крайней мере <...> саму мудрость». И далее: «...то не есть сам разум, когда мы посредством чего либо, с чем согласились или что знаем, доходим до чего-то прежде неизвестного; потому что это <...> не всегда присуще здравому уму, а разум присущ всегда» (лат.). *Блаженный Августин. О количестве души (гл. XXVII) // Блаженный Августин. Творения. В 4 т. Т. 1. Изд. 2-е. СПб., 2000. С. 237.*

С. 156. ...Локк (*Essay. B. IV. Ch. XVII, 2*): «*What need is there of reason? Very much: both for the enlargement of our knowledge, and regulating our assent: for it hath to do both in knowledge and opinion, and is necessary and assisting to all our other intellectual faculties, and indeed contains two of them, viz., sagacity and illation*». – Локк. Дж. Опыты о

человеческом разумении, Книга IV, глава XVIII: «Для чего же нужен разум? Для очень многого: и для расширения нашего знания, и для руководства нашим согласием [с тем, что мы считаем за истину]. Разум имеет дело и со знанием, и с мнением; и, будучи необходимым для всех других наших интеллектуальных способностей, он действительно заключает в себе две [главные] из них, а именно *проницательность* и *способность к выведению заключений*». Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 148.

С. 156. ...(*Nouveaux Essais*): «*La raison est la vérité connue, <...> ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités*». – (Новые опыты): «*Raison* – это известная истина, связь которой с другой, менее известной истиной заставляет нас соглашаться с последней. Но слово “*raison*” (основание) употребляется в частности и по преимуществу, если это причина не только нашего суждения, но и самой истины, то, что называют также априорным основанием; и, стало быть, причина вещей соответствует основанию – истине». Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 489.

С. 156. ...«*derselbe (der Satz vom Grunde) kann nur insofern als Prinzip des Schliessens gelten, als er sachliche und objektive Verhältnisse in einer subjektiven Formel ausspricht*» (Erhardt F. *Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schliessens*. Halle, 1891. S. 5, 6). – «он (закон основания) может лишь постольку считаться принципом умозаключения, поскольку предметные и объективные отношения он выражает некоторой субъективной формулой» (Эрхардт Ф. Закон основания как принцип умозаключения. Галле, 1891. С. 5, 6) (нем.).

С. 156. ...«*Wenn das Schliessen die Aufgabe hat, aus Gegebenem und Bekanntem Nicht-Gegebenes und Nicht-Bekanntes abzuleiten, so beruht seine Allgemeine Möglichkeit offenbar darauf, dass zwischen dem Gegebenen und Nicht-Gegebenen irgend ein Zusammenhang besteht, welcher den Fortschritt von dem einen zu dem andern gestattet*». – «Если умозаключение имеет задачу вывести из известного и данного не-данное и не-известное, то его всеобщая возможность, очевидно, основывается на том, что между данным и не-данным существует какая-либо взаимосвязь, которая позволяет сделать переход от первого ко второму» (нем.).

С. 157. ...*nihil esse sine causa*. – ...ничто не существует без причины (лат.).

С. 157. ...*ut per vim istam attracticem intelligibili modo attractionem magneticam explicarent*. – Таким образом они объяснили умозраительным образом с помощью притягивающей силы магнитное притяжение (лат.).

С. 157. ...«*Cavendum vero, ne definitionem rationis datam falso interpretati nobis persuadeamus, quasi per rationem intuitive intelligamus, quare aliquid potius sit, quam non sit; quod praejudicium, etsi distincte non agnitum, plurimorum animos obsedit, ut rationem intuentes insuper habita demonstratione in idea ejus una contueri velint, quod propter eam est <...> ex eo, quod alterius ratio est, saepissime, immo ut plurimum, ratiocinando pervenitur ad id, quod propter eam esse intelligitur*». – «Однако следует остерегаться того, чтобы мы не истолковали ложно данное (выше) определение основания, и не убедили себя, будто через основание мы непосредственно интуитивно представляем, почему нечто скорее существует, чем не существует, этот предрассудок, хотя и не вполне осознанный, завладел душами очень многих, так что они, усматривая основание и считая излишним доказательство, в одном только понятии этого основания хотят непосредственно усмотреть и то, что благодаря ему существует <...> из того, что имеется основание чего-то другого, наиболее часто, даже в большинстве случаев, посредством умозаключения приходим к постижению того, что существует благодаря этому основанию» (лат.).

С. 159. ...*Wolff Ch. Ont. § 321: «Immo quoniam A est ratio sufficiens ipsius B, non quatenus existit, cum hoc respectu A sit determinans; ipsius B, sed quatenus per A intelligi potest, cur B potius sit, quam non sit; ideo determinans adfert rei, quae per ipsum determinatur, necessitatem, sive absolutam, sive hypotheticam, prout casus tulerit; ratio autem sufficiens saltem efficit, ut, cur aliquid sit, intelligibili modo explicari possit*». – Вольф Хр. Онт. § 321. Напротив, так как А есть достаточное основание В, не поскольку последнее существует, потому что в этом отношении А было бы определяющим В, но поскольку через А может быть понято, почему В скорее есть, чем нет, поэтому то, что является определяющим,

сообщает вещи, которая через нее определяется, необходимость, абсолютную или гипотетическую, в зависимости от того или иного случая, а достаточное основание по крайней мере делает возможным объяснить понятным образом, почему нечто есть (лат.).

С. 159. ...«*Sublato principio rationis sufficientis mundus verus abit in mundum fabulosum, in quo voluntas hominis stat pro ratione eorum, quae funt*». – При устранении принципа достаточного основания, действительный мир превращается в сказочный мир, в котором воля человека выступает в качестве основания того, что возникает (лат.).

С. 159. ...«*Veritas rerum, quae in Ontologia spectatur, somnio opponitur*» (Wolff Ch. Ont. § 493 n. ad fn). – Истина вещей, которая рассматривается в Онтологии, противоплагается сну (Вольф Хр. Онт. § 493 до конца) (лат.).

С. 159. ...*consensus iudicii nostri cum objecto, seu re repraesentata*. – Согласие нашего суждения с предметом или представляемой вещью (лат.).

С. 160. ...*In somnio omnia funt absque ratione sufficiente, et contradictoriis locus est; in veritate rerum singula sunt et funt cum ratione sufficiente, nec contradictoriis locus est*. – Во сне все возникает без достаточного основания, и имеют место противоречия, в истинном состоянии вещей всякая вещь есть или возникает с достаточным основанием, и нет места противоречиям (лат.).

С. 160. ...«*Nun ist unsere Seele ein Spiegel der Welt und der möglichen Dinge, und er ist seiner Natur nach dazu eingerichtet, die Dinge sich vorzustellen, wie sie sind, und also ist daraus zu schliessen, dass alle Dinge einen Grund haben, weil die Natur der Seele so eingerichtet ist, dass sie voraussetzt: alles, worauf ihre Gedanken fallen, habe einen Grund*» (Meier G. F. *Metaphysik*. § 33). – «Наша душа – это зеркало мира и всех возможных вещей – зеркало, которое в силу своей природы направлено на то, чтобы представлять вещи, каковы они есть, и отсюда следует заключить, что все вещи имеют основание, поскольку природа души устроена таким образом, что в ней заложено предположение: все, чего

касаются ее мысли, имеет основание» (Мейер Г. Ф. Метафизика. § 33) (нем.).

С. 160. ...«*Empfindungen, oder eigentlich Empfindungsvorstellungen sind daher der letzte Stoff aller Gedanken, und aller Kenntnisse; aber sie sind auch nichts mehr, als der Stoff oder die Materie dazu. Die Form der Gedanken, und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft. Diese ist der Werkmeister und in so weit der Schöpfer der Gedanken*» (Тетенс J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Lpz., 1777. B. I. S. 336). – Поэтому ощущения или, точнее, чувственные представления – это исходный материал всякой мысли и всякого знания, но при этом не более чем их материал или материя. Форма мысли и знания – творческий результат мыслительной способности. Она – создатель и постольку – творец мысли» (Тетенс И. Н. *Философские опыты о человеческой природе и ее развитии*. Лейпциг, 1777. Т. 1. С. 336) (нем.).

С. 161. ...*Но Пухлер опирается на Gegenstandstheorie Мейнонга*. – **Мейнонг** (Meinong) Алексис фон (1853–1920) – философ и психолог. С 1882 года профессор университета в Граце; в 1894 создал там же первую в Австрии экспериментально-психологическую лабораторию. Исходя из философии Д. Юма и своего учителя Ф. Brentano, Мейнонг развил «теорию предметности», понимая под «предметом» не материальный объект, а данность объекта в переживании. При этом, по его мнению, безразлично, какова природа этого объекта: реальная ли это вещь или идеальное отношение, например, понятия сходства и различия. Объект становится «предметом» только в акте познания. Это положение Мейнонга было развито Э. Гуссерлем. Основные труды: «*Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*» (1904); «*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*» (1907) и др.

С. 161. ...«*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*». – Сущим называют то, что может существовать, следовательно, то, чему существование не противоречит (лат.).

С. 161. ...Ср.: *Wolff Ch. Vernünfftige Gedancken von Gott usw. § 16: «Alles, was seyn kan, es mag würcklich seyn oder nicht, nennen wir ein*

Ding». – Ср.: Вольф Хр. § 16: «Все, что может быть, есть ли оно действительно или нет, мы называем вещью» (нем.).

С. 161. ...«*Jedes Ding ist etwas wahres*». – «Каждая вещь есть нечто истинное» (нем.).

С. 162. ...Например, в «Метафизике» Христиана Баумейстера. – **Баумейстер** (Baumeister) Фридрих Христиан (1708–1785) – философ школы Лейбница и Вольфа, автор известных учебников логики, метафизики и естественной философии на латинском языке (рус. пер. 1760–1787).

С. 162. ...«*Arbor et ens dicitur, et res, ens scilicet, si existentiam respicis; res vero, si quidditatem, sive quod sit aliquid, aut determinata quaedam notio eidem respondeat*». – Дерево называется сущим или вещью, сущим, если мы имеем в виду существование, вещью, если имеем в виду чтойность, или то, чем является нечто, или некое определенное понятие, которое соответствует ей (лат.).

С. 163. ...«*quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet*». – Все, что присуще вещи, обретается либо среди сущностных свойств, либо среди атрибутов, либо среди модусов (лат.).

С. 163. ...«*Nun müssen ja alle mögliche Dinge eine Möglichkeit, Wahrheit, Einheit, Ordnung und Vollkommenheit in sich enthalten. Ein bloss verneinendes Ding demnach ist nicht möglich und wirklich, sondern es ist ein Unding, und wer es für möglich oder wohl gar für wirklich hält, der betrügt sich, und verblendet sich durch ein erdichtetes Hirngespinnste*». – «Ведь все возможные вещи, конечно же, должны содержать в себе возможность, истину, порядок и совершенство. Тем самым отрицательная вещь не возможна и не действительна, она есть ничто, и тот, кто признает ее за возможную или даже за реальную, – обманывается придуманной химерой» (нем.).

С. 163. ...«*Quae in enti sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur, atque essentiam entis constituunt*». – То, что в сущем друг другу не противоречит, и вместе с тем взаимно не определяется, называется сущностными свойствами сущего и составляет его сущность (лат.).

С. 164. ...«*Essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest*». – Сущность есть первое, что мы постигаем относительно вещи, без нее вещь не может быть (лат.).

С. 164. ...«*Per essentiam ens possibile est*». – Вещь возможна благодаря сущности (лат.).

С. 164. ...«*Dasjenige, darinnen der Grund von dem übrigen zu finden, was einem Dinge zukommet, wird das Wesen genennet*». – «То, в чем находится основание всего остального, что свойственно вещи, будем называть сущностью» (нем.).

С. 165. ...«*si aliquid esse ponitur, ponendum etiam sit aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit*». – Если признается установленным, что нечто существует, то необходимо следует признать и нечто такое, из чего станет понятным, почему нечто скорее существует, чем нет (лат.).

С. 165. ...«*Cur essentialia enti insunt, ratio intrinseca nulla datur*». – Не дано никакого внутреннего основания, почему сущность заключается в вещи (лат.).

С. 165. ...«*Cur attributa insunt, ratio sufficiens in essentialibus continetur*». – Достаточное основание, почему атрибуты присущи вещи, заключается в сущности (лат.).

С. 165. ...«*Cur modi inesse possunt, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur vero actu insint, ratio vel in modis antecedentibus, vel in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, aut pluribus istiusmodi entibus, vel denique partim in modis antecedentibus, partim in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, vel pluribus etiam entibus aliis quaerenda*». – Достаточное основание того, почему модусы могут быть присущи вещи, заключается в ее сущностных свойствах; основание же того, почему те или иные модусы (состояния) действительно присущи вещи, следует искать или в предшествующих модусах (состояниях вещи), или в другой вещи, отличной от той, которой они присущи, или во многих вещах такого рода, или, наконец, отчасти – в предшествующих модусах,

отчасти – в вещи, отличной от той, которой присущи данные модусы, или еще также во многих других вещах (лат.).

С. 166. ...*Все сказанное мы позволим себе резюмировать в следующей схеме <Перевод дан в круглых скобках>:*

Ens (вещь)	essentiatia — ratio intrinseca nulla datur (сущностные свойства — никакого внутреннего основания не дано)		
	attributa — ratio in essentialibus continetur (атрибуты — основание заключается в сущностных свойствах)		
	Modi (модусы)	in possibilitate (в возможности)	ratio in essentialibus continetur (inter attributa referenda) (основание заключается в сущностных свойствах (должно быть отнесено к атрибутам))
			ratio in modis aliis continetur (in numerum modorum referenda) (основание заключается в других модусах (должно быть отнесено к числу модусов))
		in actualitate (в актуальном существовании)	ratio in modis antecedentibus continetur (основание заключается в предшествующих модусах)
			ratio in ente alio ab eo, cui insunt, diverso, seu in ente externo continetur (основание заключается в другой вещи, отличной от той, которой они (модусы) присущи, или во внешней (посторонней) вещи)

С. 166. ...§ 164: «*Modorum possibilitas, quorum ratio in essentialibus continetur, inter attributa referenda*». § 166: «*Si ratio sufficiens, cur modi inesse possint, in modis aliis continetur; eorum possibilitas in numerum modorum referenda*». – § 164: «Возможность модусов, основание которых содержится в сущностных свойствах, должна быть отнесена к атрибутам». § 166: «Если достаточное основание, почему модусы могут заключаться с вещи, заключается в других модусах, то возможность их должна быть отнесена к числу модусов» (лат.).

С. 166. ...«*Entia illa, quae ab alio ente dato diversa sunt, externa appellamus, respecto nimirum hujus entis, quod modo quocunque ad ista referimus*». – Те вещи, которые отличны от данной другой вещи, мы называем внешними, конечно же, (внешними только), по отношению к этой вещи, которую мы тем или иным способом соотносим с данными вещами (лат.).

С. 166. ...«*Quodlibet, dum est, necessario est*». – Всякая вещь, пока она есть, она есть необходимо (лат.).

С. 167. ...*ab alio, externo, ente*. – ...от другой, внешней, вещи (лат.).

С. 167. ...*Meiер определяет следующим образом: «Wenn man nun eine Sache betrachtet, aber nicht im Zusammenhange mit andern Sachen ausser ihr, oder wenn man gar nicht auf ihre Gründe und Folgen sieht, die ausser ihr befindlich sind, so betrachtet man sie vor sich selbst»*. *Meier G. F. Metaphysik. § 29*. – Когда какой-либо предмет рассматривается вне взаимосвязи с другими вещами вне его, или когда не обращаются к основаниям и следствиям, лежащим вне этого предмета, тогда его рассматривают самого по себе». *Мейер Г. Ф. Метафизика. § 29 (нем.)*.

С. 167. ...«*Necessitas absoluta est, quae ex essentia entis oritur; quae vero aliunde provenit, nonnisi hypothetica*». – Абсолютная необходимость есть та, которая происходит из сущности вещи; та же, которая происходит из чего-либо другого, является только гипотетической (лат.).

С. 168. ...«*Mutabilia, quae enti insunt, nec per essentialia determinantur; Modos appellare soleo; Scholastici accidens appellare solent, sed praedicabile, et nonnunquam accidens separabile*». – Изменяемые свойства, которые присущи вещи, не определяются через сущность, я обычно называю их модусами; схоласты имеют обыкновение называть это акциденцией (привходящим качеством вещи), но предикабельной а иногда отделяемой акциденцией (лат.).

С. 168. ...«*Ens contingens est <...> quod rationem existentiae suae extra se in ente alio, aut in ente a se diverse habet*». – Случайная вещь есть <...> та, что имеет основание своего существования вне себя в другой вещи, или в вещи, отличной от нее (лат.).

С. 168. ...«*Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus ejus, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur*». – О вещи А говорится, что она зависима от другой вещи В, и настолько, насколько то, что существует в А, имеет основание в этой другой вещи В (лат.).

С. 168. ...«*Quod contingenter existit, id a causa quadam efficiente productum est*». – То, что существует случайно, вызвано некоторой производящей причиной (лат.).

С. 168. ...«*Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius*». – Принципом, или началом называется то, что содержит в себе основание другого (лат.).

С. 168. ...Ср.: Meier G. F. *Metaphysik*. § 235: «*Nemlich wir unterscheiden den Grund von Principium, oder wie man dieses Wort auf deutsch geben kan, die Quelle*» usf. – Ср.: Мейер Г. Ф. *Метафизика*. § 235: «Мы отличаем основание от принципа, или – как это слово можно передать по-немецки – от источника» (нем.).

С. 169. ...«*Quodsi principium in se continet rationem possibilitatis alterius, principium dicitur essendi; si vero rationem actualitatis, principium fendi appellatur*». – Поэтому если начало содержит в себе основание возможности другого, то оно называется началом бытия; если же оно содержит в себе основание действительности другого, то оно называется началом возникновения (лат.).

С. 169. ...«*...essentialia sunt principium essendi modorum, modi autem alii antecedentes et entia ab eo, cui ipsi insunt, diversa, sunt principia fendi modorum*». – ... сущность есть начало для бытия модусов, а другие предшествующие модусы и вещи, отличные от той, которой присущи данные модусы, являются началом возникновения модусов (лат.).

С. 169. ...«*Principium internum est, quod in principiato existit. Principium vero externum est, quod extra principiatum existit*». – Внутреннее начало есть то, что существует в начавшемся. А внешнее начало есть то, которое существует вне начавшегося (лат.).

С. 169. ...«*Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus ejus, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur*». – О вещи А говорится, что она зависима от другой вещи В, и настолько, насколько то, что существует в А, имеет основание в этой другой вещи В (лат.).

С. 169. ...*Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius.* – Принципом, или началом называется то, что содержит в себе основание другого (лат.).

С. 170. ...«*Causa est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet, tum quatenus existit, tum quatenus tale existit*». – Причина есть начало, от которого зависит существование или актуальность другой вещи, отличной от этого начала, то ли в отношении того, что эта другая вещь существует, то ли в отношении того, что она существует именно в таком виде (лат.).

С. 172. ...«*Worin besteht also die metaphysische Wahrheit? <...> Wir sagen, in der Uebereinstimmung der Sache mit den allgemeinen Grundsätzen der menschlichen Erkenntniss, das ist, mit dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes*». – «В чем же состоит метафизическая истина? <...> Мы говорим – в совпадении предмета со всеобщими основными законами человеческого познания, то есть с законом противоречия и достаточного основания» (нем.).

С. 172. ...«*Veritas metaphysica (realis, objectiva, materialis) est ordo plurium in uno, veritas in essentialibus et attributis entis, transcendentalis*». – Метафизическая истина (реальная, объективная, материальная) есть упорядочивание (порядок) многого в одном, трансцендентальная истина заключается в сущности и в атрибутах сущего (лат.).

С. 173. ...*Например, об общих истинах, les vérités générales, on говорит, как о таких, qui ne dépendent point des faits, mais qui sont pourtant encore, à mon avis, la clef de la science qui juge des faits.* – Лейбниц пишет: «...всеобщие истины, которые сами по себе не зависят от фактов, но которые служат, как я полагаю, ключом к науке, выносящей суждение о фактах». Письмо Лейбница Николаю Ремону от 10 января 1714 года // *Лейбниц Г. В. Сочинения.* В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 529.

С. 174. ...*Omnia quae certe cognoscimus, vel demonstrationibus, vel experimentis constant et in utroque dominatur ratio. Nam ipsa ars instituendi experimenta, iisque utendi certis rationibus nititur, quatenus*

scilicet a casu sive fortuna non pendet. – Все, что мы достоверно знаем, состоит или в доказательствах, или в опытах. И в том и в другом правит разум. Ведь самое искусство постановки эксперимента и пользования опытами покоится на точных основаниях разумеется в той мере, в какой оно не зависит от случая или фортуны (лат.). Лейбниц Г. В. Об универсальной науке, или философском исчислении // Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 494.

С. 174. ...*Nihil fit sine ratione* <...> «*Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione*». – Ничего не происходит без основания <...> «Тем больше свобода, чем больше действия совершаются исходя из разума» (лат.). См.: *Leibnitius G. De libertate* // *Leibnitius G. Opera philosophica omnia*... Pars I. Berolini, 1840. P. 669.

С. 174. ...Лейбниц Г. В. *Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum* (неперевод Кассирера: *Bemerkungen zum allgemeinen Teil der Kartesischen Prinzipien* // *Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* / Hrsg. E. Cassirer. Lpz., 1904. Bd. I. S. 297–298: «*Oder vielmehr beides ist dasselbe, da man um so freier handelt, je weniger der Gebrauch der Vernunft durch den Ansturm der Affekte getrübt wird*»). – Лейбниц Г. В. Замечания к общей части декартовых «Начал» (перевод Кассирера: Замечания к общей части декартовых «Начал» // Лейбниц Г. В. Основные сочинения к обоснованию философии / Под ред. Э. Кассирера. Лейпциг, 1904. Т. 1. С. 297–298: «Или, скорее, то и другое есть одно и то же, поскольку поступки совершаются с тем большей свободой, чем меньше употребление разума затрудняется из-за вмешательства аффектов» (нем.). Ср.: «Пожалуй, это даже одно и то же, потому что, чем человек свободнее, тем реже его разум приходит в замешательство под натиском аффектов». Лейбниц Г. В. Замечания к общей части декартовых «Начал» // Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 182.

С. 175. ...Кант, следуя Крузиусу, называет принцип достаточного основания принципом определяющего основания. – **Крузиус** (Crusius) Христиан Август (1715–1775) – философ, с 1774 года – профессор теологии в Лейпциге. Наиболее серьезный противник Христиана Вольфа. Создал учение о предустановленной гармонии. Крузиус защищал точку зрения, согласно которой не все действия являются с

необходимостью результатом вызывающих их причин и определял мыслимость как критерий истины: что немыслимо, то ложно; что немыслимо как ложное, то истинно. Основные труды: «Anweisung, vernünftig zu leben» (1744); «Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten» (1745); «Weg zu Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis» (1747) и др.

С. 175. ... *ratio Cur sive ratio essendi vel fendi*. – «Почему» или основание бытия или возникновения (лат.).

С. 175. ...*ratio Quod sive cognoscendi*. – основание «Что» или познания (лат.).

С. 175. ...*Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est*. – Нелепо предполагать, что нечто имеет основания своего существования в себе самом (лат.). Кант И. Новое освещение... Положение 6 // Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. М., 1994. С. 273.

С. 175. ...*Crusius Ch. A. Ausführliche Abhandlung... vom Zureichenden... Grunde. 2. Auf. Lpz.* – Крузиус Х. А. Подробное рассмотрение... достаточного... основания. 2-е изд. Лейпциг (нем.).

С. 175. ...«*Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius*». – Принципом познания называется высказывание, посредством которого постигается истинность другого высказывания (лат.)

С. 176. ...*Kant I. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. S. 13: «Quicquid enim rationem exsistentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est»*. – Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания. S. 13: «В самом деле, все то, что содержит в себе основание существования какой-нибудь вещи, есть ее причина». Кант И. Новое освещение... // Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. М., 1994. С. 273.

С. 176. ...«*E demonstratis itaque liquet, non nisi contingentium exsistentiam rationis determinantis frmento egere, unicum absolute*

necessarium hac lege exemptum esse; hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur». – «Итак, из доказанного ясно, что лишь существование случайных вещей нуждается в опоре определяющего основания и что одно только безусловно необходимое не подвластно этому закону. Принцип определяющего основания не должен, следовательно, применяться в столь общем смысле, чтобы подчинять своей власти совокупность всех возможных вещей». *Кант И.* Новое освещение... // *Кант И.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. М., 1994. С. 277.

С. 176. ...*Hieraus erhellt, «dass nur das Dasein des Zufälligen eines bestimmenden Grundes bedarf, und dass das <einzig> unbedingt Nothwendige von diesem Gesetze befreit ist. Der Satz <darf> also nicht <in> so allgemeinem <Sinne> genommen werden, dass er die Gesamtheit aller möglichen Dinge unter seiner Herrschaft befasste*». – Отсюда ясно, «что лишь существование случайных вещей нуждается в опоре определяющего основания и что одно только безусловно необходимое не подвластно этому закону. Принцип определяющего основания не должен, следовательно, применяться в столь общем смысле, чтобы подчинять своей власти совокупность всех возможных вещей» (нем.). *Kant I.* Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis (in deutscher Übersetzung) 1755 // *Kant I.* Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik / Hrsg. K. Vorländer. 2 auf. Lpz., 1905. S. 19. *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания (1755) // *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 1. М., 1963. С. 280–281.

С. 176. ...«*Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjects etwas Anderes, als der des Prädicats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen anderen Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund*». *Kant I.* Ueber eine Entdeckung... – О некоем утверждении я могу вполне сказать, что оно имеет свое основание (логическое) в себе самом, так как понятие субъекта есть нечто другое, чем понятие предиката, и он может содержать в себе основание последнего. Если же я, напротив, не позволю себе мыслить в качестве основания существования вещи

никакой другой причины, кроме самой этой вещи, то тем самым я хочу сказать, что она не имеет другого реального основания. *Кант И.* Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эбергарда) (нем.). См.: *Кант И.* Трактаты. Рецензии. Письма (впервые изданные в «Кантовском сборнике») / Под ред Л. А. Калининкова. Калининград, 2009. С. 51.

С. 177. ...*Kant I. Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.* – *Кант И.* Опыт введения в философию понятия отрицательных величин (нем.).

С. 177. ...сделано Л. Робинзоном, *Историко-философские этюды.* – **Робинсон, Робинзон** Лев Максимович был сыном «петербургского первой гильдии купца», совладельца кондитерской фабрики «Блигкен и Робинсон». После революции эмигрировал. Автор трудов: «Историко-философские этюды. Вып. 1: Происхождение кантовского учения об антиномиях. Солипсизм в восемнадцатом столетии» (1908); «Метафизика Спинозы» (1913); «Наука, философия и религия» (1922) и др.

С. 177. ...*par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici.* – Например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда (франц.). *Лейбниц Г. В.* Монадология // *Лейбниц Г. В.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 418.

С. 177. ...*Meier G. F. Metaphysik. § 33: «Es ist wahr, man kann nicht alle mögliche Dinge erfahren, und auch nicht alle Grtinde, und also kann man freylich die Allgemeinheit dieser Wahrheit aus der Erfahrung niemals beweisen».* – *Мейер Г. Ф.* Метафизика. § 33: «Верно, что нельзя опытным путем познать все возможные вещи, а равно и все возможные основания, и потому нельзя, конечно, доказать всеобщность этой истины, исходя из опыта».

С. 177. ...в смысле весьма близком к аристотелевскому τὸ μὲν αἴτιον τὸ μέσον – «ибо среднее есть причина». *Аристотель.* «Вторая

аналитика», II, 2, 90а6–7 // *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Том 2. М., 1978. С. 316.

С. 177. ...*Ср.: Тренделенбург А. Логические исследования. – Тренделенбург* (Trendelenburg) Фридрих Адольф (1802–1872) – философ и логик. С 1833 – профессор Берлинского университета. Критик системы и метода Гегеля, Тренделенбург в своем учении примыкал к философии Аристотеля. Метафизика Тренделенбурга представляет попытку обновить аристотелизм на почве новейших философских учений Канта, Шопенгауэра и др. Основные сочинения: «Элементы аристотелевской логики» (1836); «Логические исследования» (1840); «Исторический вклад философии» (в трех томах, 1846–1867); «Естественное право на основе этики» (1860) и др.

С. 178. ...*Паульсен также усматривает влияние Реймаруса на Канта. – Паульсен* (Paulsen) Фридрих (1846–1908) – философ, педагог. С 1875 года преподавал в Берлинском университете (экстраординарный профессор с 1878). Автор историко-педагогических исследований в области высшего и среднего образования, в том числе фундаментального труда «Исторический очерк развития образования в Германии» (1885, рус. пер. 1908). – В «Ложном мудрствовании в четырех фигурах силлогизма» Кант ссылается на § 35 сочинения по логике Реймаруса «*Vernunftlehre*», Hamburg und Kiel, 1756. – *Реймарус* (Reimarus) Герман Самуил (1694–1768) – историк и филолог, представитель деизма, почетный член Петербургской академии наук. Окончил Йенский университет. Начал карьеру доцентом в Виттенберге. Затем работал профессором восточных языков в Гамбурге. Также он читал лекции по философии. При жизни Реймаруса его сочинения выходили анонимно.

С. 178. ...*Я настаиваю на влиянии <...> Дарьеса, – которого Кант цитирует дважды в Nova dilucidatio. – Дарьес* (Daries) Иохим-Георг (1714–1791) – юрист и философ, противник Вольфа. Его лекции в Йене по юриспруденции и философии имели большой успех, и в 1763 году Фридрих Великий назначил его профессором во Франкфурте-на-Одере.

С. 178. ...«*Der Eklektiker Daries (Vernunftkunst, 1731, § 1) stellte zuerst den Satz des Widerspruchs, und Reimarus (Vernunftlehre, 1756, § 14)*

die “Regel der Einstimmung (principium identitatis)” <...> zugleich mit der “Regel des Widerspruchs” als oberstes Princip an die Spitze der Logik. Noch weiter ging in dieser Richtung die subjectivistisch-formale Logik, wie sie sich in Folge der Kantischen Verzweiflung an der Erkennbarkeit des wirklichen Seins gestaltete» (Ueberweg F. System der Logik. § 76). – «Эклектик Дарьес (Искусство разума, 1731, § 1) сначала выдвинул закон противоречия, а Реймарус (Учение о разуме, 1756, § 14) в своей “Логике” придал ведущую роль правилу тождества (principium identitatis)” <...> наряду с “правилом противоречия” в качестве высшего принципа. Еще дальше в этом направлении пошла субъективистская формальная логика, в том виде, в каком она образовалась вследствие Кантовского отчаяния в вопросе о познаваемости действительного бытия» (Ибервег Ф. Система логики. § 76) (нем.). – **Ибервег** (Überweg) Фридрих (1826–1871) – философ и историк философии, ученик Бенеке. С 1852 читал лекции в Бонне, с 1868 в Кенигсберге. В своей «System der Logik und Geschichte der logischen Lehren» (1857) он старается найти средний путь между субъективно-формальной логикой (Кант, Гербарт), которая полагает формы мышления вне отношения к формам бытия, и между метафизической логикой (Гегель), которая отождествляет оба рода форм. Особой известностью пользуются его «Grundriss der Geschichte der Philosophie» (1863–1866), отличающееся богатством библиографических указаний.

C. 178. ...*per rationem intelligimus id, quod effcit, ut aliquid sit ita nec aliter* (Darjes J. G. *Elementa Metaphysices* / Ed. nova. Jenae, 1753. Phil. pr. § XCVI. P. 86). – Через основание мы познаем то, что производит так, что нечто существует таким образом, а не иначе (Дарьес И. Г. *Метафизические начала* / Новое издание. Йена. 1753. Первая философия. § 96, С. 86) (лат.).

C. 178. ...*Erdmann I. E. Grundriss der Geschichte der Philosophie.* – **Эрдман** (Erdmann) Иоганн Эдуард (1805–1892) – философ, родом из Лифляндии. Профессор в Галле. Основные труды: «Grundriss der Geschichte der Philosophie» (1865); «Vorlesungen über Glauben und Wissen» (1837); «Grundriss der Psychologie» (1840) и др. Он особенно известен своим изданием философских сочинений Лейбница (1840).

С. 179. ...«*Quicquid efficit, ut aliquid sit ita nec aliter; id efficit, ut aliquid sit ita nec aliter vel in se, vel quoad cognitionem nostram. Si prius, rationem illam metaphysice sumtam; et si posterius, analytice seu logice sumtam vocabo <...> Rationem metaphysice sumtam nonnulli rationem syntheticam, et alii rationem rei vocant*». Darjes J. G. *Elementa Metaphysices*. P. 87. – «Все то, что производит, что нечто существует так, а не иначе, производит, что нечто существует так, а не иначе или в самом себе или по отношению к нашему познанию. Если имеет место первое, то я назову это основанием, взятым в метафизическом отношении, если второе – в аналитическом или логическом отношении. <...> Основание, взятое в метафизическом отношении, некоторые называют синтетическим основанием, а иные – основанием вещи». Дарьес И. Г. Метафизические начала. С. 87 (лат.).

С. 179. ...«*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*» (Hrsg. v. F. Th. Rink, 1804). Hartenstein. – «Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?» (Под ред. Ф. Т. Ринка, 1804). Изд. Гартенштейна (нем.). – См.: Кант И. О вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 177–255.

С. 179. ...*Подробнее об этом см. в тексте, в связи с разбором статьи Канта об Эбергарде.* – **Эбергард** (Eberhard) Иоганн Людвиг (1739–1809) – профессор философии в Галле, член Берлинской академии, философ лейбниц-вольфианского направления. В свое время пользовались известностью два его труда: «*Neue Apologie des Sokrates*» (1772–1778, защита философии и прав свободного мышления в духе Вольфианской системы против ортодоксальной теологии) и «*Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*» (1776). В ряде статей Эбергард подверг критике кантовскую философию с точки зрения учения Лейбница.

С. 180. ...*Kant's Logik / Zuerst hrsg. v. Jäsche.* – **Еще** (Jäsche) Готлоб Бенъямин (1762–1842) – философ, ученик и последователь Канта. Профессор Дерптского университета. Он обработал свою запись

лекций Канта в качестве учебника логики и опубликовал еще при жизни Канта в 1800 году сочинение «Логика Канта». Эта книга не может рассматриваться как сочинение самого Канта, в ней только изложены кантовские логические идеи.

С. 180. ...*Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* <...> Отдел А. «*Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard*». – Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишей ввиду наличия прежней. <...> Отдел А. «Доказательство объективной реальности понятия достаточного основания, согласно господину Эбергарду» (нем.). См.: Кант И. Трактаты. Рецензии. Письма (впервые изданные в «Кантовском сборнике») / Под ред Л. А. Калининкова. Калининград, 2009. С. 45.

С. 180. ...*Напомню Вольфа: Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius.* – См. прим. к с. 175.

С. 181. ...«*Wie denn überhaupt das ganze Capitel vom Wesen, Attributen etc. schlechterdings nicht in die Metaphysik, (wohin es Baumgarten, – по которому Кант читал свои лекции по метафизике, – mit mehreren Anderen gebracht hat), sondern blos für die Logik gehört*». – «Как в общем вся глава о сущности, атрибутах и т. д. совершенно не входит в метафизику (куда ее, наряду со многими другими, принес Баумгартен, – по которому Кант читал свои лекции по метафизике), а относится только к логике» (нем.). См.: Письмо И. Канта К. Л. Рейнгольду от 12 мая 1789 года.

С. 181. ...«*Ueber den Satz des Zureichenden Grundes*» (*Zeitschrift f. immanente Philosophie. 1897. B. II. H. 3. S. 261–345*) (ср. также его «*Die Grundprobleme der Logik*». *Brl., 1895. S. 132 f. § 27*). – «О законе достаточного основания» (Журнал имманентной философии. <...>) (ср. также его «Основные проблемы логики». Берлин <...>) (нем.).

С. 181. ...«*Eine Darstellung der Logik, der eine Darstellung der Metaphysik vorangegangen wäre, würde dieser die Erklärung des*

Verhältnisses, in welchem die Bestimmtheiten eines Dinges zu seiner Wesenheit stehen, entnehmen können, um mittels derselben von dem zuerst aufgestellten Begriffe der Wahrheit zu einem befriedigenderen fortzuschreiten» (Die Grundprobleme. S. 134). – «Изложение логики, которому предшествовало бы изложение метафизики, могло бы заимствовать из последнего объяснение того, в каком отношении определенные свойства данной вещи находятся к ее сущности, для того чтобы от первоначально сформулированного понятия истины продвинуться к понятию более удовлетворительному» (Основные проблемы. С. 134) (нем.).

С. 182. ...Но по поводу последней можно привести прекрасный аргумент Л. М. Лопатина. – **Лопатин** Лев Михайлович (1855–1920) – философ, психолог, профессор Московского университета, председатель Московского психологического общества и редактор журнала «Вопросы философии и психологии». Ближайший, с раннего детства, друг и оппонент В. С. Соловьева. Лопатин был создателем первой в России системы теоретической философии; свое учение, изложенное в труде «Положительные задачи философии» и множестве статей, называл «конкретным спиритуализмом».

С. 182. ...Ср. разъяснения Кинкеля, опирающегося всецело на Когена во Введении к его изданию Логике Канта, особенно S. X–XI. «*Das Gegebene, an welchen sich die Analysis vollzieht, ist nur durch das Denken gegeben, nicht durch reine Anschauung. “Der Bereich eines solcher Art Gegebenen ist daher die formale Logik...” (Cohen)*». – «Данное, на котором осуществляется анализ, дается только посредством мышления, а не чистого созерцания. «*Область такого рода данности есть, поэтому, формальная логика...*» (Коген)» (нем.). – **Кинкель** (Kinkel) Вальтер (1871–1938) – профессор философии, издатель «Логике Канта». См.: Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen // (zuerst) hrsg. B. G. Jäsche, neu hrsg. W. Kinkel. Lpz. 1904. S. XI. См. также: *Cohen H.* Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus. Brl., 1873. S. 10.

С. 183. ...*Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit. – E. gr. Ex eo, quod quis sumit, triangulum tribus lineis*

contineri, intelligitur, quod tres habere debeat angulos. – Через достаточное основание познаем то, из чего постигается, почему нечто есть. Например, из того, что кто-либо принимает, что треугольник ограничивается тремя линиями, познается, что он должен иметь три угла (лат.).

С. 184. ...«*Gerade zu der Zeit der höchsten Reife und Kraft seines Verstandes, als er die kritische Philosophie bearbeitete, war ihm nichts schwerer als sich in das System eines anderen hineinzudenken*» (Jachmann R. B. *Im. Kant, geschildert in Briefen an einen Freund. 2. Auf. Halle* <...>). – «Как раз в период наибольшей зрелости и силы его ума, когда он разрабатывал свою критическую философию, для него труднее всего было по-настоящему вдуматься в систему кого-либо другого» (Яхманн Р. Б. *Им. Кант в письмах к его другу. 2-е изд., Галле* <...>) (нем.). – **Яхманн** (Jachmann) Рейнгольд Бернхард (1767–1843) – богослов и педагог; ученик философа Иммануила Канта, один из его первых биографов.

С. 185. ...*Введение ко всем сочинениям Вольфа образует Логика, «die aus dem einen Satze des Widerspruchs in rein begrifflicher Entwicklung alles übrige, selbst das Princip des zureichenden Grundes, abzuleiten sucht»!* Vorländer K. *Geschichte der Philosophie. B. II. 4. Auf. Lpz.* – *Введение ко всем сочинениям Вольфа образует Логика, «которая из закона противоречия пытается вывести путем развития чистых понятий все остальное, даже принцип достаточного основания»!* Форлендер К. *История философии. Т. II. 4 изд. Лейпциг* (нем.). – **Форлендер** (Vorländer) Карл (1860–1928) – философ, представитель марбургской школы неокантианства, профессор университета в Мюнстере (1919–1928). Форлендер известен как создатель концепции «этического социализма» и исследователь этики И. Канта. Основные труды: «*Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit*» (1893), «*I. Kant. Der Mann und das Werk* (Bd. 1–2, 1924); в рус. пер.: «Кант и социализм. Обзор новейших теоретических течений в марксизме» (М., 1906), «Современный социализм и философская этика» (М., 1907) и др.

С. 186. ...*Авторитет Канта был сильно подкреплён авторитетом Шопенгауэра.* – **Шопенгауэр** (Schopenhauer) Артур (1788–1860) –

философ. Диссертацию «О четверяком корне достаточного основания» Шопенгауэр защитил в Иенском университете в 1813 году (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, 2 изд. 1847). Тяготел к немецкому романтизму, увлекался мистикой, очень высоко оценивал основные работы Иммануила Канта, называя их «самым важным явлением, какое только знает философия в течение двух тысячелетий» (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Предисловие к первому изданию*).

С. 186. ...*в главе de ratione sufficiente*. – О достаточном основании (лат.).

С. 186. ...*для освещения principium rationis sufficientis*. – Принципов достаточного основания (лат.).

С. 186. ...*König E. Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Lpz.* – Кёниг Э. История проблемы каузальности от Декарта до Канта. Лейпциг (нем.). – **Кениг** Эдмунд (1858–1939) – общественный деятель, профессор гимназии и почетный гражданин города Зондерсхаузен.

С. 186. ...«*A History of the Principle of Sufficient Reason*» by *W. M. Urban*. – «История принципа достаточного основания» *В. М. Урбана* (англ.).

С. 187. ...*вследствие чего аксиомой силлогизма и служим dictum de omni et nullo*. – Сказанное обо всем и сказанное ни о чем (общеутвердительная и общеотрицательная посылки) (лат.).

С. 187. ...*König E. Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. S. 131. «Die Grunde oder Principien sind nun nach Wolff vierfach: pr. cognoscendi, fendi, agendi und essendi (Ont. § 866)»*. – «Основания или принципы, согласно Вольфу, имеют четверякий характер: начала познания, причины, действия и бытия (Онтология. § 866)» (нем.).

С. 188. ...«*Er (Wolff) zeigt, dass logische Wahrheit in unseren Urtheilen nur denkbar ist unter Voraussetzung einer transcendentalen Wahrheit in den*

Objekten des Erkennens». – Он (Вольф) показывает, что логическая истина в наших суждениях мыслима только при наличии предпосылки некоторой трансцендентальной истины в объектах познания» (нем.).

С. 188. ...*Wolff Ch. Ont. § 876: «Principium cognoscendi dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius. – Omnes adeo propositiones, quae ingrediuntur demonstrationem alicujus propositionis, sunt principia cognoscendi. Unde et principia demonstrandi atque communiter principia simpliciter appellantur» etc.* – Вольф Хр. Онтология. § 876: «Принципом познания называется высказывание, посредством которого постигается истинность другого высказывания. Следовательно, все высказывания, входящие в доказательство какого-либо высказывания, являются принципами доказательства. Отсюда и принципы доказательства также вообще просто называются принципами» (лат.).

С. 189. ...*veritas propositionis alterius, m. e. ordo eorum, quae enti conveniunt.* – Истинность другого высказывания, т. е. порядок того, что существует вместе (лат.).

С. 189. ...«*Si nulla datur in rebus veritas transcendentalism nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti*». – Если в вещах нет трансцендентальной истины, то нет и логической истины общих суждений, не будут истинными и единичные суждения о вещах, разве только на то время, когда мы видим вещи такими в настоящий момент (лат.).

С. 189. ...*В некантианской литературе XIX века Больцано отказывается говорить в логике о «высших законах мышления».* – **Больцано** (Bolzano) Бернард (1781–1848) – чешский математик, философ, теолог. Окончил философский (1800) и теологический (1805) факультеты Пражского университета; занимал (1805–1820) кафедру истории религии в том же университете, работал в основном в области логики и математики. Главное логическое сочинение Больцано «Наукоучение» (1837) – историко-критический обзор традиционных логических учений с оригинальным изложением логики.

C. 189. ...«Wenn das Wort Grund in seiner eigentlichen Bedeutung genommen wird: so bezeichnet es (wie ich glaube) ein Verhältniss das lediglich nur zwischen Wahrheiten statt finden kann. Nicht Dinge, die Existenz haben, also auch nicht Gedanken, sondern nur Wahrheiten stehen in dem Verhältnisse von Grund und Folge zu einander». Bolzano B. Wissenschaftslehre. B. I. Sulzbach. – «Если слово *основание* принять в его собственном значении, то обозначает это слово (как я думаю) отношение, которое может иметь место только между *истинами*. Не вещи, которые наделены существованием, а значит, и не мысли, но истины образуют взаимоотношение между основанием и тем, что следует из него». Больцано Б. Наукоучение. Т. I. Зульцбах (нем.).

C. 190. ...«so verstehen wir, durch den Grund einer Sache, alles dasjenige, warum sie ist, warum sie möglich ist, warum sie wirklich ist, warum sie eben so und nicht anders beschaffen ist, warum sie erkannt wird, und zwar warum sie so und nicht anders erkannt wird. Die Gründe verhalten sich wie die Wasserquellen». – «мы, таким образом, благодаря основанию какой-либо вещи, всецело понимаем, почему оно таково, почему оно возможно, почему оно познается, и даже то, почему оно познается так, а не иначе. Основания ведут себя, как родники» (нем.).

C. 190. ...Лотце <...> *считает положение «Alles habe eine Ursache» «преувеличенным»*. «Dieser Satz ist übertrieben. Denn nicht bloss gültige Wahrheiten, wie die der Mathematik, werden von keiner “Ursache” “hervorgebracht”, wenn man auch einen Grund finden kann, aus dem man sie einsieht, sondern auch nicht alles Wirkliche, vielmehr nur die Veränderung eines Wirklichen bedarf der Verursachung». (Lotze H. Grundzüge der Metaphysik. Lpz. <...>). – Лотце <...> *считает положение «Все имеет некоторую причину» «преувеличенным»*. «Это утверждение преувеличено. Ведь и все *действительное*, а не одни лишь достоверные истины вроде истин математики, не “порождается” какой-либо причиной, если даже можно найти *основание*, из которого причина постигается; скорее только *изменение* действительного нуждается в причинном объяснении». (Лотце Г. Основные черты метафизики. Лейпциг <...>) (нем.).

C. 191. ... *cognitio empirica* и *cognitio philosophica* или их *connubium*. – Познание эмпирическое и познание философское и их

связь (лат.).

С. 191. ...*Wolff Ch. Psychologia empirica. § 497: Concursus rationis et experientiae in cognoscendo Connubium rationis et experientiae dici solet.* – Вольф Хр. Эмпирическая психология. § 497: «Соединение в познании разума и опыта обыкновенно называют браком разума и опыта» (лат.).

С. 192. ...«*Principia demonstrandi appellantur praemissae syllogismorum, qui in demonstratione concatenantur, vel ex notione subjecti derivatae, vel aliunde adscitae.*». – «Принципами доказательства называются посылки силлогизма, которые связываются в доказательстве, будучи или производными от понятия субъекта или принимаемыми откуда-то извне» (лат.).

С. 193. ...*Experientia non est ratio.* – Опыт не есть разум (лат.).

С. 193. ...*Кант гораздо осторожнее, когда он утверждает, что «всякое наше познание начинается вместе с опытом».* – См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 105.

С. 193. ...*Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica etc. § 664: «Experiri dicimur, quicquid ad perceptiones nostras attentim cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione, ad perceptiones nostras patet, experientia vocatur.» § 665: «Quoniam nonnisi singularia percipimus, experientia singularium est. – Universalia nimirum non experimur, etsi eorum cognitionem ab iis, quae experimur, derivemus.».* – Вольф Хр. Рациональная философия или логика. § 664 «Опытным познаваемым называем все то, что познаем из наблюдения за нашими восприятиями. Само же познание того, что открыто нам посредством одного только наблюдения за нашими восприятиями, называется опытом. § 665: «Поскольку мы воспринимаем только единичное, есть [лишь] опыт единичного. – Универсалии, конечно же, опытом нами не воспринимаются, хотя мы и производим их из того, что познается опытным путем» (лат.).

С. 194. ...*Wolff Ch. Ont. § 227: «Ens singulare, sive Individuum, esse illud, quod omnimode determinatum est.».* – Вольф Хр. Онтология. § 227:

«Единичной вещью или индивидуумом является то, что полностью определено» (лат.).

С. 194. ...*Wolff Ch. Ont. § 229: «Principium individuationis est omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt». § 228: «Per principium individuationis intelligitur ratio sufficiens intrinseca individui. Scholasticis idem venit nomine Haecceitatis. Quamobrem per principium individuationis intelligitur, cur ens aliquod sit singulare». Сп.: Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica etc. § 75. Wolff Ch. Vernünfftige Gedancken von Gott usw. § 179 ff. – Вольф Хр. Онтология. § 229: «Принцип индивидуации есть полная определенность того, что актуально присуще вещи» § 228: «Через принцип индивидуации познается внутреннее достаточное основание индивидуума. У схоластов последний выражался именем *этость*. Вот почему через принцип индивидуации познается, почему вещь является единичной». Сп.: Вольф Хр. Рациональная философия или логика. § 75 (лат.). Вольф Хр. Разумные мысли о Боге... § 179 и т. д. (нем.).*

С. 194. ...*Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica etc. § 113: «notio singularis, quae rem singularem seu individuum repraesentat», § 114: «terminus singularis, qui individuum significat». – Вольф Хр. Рациональная философия или логика. § 113: «единичное понятие есть то, которое представляет единичную вещь или индивидуума», § 114: «единичный термин есть тот, который обозначает индивидуума» (лат.).*

С. 194. ...*Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica etc. § 241: «Judicium singulare est, cujus subjectum est individuum. Hinc propositio singularis est, cujus subjectum est terminus singularis, seu individuum determinatum». § 352: «Syllogismus proprius appellatur, qui constat ex propositionibus propriis». (§ 351: «Propositiones singulares, in quibus praedicatum est subjecto singulari proprium, dicuntur propositiones propriae».) – Вольф Хр. Рациональная философия или логика. § 241: «Единичное суждение есть то, субъектом которого является индивидуум. Отсюда единичным высказыванием является то, в котором подлежащее есть единичный термин». § 352: «Силлогизмом собственным называется состоящий из собственных высказываний». (§ 351: «Единичные высказывания, в которых предикат является*

именем собственным единичного субъекта, называются *собственными высказываниями*».) (лат.)

C. 194. ...*Wolff Ch. Psychologia empirica. § 319: «Cognitio singularis dicitur; quae universalis non est, aut, si mavis, quae constat notionibus individuorum». § 320: «Quoniam facta hominum atque naturae, quae actu contingunt vel olim contingere, omnimode determinata, adeoque individua sunt; factorum tam hominum quam naturae actu contingentium cognitio singularis est. – Facta hominum et naturae recensentur in historia; illa quidem in historia simpliciter sic dicta, haec vero in historia naturali. Cognitionem adeo singularem historia nobis offert. – Вольф Хр. Эмпирическая психология. § 319: «Единичным познанием называется то, которое не является общим, или, если угодно, которое состоит из понятий индивидуумов». § 320: «Поскольку действия людей или природы, которые совершаются актуально или когда-либо совершались, полностью определены, они являются индивидуальными: познание действий как людей, так и природы, совершенных актуально, является единичным. – Действия людей и природы рассматриваются в истории, первые – в той, которая просто называется историей, вторые – в естественной истории. Следовательно, единичное познание нам доставляет история» (лат.).*

C. 194–195. ...*Scientia ex ratione, historia ab experientia ortum trahit. – Наука ведет происхождение от разума, история – от опыта (лат.).*

C. 195. ...*D. Pr. § 4: «Ea, quae sunt, vel funt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fant». – Предварительное рассуждение... § 4: То, что существует или происходит, не лишено своего основания, из которого становится понятным, почему оно существует или происходит (лат.).*

C. 195. ...*Meier G. F. Metaphysik. § 33: «Allein bey allen Dingen, die wir erfahren, zeigt uns auch die Erfahrung, dass ein Grund da sey, ob wir gleich denselben nicht allemal durch die Erfahrung entdecken». – Мейер Г. Ф. Метафизика. § 33: «Только при наличии всех вещей, которые мы переживаем, опыт показывает нам, что есть основание, хотя мы и не всегда открываем само это основание посредством опыта» (нем.).*

С. 195. ...*D. Pr. § 10: «Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque funt, vel feri possunt, ratio reddi potest; cognitio historica philosophicae fundamentum praebebat»*. – Предварительное рассуждение... § 10: «Если посредством опыта устанавливается то, из чего может быть показано основание того, что есть и происходит или может произойти, то историческое познание полагает фундамент для философского» (лат.).

С. 196. ...*Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana funt*. – Эмпирическая психология есть наука установления начал посредством опыта, из которых может быть показано основание того, что происходит в человеческой душе (лат.).

С. 196. ...*Psychologia empirica loquitur de eo, quae in anima humana funt, Psychologia rationali – de eo, quae per animam humanam possible sunt*. – Эмпирическая психология говорит о том, что происходит в человеческой душе, рациональная психология – о том, что возможно исходя из [природы] человеческой души (лат.).

С. 196–197. ...он сам называет *historia animae*. Рядом с нею стоит *historia per eminentiam*, или *historia absolute, quae recenset facta hominum*, но в силу этого «рядом» она уже теряет свой специфический интерес для логики. – ...он сам называет историю души. Рядом с нею стоит история по преимуществу, или история без каких-либо дополнений, которая рассматривает дела людей (лат.).

С. 197. ...но точно также и Бэкона («эмпирики – муравьи», *empirici, formicae more, congerunt tantum, et utuntur*) и Лейбница (*les hommes agissent comme les bêtes... ressemblant aux Médecins empiriques*). – ...но точно также и Бэкона («эмпирики – муравьи», «эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным» и Лейбница (люди... действуют как неразумные животные, уподобляясь врачам-эмпирикам (лат.). См.: Бэкон Ф. Новый Органон, афоризм XCV // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 56; Лейбниц Г. В. Монадология. § 28 // Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 417–418.

С. 197. ...1, ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκάστων ἐστὶ γνῶσις, ἡ δὲ ἐέχνη τῶν καθόλου, – «1, Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего» (др. – греч.). Аристотель. Метафизика. I, 1, 981a15–16 и 981a28–29 // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 66.

С. 197. ...2, οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, δ' οὐκ ἴσασιν. – «В самом деле, имеющие опыт знают “что”, но не знают “почему”» (др. – греч.). Аристотель. Метафизика. 981a28–29 // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 66.

С. 197. ...См. автобиографию Вольфа: *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung* / hrsg H. von Wuttke. – **Вуттке** (Wuttke) Генрих (1818–1876) – историк и политический деятель; в 1848 году занял кафедру истории в Лейпциге. Известен своей книгой «Возникновение шрифта» (1872), посвященной иероглифике.

С. 197. ...Лучшее из известных мне противопоставлений основных тенденций философии Вольфа и Лейбница находится у С. С. Гогоцкого. – **Гогоцкий** Сильвестр Сильвестрович (1813–1889) – философ, богослов, педагог. Учился в Киевской духовной академии (1833–1839). Доктор философии, защитил диссертацию «Обозрение системы философии Гегеля» (1850). Влияние немецкой философской классики сказывается как в философских, так и в богословских трудах Гогоцкого. Он стал автором «первой российской философской энциклопедии», 4-х томного Философского лексикона. После упразднения в 1850 году философских кафедр в российских университетах Гогоцкий работал цензором Киевского цензурного комитета, а с 1851 – профессором кафедры педагогики Киевского университета. В 1869 году возглавил восстановленную кафедру философии.

С. 198. ...*Meier G. F. Anfangsgründe aller schonen Wissenschaften, в особенности: В. II, главы «Von den Sinnen», <...> «Damit wir unsere Erkenntniss von der Sache nach und nach verbessern. Die ersten Versuche geben uns mehrentheyls nur eine bloss historische Erkenntniss, dass eine Veränderung wirklich sey. Wiederholt man eben diese Versuche, so entdeckt man vielleicht die Ursachen und man bekommt eine philosophische*

Erkenntniss. Wiederholt man die Versuche noch mehr: so entdeckt man wohl gar die Grössen, und man erlangt eine mathematische Erkenntniss. Der ganze Wachsthum der Naturlehre kan hier ein Beyspiel seyn». – Мейер Г. Ф. Первоосновы всех изящных искусств, в особенности: Т. II, главу «О чувственных восприятиях». <...> «Тем самым наши знания о вещи улучшаются постепенно. Первые попытки дают нам всего лишь историческое познание того, что изменение действительно. Повторяя эти попытки, открывают, быть может, причины и получают философское познание. Повторяя попытки дальше, открывают уже и числа и обретают математическое познание. Всевозрастающее развитие учения о природе может здесь служить примером» (нем.).

С. 198. ...*Следует отметить также его статью «Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkenntniss», Halle.* – «Размышления о границах человеческого познания», Галле (нем.).

С. 199. ...*эмпирики comme les bêtes.* – ...как неразумные животные (лат.).

С. 199. ...*бэконовская forma sive lex sive natura.* – ...форма или закон или природа (лат.).

С. 199. ...*Любопытно напомнить, что Милль, – с точки зрения индуктивной логики, последовательно, – находил аналогию между методом историческим и дедуктивным.* – **Милль** (Mill) Джон Стюарт (1806–1873) – философ-позитивист, экономист и общественный деятель. Его философские взгляды изложены в «Рассмотрении философии сэра Вильяма Гамильтона» (1865, рус. пер. 1869), где Милль возражает английским априористам. Его двухтомная «Система логики» содержит индуктивистскую трактовку логики как общей методологии наук. Шпет подробно проанализировал логические идеи Милля во второй главе второй части своего исследования «История как проблема логики». См.: *Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях.* М., 2002. С. 611–627.

С. 199. ...*Вольф уделяет в своей Логике специальное место исторической эвристике или так называемой историке, §§ 753–786, Р.*

II. Sect. III. C. II: De conscribendis libris historicis, u § 902–967, P. II. Sect. III. C. VI: De legendis libris tum historicis, tum dogmaticis. – Вольф уделяет в своей Логике специальное место исторической эвристике или так называемой историке, §§ 753–786, P. II. Sect. III. C. II: О том, как следует писать исторические книги, и § 902–967, P. II. Sect. III. C. VI: О том, как следует читать книги как исторические, так и догматические (лат.).

С. 200. ...*Ср. богатую материалом книгу Е. Спекторского.* – **Спекторский** Евгений Васильевич (1875–1951) – правовед и социальный философ. В 1898 году окончил юридический факультет Варшавского университета. После окончания университета был оставлен при кафедре государственного права для подготовки к профессорскому званию. Степень кандидата права получил за работу «Жан-Жак Руссо как политический писатель». В 1901–1903 годах был в научной командировке за границей. С 1913 года – профессор Киевского университета. В 1918 году был избран деканом юридического факультета, а позднее ректором Киевского университета. В 1920 году эмигрировал. После окончания Второй мировой войны переехал в США. С 1947 года – профессор Св. Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке.

С. 200. ...*Не кто иной, как вольфианец же Баумейстер высмеивал пристрастие некоторых вольфианцев (furiosi Wolfi sectatores) к математике: Epulantur? mathematice id faciunt. Bibunt? mathematice vinum abliguriunt Dormiunt? mathematice quietem capiunt. Uxorem ducunt? mathematice amant, mathematice osculantur, mathematice ludunt, mathematice saltant, mathematice rident, mathematice fent, et, si Diis placet, mathematice quoque insaniunt (Baumeister F. Chr. Philosophia recens controversa. Vratisl., 1768. P. 308).* – Не кто иной, как вольфианец же Баумейстер высмеивал пристрастие некоторых вольфианцев (неистовых последователей Вольфа) к математике: Обедают? Математически это делают. Пьют? Математически потягивают вино. Спят? Математически отдыхают. Женятся? Математически любят, математически целуют, математически играют, математически танцуют, математически смеются, математически плачут, и, если угодно, также математически безумствуют (*Баумейстер Ф. Хр. Новая спорная философия <...> (лат.).*

С. 200. ...*Frank G. Geschichte der protestantischen Theologie. 2. Th. Lpz.* – Франк Г. История протестантской теологии. 2 ч. Лейпциг (нем.). – **Франк** (Frank) Густав (1832–1904) – протестантский богослов; учился в университете Йены, с 1859 года профессор Йенского университета. С 1867 профессор догматики и символики в Вене.

Глава третья

С. 203. ...*Например, лейпцигский историк середины XVIII века, Хаузен, рассказывает.* – **Хаузен** (Hausen) Карл Ренат (1740–1805) – историк, профессор философии и истории в университетах Галле и Франкфурта. См.: *Hausen C. R. Vermischte Schriften* (Смешанные сочинения).

С. 204. ...*Во всяком случае оба определения восходят к Аристотелю: ἡ ἱστορία τὰ καὶ ἑκάστων λέγει.* – См. прим. к с. 83.

С. 205. ...*Этот источник, предполагающий всегда «свидетеля» и «свидетельство», может быть characterized, как авторитет.* – В добавление к данной фразе Шпет на полях пишет: «**Вико!**» Вероятно, он имеет в виду следующее рассуждение: «Философия <...> придает Филологии форму Науки, раскрывая перед нею план Идеальной Вечной Истории, согласно которому протекают во времени Истории всех наций; таким образом в этом новом своем главном аспекте данная Наука оказывается Философией Авторитета». *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М., Киев, 1994. С. 7.

С. 205. ...*Нетрудно видеть, что вводя вновь термин «семиотика», я скорее примыкаю к Локку, чем к тому пониманию семиотического познания, которое уже введено в современной философии (у Тейхмюллера).* – **Тейхмюллер** (Teichmüller) Густав (1832–1888) – философ, представитель христианского персонализма. Ученик Ф. А. Тренделенбурга. Профессор в Геттингене (1867), Базеле (1868) и с 1871 в Дерпте (Тарту). В целом учение Тейхмюллера представляет собой своеобразный вариант христианского персонализма, противостоящий как позитивизму и эволюционизму, так и традиционному платонизму. По Тейхмюллеру сущность бытия – личное «субстанциальное Я», открывающееся в самосознании, но действующее и бессознательно. Значительная часть работ Тейхмюллера посвящена истории философских понятий. – Шпет имеет в виду семиотическую концепцию Тейхмюллера, изложенную в книге «*Die wirkliche und scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*» (Breslau, 1882).

Более детальный разбор концепции Тейхмиюллера Шпет предпринимает в статье «Сознание и его собственник». См.: *Шпет Г. Г. Philosophia Natalis: Избранные психологические труды* / Отв. ред. – сост. Т. Г. Щедрина. М., 2006. С. 280–282.

С. 205. ...*Говоря о Локке, я имею в виду определение логики в его «разделении наук» (Essay... В. IV. Ch. 21. § 4): «The third branch may be called Σημειωτική, or the doctrine of signs; the most usual whereof being words, it is aptly enough termed also Λογική, logic; the business whereof is to consider the nature of signs, the mind makes use of for the understanding of things, or conveying its knowledge to others».* Опыт... Т. IV. Гл. 21. § 4): «В-третьих, следующий раздел можно назвать *Σημειωτική*, или «учение о знаках». И так как наиболее обычные знаки – это слова, то семиотику довольно удачно называют также *Λογική* – «логика». Задача логики – рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для уразумения вещей или для передачи своего знания другим» (англ.). Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 200.

С. 206–207. ...*Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica. § 611: «Fides dicitur assensus, quern praebeamus propositioni propter auctoritatem dicentis, ipsamque propositionem credere dicimur».* – Вольф Хр. Рациональная философия или логика. § 611: «*Верой называется согласие, которое мы выражаем с высказыванием в силу авторитета сказавшего, и говорим, что мы верим высказыванию» (лат.).*

С. 207. ...*Отсутствие особого термина для него в связи с слишком широким пониманием исторического познания отмечает, между прочим, уже Изелин.* – **Изелин** (Iselin) Исаак (1728–1782) – философ, историк, педагог; профессор богословия. Рассматривал историю человечества как непрерывное и прямолинейное движение вперед, считая основными движущими ее факторами климат, состояние почвы, благосостояние людей и форму правления народов. Главный враг прогресса, по Изелину, – война, а главная цель – единение всех народов. Средством к достижению этой цели он считал воспитание. По своим педагогическим взглядам Изелин был близок к Песталотци. Учение Изелина оказало влияние главным образом на Тетенса и

Гердера (вступившего в сочинении «Еще одна философия истории» в полемику с Изелином по поводу понимания прогресса) и Канта.

С. 207. ...«*Auch die Vorstellung dessen, was man durch andrer Erzählungen erfährt, hat kein ihr eignes Wort. Die Redensart, historische Erkenntniss, wird von der neuen Philosophie in einem weitem Umfang genommen*». Iselin I. *Ueber die Geschichte der Menschheit*. 4. Auf. Basel, 1779. B. I. S. 7. Anm. – «Представление о том, что мы узнали и поняли из рассказов других людей, тоже не передает их собственную речь. Способ речи, историческое познание понимается в новой философии в широком смысле». Изелин И. Об истории человечества. 4-е изд. Базель, 1779. Т. I. С. 7 прим. (нем.).

С. 207. ...в своей «*Allgemeine Geschichtswissenschaft*» <... > «*Verntinfte Gedancken vom Wahrscheinlichen*». – в своей «Общей науке об истории» <...> «Разумные мысли о вероятном» (нем.).

С. 207. ...известны его статьи в *Erlangische gelehrte Anzeigen*, 1749. S. 97 f, *Ob man eine Logic der Wahrscheinlichkeit schreiben könne*. Ibid. S. 233 f, *Erläuterungen einiger zur Wahrscheinlichkeit gehörigen Lehrpunkte; und Beantwortung einer Leipziger Streitschrift*; 1752. S. 245 f., *Anmerkungen über eine Hamburgische Disputation von der Wahrscheinlichkeit*. – известны его статьи в «Научном вестнике Эрлангена», 1749. С. 97 сл., «Можно ли написать логику вероятности». Там же. С. 233 сл., «Пояснения некоторых моментов, относящихся к учению о вероятности» и «Ответ на одно полемическое сочинение из Лейпцига». 1752. С. 245 сл., «Комментарии на гамбургский диспут о вероятности» (нем.).

С. 207. ...*Rüdiger A. (1673–1731)*, эклектик, противник Вольфа, оказавший влияние на Крузиуса. – **Рюдигер** (Rüdiger) Андреас (1673–1731) – философ. Читал лекции по философии в Галльском и Лейпцигском университете. С 1692 года изучал философию и теологию в Галльском университете. В 1696 году продолжил изучение теологии в Йене; магистр философии (1700). В 1712 году открывает врачебную практику и читает лекции в Лейпциге. В 1716 – советник и лейб-медик курфюрста Саксонского, однако вскоре целиком посвящает себя преподаванию и написанию книг.

С. 208. ...*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. I. Theil, andere Aufage, Halle, 1754; 2. Theil, dritte Aufage, Halle.* – Первоначально всех изящных искусств. 1 часть, другое издание, Галле, 1754; 2-я часть, третье издание. Галле (нем.).

С. 208. ...см. его *Vorrede*. – Предисловие (нем.).

С. 208. ...*sur le beau (или les beaux arts)*. – о прекрасном (или об изящных искусствах) (франц.).

С. 208. ...как у <...> Гома или Берка. – **Гом** (Home) Генри, лорд Кемс (1696–1782) – шотландский моралист и эстетик. Основные труды: «*Essays on the principles of morality and natural religion*»; «*Elements of criticism*» и др. – **Берк** – см. прим. к с. 89. Его «Философское исследование происхождения наших идей о высоком и прекрасном» («*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*», 1757) до сих пор привлекает внимание исследователей. Оно создало Берку репутацию среди литераторов и сыграла важную роль в его политической карьере.

С. 209. ...«*J'ai dit plus d'une fois qu'il faudroit une nouvelle espèce de Logique, qui traiteroit des degrés de probabilité...*» – «Я уже не раз говорил, что нужен новый раздел логики, который занимался бы степенями вероятности» (франц.). Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 479.

С. 209. ...«*Jene ist die Vernunftlehre der ganz gewissen gelehrten Erkenntniss (analytica), und diese die Vertnunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniss (dialectica, logica probabiliūm)*» (Meier G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre. Halle, 1752. § 6*). – «Первая – это учение о разуме всего доступного научного познания (аналитика), а вторая – учение о разуме вероятностного научногопознания (Диалектика, вероятностная логика)» (Мейер Г. Ф. Извлечение из учения о разуме. Галле, 1752. § 6) (нем.).

С. 210. ...*Meier G. F. Anfangsgründe usf. B. I. Der vierte Abschnitt.* – *Meier Г. Ф. Первоначала ... Т. I. Четвертый раздел (нем.).*

С. 211. ...*Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrtheit geleyet wird. Lpz.* – «Общая историография, в которой положено основание нового взгляда на все виды учености». Лейпциг (нем.).

С. 211. ...*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste.* – Всеобщая энциклопедия наук и искусств (нем.).

С. 212. ...«*Es war ein beliebter Lehrer, gründlicher Gottesgelehrter, Philosoph, Kenner der Alten und der Geschichte. Beweise davon enthalten seine Schriften.*». – «Это был возлюбленный учитель, основательный наставник от Бога, философ, знаток древних и истории. Доказательства этого содержаться в его сочинениях» (нем.).

С. 212. ...*Logica practica, <...> Logica sacra <...> Nova philosophia definitive <...> Opuscula academica varii generis, ib., 1750.* – Практическая логика <...> Священная логика <...> Новая философия в определениях <...> Академические сочинения разного рода (лат.).

С. 212. ...*Allgemeine Geschichtswissenschaft, ib., 1752. Wöchentliche biblische Untersuchungen, Erl., 1754. Theologischer Nachforscher, ib., 1757.* – Общая историография. Там же, 1752. Ежедневные библейские исследования, Эрлангер, 1754. Теолог-наследник. Там же, 1757 (нем.).

С. 213. ...См.: *Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik. Tübingen, 1900 (Aus den «Philosoph. Abhandlungen» Chr. Sigwart... gewidmet) u его статьи под общим заглавием: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVII Jahrhundert (Archiv f. Geschichte d. Philosophie. 1892, 1893).* – См.: Дильтей В. Возникновение герменевтики. Тюбинген, 1900 (из «Философских исследований», посвященных Хр. Зигварту) <...> Естественная система наук о духе в XVII веке (Архив истории философии. 1892, 1893) (нем.).

С. 213. ...«*Denn man kann sagen, dass für die moderne Grundlegung der Geisteswissenschaften gerade in der Hermeneutik ein Ausgangspunkt*

vom höchsten Werthe gegeben ist». – «Ибо можно сказать, что современное обоснование наук о духе именно в герменевтике получило свой исходный пункт наивысшего значения» (нем.).

С. 213. ...«*Logica sacra sive introductio in theologiam systematicam*». Coburgi, MDCCXLV. – «Священная логика или введение в систематическую теологию». Кобург, 1745 (лат.).

С. 214. ...«*Und die historische Wahrscheinlichkeit wird vollends niemahls eine vernunftmässige Gestalt bekommen, wenn man sie nicht aus einer allgemeinen Betrachtung der historischen Erkenntniss herleitet*» (Chladenius I. M. *Allgemeine Geschichtswissenschaft*. <...>). – «И историческое *правдоподобие* никогда не приобретет разумного вида, если не будет выведено из некоторого всеобщего рассмотрения исторического познания (Хладениус И. М. *Общая историография*). <...>» (нем.).

С. 216. ...«*...wenn man jeden Satz auf die rechte Art einsiehet, und auf dem rechten Wege zu ihm gelanget*». – «...если каждое положение понимать *правильным* образом, и добираться до него *правильным* путем» (нем.).

С. 217. ...*Logikalische Regeln wehren dem Zweifel*. – Логическое правило сопротивления сомнению (нем.).

С. 218 ...*Was die historische Erkenntniss ist? Chladenius I. M. Allgemeine Geschichtswissenschaft. Erstes Capitel: Von der historischen Erkenntniss überhaupt*. – Что такое историческое познание? Хладениус И. М. *Общая историография*. Первая глава: Об историческом познании вообще (нем.).

С. 218 ...*Chladenius I. M. Nova Philosophia definitiva. P. 3–7. Definitones philosophiae in genere*. – Хладениус И. М. *Новая философия в определениях*. С. 3–7. Определения общей философии (лат.).

С. 218 ...«*Cognitio historica sive historia est cognitio rerum, quae sunt, vel funt: sive cognitio rerum existentium: sive denique, cognitio rerum singularium*». – «*Res dicuntur esse, quarum existentia est perdurabilis*. –

Res dicuntur feri, quarum existentia est momentanea». – «Историческое познание или история есть познание того, что существует или происходит: или познание вещей существующих: или, в конечном счете, познание вещей единичных. О вещи говорится, что она “есть”, когда ее существование имеет продолжительный характер, о вещи, чье существование длится только мгновения, говорится, что она происходит (случается)» (лат.).

С. 218 ...«*Cognitio abstracta quam et Philosophicam dicuntur, est cognitio veritatum universalium*». – «Абстрактное познание, которое называют также философским, есть познание всеобщих истин» (лат.).

С. 219. ...«*Non tam est immediata divisio omnis nostrae cognitionis, quam subdivisio cognitionis nostrae abstractae*». – «Есть не столько непосредственное деление всего нашего знания, сколько более частное деление нашего абстрактного знания» (лат.).

С. 219 ...«...*sed experientias, h. e. veritates universales, ast non a priori, sed per sensum, vel per comparisonem plurium sensationum formatas*». – «...но знания из опыта, т. е. те же всеобщие истины, только образованные не а priori, а посредством чувств, или путем сравнения многих ощущений» (лат.).

С. 219–220. ...*Chladenius I. M. Genauere Bestimmung, was Erfahrungen sind? // Erlangische gelehrte Anzeigen auf das Jahr 1749. № XIX, § 1: «Man definiret aber die Erfahrung durch dasjenige, was man erkennt, wenn man auf seine Empfindung acht hat*». – Хладениус И. М. Более точное определение того, что такое опыты? // Научные вестники Эрлангена на 1749 г. № XIX, § 1: «Опыт, однако, определяют через то, что познают, когда обращают внимание на ощущение» (нем.).

С. 220. ...«*Wir erfahren alles dasjenige, was wir erkennen, wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben*». Wolff Ch. *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes. Cap. 5. § I*. – «Мы воспринимаем в опыте все то, что мы познаем, когда обращаем внимание на наши ощущения». Вольф Х. Разумные мысли о силах человеческого рассудка. Гл. 5. § I (нем.).

С. 220. ...«*Experientia est propositio universalis, vel locus communis, ex pluribus sensationibus similibus formatur*». – «Опыт есть общее высказывание или общее место, образуемое из многих похожих ощущений» (лат.).

С. 220. ...*Cap. 2.: Von den Begebenheiten der Körper*. – Гл. О данностях тел (нем.).

С. 220. ...*Theoria locorum communium*. – Теория общих мест (лат.).

С. 220. ...Самый термин Хладениус заимствует у Меланхтона. – **Меланхтон** (Melanchton) Филипп (1497–1560) – гуманист, теолог, педагог, основатель протестантской догматики, ученик и друг М. Лютера. Меланхтон изучал труды Платона, Аристотеля, Уильяма Оккама. До знакомства с Лютером углубленно занимался схоластической теологией и церковной этикой. Его труд «*Loci communes rerum theologicarum*» (1521) был первым трактатом по протестантской теологии. В сочинении «*Elementa rhetorices*» (Начала риторики) Меланхтон намечает связь библейско-герменевтической теории и риторической, определяя, что цель риторики – понимание древних авторов.

С. 220. ...*Loci communes*. – Общие места (лат.).

С. 221. ...«*Indeterminata plurium individuorum similium multitudo dicitur turba: possis etiam, si de rebus animatis loquaris, exempo veterum scriptorum, populum appellare; Germani dicunt, ein Hauffen. e. g. ein Hauffen Volk, Korn, Soldaten etc*». – Не определенное множество многих сходных индивидуумов называется совокупностью, можешь также, если говоришь об одушевленных вещах, по примеру древних писателей называть это множество сообществом, германцы говорят ein Hauffen (куча), куча народа, куча зерна, куча солдат и т. д. (лат.).

С. 221. ...«*Die Vorstellung eines Hauffens, das ist, einer ungezehltten Menge ähnlicher Dinge, ist im gemeinen Leben eine alltäglich und stündlich vorkommende, auch ganz bekannte Sache: die aber in der Philosophie und Vernunftlehre gar nicht bemerckt zu werden pfeget: weil man da gemeinlich sein Absehen nur auf abstracteWissenschaften gerichtet hat;*

welche nicht mit Hauffen, sondern mit Arten und Geschlechtern umgehen». – «Представление о куче, т. е. о неисчислимом множестве сходных вещей, в обычной жизни повседневная, на каждом шагу возникающая, вполне известная вещь; но в философии и учении о разуме ее, как правило, даже не замечают, поскольку обыкновенно внимание здесь направлено всецело лишь на абстрактные науки, которые имеют дело не с кучей, а с видовыми и родовыми различиями» (нем.).

С. 221. ...*der Durst, die Kälte, das Vieh, no ein hefftiger Durst, eine Kälte, ein Vieh*. – Эта жажда, этот холод, этот скот, но вообще сильная жажда, холод, скот (нем.).

С. 222. ...«*Notio singularis est, quae non nisi uni convenit: Universalis vero est, quae pluribus convenit. Quemadmodum igitur notio unius individui est singularis (id quod per se patet), ita quoque notio plurium individuorum est singularis. Sed turba est multitudo individuorum, et quidem indeterminata; quare turbae notio est singularis, vel notionum singularium species <...> notio turbae non est notio universalis*». – «Единичное понятие то, которое относится только к чему-то одному: общее же относится ко многим. Равным образом, следовательно, понятие одного индивидуума является единичным (что ясно само по себе), также и понятие многих индивидуумов является единичным. Но совокупность есть множество индивидуумов, и притом неопределенное; поэтому понятие совокупности является единичным или видом единичных понятий <...> понятие совокупности не является общим» (лат.).

С. 222. ...*Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica etc. § 54: «Notiones universales sunt notiones, quibus ea repraesentantur, quae rebus pluribus communia sunt». § 55: «Notiones universales non possunt formari absque secunda et tertia mentis operatione*». – Вольф Хр. Рациональная философия или логика § 54: «Общие понятия суть понятия, посредством которых представляется то, что является общим для многих вещей». § 55: «Общие понятия не могут быть образованы без второй и третьей операций ума» (лат.).

С. 222. ...*Turbae cognitio est historica*. – Познание совокупности является историческим (лат.).

C. 223. ...*Corvi (i. e. exempla corvorum) sunt nigri. Atqui Corvi (nempe turba sine nomine) sunt corvi (i. e. exempla). Ergo Corvi (turba sine nomine et exempla, h. e. tota turba) sunt nigri. Corvi (i. e. exempla corvorum) sunt nigri.* – 1-я посылка Вороны (т. е. представители воронов) черные. 2-я посылка А Вороны (именно совокупность без имени) есть вороны (т. е. представители). Следовательно, Вороны (совокупность без имени и представители, т. е. полная совокупность) черные (лат.).

C. 223. ...*Propositio, qua judicium intuitivum de turba formatum denotatur, LOCUS COMMUNIS dicitur.* – Высказывание, которым выражается образованное интуитивное суждение о совокупности, называется ОБЩЕЕ МЕСТО (лат.).

C. 224. ...*«Attamen quia notio turbae differt a notione speciei, vel generis; patet, qui turbae notionem declaraturus definitionem ejus termini philosophicam profert, eum propositionis, seu loci communis sensum non declarare, sed potius obscurare, et pervertere».* – «Все же поскольку понятие совокупности отличается от понятия вида или рода, очевидно, что тот, кто, желая разъяснить понятие совокупности, выставляет философское определение этого термина, тот не разъясняет смысл этого выражения или общего места, но скорее затемняет и искажает» (лат.).

C. 225. ...*Definitiones artis historicae. «III. Judicium historicum est judicium intuitivum de re gesta, seu de facto, formatum. – IV. Propositio historica est propositio, qua denotatur judicium historicum».* – Определения истории. «III. Историческое суждение есть образованное интуитивное суждение о прошлых событиях или фактах. IV. Историческое высказывание есть то, которым выражается историческое суждение» (лат.).

C. 225. ...*«Factum vel res gesta (Begebenheit) est qualibet mutatio, quae fit in mundo sigillatim considerata».* – «Факт или событие прошлого есть какое-либо изменение, которое отдельно наблюдалось в мире» (лат.).

С. 225. ...«*Facile enim intelligitur, Historiae notionem nondum esse satis simplicem, sed denotare seriem quandam minorum veluti Historiarum. Has minores historias, Germani latissimo vocabulo indicant: eine Begebenheit: Latina facti, vel res gestae, utique non est Germanicae synonymica, quia de rebus hominum potissimum usurpantur, Germanica ad res naturales et ad actiones liberas aequae commode refertur*». – «В самом деле легко понять, что понятие истории еще не достаточно простое, но обозначает серию как бы малых историй. Эти малые истории германцы называют очень широким по значению словом *eine Begebenheit* (событие, случившаяся история), латынь – фактом или делом минувшего, и это не синонимично немецкому слову, так как употребляется преимущественно применительно к делам людей, а немецкое слово в равной мере удобно относится и к явлениям природы, и к свободным действиям» (лат.).

С. 226. ...«*V. Historia est series factorum*». – «V. История и серия фактов» (лат.).

С. 226. ...«*Daher ist der Begriff und die Bedeutung des Wortes: Historie sehr weitläufig; und begreift die Begebenheiten, die Zufälle, die historischen Sätze, die Umstände, die Geschichte, die Erzählungen und Nachrichten unter sich*». – «Поэтому понятие и значение слова *история* очень обширно; оно охватывает *обстоятельства, случайности, исторические утверждения, условия, общий исторический процесс, рассказы и сообщения*» (нем.).

С. 227. ...«*XXII. ARS HISTORICA, sensu latissimo, est scientia dirigendi intellectum in cognoscendis rebus singularibus: sensu latiori, vel strictiori est scientia dirigendi intellectum in cognoscendis rebus absentibus: strictissimo sensu est scientia dirigendi intellectum in cognoscendis rebus antiquis*». – «XXII. ИСТОРИКА в самом широком смысле есть наука для руководства интеллекта в познании единичных вещей: в смысле менее широком или *более строгом* – наука для руководства интеллекта в познании вещей, [уже] отсутствующих [на данный момент]: в *самом строгом* смысле это наука для управления интеллекта в познании вещей древних» (лат.).

С. 229. ...(*milieu, также monde ambiant*), которая вводится им «*pour désigner spécialement, d'une manière nette et rapide, non seulement le fluide où l'organisme est plongé, mais, en général, l'ensemble total des circonstances extérieures d'un genre quelconque, nécessaires à l'existence de chaque organisme déterminé*». *Comte A. Cours de philosophie positive. T. III.* – (среда, также окружающий мир), которая вводится им, «чтобы специально обозначить ясным и простым способом, не только жидкость, куда организм погружен, но в целом, всю совокупность внешних обстоятельств любого рода, необходимую для существования каждого конкретного организма». *Конт О. Курс позитивной философии. Т. III (франц.)*.

С. 233. ...«...*diese allgemeinen Begriffe aber sind kein Stück der historischen Erkenntnis, sondern entstehen aus derselben durch die Abstraction*». – «...но эти общие понятия не являются историческим познанием, но возникают из него путем абстракции» (*нем.*).

С. 234. ...*Achtes Capitel, von dem Zusammenhange der Begebenheiten und der Geschichte.* – *Восьмая глава, о взаимосвязи обстоятельств и истории (нем.)*.

С. 235. ...*Стоит отметить аналогичное разделение видов объяснения у Зигварта.* – *Зигварт* (Sigwart) Христоф фон (1830–1904) – немецкий логик, по философским воззрениям близок к баденской школе неокантианства. Испытал влияние Ф. Х. Баура, Ф. Шлейермахера, Э. Целлера. В своей двухтомной «Логике» («*Logik*» Bd. 1–2, 1873–1878) ставит задачу построить методологию научного знания. Не удовлетворяясь традиционным пониманием логики, стремится обосновать логику на фактах реального мышления, тем самым примыкая к идущему от Дж. С. Милля направлению психологизма в логике. Категории логики рассматриваются, с одной стороны, как реальные процессы мышления или их закономерности, с другой – как не выводимые из эмпирического материала логические отношения и законы.

С. 238. ...«*Jene ist lauter menschliche Erkenntnis und ein Werk des menschlichen Verstandes: die Geschichte aber ist nicht menschliche Erkenntnis, sondern sie ist vorhanden, wenn auch niemand vorhanden wäre,*

der sie erkannte». – «Такое познание есть чисто человеческое познание и создание человеческого ума; история же не есть продукт человеческого познания, она имеется в наличии, даже если бы не было в наличии никого, кто бы ее познавал» (нем.).

С. 239 ...*Немецкое выражение: es fügte sich <...> Fügung.* – Сцеплялось <...> сцепление (нем.).

С. 241–242. ...«*Die unmittelbare Wahrnehmung, die subjective Auffassung des Wahrgenommenen zu prüfen, zu verifizieren, zu objectiver Kenntniss umzuformen, ist die Aufgabe der historischen Wissenschaft*». Droysen J. G. *Grundriss der Historik*. Lpz. – «Проверка и верификация непосредственного восприятия и субъективного понимания воспринятого, преобразование этого в объективное знание – такова задача исторической науки». Дройзен И. Г. Очерк истории. Лейпциг (нем.).

С. 242. ...«*In der Gemeinschaft der Familie, des Staates, des Volkes u. s. w. hat der Einzelne über die enge Schranke seines ephemeren Ich hinaus sich erhoben, um, wenn ich so sagen darf, aus dem Ich der Familie, des Volkes, des Staates zu denken und zu handeln*». Droysen J. G. *Grundriss der Historik*. Lpz., 1868. *Beilagen*. S. 58. – «В общности семьи, государства, народа и т. д. отдельный человек, выходит из узких рамок своего эфемерного Я для того, чтобы мыслить и действовать, если позволительно так выразиться, опираясь на Я семьи, народа, государства». Дройзен И. Г. Очерк истории. Лейпциг, 1968. Приложения. С. 58 (нем.).

С. 244. ...*In Psychologia rationali principia demonstrandi petenda sunt ex Ontologia, Cosmologia et Psychologia empirica.* – В рациональной психологии принципы доказательства следует брать из онтологии, космологии и эмпирической психологии (лат.).

С. 244. ...*Wegelin J. D. Sur la philosophie de l'histoire. 5. Mémoire. Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale à Berlin.* – Вегелин Я. Д. О философии истории. 5 доклад. Новые доклады Берлинской Королевской академии (франц.).

Глава четвертая

С. 248. ...Указанное обновление начинается фактически раньше и всегда можно думать, что само издание *Raspe* было сделано уже под влиянием новых настроений. – **Raspe** (Raspe) Рудольф Эрих (1736–1794) – писатель. Кроме большого количества ценных статей по археологии, Распе напечатал первый сборник «Лживых или вымышленных историй» («Lügengeschichten») Мюнхгаузена. Он принадлежал к числу первых, обративших в Германии внимание на поэмы Оссиана. Изучает естественные науки и филологию в Геттингене и Лейпциге. 1764 – Распе издает латинские сочинения Лейбница, посвятив их Герлаху Адольфу фон Мюнхгаузену (1688–1770), родственнику своего будущего героя, ганноверскому министру в Лондоне, основателю и куратору университета в Геттингене. 1785 – Распе выпускает первого «книжного» «Мюнхгаузена» (первые опубликованные истории появились в немецком «Путеводителе для веселых людей», 1781, 1783). Значение Распе для развития немецкой литературы второй половины XVIII века заключается в том, что именно он направил интерес своих соотечественников к древней германской (скандинавской) поэзии. Распе обратил внимание Гердера на собрание епископа Т. Перси, пристально всматривался в «Оссиана» Макферсона.

С. 248. ...«*Inquiry into the Human Mind*» Т. Рид. – «Исследование человеческого разума». – **Рид** (Reid) Томас (1710–1796) – философ, основатель шотландской школы «здравого смысла». С 1751 года профессор философии Королевского колледжа в Абердине, с 1764 – профессор университета в Глазго. Центральное место в работах Рида занимает понятие «здравого смысла».

С. 248. ...«*An Essay on the Nature and immutability of truth*» Дж. Битти. – «Опыт о Природе и неизменности истины». – **Битти** (Beattie) Джеймс (1735–1803) – шотландский философ и поэт, профессор логики и нравственной философии в Эбердине. Основные труды: «*Essay on the nature and immutability of truth*» (1770); «*Dissertations moral and critical*» (1783) и «*Elements of moral science*» (1786) и др.

С. 248. ...*Kronenberg M. Herder's Philosophie. Hdlb., 1889.* – **Кроненберг** (Kronenberg) Мориз (1865–1935) – автор трудов о немецком идеализме, Канте, Гердере.

С. 248. ...*Колоссальная роль, которую сыграл Гаман в философском развитии Гердера, известна.* – **Гаман** (Hamann) Иоганн Георг (1730–1788) – философ, писатель, религиозный мыслитель. Зарабатывал на жизнь трудом домашнего учителя, обладал энциклопедическими познаниями в различных областях. В 1758 году во время деловой поездки в Лондон пережил христианское обращение и проникся сознанием необходимости осуществления религиозной миссии, средством для чего избрал литературное творчество. Находясь на государственной службе в качестве акцизного чиновника и начальника таможни, принял активное участие в литературной полемике вокруг идеалов Просвещения, в которой выступил как проницательный критик различных сторон просветительского культурного проекта. Личное общение с Гаманом оказало существенное влияние на идейное развитие И. Канта, И. В. Гёте, И. Г. Гердера, Ф. Г. Якоби.

С. 249. ...*Вот, например, что пишет Зульцер еще в 1765 году.* – **Зульцер** (Sulzer) Иоганн Георг (1720–1779) – эстетик и педагог. С 1775 года руководил философским классом Берлинской академии наук. Во «Всеобщей теории изящных искусств» (1771–1774) подчеркивал значение вкуса и чувства в воздействии искусства на человека.

С. 249. ...*Приводится у Шлоссера.* – **Шлоссер** (Schlosser) Фридрих Кристоф (1776–1861) – историк. Сначала занимался исследованиями по церковной истории. Ученое имя составил себе «Историей императоров-иконоборцев» (1812); в 1817 году получил кафедру в Гейдельбергском университете, где работал до самой смерти, пользуясь исключительной популярностью среди слушателей. Главные труды: «Всемирная история» (1844–1856) и «История XVIII и XIX столетий до падения Французской империи» (1823).

С. 250 ...*вспомнить хотя бы спор Шлецера и Гердера.* – **Шлецер** (Schlözer) Август Людвиг (1735–1809) – историк, публицист и статистик. Один из авторов так называемой «норманской теории»

возникновения русской государственности. Вел научную полемику с М. В. Ломоносовым, содействовал публикации «Истории Российской» В. Н. Татищева. Вернувшись в Германию, Шлецер получил место профессора Геттингенского университета, преподавал историю и статистику. Автор работ по древнерусской грамматике, истории, палеографии. В 1803 году за свои труды на ниве российской истории награжден орденом св. Владимира IV степени и возведен в дворянское достоинство. В последние годы жизни признал и доказывал аутентичность «Слова о полку Игореве». Работы Шлецера имели большой научный резонанс в российской историографии второй половины XVIII–XX веков.

С. 250. ...*Iselin I. Über die Geschichte der Menschheit. B. I, II. Vierte u. vermehrte Auflage. Basel, 1779.* – Изелин И. История человечества. Т. I, II. Четвертое, расширенное издание. Базель, 1779.

С. 250. ...*Об Изелине см.: Miaskowski A. von. Isaak Iselin. Basel, 1875.* – **Мясковски** (Miaskowski) August von (1838–1899) – экономист. Изучал право и политические науки в Берлине и Гейдельберге. Профессор Базельского (1874), Венского (1889–1991), Лейпцигского (1991–1998) университетов. Основные труды: «Das Erbrecht und die Grundeigentumsverhältnisse im Deutschen Reich» (1882–1884); «Die Gebundenheit des Grundbesitzes und des Familienfideikommisses» (1873) и др.

С. 251. ...«*Опыт об истории гражданского общества*» Фергюсона. – **Фергюсон** (Ferguson) Адам (1723–1816) – философ и историк, профессор моральной философии в Эдинбургском университете. Учитель Адама Смита. Главный труд: «Опыты истории гражданского общества» (Essay on the history of the civil society, 1766).

С. 251. ...*Ср., например, «De la Nature» (Amsterdam, 1761), автор – Ж. Б. Робине; или даже Bonnet Ch. Contemplation de la nature. Amsterdam, 1764.* – **Робине** (Robinet) Жан Батист Рене (1735–1820) – философ и лингвист. Обучался в иезуитском коллеже. Служил королевским цензором, секретарем министра. При якобинской диктатуре был заключен в тюрьму. Перед смертью отрекся от своих натурфилософских взглядов. Идеи Робине оказали влияние на

натурфилософию Ф. В. Й. Шеллинга, а также на Г. В. Ф. Гегеля. Основные произведения: «О природе» (1761–1766), «Философские рассуждения о градации форм бытия...» (1768), «Сопоставление состояния и способностей человека с состоянием и способностями других живых существ» (1769). – **Бонне** (Bonnet) Шарль (1720–1793) – натуралист и философ. Изучал право, в 1743 году получил докторскую степень, но позднее заинтересовался естественной историей. Член Большого совета в Женеве (1752–1768). Большую часть жизни прожил в этом городе и его окрестностях. В 1745 году написал «Трактат о насекомых». Позднее из-за плохого зрения Бонне был вынужден оставить занятия естественной историей. Он опубликовал несколько философских работ, которые несли явный отпечаток идей Лейбница и христианской метафизики. Основные труды: «Очерк психологии»; «Аналитическое исследование способностей души»; «Рассуждение об организованных телах» и др. В труде «Созерцание природы» защищал принцип «непрерывности природы», который в соответствии с традициями XVIII века был представлен им как грандиозная лестница живых существ. Эти идеи дополнены принципом «неуничтожаемости организмов».

С. 251. ...*Home H. Sketches of the History of Man. Edinburgh, 1774.* <...> *Home H. Versuche über die Geschichte des Menschen. B. I, II. Lpz., 1774.* – Гом Г. Очерки истории человека. Эдинбург, 1774 (англ.). <...> Гом Г. Опыты об истории человека. Т. I, II. Лейпциг, 1774 (нем.).

С. 253. ...*Его оценка Вольфа – прямо восторженна («vielleicht der grösste unter allen Weltweisen»).* – «Возможно, величайший среди всех мудрецов этого мира» (нем.).

С. 254. ...*Беккариа, Кенэ и др. выступает для него, как авторитет в области вопросов политических и политической экономики.* – **Беккариа** (Beccaria) Бонесано Чезаре (1738–1794) – итальянский мыслитель-просветитель, публицист, правовед и общественный деятель. Получил всемирную известность благодаря своему основному труду – трактату «О преступлениях и наказаниях» (1764). – **Кенэ** (Quesnay) Франсуа (1694–1774) – французский экономист, основоположник школы физиократов. В 1737 году Кенэ получил профессорскую степень и стал постоянным секретарем

Хирургической академии. Как врач мадам де Помпадур, он получил доступ ко двору и в 1752 году стал лейб-медиком короля Франции Людовика XV. К экономическим исследованиям Кенэ приступил уже на склоне лет. Его статьи по этому предмету были напечатаны в «Энциклопедии» Дидро, в 1756 году, под рубриками «Фермеры» и «Зерновые» (1757). В 1758 году он напечатал «Экономическую таблицу» с объяснениями. Основные работы: «Физиократия» (1765–1767); «Общие правила экономического управления сельскохозяйственным государством» (1767).

С. 254. ...*Фридрих Карл Мозер (1723–1798). 1, <Мозер> Иоганн Якоб (1701–1785) – профессор в Тюбингене: «отец науки немецкого государства и права».* – **Мозер** (Moser) Карл-Фридрих (1723–1798) – писатель, сын Иоганна-Якова Мозера, издавал «Patriotisches Archiv» (1784–1790) и «Neues patriotisches Archiv» (1792–1794), в которых напечатано множество актов и писем по истории 30-летней войны. В своей литературной деятельности он постоянно стоял за права и охрану интересов подданных. Наиболее популярное сочинение: «Государи и министры» (Der Herr und der Diener, 1755). – **Мозер** (Moser) Иоганн Якоб (1701–1785) – историк-публицист, специалист по государственному праву; профессор в Тюбингене, одно время был директором университета во Франкфурте-на-Одере. В 1737 году он имел личное столкновение с прусским королем Фридрихом-Вильгельмом I из-за своей ученой деятельности, а в 1758 году за смелое отстаивание интересов земских чинов тиранический герцог Вюртембергский без суда поместил его в строгое одиночное заключение в крепости Хоэнтвиль: лишь через 6 лет Мозер был освобожден. Его труды составляют около 500 томов; сам он в автобиографии насчитывает 300 сочинений.

С. 254. ...*Achtes Buch, 33. Hauptstück.* – Книга восьмая, 33. Основная часть (нем.).

С. 254. ...*Laurie H. Scottish philosophy in its national development.* – **Лори** (Laurie) Генри (1837–1922) – журналист и философ. В 1856–1960 годах изучал литературу, психологию и моральную философию в университете Эдинбурга. Профессор моральной философии в

Мельбурне (с 1886). Основной труд: Шотландская философия в ее национальном развитии (1902).

С. 256. ...*Ferguson A. Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Lpz., 1768. Home H. Versuche über die Geschichte des Menschen. Th. I. II. Lpz., 1774.* – Фергюсон А. Опыт по истории гражданского общества. Лейпциг, 1768. Гом Г. Опыты об истории человека. Ч. I, II. Лейпциг, 1774 (нем.).

С. 256. ...*Ружмон, дающий в своей книге «Les deux Cités», прямо-таки исчерпывающее изложение философско-исторической литературы.* – **Ружмон** (Rougemont) Фредерик де (1808–1876) – географ, историк, философ и богослов. В период с марта 1831 по февраль 1848 – редактор швейцарского журнала «Feuilles neuchâteloises» (в последствии «Constitutionnel Neuchâtelois»). Автор труда: «Два града: философия истории различных эпох человечества» (Les deux Cités: la philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité, 1874).

С. 256. ...*Ferguson A. Institutes of Moral Philosophy. Ldn., 1769.* – Фергюсон А. Институты моральной философии. Лондон, 1769 (англ.).

С. 256. ...*Немецкий перевод известного «просветителя» Гарве, с его замечаниями, вышел в 1772 году: Fergusons A. Grundsätze der Moralphilosophie / Uebers. v. Chr. Garve. Lpz.* – **Гарве** (Garve) Христиан (1742–1798) – просветитель и популяризатор философии. Профессор философии в Лейпциге. Известен переводами Фергюсона, Борка, Цицерона. Главные оригинальные сочинения: «Ueber die Verbindung der Moral mit der Politik» (1788); «Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben» (1792–1802) и «Fragmente zur Schilderung des Geistes, Charakters und der Regierung Friedrichs II» (1798). – Фергюсон А. Основы моральной философии / Пер. Хр. Гарве. Лейпциг (нем.).

С. 257. ...«*Il essaya de raconter l'histoire de cette société civile que le philosophe français avait décomposée en ses principaux éléments et qu'il avait étudiée pièce après pièce.*» Rougemont F. de. Les deux Cités. – «Он попытался рассказать историю того гражданского общества, которое

французский философ расчленил на его основные элементы и которое он подробно изучил». Ружмон Ф. де. Два града (франц.).

С. 258. ...«...a facile and dexterous declaimer, whose rhetoric glides over the surface of things without biting into their substance». Stephen L. History of English Thought in the XVIII Century. Vol. II. Ldn., 1902. – «...поверхностная и ловкая декламация, риторика которой скользит по поверхности вещей, не проникая в их сущность». Стивен Л. История английской мысли в XVIII веке. Т. II. Лондон, 1902 (англ.).

С. 258. ...«Die Grundsätze und das Wachsthum der Vernunft». – «Основоположения и рост разума» (нем.).

С. 258. ...Home H. Versuche über die Geschichte des Menschen. – Гом Г. Опыты об истории человека (нем.).

С. 258. ...Elements of Criticism <...> (Grundsätze der Kritik. B. I, II). – Элементы критики... (Основания критики. Т. I, II) (англ., нем.).

С. 259. ...Geschichte des menschlichen Verstandes. – «История человеческого ума» (нем.).

С. 260. ...Weguelin J. D. Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des sciences et belles lettres. Année 1770. Sur la Philosophie de l'Histoire. I Mém. – Вегелин Я. Д. Новые доклады Королевской Академии наук и искусств. 1770 год. О философии истории. 1-й доклад (франц.).

С. 260. ...«Sur les notions claires et obscures, distinctes et confuses en fait d'histoire» 1783; «Sur le cours periodique des événements» 1785; «Sur la probabilité historique» 1786. – «О ясных и темных, отчетливых и смутных понятиях истории» 1783; «О периодическом ходе событий» 1785; «Об исторической вероятности» 1786 (франц.).

С. 260. ...Bock H. Jakob Wegelin als Geschichtstheoretiker. Lpz., 1902. <...> Rosenkranz K. Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte. Königsberg, 1835. – Бок Г. Якоб Вегелин как теоретик истории. Лейпциг, 1902. <...> Розенкранц К. Заслуга немцев в философии истории. Кенигсберг, 1835.

C. 260. ...*Goldfriedrich J. A. Die historische Ideenlehre in Deutschland. Brl., 1902. S. 22–50. По несколько страниц у <...> Рохоль, Вегеле.* – **Гольдфридрих** Иоганн Адольф (1870–1945) – библиотекарь Ассоциации книгораспространителей в Лейпциге и преподаватель в Институте культурной и всеобщей истории. С 1896 по 1903 год работал учителем средней школы в Лейпциге, а затем преподавал с летнего семестра 1909 года в Институте культурного и всеобщей истории Лейпцигского университета. В 1912 году он стал заведующим архива и библиотеки Ассоциации книгораспространителей. Автор трудов: «Значение эстетики Канта» (*Die Bedeutung der Kantischen Aesthetik*, 1895); «История немецкой книжной торговли (Т. 1–4, 1908–1913); «Учение об исторических идеях в Германии» (*Die historische Ideenlehre in Deutschland*, 1902) и др. – **Рохоль** (Rocholl) Рудольф (1827–1905) – лютеранский теолог и философ истории. Учился в Йене и Берлине. Был учителем в Вене. В 1861 году оставил работу после спора с церковным руководством. Рудольф Рохоль член протестантской школы мысли XIX века, который известен как конфессионализм. Основные труды: «Об Эйхендорфе и роматической поэтической школе» (*Über Eichendorff und die romantische Dichterschule*, 1849); «Философия истории» (*Philosophie der Geschichte*, 1878–1893). – **Вегеле** (Wegele) Франц Ксаверий I (1823–1897) – историк, профессор истории в Вюрцбурге и член Исторической комиссии при Мюнхенской Академии наук, в работах которой принимал участие при издании «*Allgemeine Deutsche Biographie*» (1875 и сл.) и «*Forschungen zur deutschen Geschichte*». Основные труды: «Гете как историк» (*Goethe als Historiker*, 1875); «История Вюрцбургского университета» (*Geschichte der Universität Würzburg*, 1882); «История немецкой историографии» (*Geschichte der deutschen Historiographie*, 1885) и др.

C. 260. ...*Автор, ученик Лампрехта, не обладает достаточной философской и историко-философской подготовкой.* – **Лампрехт** (Lamprecht) Карл (1856–1915) – историк, профессор Лейпцигского университета с 1891 года. Труд Лампрехта «Хозяйственная жизнь Германии в средние века» (1885–1886) выдвинул его в число ведущих немецких историков. Социально-экономическую историю Германии Лампрехт рассматривал в основном с позиций вотчинной теории, придавая в то же время большое значение общине-марке. В

многотомной «Истории Германии» (1891–1909) попытался дать синтетическую картину развития немецкого народа, стремясь сделать главным предметом освещения историю культуры в широком смысле слова (включая экономику и общественные отношения). Выступление Лампрехта с критикой методологических принципов школы Л. Ранке дало толчок к методологической дискуссии 90-х годов XIX века среди немецких историков.

С. 261. ...*Weguelin J. D. Considérations sur les principes moraux et caractéristiques des gouvernements.* – Вегелин Я. Д. Соображения о моральных принципах и особенностях правительств (франц.).

С. 262. ...«...*sans s'engager dans des discussions didactiques, qui sont hors de la sphère de l'histoire.* <...> *«Les imperfections humaines n'entrant pas moins dans les descriptions historiques que les vertus et les perfections de l'homme, son office ne consiste pas tant à embellir les faits qu'à les rendre fidèlement».* – «не вступая в дидактические дискуссии, находящиеся вне сферы истории» <...> «Человеческие несовершенства включаются в исторические описания не реже, чем человеческие добродетели и совершенства, а потому роль историка заключается не в том, чтобы приукрашивать факты, но скорее в том, чтобы верно передавать их» (франц.).

С. 263. ...«*Ces divers degrés de probabilité historique et morale présupposent un art qui serve à les déterminer et à en faire usage dans les divers ordres des faits. On appelle cet art la critique de l'Histoire.*» – «Эти различные степени исторической и нравственной вероятности предполагают искусство, которое служит тому, чтобы определять и использовать их применительно к самым разным порядкам фактов. Это искусство называется *критикой Истории*» (франц.).

С. 263. ...«*Doch wird dessen <...> Buch von Wegelin nicht gekannt und auch an Gründlichkeit nicht erreicht.*» – «Все же его <...> книга о Вегелине неизвестна и непонятна в своей глубине» (нем.).

С. 263. ...*de fide historica.* – об исторической вере (лат.).

С. 265. ...«*Les notions sont les représentations de l'analogie qui se trouve entre les faits*». – Понятия суть представления той аналогии, которая обнаруживается между фактами (франц.).

С. 265. ...«*Res singulares, quas percipimus, vel in quibusdam similes sunt inter se, vel sunt dissimiles. Quae similes sunt, ad eandem classem, quam Speciei nomine insignimus*». – «Единичные вещи, которые мы воспринимаем, в каждом случае или сходны между собой, или различны. Те, которые сходны, в этом случае (относятся) к классу, который мы обозначаем как Вид (Species)» (лат.).

С. 266. ...«*Cum entia singularia existant, evidens est. Ens singulare, sive Individuum esse illud, quod omnimode determinatum est*». – «Поскольку единичные вещи существуют, очевидно, что единичная вещь или индивидуум, есть то, что является полностью определенным» (лат.).

С. 270. ...*Историки XVIII века (Гаттерер, <...>)*. – **Гаттерер** (Gatterer) Иоганн Кристоф (1727–1799) – историк, профессор Геттингенского университета, исследователь методов исторического исследования. Ученый эпохи Просвещения в Германии. Один из первых стремился превратить изучение истории в самостоятельную научную дисциплину.

С. 271. ...«*Eben dieselben Dinge werden aber auch sowohl Veränderungen als Begebenheiten genannt; nachdem man sie entweder vor sich, oder aber in der Verbindung mit dem vorher gegangenen betrachtet*». – «Но именно эти самые вещи называется как *изменениями*, так и *обстоятельствами*; после того, как их рассматривают либо сами по себе, либо же в соединении с предшествовавшими им» (нем.).

С. 273. ...*Confits des notions historiques*. «*Les révolutions ont cela de commun avec toutes les idées politiques qui ont produit des confits. Le confit des idées semble être une image du confit qui est entre les faits*». – Конфликты между историческими понятиями. «Именно это является общим для революций и всех политических идей, порождавших конфликты. Конфликт идей представляется отображением конфликта между фактами» (франц.).

С. 273. ...«*Principium individuationis est omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt*». – «Принцип индивидуации есть полная определенность того, что актуально присуще вещи» (лат.).

С. 273. ...«*La philosophie est le corps de doctrine qui sert à perfectionner les lumières et les sentiments tant publics que particuliers*». – «Философия есть тело учения, которое служит совершенствованию познаний и чувств – как публичных, так и индивидуальных» (франц.).

С. 275. ...Называть Вегелина «прусским Монтескье», как это делает историк Берлинской Академии Наук *Bartholmèss*. – **Бартоломе** (*Bartholmèss*) Христиан (1815–1856) протестантский теолог и философ. Доктор богословия (Париж, 1839) и доктор филологических наук (Париж, 1850), Бартоломе был профессором богословия в протестантской семинарии. Он был избран корреспондентом Академии моральных и политических наук философского факультета в 1854 году. – Шпет имеет в виду книгу «Философская история Прусской Академии от Лейбница до Шеллинга»: *Bartholmèss Ch. Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*. Paris, 1850–1851.

С. 275. ...немалая часть ее состава была представлена именами: *d'Argens, Beguelin, Francheville, Prémontval, Achard sen., Formey, Beausobre jun., de Catt*. – Шпет имеет в виду членов Берлинской академии наук: **Аржан** (*Argens*) Жан-Батист (1704–1771) – французский философ и писатель, директор секции художественной литературы Берлинской академии. – **Бегелин** (*Béguelin*) Николас де (1714–1789) – швейцарский физик, директор Берлинской академии. – **Франшевиль** (*Francheville*) Джозеф (1704–1781) – французский писатель, историк финансов. – **Премонтваль** (*Prémontval*) Андре-Пьер де (1716–1764) французский математик и философ. – **Ашард** (*Achard*) Антуан (1696–1772) – швейцарский протестантский министр. – **Формей** (*Formey*) Иоганн Генрих Самуэль (1711–1797) – писатель, философ, непрменный секретарь Берлинской академии наук. – **Бозобр** (*Beausobre*) Луи Исаак (1730–1783) – немецкий философ и политический экономист. – **Катт** (*Catt*) Анри Александр (1725–1795) –

швейцарский ученый, с 1758 года личный секретарь и доверенное лицо Фридриха Великого в Пруссии.

С. 275. ...«*Das kleine, ruhmvolle Land erzeugte mehr Männer der Wissenschaft, als es brauchen konnte. Der Exodus der Schweizerischen Gelehrten ist im 17 und 18 Jahrhundert eine ebenso charakteristische Erscheinung wie das Reislaufen der Landsknechte*» (Harnack A. *Geschichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Brl., 1901. S. 248*). – «Маленькая и знаменитая страна породила больше людей науки, чем она в этом нуждалась. Появление на свет швейцарских ученых в XVII и XVIII веках явление настолько же характерное, как и распространение ландскнехтов» (Гарнак А. *История Прусской королевской академии наук в Берлине. Берлин, 1901. С. 238*) (нем.).

С. 276. ...*Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur.* – Тетенс Я. Н. *Опыты о человеческой природе* (нем.).

С. 277. ...*Jodl F. Die Kulturgeschichte*. – Йодль Ф. *Историография культуры* (нем.).

С. 277. ...«*Herder beginnt beide Richtungen zu verbinden, die stofflich-empirische mit einer höher beschwingten spekulativen, und begründet so die deutsche Geschichtsphilosophie*». – «Гердер начинает соединять оба эти направления, материально-эмпирическое с более возвышенным спекулятивным и основывает тем самым философию истории» (нем.).

С. 277. ...«*Dieser empirisch-kulturgeschichtlichen Richtung gegenüber sehen wir in Lessing eine spekulative vertreten*». – «Помимо этого эмпирико-культурно-исторического направления мы видим, что Лессинг представляет направление спекулятивное» (нем.).

С. 278. ...*Eucken R. Geistige Strömungen der Gegenwart.* – Эйкен Р. *Духовные направления современности* (нем.).

С. 278. ...«*Geschichte der philosophischen Terminologie*». – *История философской терминологии* (нем.).

С. 278. ...*die Bearbeitung der Vernunft*. – Обработка посредством разума.

С. 278. ...*Adelung J. Ch. Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*. – Аделунг Я. Х. Опыт истории культуры человеческого рода (нем.).

С. 278. ...*Adelung J. Ch. Op. cit. Vorrede*. <...> «Mit der Cultur höret auch die wahre Geschichte auf». – Аделунг Я. Х. Цит. соч. Предисловие. <...> «Вместе с культурой заканчивается также и подлинная история» (нем.).

С. 281. ...*Vierthaler F. M. Philosophische Geschichte der Menschen und Völker. B. I–VII. Salzburg; Wien*. – **Фиртале** (Vierthaler) Франц Майкл (1758–1827) – педагог. Изучал юридические науки в университете Зальцбурга. Затем преподавал историю в колледже. Автор «Философской истории человечества» (*Philosophische Geschichte der Menschheit*, 7 т. 1787–1819). С 1804 года возглавлял детские дома.

С. 281. ...*Meiners Ch. Grundriss der Geschichte der Menschheit*. – Мейнерс Х. Очерк истории человечества (нем.).

С. 281. ...Из исторических его трудов более известны его биография Гуттена, за которой признавал ценность Штраус. – **Штраус** (Strauß) Давид Фридрих (1808–1874) – философ, историк, теолог и публицист, родом из Вюртемберга. Из его сочинений особенно выдается появившаяся в 1858 года биография Ульриха фон Гуттена (рус. пер., СПб., 1897).

С. 281. ...*Ueber wahre, unzeitige, und falsche Aufklärung und deren Wirkungen. Hannover*. – Об истинном, вневременном и фальшивом просвещении и его воздействиях. Ганновер (нем.).

С. 283. ...«*Die Kehrseite des Kantischen Idealismus sollte zunächst noch verborgen bleiben. Dass aber die Philosophie des Königsberger Professors ganz im Sinne ihres Schöpfers nicht niederschlagend, sondern im höchsten Masse erhebend wirkte, war in erster Linie das Verdienst des Lieblings der Nation, Friedrich Schillers*» (*Fester R. Rousseau und die*

deutsche Geschichtsphilosophie. Lpz., 1890). – «Весьма возможно, что замечание Фестера имеет более широкое значение, чем то, которое ему придает сам автор. Обратная сторона кантовского идеализма поначалу должна была оставаться скрытой. Но то обстоятельство, что философия кенигсбергского профессора воздействовала не успокаивавшим, но возвышающим образом, было заслугой, в первую очередь, любимца нации Фридриха Шиллера» (*Фестер Р.* Руссо и немецкая философия истории. Лейпциг, 1890) (*нем.*). – **Фестер** (Fester) Рихард (1860–1945) – историк. Учился в Мюнхене, Берлине и Страсбурге. Профессор университета Галле (Заале).

С. 284. ...*Siegel C. Herder als Philosoph.* – **Зигель** (Siegel) Карл (1872–1943) – математик и философ. С 1890 по 1894 год изучал математику и философию в университете Вены. Адъюнкт-профессор философии (1913), ординарный профессор (1919), почетный профессор (1937).

С. 284. ...*Kronenberg M. Herder's Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Hdlb., 1889. <...> cum grano salis: «...einiges, was für Kant im Vordergrund seines Interesses stand, auf ihn (Herder) nur in untergeordneter Weise einwirkt und wiederum anderes, was bei Kant weniger bedeutsam hervortritt, seine eigene Gedankenentwicklung in der nachhaltigsten Weise beeinflusst».* – **Кроненберг М.** Философия Гердера, с точки зрения ее развития и исторического места. Гейдельберг, 1889. <...> со щепоткой соли не буквально: «...кое-что, что для Канта составляло первоочередной интерес, для него (Гердера) играло лишь подчиненную роль, как и обратно: то, что у Канта не имело особого значения, имело устойчивое влияние на развитие гердеровской мысли» (*нем.*).

С. 284. ...*Но вообще нужно иметь в виду справедливое замечание Вундта, сказанное по поводу Кюнеманна.* – **Кюнеманн** (Kühnemann) Эжен (1868–1946) – философ. Учился философии, классической филологии и германистике в Марбурге, Мюнхене и Берлине. Исследовал философские идеи Гердера, выпустил книгу: «*Herders Leben*» (München, 1895). Под руководством Германа Когена написал диссертационное сочинение, посвященное эстетическим идеям Канта и Шиллера. В 1906–1909, 1914–1917 и 1932 годах читал лекции в США.

Основные труды: «Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon» (Berlin, Stuttgart, 1899); «Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza» (Halle, 1902) и др.

С. 284. ...(*Wundt W. Logik. B. III. S. 445 Anm.*): «*Gerechter als die Philosophen, die in ihrer Auffassung Herders noch meist in Kants Spuren wandeln, haben in neurer Zeit die Historiker die Bedeutung Herders für die moderne Geschichtsauffassung gewürdigt*». – (*Вундт В. Логика. Т. III. С. 445 прим.*): «Более справедливо, чем философы, которые в своем понимании Гердера в большинстве своем еще бродят по следам Канта, значение Гердера для современного понимания истории позднее сумели оценить историки» (*нем.*).

С. 284. ...*Herder J. G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. <...>. Vorrede.* – Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества <...> Введение (*нем.*).

С. 284. ...«*Mich wundert, dass noch keiner so viel über die Historie gewagt, als Baco für die Physik gethan*». «*Hamann's Schriften / Hrsg. v. Fr. Roth. Brl.*» – «Меня удивляет, что никто еще не взял на себя смелость высказаться об истории так, как в отношении физики сделал Бэкон». Сочинения Гамана / Под ред. Фр. Рота. Берлин.

С. 285. ...*И в особенности «Древнейший документ» более интересен для историка теологии.* – Имеется в виду «Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts».

С. 285. ...*Herder J. G. Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. <...> Herder J. G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.* – Гердер И. Г. Древнейший документ человеческого рода. <...> Гердер И. Г. И еще одна философия истории человечества (*нем.*).

С. 287. ...*Beitrag zu Beiträgen.* – Вклад к другим вкладам (*нем.*).

С. 287. ...*kleiner Fussteig.* – Тропинка (*нем.*).

С. 288. ...«*Vom Erkennen und Empfinden*». – «О познании и ощущении» (*нем.*).

С. 289. ...Якоби уже был недоволен избытком «физики» в философии истории Гердера (письмо к Гаману 12 сентября 1785 года). – Якоби (Jacobi) Фридрих Генрих (1743–1819) – писатель и философ, представитель так называемой философии чувства и веры. Друг И. В. Гёте и К. М. Виланда, автор сентиментальных философских романов «Из писем Эдуарда Альвиля» (1775–1776) и «Вольдемар» (1779). В полемике с М. Мендельсоном о пантеизме Б. Спинозы (1785) выступил против «рассудочного» рационализма Просвещения, классическим выражением которого считал спинозизм. – В письме к Гаману от 12 сентября 1785 года Якоби критически оценивает «взаимопроникновение физики и теологии» во второй части «Идей...» Гердера.

С. 289. ...Франк находит у Гердера пункт, «wo bei Herder das Specifische des Christenthums im Meere der Humanität zu verschwimmen scheint. Daher nachmals Deutschkatholiken und Lichtfreunde auf ihn wie auf ihren Ahnherrn zurücksahen. Es soll nun nicht geleugnet werden, dass besonders in Herder's späteren Schriften nivellirende Stellen vorkommen, die dem Christenthum nichts Eigenthümliches lassen, die es in allgemeine Menschenreligion auflösen, die es sogar als möglich hinstellen, dass dereinst der Name des Christenthums untergehe» (Frank G. Geschichte der protestantischen Theologie. Th. III. Lpz., 1875. S. 253). – Франк находит у Гердера пункт, «где у Гердера специфика христианства, похоже, тонет в море гуманности. Поэтому позднее немецкие католики и друзья просвещения оглядывали на него и на своих родоначальников. Невозможно отрицать, что особенно в поздних сочинениях Гердера появляются нивелирующие пассажи, которые не оставляют за христианством никакого своеобразия и растворяют его во всеобщей религии человечества, допуская даже, что когда-нибудь исчезнет и само наименование христианства» (Франк Г. История протестантской теологии. Ч. III. Лейпциг, 1875. С. 253) (нем.).

С. 290. ...он упоминает также во Введении к своим «Sokratische Denkwürdigkeiten». – «Достопримечательные мысли Сократа» (нем.).

С. 290. ...«Die Geschichtswissenschaft des scharfsinnigen Chladenius ist bloss als ein nützlich Supplement unserer scholastischen oder

akademischen Vernunftlehre anzusehen». – «В исторической науке проникательного Хладениуса следует видеть не более чем полезное дополнение нашего схоластического или академического учения о разуме» (нем.).

С. 290. ...«*Im Vico, den ich aus Florenz erhalten, vermuthete ich die Quelle von der science nouvelle der Physiokraten. Es scheint aber mehr Philologie enthalten zu sein und hat keine Gemeinschaft mit jenen*». – «У Вико, которого я приобрел во Флоренции, я предположил источник “новой науки” физиократов. Но, по-видимому, здесь больше филологии и с ними нет ничего общего» (нем.).

С. 291. ...*Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott* usf. § 945: «*Es bleibet demnach gewiss, dass das selbständige Wesen sowohl von der Welt und ihren Elementen, als auch von unserer Seele unterschieden ist, und also in ihm der Grund von beyder Würcklichkeit zu suchen sey. Und dieses von beyden unterschiedenes Wesen ist es, welches wir Gott zu nennen pfegen. Es ist demnach Gott ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Würcklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist Gott sowohl von den Seelen der Menschen als von der Welt unterschieden*». – Вольф Х. Разумные мысли о Боге и т. д. § 945: «Тем самым остается достоверным, что самостоятельная сущность отличается от мира и его элементов так же, как и от нашей души, и, значит, в ней следует искать основание той и другой действительности. Соответственно, Бог есть самостоятельная сущность, изнутри которой следует искать основание действительности мира и душ, и Бог отличается как от душ человеческих, так и от мира» (нем.).

С. 292. ...*Herder J. G. Gott. Gotha, 1787. 2. Auf. 1800, <...> «Einige Gespräche über Spinoza*». – Гердер И. Г. Бог. Гота, 1887. 2-е изд. 1800, <...> «Несколько разговоров о Спинозе» (нем.).

С. 293. ...«*Wir wollen uns hüten, dass wir nie in diese Gegend der Hyperkritik des gesunden Verstandes gerathen, wo man ohne Materialien bauet, ohne Existenz ist, ohne Erfahrungen weiss und ohne Kräfte kann*». – «Мы хотим уберечь себя от того, чтобы не попасть под воздействие гиперкритики здравого человеческого рассудка, в ту область, где строят,

не имея материалов, где нет бытия, обходятся без опыта и без собственных усилий» (нем.).

C. 298. ...*Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur, et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt, ac se invicem consequantur.* – Следовательно, истина, которая называется трансцендентальной и понимается как присущая вещам, есть порядок в разнообразии того, что существует одновременно и следует друг за другом (лат.).

C. 300. ...«*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*» (Berl. Monatsschrift). – Предполагаемое начало человеческой истории (Берлинский Ежемесячник) (нем.).

C. 300. ...«*ich hier eine bloße Lustreise wage*». – «я здесь отваживаюсь просто на путешествие в свое удовольствие» (нем.).

C. 300. ...«*Wenn Sie, werther Freund, meinen Begriff von der Hauptabsicht des Verfassers worin zu verbessern finden, so bitte mir Ihre Meynung in einigen Zeilen aus; aber wo möglich in der Sprache der Menschen. Denn ich armer Erdensohn bin zu der Göttersprache der anschauenden Vernunft gar nicht organisirt. Was man mir aus den Gemeinen Begriffen nach logischer Regel vorbuchstabiren kann, das erreiche ich noch wohl. Auch verlange ich nichts weiter, als das Thema des Verfassers zu verstehen: denn es in seiner ganzen Würde mit Evidenz zu erkennen, ist nicht eine Sache, worauf ich Anspruch mache*». – «Если Вы, дрожащий друг, находите возможным улучшить мое понятие о том, какое главное намерение имел автор, то я прошу высказать Ваше мнение в нескольких строках; но насколько возможно – человеческим языком. Ведь я, бедный сын земли, никак не создан для понимания созерцательного разума языка богов. То, чему меня могли научить понимать на основе общих понятий, связанных правилами логики, – это до меня вполне доходит. Я и не требую ничего иного или большего кроме того, чтобы понять тему автора; познать эту тему с полной очевидностью и во всем ее достоинстве, – на это я не притязую» (нем.).

C. 300. ...*Фантастические соображения Медикуса о значении этой статьи основательно опровергнуты Менцером.* – **Медикус**

(Medicus) Георг Адольф Фритц 1876–1956) – философ. Изучал теологию и философию в университетах Йены, Киля, Страсбурга и Галле. В 1898 году он получил докторскую степень за диссертацию по эстетике Канта и неевклидовой геометрии в университете Йены. В 1901 году габилитировался в университете Галле по теме «Философия истории Канта». С 1911 по 1946 год профессор в Швейцарском федеральном технологическом институте в Цюрихе. – Шпет имеет в виду статью: *Medicus Fr. Kants Philosophie der Geschichte* // *Kantstudien*. Bd. VII. 1902. S. 185.

Глава пятая

С. 303. ...«*Kant ne connaissait point encore les Idées de Herder, quand il publia, en cette même année 1784 une brochure de quelques pages sur l'Histoire générale*». – «Кант еще не знал “Идеи” Гердера, когда он опубликовал в том же 1784 году брошюру в несколько страниц о Всеобщей истории» (франц.).

С. 303. ...«*Hier haben Sie, liebster, bester, ältester Freund, den ersten Theil meiner neugebackenen Philosophie der Geschichte*». – Вот Вам, дорогой и лучший, старейший мой друг, первая часть моей новоиспеченной философии истории (нем.).

С. 303. ...«*Ihre Ideen habe zum zweitenmale zu lesen angefangen, bin aber darin unterbrochen worden, weil ich selbige allen meinen Freunden, Kant und Pfarrer Fischer zuerst, mitgetheilt*». – «Ваши “Идеи...” я начал читать вторично, но прервался, поскольку стал делиться своими впечатлениями со всеми моими друзьями, в первую очередь – с Кантом и пастором Фишером» (нем.).

С. 303. ...*Berl. Monatsschr. <...> Allgem. Liter. Zeitung, Jena.* – Берлинский Еженедельник. Общая литературная газета, Йена (нем.).

С. 304. ...*Foedus Amphictyonium.* – Союз народов (лат.).

С. 304. ...«*If political history be the only kind of history, then, but not otherwise, may the philosophy of history occupy itself solely therewith*». – «Если политическая история – единственный вид истории, тогда, и никак не иначе, философия истории имеет свое место только в ней» (англ.).

С. 304. ...«*Ueber Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*». – «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”» (нем.).

С. 304. ...«*in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung im Ganzen, und zwar sofern sie im Fortschreiten zu*

demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist)». — «...с космополитической точки зрения (касательно блага человеческого рода в целом, и именно поскольку он на пути к [достижению] этого блага мыслится в ряду поколений всех будущих времен)» (нем.). Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 64.

С. 304. ...*«So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschliessung bringen musste, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft, selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlichen Gesetze zu unterwerfen und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten; so muss auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten».* — «Насилие, которому подвергается народ со всех сторон, и истекающие от него бедствия заставляют его в конце концов прийти к решению подчиниться тому принуждению, которое сам разум предписывает ему как средство, а именно подчиниться публичным законам и перейти к *политическому* устройству; точно так же бедствия, испытываемые от беспрестанных войн, в которых государства стремятся притеснить или покорить друг друга, заставляют в конце концов эти государства или перейти, хотя бы и против своей воли, ко *космополитическому* устройству... (нем.). Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 103.

С. 304. ...*«Statt der reinen Vernunft ist hier von einem Hirngespinnst und Idol die Rede: vom guten Willen. Dass Kant einer unserer scharfsinnigsten Köpfe ist, muss ihm auch sein Feind einräumen, aber leider ist dieser Scharfsinn sein böser Dämon, fast wie Lessing's seiner; denn eine neue Scholastik und ein neues Papstthum sind die beiden Midas-Ohren unseres herrschenden seculi».* — «Вместо чистого разума речь идет здесь о какой-то химере и идоле — о *доброй воле*. Что Кант один из наших проницательнейших умов, — это должен признать за ним даже и его враг, но, к сожалению, эта проницательность его злой гений, почти как у Лессинга; ибо новая схоластика и новое папство — это одно и другое Мидасово ухо нашего господствующего века» (нем.).

С. 304. ...«*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*». – «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (нем.).

С. 304. ...«*Newton in nuce*». – Ньютон в миниатюре (нем.).

С. 305. ...Начало «Идеи» Канта дает прямой ответ на «вопрос факта»: «Чтобы ни выдавалось за понятие свободы воли <...> все-таки представлялось бы им мало важным». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 7–8.

С. 306. ...«Я утверждаю, что во всяком специальном учении о природе можно найти только столько собственной науки, сколько в нем можно найти математики». – Парафраз Канта: «...в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики». Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 58.

С. 306. ...об эмпирическом учении о душе, которое «всегда должно оставаться далеко от ранга собственно так называемого естествознания». – Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 60.

С. 307. ...«*Es ist klar, dass durch die Ausbildung des Begriffes von der Wissenschaft, wie ihn die kritische Philosophie entwickelte, die Wertung der Geschichte nicht zunehmen konnte*». – «Ясно, что посредством разработки понятия науки, как его развивала критическая философия, ценность истории не могла возрасть» (нем.).

С. 308. ...*Kant I. Recension von Schultz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. Th. I (Raisonnirendes Bücherverzeichniss. Königsberg, 1783. № 7)*. – Кант И. Рецензия на «Опыт руководства к учению о нравах для всех людей, не исключая религии» Шульца. Ч. I (Указатель книг с комментариями. Кенигсберг, 1783. № 7).

С. 309. ...«Так как люди, <...> о них не может быть никакой планомерной истории (как например, о пчелах или бобрах)». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 8.

С. 309. ...«Для философа, – говорит Кант, – здесь нет иного выхода, <...> по определенному плану природы о существах, совершающих свой путь без собственного плана». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 8.

С. 309. ...«безутешная случайность заменила бы руководство разума». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 9.

С. 310. ...«Да не будет никто введен в заблуждение тем, что я иногда персонифицирую природу. Природа не есть самостоятельное существо, – Бог есть все в своих творениях». – См.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. А. В. Михайлова. М., 1977. С. 10.

С. 310. ...«Разум, – говорит он, – в живом создании <...> с одной ступени прозрения на другую». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 9.

С. 310. ...Она состоит в том, что природа «нуждается, может быть, в необозримом ряде поколений, <...> соответствует ее намерению». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 9.

С. 310–311. ...«И этот момент, – продолжает он свою аргументацию, <...> в том, что она с одним только человеком ведет детскую игру». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 9.

С. 311. ...«Природа не делает ничего лишнего <...> чем благосостояние». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 10.

С. 313. ...«Человек хочет лада, но природа знает лучше, что хорошо для его рода, она хочет разлада». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 12.

С. 313. ...к культуре, «состоящей собственно в общественной ценности человека». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 11.

С. 313. ...«Не-правовое состояние, <...> (как думает Ахенваль), <...> дистрибутивной справедливостью...» – **Ахенваль** (Achenwall) Готфрид (1719–1772) – статистик, профессор в Геттингене, основатель теории статистики в сочинении. «Abriss der neuesten Staatswissenschaft» (1749). – См.: Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 225.

С. 313. ...*Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* – Кант И. Метафизика нравов. Часть первая: Метафизические начала учения о праве (нем.).

С. 314. ...«“Природа” же через это идет <...> приближение к этой идее требуется от нас природой». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 14–16.

С. 314. ...он считает неразумным «допускать целесообразность устройства природы в частях и бесцельность в целом». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 17.

С. 314. ...*Kant I. Zum ewigen Frieden.* – Кант И. К вечному миру (нем.).

С. 315. ...«*Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.*». – «О применении телеологических принципов в философии» (нем.).

С. 317. ...«На историю человеческого рода <...> в котором она может вполне развить все свои задатки в человечестве». – См.: Кант

II. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 18–19.

С. 318. ...«если природа и в игре человеческих поступков <...> беспланным агрегатом человеческих поступков». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 21.

С. 318. ...«Такое оправдание природы, – или лучшее Провидения, <...> что найдем в ней когда-либо законченный разумный смысл, приводит нас к тому, чтобы надеяться на него только в ином мире?» – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 22–23.

С. 320. ...«Kant soll von de Brosses und Tetens sehr voll seyn» <...> «Kant arbeitet frisch darauf los an seiner Moral der reinen Vernunft und Tetens liegt immer vor ihm». – «Кант, несомненно, очень многое взял у Бросса и Тетенса» <...> «Кант со свежими силами всю работу над своей моралью чистого разума и все время имеет в виду Тетенса» (нем.).

С. 320. ...разделение Sollen и Sein. – Долженствования и бытия (нем.).

С. 320. ...Kant I. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1764. 4. Betrachtung. § 2. – Кант И. Исследование об отчетливости основных черт естественной теологии и морали. 1764. 4-е рассмотрение. § 2 (нем.).

С. 320. ...Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahre von 1765–66. 3. Ethik. – Кант И. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 гг. 3. Этика (нем.).

С. 321. ...вытеснить обработку «собственной, только эмпирически составленной истории». – См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Цит. изд. С. 23.

С. 321. ...Аутентичность логики, изданной Еще, Кант подтверждает в известном заявлении по поводу издания Фоллмером

его «Физической Географии». – Шпет имеет в виду Фоллмера (Фолльмер, Фолмер) Иоганна Якоба Вильгельма – редактора и издателя «Физической географии» (не путать с владельцем издательства Д. Г. Л. Фоллмером – Dietrich Gottfried Leberecht Vollmer, – у которого эта книга была издана).

С. 321. ...«*Zugleich insinuirt gedachter Vollmer, als sei die von Herrn Jäsche herausgegebene Logik nicht die meinige und ohne meine Bewilligung erschienen; demich hiemit geradezu widerspreche*». – «Одновременно с этим Фольмер путем инсинуации проводит мысль, что изданная г-ном Еще «Логика» мне не принадлежит и появилась на свет без моего вовлеизъявления; на это я как раз возражаю» (нем.).

С. 321. ... (см. *Einleitung // Kant's Logik <...>*). – Введение // Логика Канта (нем.).

С. 322. ...«*Das neue Moment, das seit dem Erscheinen der “Kritik der reinen Vernunft” das Denken Kants beherrschte, war der Gegensatz von Natur und Freiheit*». – «Новым моментом, который владел мышлением Канта после появления “Критики чистого разума”, была противоположность природы и свободы» (нем.).

С. 323. ...*результат первой части Urkunde*. – Свидетельства (нем.).

С. 323. ...«*Grundlage der Kritik des Geschmacks*». – «Основание критики вкуса» (нем.).

С. 324. ...*Кант говорит: «Так как, мне кажется, я достаточно знаком с материалами для антропологии, равно как кой с чем и из метода ее применения, <...> но что они могут быть найдены только в его поступках, в которых он открывает свой характер*». – См.: Кант И. Воспоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества (1785)» (в четвертом номере приложения «Всеобщей литературной газеты») о выступлении в печати против этой рецензии, опубликованном в февральском номере «Немецкого Меркурия» // Кант И. Трактаты. Рецензии. Письма (Впервые изданные

в «Кантовском сборнике») / Под ред. Л. А. Калининкова. Калининград, 2009. С. 219–220.

С. 324. ...«*Diese Lösung des durch den Gegensatz Menschheit und Individuum aufgegebenen Problems ist nicht geeignet, der Kantischen Geschichtsphilosophie zu einer gesicherten Grundlage zu verhelfen*». – «Это решение проблемы, поставленной путем противопоставления человечества и индивидуума, не годится для того, чтобы дать кантовской философии истории надежное основание» (нем.).

С. 324. ...«*Menschheitsentwicklung und Individualleben fallen somit auseinander*». – «Развитие человечества и индивидуальная жизнь тем самым распадаются» (нем.).

С. 325. ...«что Он, как свободно поступающее существо, делает сам из себя, или может и должен сделать». – См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 351.

С. 325. ...«содержит познание человека, как гражданина мира». – См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Цит. изд. С. 351.

С. 325. ...«природа заложила <...> разум извлек из него лад, по крайней мере, постоянное приближение к нему». – См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Цит. изд. С. 575.

С. 325. ...«человеческий род <...> достигнуть своего назначения». – См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Цит. изд. С. 577.

С. 325. ...«достижение цели можно ожидать <...> некоторой системе, космополитически связанной». – См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Цит. изд. С. 588.

С. 325. ...«Характер рода, <...> не без обоснованного предположения о естественной тенденции в этом направлении». –

См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Цит. изд. С. 586.

С. 327. ...Гердер говорит: «Здесь, следовательно, лежит принцип истории человечества, <...> т. е. цепью общественности и образующей традиции от первого до последнего члена». – См.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. А. В. Михайлова. М., 1977. С. 229.

С. 331. ...«*Nichts stünde dieser Partheilosen Betrachtung mehr entgegen, als wenn man selbst der blutigen römischen Geschichte einen eingeschränkten, geheimen Plan der Vorsehung unterschieben wollte; wie wenn Rom z. B. vorzüglich desshalb zu seiner Höhe gestiegen sei, damit es Redner und Dichter erzeugen, damit es das Römische Recht und die lateinische Sprache bis an die Grenzen seines Reichs ausbreiten und alle Landstrassen ebnen möchte, die christliche Religion einzuführen*». – «Ничто так не противоположно этому беспристрастному рассмотрению, чем попытки приписать даже кровавой римской истории некий скрытый и узкий замысел Провидения; когда, например, утверждают, что Рим достиг своей вершины, породил ораторов и поэтов, распространил римское право и латинский язык до самых границ своей империи и мог выровнять все проселочные дороги – все это для того, чтобы ввести христианскую религию» (нем.).

С. 332. ...«*Nicht der Gesichtspunkt der Teleologie, sondern der der reinen Kausalität darf die Naturbetrachtung leiten, nicht nach Absichten, die Spinoza mit Recht Willkürlichkeiten und Velleitäten nennt, sollen wir forschen, sondern nach den wirkenden Ursachen aller Erscheinungen, und dann ist jedes gefundene wahre Naturgesetz nur eine gefundene Regel des göttlichen Verstandes*». – «Не точка зрения телеологии, но точка зрения чистой каузальности должна направлять рассмотрение, не в соответствии с планами, которые Спиноза справедливо называет произволами и ..., должны мы исследовать, но в соответствии с действительными причинами всех явлений, и тогда каждый найденный истинный закон природы – это найденное правило божественного разума» (нем.).

C. 332. ...«Denn wenn man von der griechischen Geschichte, <...> anhebt; wenn man derselben Einfluss auf die Bildung und Missbildung des Staatskörpers des römischen Volks, das den griechischen Staat verschlang, und des letzteren Einfluss auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt; <...> so wird man einen regelmässigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile <...> entdecken». – «Ибо если начать с греческой истории <...>; если проследить влияние греков на создание и разложение Римской империи, поглотившей греческое государство, и влияние римлян на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени <...>, то в нашей части света <...> будет открыт закономерный закономерный ход улучшения государственного устройства» (нем.). Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 21.

C. 333. ...«Den zweiten Theil von Herder's Ideen habe ich erst wie ein Raubvogel gelesen, und werde ihn nun wie eine Schnecke lesen. Als Raubvogel erblickte ich hie und da Stellen, wo mir ein gewisses Durcheinander von Physik und Theologie zu sein schien, welches mir nicht recht behagte, und gewisse alte, peinliche Empfindungen in mir erneuerte». Briefwechsel J. G. Hamann's mit F. H. Jacobi / Hrgb. von C. H. Gildemeister. Gotha, 1868. S. 105. – «Вторую часть “Идей” Гердера я сначала прочитал, подобно хищной птице, поглощающей свою пищу, а теперь буду читать ее неторопливо, как передвигается улитка. Как хищная птица я находил то здесь, то там места, где, как мне казалось, есть определенное взаимопроникновение физики и теологии, которое мне не вполне было по вкусу и которое вновь пробуждало во мне старые мучительные ощущения». Переписка И. Г. Гамана с Ф. Г. Якоби / Под ред. К. Г. Гильдемайстера. Гота, 1868. С. 105.

C. 334. ...«Разум – собственный признак человека: <...> как мало Божество само по произволу мыслило». – См.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. А. В. Михайлова. М., 1977. С. 452.

C. 334. ...«Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur, et rebus ipsis inesse intelligitur, est... ordo eorum, quae enti convenient». – «Следовательно, истина, которая называется трансцендентальной, и

понимается как присущая вещам, есть порядок того, что существует согласованно» (лат.).

С. 338. ...«Я подобен тому, – говорит он, – кто хочет из волн морских на корабле <...> *facta*, от которых я отделяю мои предположения, и предоставляю более счастливым их лучше упорядочить или применить». – См.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. А. В. Михайлова. М., 1977. С. 193.

С. 338. ...В общей форме я выразил свою мысль в книге «Явление и смысл». – См.: Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы / Отв. ред. – сост. Т. Г. Щедрина // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 168 и сл.

С. 339. ...*Wegele Fr. von. Geschichte der Deutschen Historiographie. München, 1885. S. 864: «Es ist vielleicht der charakteristischste und fruchtbarste seiner Sätze, dass jedes Zeitalter und jedes Volk nach seiner Eigentümlichkeit, aus sich selbst, verstanden und gewürdigt werden müsse; wenn er aber weiter folgert, dass vergleichungsweise jedes in seiner Art gut sei und den Zweck seines Daseins in sich selbst trage, so klingt das freilich schon bedenklicher».* – Вегеле Фр. фон. История немецкой историографии. Мюнхен, 1885. С. 864: «Возможно, самое характерное и самое продуктивное из его утверждений – это то, что каждая эпоха и каждый народ должен быть понят и оценен, исходя из своего своеобразия, из себя же самих; но когда из этого он в дальнейшем заключает, что каждый народ или эпоха по сравнению с другими – это нечто хорошее в своем роде и цель своего бытия несет сам в себе, то это, конечно, звучит уже более сомнительно» (нем.).

С. 340. ...*Ср., например, полемику Шефера и Готхейна (1888–1891).* – Готхейн (Gothein) Эберхард (1853–1923) – экономист, культурный и экономический историк. Обучался истории и истории искусства в университетах Бреслау и Гейдельберга. Профессор экономики в Университете Карлсруэ (1885), Бонна (1890) и Гейдельберга (1904–1923). – Шефер (Schäfer) Дитрих (1845–1929) – историк, профессор истории в университетах Йены (1871), Бреславля (1884), Тюбингена (1888). – В Германии весьма острую полемику вызвал Лампрехт, провозгласивший в своих «*Alte und neue Richtungen*

in der Geschichtswissenschaft» (1896), что старое, «индивидуалистическое» направление истории должно вполне быть заменено новым, «коллективистическим». В споре, вызванном этим заявлением, участвовали очень многие историки, в том числе Готхейн и Шефер. – Готхейн акцентировал в своих исследованиях по истории культуры социальную перспективу, в то время Дитрих Шефер хотел видеть на переднем плане только политическую. «История культуры, – писал Готхейн, – имеет дело большей частью с массовыми явлениями. Эта однородность ведет к тому, что если исследован один тип, результат относится ко всем подобным случаям» (*Gothein E. Die Renaissance in Suditalien. München und Leipzig, 1886, Bd. 1; Gothein E. Die Aufgaben der Kulturgeschichte. Leipzig, 1889 и др.*). – Чем выше культура, говорит Дитрих Шефер, тем сильнее в жизни нации выдвигается на передний план тяготение к истории. «Новое время полностью пронизано таким ходом мыслей. Именно из него созидание национальных государств, развернувшееся в XIX в., черпало свою жизнь и силу». *Schäfer D. Weltgeschichte der Neuzeit. 1. Auf. 1907. I. S. 7.*

С. 340. ...приводит Вегеле <...> в лице Геберлина (*Fr. D. Häberlin*). – **Геберлин** (Häberlin) Франц-Доминик (1720–1787) – историк и юрист, профессор истории и права в Гельмштедте, известен своими трудами «*Auszug aus der allgemeinen Welthistorie*» (1767–1773) и «*Neueste deutsche Reichshistorie*» (1774–1786).

С. 341. ...*Lessing G. E. Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780): «§ 1: Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bey dem ganzen Menschengeschlechte». – **Лессинг** Г. Э. Воспитание человеческого рода (1780): «§ 1: То, чем воспитание является для отдельного человека, откровение является для всего человеческого рода» (*нем.*).

С. 341. ...*Kant I. Ueber Philosophie überhaupt.* – **Кант** И. О философии вообще (*нем.*).

С. 341. ...*Troeltsch E. Das Historische in Kants Religionsphilosophie // Za Kants Gedächtnis. 12 Festgaben...* / hrsg. von H. Vaihinger und B. Bauch. – **Трельч** Э. Историческое в религиозной философии Канта //

Памяти Канта. 12 праздничных докладов ... / Под ред. Г. Файхингера и Б. Бауха (нем.).

С. 346. ...«но как это всегда бывает, – говорит он, <...> и плана этого развития». – Цит. по: Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. с нем. Под ред. А. И. Введенского. В 2 т. Т. II: От Канта к Ницше. СПб., 1905. С. 153.

С. 346. ...«Во всяком случае более глубокое противоречие <...> с основным учением Канта». – Виндельбанд В. Цит. соч. Т. II. С. 153.

С. 346. ...Kronenberg M. *Herder's Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung*. S. 97: «Ziehen wir das Facit der ganzen Kantischen Recension, so muss gesagt werden, dass sie in den wichtigsten, entscheidendsten Punkten der Philosophie der Geschichte von Herder widerspricht und darum notwendig widersprechen muss, weil die philosophischen Grundprinzipien beider sich durchgängig schroff gegenüberstehen». – Кронеберг М. Философия Гердера с точки зрения ее развития и исторического места. С. 97: «Подводя итог рецензии Канта в ее целом, нужно сказать, что в важнейших, решающих философских пунктах рецензия противостоит взгляду на историю Гердера и необходимым образом должна противостоять постольку, поскольку основные философские принципы обоих резко и глубоко противостоят друг другу» (нем.).

С. 346. ...Kühnemann E. *Herder und Kant // Zu Kants Gedächtnis usw.* – Кюнemann О. Гердер и Кант // Памяти Канта и т. д. (нем.).

С. 348. ...В частности по поводу феноменальности времени Мелис признает <...> Mehli G. *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799–1804. Hdlb., 1907.* – Мелис (Mehlis) Георг (1878–1942) – философ-неокантианец, последователь Г. Риккерта. Редактировал (вместе с Р. Кронером) международный журнал по философии культуры «Логос». В 1920 году его интерес развернулся к мистике. См. его: «Философия истории Шеллинга в 1799–1804 гг.».

С. 349. ...*aus der Not macht eine Tugend.* – Делает из нужды добродетель (нем.).

С. 349. ...*Такое своеобразное «doch» о Канте.* – Все же (нем.).

С. 349. ...*«Kant selber war zu wenig historisch interessiert und viel zu sehr von naturwissenschaftlich-mathematischem Denken voreingenommen, als dass er der kräftig aufblühenden Wissenschaft der Geschichte ein volles Verständnis hätte entgegenbringen können; aber in der kritischen Methode, die Kant geschaffen, war der Weg zum Verständnis der historischen Disziplinen eröffnet, das Organon zum Verstehen der Wertwissenschaften von dem Autor der kritischen Vernunft gebildet worden».* – «Сам Кант слишком мало интересовался историей и имел слишком большое пристрастие к естественно-научно-математическому мышлению для того, чтобы в полной мере оценить могучее цветение современной науки об истории; но созданный Кантом критический метод открывал путь к пониманию исторических дисциплин; органон для понимания наук о ценностях, создан был автором критического разума» (нем.).

С. 350. ...*Интересный образчик такого истолкования кантовской философии истории дает Ласк.* – **Ласк** (Lask) Эмиль (1875–1915) – философ, представитель неокантианства. Ученик В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Профессор университета в Гейдельберге (с 1910). Среди его трудов: «Идеализм Фихте и история» (1902); «Логика философии и учение о категориях» (1911) и др.

С. 352. ...*«Denn darin waren die Rationalisten und Empiristen einig: im Individuellen liegt kein logisches Problem».* Hessen S. I. *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus Brl., 1909. S. 2.* – «Ибо рационалисты и эмпиристы едины в одном: индивидуальное не заключает в себе логической проблемы». Гессен С. Индивидуальная кауальность. Исследования по трансцендентальному эмпиризму. Берлин, 1909. С. 2 (нем.).

С. 355. ...*Локк, Кондильяк и Кант, – врач, священник и профессор, – гувернеры графа Шефтсбери, герцога Пармского и графа Кейзерлинка.* – Философские идеи Энтони Эшли Купера, графа **Шефтсбери** формировались под прямым влиянием Дж. Локка,

бывшего в доме графов Шефтсбери домашним врачом, секретарем, советником, другом. – В 1758–1767 годах в Парме Кондильяк был воспитателем **Фердинанда I** (1751–1802) – герцога Пармы, Пьяченцы и Гуасталлы (с 1765); сына герцога Пармского Филиппа I, по матери – внука Людовика XV. – В 1752–1755 годы Кант обучал детей в очень знатной и богатой семье Иоганна и Шарлотты фон **Кейзерлингов** в Растенбурге близ Тильзита.

С. 356. ...*слова уже в Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «В этой неизменности эта система, как я надеюсь, удержится и впредь».* – См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 100.

С. 356. ...*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere.* – Держать одно затаенным в сердце, другое – на языке готовым к услугам» (лат.). Саллюстий. Заговор Катилины. 10. 5.

С. 355–356. ...*«Kant lui-même n'appartient à aucune école et n'en a point fondé, puisque ses prétendus disciples ont renié à l'envi le point essentiel de sa méthode et se sont écartés partout de son esprit et de ses croyances morales. Fichte, sur les points où il n'a point fini par sacrifier, lui aussi, à l'idole naissante, est resté un philosophe isolé. L'école allemande est donc celle qui née à la fin du XVIII-e siècle avec les premiers travaux de Schelling s'est développée dans le XIX-e avec ceux de Hegel, continue de tous côtés son cours ou le reprend, et triomphe jusque dans son apparent abandon aux lieux où elle s'est d'abord produite».* – «Кант не принадлежит никакой школе и сам никакой школы не создал, потому что его так называемые ученики всячески отрицали основной момент его метода и повсюду отстранялись от его духа и его нравственных верований. Фихте в тех моментах, в которых он не сдался на милость вновь возникающего идола, остался изолированным философом. Немецкая школа – та, которая возникла в конце XVIII века с первыми работами Шеллинга и развилась в XIX веке в трудах Гегеля, продолжает или же возобновляет свой путь в самых разных направлениях и празднует свой триумф, который проявляется даже в видимом отказе от нее в тех местах, где она некогда возникла» (франц.).

С. 356. ...*Kant's Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre 1799*. – Объяснение Канта в связи с наукоучением Фихте 1799 года (нем.).

С. 356. ...*Еще показательнее <...> суждение Канта о Соломоне Маймоне*. – **Маймон** (настоящая фамилия Хейман, Heiman) Соломон (1753 или 1754–1800) – философ, последователь и ученик М. Маймонида, в честь которого он изменил фамилию. Комментатор трудов Канта. «Вещь в себе», по его мнению, нельзя мыслить вне сознания, иначе она стала бы не-вещью (Unding) – вздором, небылицей. Маймон опубликовал свои критические материалы в работе «Опыт трансцендентальной философии, вместе с Приложением о символическом познании» (1790). Маймон – автор философского словаря «Освещение важнейших тем (Gegenstande) философии в алфавитном порядке» (1791). Перу Маймона принадлежат сочинения «Категории Аристотеля» (1794), «Попытка новой логики, или Теория мышления» (1794), «Критические исследования о человеческом духе, или высшая способность познания и воли» (1797).

С. 356. ...«...was aber z. B. ein Maimon mit seiner Nachbesserung der kritischen Philosophie, (dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben,) eigentlich wolle, nie recht habe fassen können und dessen Zurechtweisung Anderen überlassen muss». – «...но то, чего хочет, например, какой-нибудь Маймон, который, собственно, пытается улучшить критическую философию задним числом (евреи охотно проделывают такие вещи для того, чтобы придать себе важности и уважения за чужой счет), таким образом, чтобы не будучи в силах по-настоящему понять свой приговор предоставить произнести другим» (нем.).

С. 356. ...*Письмо к Маркусу Герцу от 26 мая 1789 года*. – **Герц** (Herz) Маркус (1747–1803) – философ, последователь Канта, врач, хозяин литературного салона в Берлине. Именно в письмах Герцу Кант излагал свои планы, в том числе замысел «Критики чистого разума». Герц также дружил и с Мендельсоном.

С. 357. ...«*Dieser Kampf zwischen Geschichte und Philosophie, unmittelbarer Erfahrung und Wssenschaft, Nothwendigkeit und Freiheit wird*

uns in alien Schriften Schellings wieder begegnen, die Auflösung des Zwiespalts ist das Ziel, welches, seine Philosophie anstrebt» (Lisco H. Die Geschichtsphilosophie Schellings 1792–1809. Jena, 1884. S. 8). – Эта борьба между историей и философией, непосредственным опытом и наукой, необходимостью и свободой, то и дело встречается нам в сочинениях Шеллинга, его философия стремится к преодолению этого раскола» (Лиско Г. Философия истории Шеллинга 1792–1809. Йена, С. 8).

С. 358. ...«...*idéai quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt...*» (Johannes Scotus Eriugena. *De divisione naturae*. – «Также идеи, т. е. виды или формы, в которых скрыты неизменные основания всех вещей, которые должны быть произведены, прежде бытия их». Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы (др. – греч., лат.).

С. 359. ...*Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione*. – Тем больше свобода, чем больше действия совершаются исходя из разума (лат.).

С. 361. ...Шеллинг изучал историю философии не по Брукеру. – **Брукер** (Brucker) Иоанн-Яков (1696–1770) – историк философии, в 1715 году поступил в Иенский университет и здесь под влиянием богослова и философа Франца Буддея посвятил себя изучению истории философии; в 1723 году издал в Аугсбурге свою «*Historia philosophicae doctrinae de ideis*».

С. 361. ...«*Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi*». – Душа наша, поскольку познает себя... под формой вечности, необходимо имеет познание Бога и знает, что она находится в Боге и может быть представлена посредством Бога (лат.). Спиноза Б. Этика. Кн. V. Положение 30 // Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Минск, М., 2001. С. 322.

С. 361. ...«*Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam*». – «Вечность есть сама сущность Бога, поскольку

она содержит в себе необходимое существование» (лат.). Спиноза Б. Этика. Кн. V. Положение 30. Доказательство // Там же. С. 322.

С. 361–362. ...«Эта интуиция <...> все прочее только является». – См.: Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 68.

С. 362. ...Якоби описал такое состояние. «“От опытов”, <...> на жизнь и конкретное бытие». – См.: Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 68.

С. 362. ...Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott usf.: «Was selbständig ist, hat den Grund seiner Wirklichkeit in sich» usf. – Вольф Х. Разумные мысли о Боге: «То, что самостоятельно, имеет основание своей действительности в себе» и т. д. (нем.).

С. 363. ...«Дух должен быть объектом <...> (и он сам) является объектом». – См.: Шеллинг Ф. В. Й. Исследования в пояснение идеализма наукоучения // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000. С. 203.

С. 364. ...«Философия, правда, не может перейти <...> от конечного к бесконечному». – См.: Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 65.

С. 364. ...«философия истории невозможна». – Schelling F. W. J. Ist eine Philosophie der Geschichte möglich // Schelling F. W. J. WW. B. I. S. 466.

С. 365. ...«И кантовский план истории <...> eine weltbürgerliche <всемирно-гражданским>, сколько eine bürgerliche <гражданским>, <...> ее напряжения». – См.: Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского преподавания / Пер. И. Фокина. СПб., 2009. С. 93.

С. 366–367. ...«Итак: события, <...> не должно вычисляться априорно». – Schelling F. W. J. Ist eine Philosophie der Geschichte möglich

// Schelling F. W. J. WW. B. I. S. 467.

С. 368. ...«История вообще есть <...> человеческий род в истории как одно целое». См.: Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 452.

С. 374. ...*Dilthey W. Aufb. 20.* – См.: «Такого рода познание процессов, в которых складываются науки о духе, одновременно является условием понимания их истории. <...> Вместе с тем эти теоретические основания позволяют нам, в свою очередь, понять, как позиция сознания и горизонт времени всякий раз образуют предпосылку того, что исторический мир видится данной эпохе некоторым определенным образом: различные эпохи наук о духе словно бы пронизаны теми возможностями, которые представляют перспективы исторического видения. <...> Развитие наук о духе должно сопровождаться их логическим теоретико-познавательным самоосмыслением, то есть философским осознанием того способа, каким из переживания того, что произошло, образуется созерцательно-понятийная взаимосвязь человеческого исторически-общественного мира». Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений. В 6 т. Т. III. М., 2004. С. 44.

С. 374. ...*Harms F. Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbachs Anthroposophie.* – Гармс Ф. Антропологизм в развитии философии со времен Канта и антропософия Людвиг Фейербаха» (нем.).

Перевод иноязычных выражений и терминов

A posteriori (лат.) – из опыта.

A priori (лат.) – до опыта.

Ab alio, externo, ente (лат.) – в другой внешней вещи.

Ab experientia (лат.) – от опыта.

Absolute (лат.) – безусловно, без каких-либо дополнений.

Acta Eruditorum (лат.) – деяния ученых.

Ad hoc (лат.) – к случаю, кстати.

Aliter impossibile (лат.) – иначе невозможно.

Aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere (лат.) – одно дело действовать открыто, другое – с замкнутым сердцем.

An sich (нем.) – сам по себе.

Ante hoc (лат.) – до этого.

Ars bene disserendi (лат.) – искусство хорошо рассуждать.

Ars disserendi (лат.) – искусство рассуждения.

Ars historica (лат.) – искусство (написания) истории.

Ars inveniendi (лат.) – искусство изобретения.

Auffassung (нем.) – понимание, постижение, концепция.

Axiomata media (лат.) – среднее основание положения.

Causa immanens (лат.) – имманентная причина.

Causa sui (лат.) – причина самой себя (первопричина).

Circulus vitiosus (лат.) – порочный круг.

Cognitio ex datis (лат.) – познание на основе данных.

Contradictio in adjecto (лат.) – противоречие в определении.

Data (лат.) – данность, данное.

Desideratum (лат.) – желаемое, требуемое.

Dictum de omni et nullo (лат.) – сказанное обо всем и сказанное ни о чем (общеутвердительная и общеотрицательная посылки).

Differentia generalis (лат.) – родовой, общий признак.

En bloc (лат.) – все вместе; полностью, целиком, в целом; вообще.

Entia (лат.) – сущее, существующее.

Erzieher (нем.) – педагог.

Essentia (лат.) – сущность.

Experimentum crucis (лат.) – опыт, имеющий важнейшее, решающее значение.

Für sich (нем.) – для себя.

Geschichte (нем.) – история.

Geschichtswissenschaft (нем.) – историческая наука (историография).

Grundwissenschaft (нем.) – научные основы.

Implicite (лат.) – неявно, подразумеваемо.

In nuce (лат.) – в зародыше, в сжатом виде, кратко.

Instantia negativa (лат.) – отрицательная позиция (инстанция).

Magister dixit (лат.) – учитель сказал! Употребляется для характеристики мнения, высказывания, принадлежащего неоспоримо авторитетному лицу или извлеченного из весьма авторитетного источника; иногда выражению придается шутливо-иронический оттенок.

Magistra vitae (лат.) – наставница жизни.

Materia in qua (id in quo) (лат.) – материя (в отношении к) которой.

Nisi intellectus (лат.) – кроме разума.

Nonsens (лат.) – бессмыслица, нелепость.

Nunc existens (лат.) – ныне существующий.

Opinio communis (лат.) – общее мнение.

Oppositorum (лат.) – противоположности.

Pendant (франц.) – в дополнение.

Petitio principii (лат.) – вывод из недоказанного, предвосхищение основания.

Post hoc (лат.) – после этого.

Principium essendi (лат.) – начало, определяющее бытие.

Principium externum (лат.) – внешнее начало.

Principium fendi (лат.) – начало возникновения.

Privatio (лат.) – отнятие, отрицание; ограничение.

Privilegium odiosum (лат.) – ненавистная привилегия; особое правовое положение, связанное с ущербом для его обладателя.

Promiscue (лат.) – смешанно, без разбору.

Propter hoc (лат.) – вследствие этого.

Quaestio facti (лат.) – вопрос факта; суть вопроса в том, что случилось, произошло.

Quaestio juris (лат.) – правовой вопрос; вопрос о законности дела.

Qualité obscure (франц.) – темное качество.

Qualité occulte (франц.) – скрытое качество.

Quaternio terminorum (лат.) – учетверение термина, логическая ошибка, связанная с двусмысленным употреблением термина.

Qui nimium probat, nihil probat (лат.) – кто доказывает слишком много, тот ничего не доказывает.

Qui pro quo (лат.) – смешение понятий.

Quidditas (лат.) – чтойность.

Raison d'être (франц.) – разумное основание, смысл.

Ratio cognoscendi (лат.) – основание познания, начало.

Regnum hominis (лат.) – царство человека.

Savoir pour agir (франц.) – знание ради действия.

Savoir pour prévoir, prévoir pour agir (франц.) – знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы действовать.

Sub specie aeternitatis (лат.) – с точки зрения вечности.

Sui generis (лат.) – своего рода, своеобразный.

Supplément (франц.) – дополнение, приложение.

Suum cuique (лат.) – каждому свое.

Terminus medius (лат.) – средний термин.

Ultima Thule (лат.) – Весьма далекая Тула: 1) считавшаяся концом света полумифическая островная страна, находившаяся по представлению древних, на крайнем севере Европы; 2) крайний предел (чего-либо).

Vice versa (лат.) – наоборот.
Vis vitalis (лат.) – жизненная сила.
Vorkantisch (нем.) – докантовская.

αἰσθητά (др. – греч.) – чувствуемое.
ἐκ τον ἀφροῦ (др. – греч.) – из пены.
ἐπιστήμη (др. – греч.) – знание.
ἡ οὐσία (др. – греч.) – сущность.
ιδέαι (др. – греч.) – идеи.
κατ' ἐξοχήν (др. – греч.) – по преимуществу.
μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (др. – греч.) – переход в другой род.
μορφή (др. – греч.) – форма.
νοητά (др. – греч.) – мыслимое.
πρὸς ἡμᾶς (др. – греч.) – для нас.
σχολή (др. – греч.) – досуг, ученые занятия, школа философская и

Т. П.

τὰ ὄντα (др. – греч.) – сущее.
ταυτόν (др. – греч.) – само, само по себе, как таковое.
τῇ φύσει (др. – греч.) – по природе.
τὸ ὄν (др. – греч.) – быть, бытие.
τὸ τί ἦν εἶναι (др. – греч.) – суть бытия.
τὸ φαινόμενον (др. – греч.) – явление, являющееся.

notes